

**z Studia
Filozofii
Polskiej**

of Studies Polish Philosophy

vol. 13(2018)

Edited by
Marek Rembierz
Krzysztof Śleziński

Cieszyn–Kraków 2018

ISSN 1897-8584

z **Studia** **Filozofii** **Pol** **s** **kiej**

tom 13(2018)

Pod redakcją
Marka Rembierza
Krzysztofa Ślezińskiego

Cieszyn–Kraków 2018

Rada Programowa / Program Council

Andrzej Biłat • Jerzy Bobryk • Stanisław Borzym • Andrzej Bronk • Anna Brożek •
Krzysztof Brzechczyn • Pavol Dancák (Prešov) • Anna Drabarek • Borys Dombrovski (Lwów) •
Lukas Fasora (Brno) • Czesław Głombik • Jiří Hanuš (Brno) • Jacek Juliusz Jadacki •
Marek N. Jakubowski • Stanisław Janeczek • Adam Jonkisz • Janusz Jusiak •
Janusz Kaczmarek • Ryszard Kleszcz • Stefan Konstańczak • Jerzy Kopania • Dariusz Kubok •
Anna Latawiec • Oresta Losyk (Lwów) • Piotr Łaciak • Dariusz Łukasiewicz •
Janusz Maciaszek • Janusz Mączka • Justyna Miklaszewska • Ryszard Mordarski •
Tomasz Mróz • Andrzej Murzyn • Adam Nowaczyk • Stanisław Pieróg • Zlatica Plašienková
(Bratysława) • Ewa Podrez • Paweł Polak • Jan Skoczyński • Oleksy Suchyj (Lwów) •
Ewa Starzyńska-Kościszko • Krzysztof Szlachcic • Barbara Szotek • Tadeusz Szubka •
Grażyna Szumera • Danuta Ślęczek-Czakon • Włodzimierz Tyburski • Jozef Viceník (Bratysława)
• Andrzej Walicki • Andrzej Wawrzynowicz • Krzysztof Wieczorek • Alfred Marek Wierzbicki •
Ryszard Wiśniewski • Jan Woleński • Kazimierz Wolsza • Maciej Woźniczka • Wiesław Wójcik •
Jan Zouhar (Brno)

adres Redakcji: studiafp@onet.eu

Copyright © by Redakcja, 2018
Autorzy, 2018



WYDZIAŁ ETNOLOGII
I NAUK O EDUKACJI

Sekretarze redakcji – Secretaries
Leszek Łysień, Maria Misik

Korekta językowa – Language correction
Katarzyna Romanek (j. polski – polish language); Maria Stec (j. angielski – english language)

Projekt okładki i stron tytułowych / Cover design and title page
Tadeusz Król

Publikacja sfinansowana przez Uniwersytet Śląski w Katowicach



Łamanie i redakcja techniczna / DTP
Wydawnictwo «scriptum»
Tomasz Sekunda
scriptum@wydawnictwoscriptum.pl

Możliwość zakupu poprzednich numerów:
Possibility of the previous publications:

www.wydawnictwoscriptum.pl

13 tom „Studiów z Filozofii Polskiej” – słowo od redaktorów

Oddajemy do rąk czytelników trzynasty tom „Studiów z Filozofii Polskiej”.

Trzynastka w myśleniu magicznym bywa liczbą budzącą szczególne emocje. Nie jesteśmy jednak przesądni i intensywnie pracując już nad redakcją czternastego numeru, oddajemy zredagowany numer trzynasty.

Zasadniczą misją „Studiów z Filozofii Polskiej” jest – jak od trzynastu lat podkreślamy to, jako inicjatorzy i redaktorzy tego periodyku – łączyć środowisko badaczy filozofii polskiej, sprzyjać przyjaznej wymianie myśli i prezentowaniu wyników badań. Po to jest to czasopismo tworzone wspólnie z gronem współpracujących autorów. Taki jest wiodący redakcyjny zamysł tego czasopisma, aby łączyć i stwarzać przestrzeń wymiany. Tym bardziej więc cieszy nas – redaktorów i współpracowników – każda życzliwa reakcja i jak najbardziej zapraszamy do podjęcia systematycznej współpracy.

W przedkładanym czytelnikom roczniku „Studiów z Filozofii Polskiej” prezentowane badania nad filozofią rodzimą ujęte zostały w cztery kręgi tematyczne: „W kręgu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej”, „W kręgu filozofii o inspiracji chrześcijańskiej”, „W kręgu sporów ideowych i dyskusji o sztuce”, „W kręgu refleksji etycznej”. W dziale „warsztaty i debiuty” opublikowane są prace młodych badaczy. Dopełnieniem jest dział recenzji. Na końcu tego tomu zamieszczony jest przegląd treści poprzednich dwunastu numerów. Polecamy także tomy „Biblioteki Studiów z Filozofii Polskiej”, inicjatywy wydawniczej towarzyszącej „Studiom z Filozofii Polskiej”.

Tekst wprowadzający do lektury trzynastego tomu „Studiów z Filozofii Polskiej” napisał Stefan Konstańczak, badacz historii polskiej filozofii i etyki.

Prace redakcyjne nad „Studiami z Filozofii Polskiej” są od samego początku związane z działalnością naukową cieszyńskiego oddziału Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Patronat i logo PTF towarzyszą kolejnym edycjom czasopisma.

„Studia z Filozofii Polskiej” ukazują się obecnie dzięki życzliwości władz diekańskich cieszyńskiego Wydziału Etnologii i Nauk o Edukacji Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Dziękujemy Dziekanowi, profesorowi Zenonowi Gajdzicy, za wieloletnie zainteresowanie losami „Studiów z Filozofii Polskiej”. Na stronach internetowych Wydziału Etnologii i Nauk o Edukacji znajduje się także strona „Studiów z Filozofii Polskiej”, na której umieszczone są informacje o czasopiśmie (m.in. zasady publikowania i wymogi recenzyjne): <http://weinoe.us.edu.pl/content/weinoe/studia-z-filozofii-polskiej>.

Wdzięczni jesteśmy autorom składającym teksty i recenzentom za ich opiniowanie, członkom Rady Programowej za wskazania i sugestie, za propagowanie tego wydawnictwa w swoich środowiskach naukowych. Bez tego wsparcia „Studia z Filozofii Polskiej” nie mogłyby funkcjonować w polskim środowisku filozoficznym i nie spełniałyby swej misji. Słowa wdzięczności kierujemy w stronę zespołu redakcyjnego, zwłaszcza kierujemy słowa podziękowania dla sekretarzy, dziękując za systematyczną współpracę. Ważną rolę w procesie edytorskim odgrywa pan Tomasz Sekunda, którego wydawnictwo „scriptum” od pierwszego tomu prowadzi redakcję techniczną i zajmuje się drukiem oraz dystrybucją.

Zapraszamy do lektury zamieszczonych w tomie trzynastym tekstów oraz do podejmowania dyskusji wskazującej kierunki dalszych badań nad polską filozofią.

Marek Rembierz i Krzysztof Śleziński

STEFAN KONSTAŃCZAK

O sensie uprawiania historii filozofii polskiej

Filozofia jest częścią kultury, w ramach której powstała. Odzwierciedla tym samym jej kondycję i perspektywy rozwojowe na przyszłość. Jednak już samo postawienie pytania o sens uprawiania filozofii narodowej zdaje się zatem wskazywać, że przed kulturą danego narodu rysują się nienajlepsze perspektywy. Filozofia jest bowiem najbardziej wysublimowaną częścią kultury, uosabia jej najlepsze dokonania i finezją narodowego języka, bo żeby zrozumiale odpowiadać na najważniejsze pytania, jakie stawiają przed sobą ludzie, nie można się posługiwać cudzymi propozycjami. Wszyscy pytamy dziś przecież nie o to, gdzie znajdują się środki niezbędne do przeżycia, tylko o to jak mamy żyć w sposób godny człowieka.

Nie darmo pytamy zwłaszcza o to, w czym w ogóle wyraża się życie warte przeżycia? Wszelkie możliwe odpowiedzi wykazują uwikłanie człowieka w szerszy kontekst, którym jest nie tylko społeczeństwo, ale także cały kosmos. Jest czymś normalnym, typowo ludzkim, że stawiamy przed sobą takie pytania. Filozofia ma za zadanie odsłanianie możliwych odpowiedzi na takie pytania, co zresztą robi od swych początków, a i z historii filozofii wiemy, jak szybko te odpowiedzi się dezaktualizują. Jako filozofowie jesteśmy obligowani, aby możliwe odpowiedzi ciągle uaktualniać. Nie oczekuje się od nas ogólników, ale wskazań i podpowiedzi, które przydają sens życiu tym, którzy nie rezygnują z samodzielnego poszukiwania swego miejsca w świecie.

Henryk Struve trafnie zwracał uwagę na fakt, że filozofię różni od nauk szczegółowych przede wszystkim to, że zawsze jest związana z psychicznymi i intelektualnymi dyspozycjami narodu, w obrębie którego została sformułowana¹. Różni to ją zasadniczo od wszystkich nauk szczegółowych, które takiej więzi nie wykazują i dlatego mają one wymiar uniwersalny i wszędzie są w jednakowy spo-

¹ Zob. H. Struve, *Słowo o filozofii narodowej polskiej*, „Ruch Filozoficzny” 1911, nr 1, s. 1./

sób uprawiane. Wedle Struvego każdy naród musi mieć za to swoją własną filozofię i dopiero studiowanie wszystkich jej odmian pozwala na dokonywanie porównań i uogólnień, w celu odkrycia jej uniwersalnego jądra. Dokonuje się to dzięki współpracy i wymianie poglądów pomiędzy filozofami poszczególnych narodów. Kontynuując myśl Struvego, nie można nie zauważyć, że zadaniem filozofii nie jest koncentrowanie się na tym, co ludzi dzieli, ale na tym, co ich łączy. Zadanie to jest ponadczasowe i ma optymistyczny, długofalowy cel, jakim jest doprowadzenie do powstania globalnego społeczeństwa skonsolidowanego wspólną kulturą. W tym dziele filozofowie są wspomagani przez nauki społeczne badające wszystkie przejawy kultury, bo one rejestrują to, czy zadanie to jest wypełniane, czy też nie. Nie oznacza to oczywiście przyzwolenia na przymusową akulturację, w której wszelkie zmiany mają charakter wymuszony, bo wówczas filozofia staje się orędownikiem wolności uzbrajając jednostki w dyspozycje, które niweczą starania kulturowych agresorów. W naszej historii rolę taką odegrała niegdyś właśnie filozofia narodowa, która choć powstała z inspiracji płynących z zewnątrz, to jednak przez twórcze ich dostosowanie do dyspozycji narodowych stała się drogowskazem prowadzącym do utrzymania duchowej integracji społeczeństwa, bez której odzyskanie niepodległości i szybkie skonsolidowanie państwa nie byłoby możliwe. Dziś oczywiście nie ma potrzeby takiego podtrzymywania ducha narodowego, ale za o istnieje niebezpieczeństwo, że globalizujący się świat w żaden sposób nie utrwali dorobku kulturowego pokoleń Polaków. Byłaby to prawdziwa ironia historii, która po wsze czasy zapamięta arcyłotra Herostrata, a być może nie będzie w ogóle pamiętać o Cieszkowskim czy Twardowskim.

To paradoksalne, ale wszyscy nasi sąsiedzi, a zwłaszcza Czesi, Słowacy, Ukraińcy wiele wysiłku wkładają w to, aby zyskać swą filozoficzną tożsamość, gdy starania w tym względzie w Polsce trudno uznać za zadawalające. A przecież już Henryk Struve pisał *urobienie samoistnej filozofii polskiej wymaga przede wszystkim wewnętrznej ciągłości jej rozwoju. Ciągłość ta polega przede wszystkim na uwzględnianiu przez każdego nowego pracownika swoich poprzedników w literaturze polskiej*². Znaczy to nic więcej, że nawet zajmując się zmatematyzowanymi zagadnieniami logicznymi powinniśmy pamiętać, że jesteśmy kontynuatorami myśli naszych nauczycieli, bo bez nich nie powstałyby nawet warunki, aby takie rozważania zyskały obywatelstwo w naszych instytucjach naukowych.

„Studia z Filozofii Polskiej” nie są płaszczyzną spotkania zamkniętej grupy miłośników historii polskiej kultury, gdyż mają także do wypełnienia konkretne zadanie utrzymywania takiej ciągłości. Cieszy zatem fakt, że na łamach naszego czasopisma taką wiedzę o historycznej ciągłości dziedziny filozofii, którą uprawiają, przekazują przedstawiciele logiki, etyki, estetyki, filozofii polityki czy też

² Tamże, s. 2.

filozofii kultury. Jest to misja, którą ma się do wypełnienia, a zadanie to nabiera coraz większego znaczenia zważywszy na fakt, że szereg czasopism, które w przeszłości upowszechniały tradycje polskiej filozofii, teraz w zasadzie ogranicza się tylko do propagowania cudzego dorobku.

Ktoś, kto twórczo pracuje na polu filozofii, nie powinien mieć kłopotów ze znalezieniem swoich historycznych poprzedników w polskiej nauce. Gorąco zachęcamy do dzielenia się swoimi odkryciami w tym względzie i własnymi refleksjami na temat swoistości i ponadczasowości tych refleksji. Łamy naszego czasopisma dla wszystkich pragnących się podzielić taką wiedzą są szeroko otwarte. Cieszy nas fakt, że publikują u nas przedstawiciele wszystkich ośrodków akademickich w Polsce, będziemy też dokładać starań, aby upowszechnić dokonania filozofów zagranicznych, którzy wspierają nas w tych staraniach. Trudno chyba o wyrazistszy przykład tego, że filozofia ludzi integruje, a nie dzieli. Prawdę zatem zachowuje stwierdzenie Stanisława Brzozowskiego: *Mniejsza o to, jaką filozofią posługujemy się w swych argumentacjach. Rzeczą ważną i jedynie ważną jest, jaką filozofią żyjemy*³. Nie musimy zatem kierować się wskazaniem filozofii japońskiej czy włoskiej skoro mamy własną. Wszystkie możliwe, a więc i sensowne odpowiedzi da się bowiem sformułować tylko w miejscu i czasie, w którym przebywamy, czyli tu i teraz.

W tym dziele jesteśmy również kontynuatorami myśli Kazimierza Twardowskiego, który postrzegał filozofię jako pole ścierania się różnych stanowisk, z których ostaną się tylko te, które zwyciężą siłą argumentów. Gdy nie będzie kontynuacji myśli rodzimej, to tych argumentów zabraknie w starciu z myślą obcą. Nic zatem dziwnego, że twórca Szkoły Lwowsko-Warszawskiej dostrzegał zagrożenie tego rodzaju w całej kulturze, w tym w polityce, w której dąży się do tego, aby wszyscy podzielali tylko stanowisko władzy. Nie krzykiem i frazesami dowodzi się jednak poszanowania wartości, ale twórczą pracą⁴. Ostatecznie zawsze przecież zwycięża siła argumentów, a nie siła fizyczna. Taką skarbnicą użytecznych argumentów jest tylko wiedza filozoficzna, ona to *uwalnia człowieka od przesądów, od błędów i fałszów, które popełniamy tak łatwo, bacząc na zewnętrzną stronę rzeczy i tylko ich powierzchnię badając; ona to uczy nas docierać zawsze do istoty spraw ludzkich i zapatrywać się na nie według ich prawdziwej wartości. Ona to leczy nas z głupiej zarozumiałości, dzięki której nam się wydaje, że my jesteśmy właściwą osią wrzającego około nas życia*⁵. Wkładu polskiej filozofii do filozofii światowej nie mierzy się przecież ilością zapożyczeń z cudzego dorobku, ale tym, na ile je-

³ S. Brzozowski, *Monistyczne pojmowanie dziejów i idealizm współczesny*, „Głos” 1904, nr 41, s. 642.

⁴ Zob. K. Twardowski, *Dzienniki*, cz. I, red. R. Jadczyk, Toruń 2001, s. 45.

⁵ K. Twardowski, *Dlaczego wiedza jest potęgą?*, „Ruch Filozoficzny” 1976, nr 1–2, s. 33.

steśmy w stanie przekonać innych do sięgnięcia do naszych rodzimych osiągnięć. A są one przecież niemałe, sęk w tym, że zbyt wielu polskich filozofów prawie ich nie zna. Zajęciom z historii filozofii polskiej niekiedy na uczelniach poświęca się znacznie mniej czasu niż filozofii brytyjskiej lub niemieckiej. Ktoś powie, że te ich osiągnięcia na to zasługują, ale w takim razie niech się nie dziwi, że w taki sposób został wskazany kierunek emigracji pokolenia, które zostało ukształtowane w przekonaniu, że tam właśnie jest ich miejsce, bo tam pielęgnuje się wartości, na których zostali ukształtowani.

Praktyczny sens uprawiania historii polskiej filozofii wyraża także w tym, na ile potrafimy przekonać naszych uczniów do podjęcia trudu studiowania jej dorobku. Dopiero znając jej dokonania można dokonać porównania z osiągnięciami filozofii światowej. Wielu młodych adeptów filozofii ze zdziwieniem wówczas konstatuje, że choć i tu i tam podejmowane są takie same zagadnienia, toczzone są zbliżone spory i polemiki, stosowana podobna argumentacja, to jednak polska filozofia zachowuje swój niepowtarzalny koloryt i oryginalność. Ktoś, kto pójdzie tym tropem, odkryje przy okazji także sens zajmowania się filozofią w ogóle, a wtedy odsłania się jej praktyczny wymiar, łącząc przeszłość z teraźniejszością pozwalając kreować wizje pożądanych stanów przyszłych. W tym dziele otrzymać powinni pomoc od wszystkich, którzy mogą ją zaoferować, w czym niewątpliwie użyteczne są „Studia z Filozofii Polskiej”.

Jacek Jadacki
Myśl starożytna w ujęciu Kazimierza Twardowskiego
Kazimierz Twardowski's presentation of ancient thought

Anna Brożek
Große Geschichte. Wizyta Rudolfa Carnapa w Warszawie w 1930 roku
Große Geschichte. Visit of Rudolf Carnap in Warsaw in 1930

Adam Jonkisz
Pojęciu znaku i podziały znaków. Uwagi metodologiczne
The notion of a sign and categorizations of signs.
Methodological notes



JACEK JADACKI

Myśl starożytna w ujęciu Kazimierza Twardowskiego

1. Wstęp

Kazimierz Twardowski – historyk filozofii – znany jest dziś co najwyżej jako autor książeczki *O filozofii średniowiecznej wykładów sześć*, wydanej we Lwowie i Warszawie w 1910 roku [Twardowski 1910]. (Jest w niej, nawiasem mówiąc także kilkustronicowy, znakomity syntetyczny obraz europejskiej filozofii starożytnej.)

Tymczasem Twardowski w latach 1895–1931 wykładał w Uniwersytecie Lwowskim historię filozofii zaczynając od głębokiej starożytności, a kończąc na filozofii XIX wieku. W Archiwum Twardowskiego w Warszawie zachowały się konspekty jego wykładów o myśli starożytnej z kursów: 1895/1896, 1899/1900–1902/1903, 1906/1907, 1907/1908, 1912/1913, 1920/1921, 1924/1925 i 1930/1931 (uzupełnione niekiedy notatkami źródłowymi i tablicami synchronistycznymi). Najciekawsze z dzisiejszego punktu widzenia jest ujęcie przez Twardowskiego starożytnej myśli pozaeuropejskiej (w roku 1912/1913) oraz – z myśli europejskiej – poglądów Platona i Arystotelesa (w roku 1907/1908).

Wykłady Twardowskiego poza samoistną wartością mają także wyjątkową wagę jako *sui generis* tło klasycznej *Historii filozofii* Władysława Tatarkiewicza, której pierwsze dwa tomy wydane zostały po raz pierwszy we Lwowie w 1931 roku [Tatarkiewicz 1931], a w odniesieniu do historii filozofii starożytnej – jako pierwowzór *Zarysu historii filozofii greckiej* wydanego we Lwowie w 1935 roku przez Izdorę Dąbmską, słuchaczkę, uczennicę i bliską współpracownicę Twardowskiego [Dąbmska 1935].

Dotąd treść tych wykładów znana była jedynie samemu Twardowskiemu i jego słuchaczom. W Warszawie przygotowywana jest pełna edycja niewydanych dotąd manuskryptów i maszynopisów Twardowskiego. Zanim otrzymamy w jej

ramach tekst wspomnianych wykładów *in extenso*, warto przedstawić ogólną charakterystykę ich treści. Tutaj ograniczę się do filozofii starożytnej w ujęciu Twardowskiego¹.

2. Zakres filozofii starożytnej

Filozofia starożytna w ujęciu Twardowskiego ogranicza się w zasadzie do myśli powstałej w basenie Morza Śródziemnego – czyli, mówiąc w skrócie, do starożytnej filozofii Zachodu, a dokładniej: filozofii antycznej Grecji i Imperium Rzymskiego. Wyjątek stanowi kurs z roku 1912/1913, który poświęcony jest w sporej części tzw. filozofii Wschodu. Filozofia *sensu stricto* jest co prawda oryginalnym dziełem starożytnych Greków. Twardowski uważał jednak, że do filozofii *sensu lato* wchodzi także wszelki „pogląd na świat i życie, o ile nie jest religijny, tj. [o ile nie jest] oparty na objawieniu”. Otóż pewne elementy światopoglądu wytworzonego przez starożytnych Egipcjan, Babilończyków i Asyryjczyków, Persów, Chińczyków i Hindusów – spełniają to kryterium. Oczywiście o ile elementy ich filozofii trzeba wydobywać żmudnie z tekstów religijnych, o tyle u Greków mamy teksty *explicite* filozoficzne; znamienne jest przy tym, że ci ostatni nie mieli w ogóle „ksiąg świętych”, chyba że uznamy za takie mity greckie.

3. Ocena źródeł

Twardowski zwracał uwagę na to, że historyk filozofii starożytnej stoi w obliczu dwóch trudności dotyczących źródeł bezpośrednich, do których mógłby się odwoływać.

Jeśli chodzi o Wschód, historyk filozofii, jak już wyżej wspomnieliśmy, musi przedmiot swoich zainteresowań wydobywać z tekstów zazwyczaj religijnych w treści, poetyckich w formie – i w dodatku pisanych językiem hermetycznym, w najlepszym razie – metaforycznym, a na dodatek martwym. Nie ulega skądinąd wątpliwości, że w prezentacji filozofii Wschodu Twardowski opierał się nie na źródłach bezpośrednich, lecz na opracowaniach innych historyków².

¹ Tekst powstał w ramach projektu 11H-16-0208-84 „*Inedita* Kazimierza Twardowskiego (1866–1938) – twórcy filozoficznej Szkoły Lwowsko-Warszawskiej”, finansowanego przez MNiSW. Jego skrócona wersja została przedstawiona na zaproszenie Lwowskiego Towarzystwa Filozoficznego im. Kazimierza Twardowskiego podczas 30-tych odczytów poświęconych pamięci twórcy Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, Kazimierza Twardowskiego, 10 lutego 2018 roku we Lwowie.

² W recenzji „Nowe książki o filozofii Wschodu”, opublikowanej w 1895 roku w wiedeńskim czasopiśmie *Przełom* [Twardowski 1895c], Twardowski zdaje sprawę m.in. z zawartości książki Maurycego Straszewskiego *Dzieje filozofii na Wschodzie z ogólnym do dziejów filozofii wstępem* [Straszewski 1894].

W lepszej sytuacji był Twardowski, jeśli chodzi o Zachód – gdyż oba języki źródeł bezpośrednich: grekę i łacinę – znał doskonale i konspekty zawierają wiele cytatów w tych językach. Jednakże, jak sam odnotowywał, autentycznych tekstów filozoficznych starożytnego Zachodu „więcej zginęło niż przetrwało”. W większości wypadków historyk musi się więc zadowolić drobnymi fragmentami, relacjami nie zawsze lojalnych oponentów lub zdawkowymi sprawozdaniami starożytnych doksografów.

4. Stan ówczesnych badań

Dołączona do wykładów bibliografia – i wyraźnie adresowane polemiki interpretacyjne – świadczą o tym, że Twardowski na bieżąco śledził prace współczesnych sobie historyków filozofii: zarówno polskich³, jak i zagranicznych (głównie niemieckojęzycznych).

Odnosił się m.in. do tzw. stylometrii, za pomocą której Wincenty Lutosławski chciał zrewidować tradycyjną chronologię (względna) dialogów Platona oraz zwerfikować autorstwo Platona w odniesieniu do tekstów, co do których istniały wątpliwości, czy są rzeczywiście jego dziełami. Polegała ona na porównywaniu częstości występowania w poszczególnych tekstach określonych wyrazów (prostych i złożonych) i ich specyficznych form gramatycznych.⁴ Twardowski zwrócił m.in. uwagę na to, że należałoby przeprowadzić „szczegółowe badania nad kwestią, które właściwości stylu należy kłaść na karb czasowej różnicy lub bliskości pism, a które na inne okoliczności; wtedy dopiero będzie można na podstawie stylu wnosić coś o chronologii dzieł”. Na zarzuty narażona jest także, według Twardowskiego, druga metoda Lutosławskiego – odwołująca się do stopnia rozwinięcia zawartych w poszczególnych dziełach teorii logicznych. Zgodnie z tą metodą, „im dalej rozwinięte [są] głoszone w pewnym dziele teorie logiczne, tym późniejsze dzieło”. W opinii Twardowskiego: (1) „co bierzemy za wcześniejsze stadium rozwoju teorii logicz-

³ Z prac dotyczących ogólnie historii filozofii starożytnej Twardowski wymienia: Wojciecha Dzieduszyckiego *Wykłady o pierwszej filozofii* [Dzieduszycki 1880] i tegoż *Historię filozofii*. T. I. [Dzieduszycki 1914]; Stefana Pawlickiego *Historię filozofii greckiej od Talesa do śmierci Arystotelesa* [Dzieduszycki 1890–1903–1917]; Wincentego Lutosławskiego *Wykłady Jagiellońskie* [Lutosławski 1901–1902]; Aleksandra Raciborskiego, *Podręcznik do historii filozofii*. T. I [Raciborski 1902]. Wspomina też o pracach dotyczących poszczególnych faz starożytnej filozofii greckiej: o Augusta Cieszkowskiego „Rzeczy o filozofii jońskie” [Cieszkowski 1841]; Pawlickiego „Szkole eleatów” [Pawlicki 1866]; Tadeusza Korzona „Poranku filozofii greckiej” [Korzon 1873]; Juliana Ołdakowskiego, *Szkole jońskie* [Ołdakowski 1873].

⁴ Twardowski śledził wszystkie prace Lutosławskiego na ten temat – na czele z monografią *The Origin and Growth of Plato's Logic* [Lutosławski 1897]. Znał też polskie prace Lutosławskiego na ten temat, a w szczególności trzyczęściową rozprawę *O logice Platona* [Lutosławski 1891–1892–1898].

nych [Platona], może być [po prostu] krótkim przypomnieniem [...] teorii już dobrze rozwiniętej”; (2) Platon „wiele mógł w ustnych wykładach rozwijać, co dopiero później przy danej sposobności zostało napisane”.

5. Periodyzacja

Twardowski interesował się istniejącymi w jego czasach zasadami periodyzacji historii filozofii europejskiej. Odniósł się też do koncepcji historiozoficznej Franza Brentana⁵. Zgodnie z tą koncepcją epoki dziejów filozofii mają cztery fazy: rozkwitu, rozprzestrzeniania się, zwątpienia (sceptycyzmu) i upadku (połączonego z „odkrywaniem nowych środków poznawania” [Twardowski 1895a: 236]). Twardowski miał dwa główne zastrzeżenia do koncepcji swego mistrza.

Po pierwsze:

 Nie trudno spostrzec [...], że te cztery fazy najwyraźniej dają się skonstatować w filozofii starożytnej, podczas gdy w filozofii średniowiecznej, a w silniejszym jeszcze stopniu w filozofii nowożytnej fazy te nie dają się już tak ściśle odgraniczyć wzajemnie. Można to jednak położyć na karb okoliczności, że każda późniejsza epoka stoi pod wpływem dawniejszych, wskutek czego następowanie po sobie okresów późniejszych nie może być nigdy czystym powtórzeniem dawniejszych okresów, lecz musi się różnić od dawniejszych okresów właśnie tym, że wpływ minionych już faz odbija się w późniejszych. [Twardowski 1895a: 237]

Po drugie: niektórzy filozofowie swoimi poglądami odbiegają od faz, w których żyją i tworzą. W wykładach do takich wyrastających ponad «swoją» fazę filozofów zaliczał np. Demokryta i Sokratesa. Demokrytowi, tworzącemu w fazie kosmocentrycznej, nieobca była problematyka następnej fazy – antropocentrycznej; wypowiadał się na temat celu życia ludzkiego, za który uważał osiągnięcie szczęśliwości, polegającej na stałej i trwałej pogodzie umysłu, osiągananej przez zachowanie miary we wszystkim i przez dobre uczynki. Co do Sokratesa – nie bardzo wiadomo, czy zaliczyć go do fazy antropocentrycznej, czy – następującej po niej fazy systematycznej: systemu *sensu stricto* nie stworzył, ale współczesnych sobie sofistów przerastał zwartością poglądów i podejściem do roli społecznej filozofa.

Sam Twardowski o swoim sposobie przedstawiania dziejów filozofii mówił tak: „Nie kusząc się o jakiś ścisły podział, będziemy po kolei poznawali poszcze-

⁵ Twardowski opublikował w 1895 roku w czasopiśmie *Przełom* tekst „Franciszek Brentano a historia filozofii” (zob. Kazimierz Twardowski, *Rozprawy i artykuły filozoficzne*. Lwów 1927, Księgarnia S.A. *Książnica Atlas* TNSW, ss. 229–242), w którym szczegółowo zanalizował historiozoficzną koncepcję Brentana, zawartą w książce *Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand* [Brentano 1895].

gólne poglądy i tendencje, w porządku ile możności chronologicznym, i [będziemy] grupować je według pokrewieństwa”.

Kierując się takimi zasadami, podzielił dzieje starożytnej filozofii greckiej *sensu lato* na następujące fazy⁶:

(A) Starożytna filozofia grecka *sensu stricto*:

(a) faza pierwsza, „kosmocentryczna”, „metafizyczna” (od Talesa do Anaksagorasa i atomistów);

(b) faza druga, „antropocentryczna”, „antymetafizyczna” (Protagoras i sofisci, Sokrates i sokratycy, cynicy, cyrenaicy i megarejczycy);

(c) faza trzecia, „systematyczna” (Platon i Arystoteles);

(B) Filozofia hellenistyczna:

(a) faza czwarta, „grecko-rzymska” (stoicy, epikurejczycy, sceptycy, eklektycy);

(b) faza piąta, „grecko-wschodnia” (neopitagorejczycy, neoplatonicy).

Chronologię swoją – i wydzielone przez siebie fazy – zaopatrywał następującymi uwagami.

Przedmiotem zainteresowania filozofów w fazie pierwszej jest „przeważnie kosmologia, pogląd na świat”. Szczególnie ważne były dla filozofów tej fazy dwa kręgi zagadnień: sprawa powstania świata i sprawa jego zmienności. Sprawę pierwszą postawili *explicite* filozofowie jońscy. Najoryginalniejsza była odpowiedź atomistów (Leukipa i Demokryta): stanęli oni na stanowisku, że pytanie o to, jak powstał świat, jest źle postawione, gdyż budulcem świata są niezniszczalne i niezmiennie atomy, a pozorne powstawanie i zanikanie zjawisk w świecie jest jedynie łączeniem się tych atomów w różne układy. Sprawa druga w ujęciu Heraklita i eleatów przedstawiała się następująco: zmienne są wszystkie zjawiska, ale „rozumne” prawidłowości, według których te zjawiska się zmieniają, są stałe – niezmiennie.

Zaznaczmy przy okazji, że zaskakująco dużo miejsca w wykładach o tej fazie Twardowski poświęcił pitagorejczykom, a zwłaszcza (z dzisiejszego punktu widzenia) fantazjom matematyczno-fizycznym Filolaosa. Mniej zaskakujące jest wyekspozowanie Parmenidesa; wszak u niego Twardowski znalazł bliską sobie ideę,

⁶ Warto odnotować, że Tatarkiewicz w I tomie swojej *Historii filozofii*, dzieli historię filozofii starożytnej również na pięć faz: okres powstania filozofii, okres oświecenia starożytnego, okres systemów starożytnych, okres szkół starożytnych i okres synkretyczny [Tatarkiewicz 1931.I.22]. Jednakże odpowiednim rozdziałom nadaje tytuły «neutralne», a wyróżnionym okresom przyporządkowuje innych przedstawicieli: „pierwszy okres filozofii starożytnej” [Tatarkiewicz 1931.I.28] – odpowiadający fazie pierwszej u Twardowskiego, „drugi okres filozofii starożytnej” [Tatarkiewicz 1931.I.73] – odpowiadający fazom drugiej i trzeciej, „trzeci okres filozofii starożytnej” [Tatarkiewicz 1931.I.140] – odpowiadający fazie czwartej, „okres końcowy filozofii starożytnej” [Tatarkiewicz 1931.I.176] – odpowiadający fazie piątej; do filozofii starożytnej włącza też *de facto* „filozofię chrześcijańską w okresie poprzedzającym średniowiecze” [Tatarkiewicz 1931.I.191].

że „wszystko, o czym myślimy, jest czymś – a więc jest; o niczym nawet myśleć nie możemy. Być pomyslanym, a być – to jedno i to samo”.

Faza druga – to „zwrot ku człowiekowi, jego poznaniu i działaniu”. Według Twardowskiego zwrot ten był rzeczą naturalną w związku z wątpliwościami dotyczącymi genezy i struktury świata.

Naturalną też rzeczą było pojawienie się w tej fazie sofistów. W okresie tym „wiedza i nauka staje się potężnym czynnikiem życia społecznego. [...] Pewne wykształcenie [stało się] potrzebne [...] każdemu obywatelowi” w związku z udziałem w bieżącej polityce. Na to zapotrzebowanie odpowiedzieli właśnie sofisci: płatni nauczyciele. Twardowski scharakteryzował ich ogólnie następująco: „Nie tworzyli [...] sofisci jakiejś odrębnej szkoły filozoficznej, jak np. eleaci lub pitagorejczycy. Przeciwnie, wyznawali często poglądy sprzeczne, a wspólnym był im tylko zawód wędrownych płatnych nauczycieli. I jeszcze coś. Żyjąc z honorariów uczniów, musieli uczyć tak, aby ci i ich ojcowie byli z tego zadowoleni. A więc musieli iść z duchem czasu. Duch ten był [zaś] sceptyczny, polityczny”. Nie były to komplementy.

Lepiej wypadła ocena, którą wystawił Twardowski cynikom. Pisał tak: „Mimo ich przeważnie krytycznej i negatywnej działalności, a może właśnie dlatego, stali się potężnym czynnikiem dalszego rozwoju duchowego ludzkości. Wprowadzili ideał życia obojętnego na zewnętrzne dobra, [występowali] przeciw chęci używania, zbytkom; a ten ideał ascetyczny odtąd z porządku dziennego już nie schodzi”.

W fazie trzeciej zajmowano się i problematyką metafizyczną, i antropologiczną, „ale już nie dogmatycznie”, jak w fazie pierwszej i drugiej. Był to okres „wielkich systemów”: Platona i Arystotelesa.

Faza czwarta – to dominacja filozofii praktycznej: „mądrość życiowa na pierwszy [plan] wychodzi”; jednakże „filozofia teoretyczna żyje dalej [...] w przedstawicielach dawnych systemów (akademia, perypatetycy)”.

Ton tej fazy nadawali stoicy. Stali oni na stanowisku, że „zło moralne musi istnieć w świecie, gdyż istnieje nierozdzielnie związane z warunkami cnoty i dzielności. Nie można by ani poznać, ani czynić tego, co dobre, gdyby nie istniało jego przeciwieństwo w formie złego”. Człowiekowi nie pozostaje nic innego, jak uznać ten tragiczny fakt: „poddając się rozumnej konieczności, rządzącej światem, człowiek uniezależnia się od świata w tym znaczeniu, że nie ma żadnej do niego pretensji, że nie pragnie rzeczy, których nie ma, a nie narzeka na rzeczy niepożądane, które stają się jego udziałem”. Twardowski podkreślał, że „jest to nastawienie, które nazywa się w różnych religiach od Hioba począwszy „poddaniem się woli Bożej” – co daje spokój wielki”. Zaskakujące, że Twardowski, którego jeden z uczniów, Jan Łukasiewicz, był, jeśli tak można powiedzieć, heroldem oryginalności logiki stoickiej, w swoich wykładach pomijał milczeniem wkład stoików do

logiki formalnej. Dopiero po ukazaniu się *Historii filozofii* Tatarkiewicza odnotował za nim, że „Arystotelesa logika to logika zmiennych nazwowych; logika stoików to logika zmiennych zdaniowych”.

Drugim wpływowym kierunkiem tej fazy był sceptycyzm. Charakterystyczne, że pierwotnie skrajne stanowisko Pyrrona – jego następcy złagodzili. Twardowski zilustrował to poglądami Arkezilaosa i Karneadesa. Według pierwszego, „nawet tego, że nic nie możemy wiedzieć, nie możemy wiedzieć”. Komentarz Twardowskiego brzmiał: „A więc ten zwrot pozornie skrajny był pewnym złagodzeniem, gdyż otwierał drogę szukania wiedzy, bo a nóż potrafimy dojść do jakiejś wiedzy?”. Z kolei drugi „trwał na zasadniczym stanowisku sceptyków, że nic nie możemy wiedzieć, ale przyjmował, że można na pewne poglądy zgodzić się jako na mniej lub więcej prawdopodobne”.

Fazę piątą Twardowski miał za fazę dominacji „filozofii teozoficznej”. Jej charakter wyjaśniał następująco: „Zarówno stoicyzm jak epikureizm⁷, zarówno dawniejsza szkoła perypatetyczna, jak Akademia Platońska, żyły z biegiem czasu coraz bardziej z przetrawiania myśli ich twórców, jako też po części z walki między sobą i z wzajemnych kompromisów. A wszystkie były zagrożone sceptycyzmem, który podcinał ich podstawy. [...] Więc [pojawiało się] wyczerpanie, brak zaufania do filozofii pod względem poznania i pod względem szczęścia. Ale zarówno popęd do wiedzy, jak pragnienie szczęścia, szukały dalej zaspokojenia i myśl ludzka zwróciła się zapewne też pod wpływem zetknięcia się z religiami Wschodu, przenikającymi zarówno do Aleksandrii, jak do Rzymu – ku religijnym sposobom zadośćuczynienia [owemu] popędowi i pragnieniu”.

Twardowski podkreślał ponadto, że tradycyjnie pierwsze wieki po Chr. zalicza się do filozofii starożytnej. W istocie nie ma „ściślej granicy” między filozofią starożytną i średniowieczną, ponieważ już w epoce hellenistycznej zaczynają przenikać do filozofii europejskiej wątki religijne – co zdominuje później filozofię średniowieczną, którą właściwie należałoby rozpoczynać od pierwszych wieków po Chr.

6. Filozofia Wschodu

Wbrew swojej ogólnej deklaracji, że za filozofię uważa jedynie takie elementy światopoglądu, które nie mają charakteru religijnego – filozofię starożyt-

⁷ Skoro mowa o epikureizmie, to warto odnotować zaskakującą charakterystykę Epikura: „pisywał dużo, w formie niedbałej, ale łatwo zrozumiałej”. Takie sformułowanie jest zaskakujące u Twardowskiego, gdyż presupozycją tej charakterystyki jest zaprzeczenie poglądu samego Twardowskiego, że jednym z powodów niezrozumiałości tekstów filozoficznych jest ich „niedbałość” (brak precyzji).

nego Wschodu Twardowski przedstawia, eksponując właśnie jej charakter religijny: w jego prezentacji przeważają sprawozdania na temat świata bóstw religii wschodnich oraz ich wzajemnych relacji, i roi się w tych sprawozdaniach od oryginalnych imion owych bóstw oraz nieprzetłumaczalnych (czy raczej: nieprzetłumaczonych) terminów sakralnych, co zresztą jest do dziś powszechną praktyką u europejsko-amerykańskich historyków filozofii tych kultur.

Ograniczę się poniżej do wskazania tych motywów, które można znaleźć w wykładach Twardowskiego, ale które są czysto filozoficzne (w węższym sensie) i niejednokrotnie – z pewnymi modyfikacjami – występują także w starożytnej filozofii greckiej *sensu lato*.

I tak: u starożytnych Egipcjan można znaleźć odpowiedzi na dwa «greckie» pytania „kosmologiczne”. Pierwsze pytanie – to pytanie o „początek wszechrzeczy”, którego Egipcjanie doszukiwali się w żywiole wody. Drugie pytanie – to pytanie o strukturę wszechświata; według Egipcjan należy do niej „ustawiczna zmienność”, która jednak podlega stałym prawidłowościom. Podobieństwo do odpowiedzi Greków – uderzające.

W Mezopotamii z kolei wierzono, że świat wyłonił się chaosu („głębi wodnej”); takie mniemanie żywili także niektórzy filozofowie greccy. Obowiązywało tam prawodawstwo – a może i etyka – bez jakiegokolwiek religijnego ugruntowania; to właściwe było i prawu rzymskiemu. Dwie rzeczy były w babilońsko-asyryjskim prawodawstwie szczególnie uderzające: że prawo w zakresie stosunków karnych stało na gruncie zasady odwetu („wet za wet”), a w zakresie stosunków cywilnych – małżeństwo traktowano nie jako związek sakralny, lecz jako rodzaj kontraktu.

W etyce Persów pojawiła się już wyraźnie idea eschatologicznej sankcji etycznej: „stosownie do tego, czy dobrze lub źle myślał, mówił i działał, człowiek albo do nieba, albo do piekła idzie”; później był to centralny wątek zachodniego chrześcijaństwa.

Dla starożytnych Chin znamienne było, że stworzyły one jedyną na Wschodzie cywilizację, w której pojawiły się postacie, które można uważać za filozofów – w sensie zachodnim: najbardziej wpływowymi z chińskich filozofów („mędrców”) byli Lao-Zi i Kong-Zi. Reprezentowali oni skądinąd dwie różne postawy wobec świata i życia ludzkiego. Postawa Lao-Zi była bliższa Grekom: chciał on wiedzieć, jak świat jest urządzony – poszukiwał w nich stałych prawidłowości (*tao*). Dla Kong-Zi ważniejsze było nie zdobywanie wiedzy – lecz poszanowanie dla tradycji: „wiedzę [...] cenił o tyle, o ile służy człowiekowi do doskonalenia”. W etyce – podstawowy nakaz według Lao-Zi był maksymalistyczny i brzmiał: „za złe płacić dobrem”; podstawowy nakaz Kong-Zi był minimalistyczny i brzmiał: „nie czynić

drugiemu, czego nie chcemy, by drugi czynił nam”. W obu widać zapowiedź norm chrześcijańskich.

Stosunkowo najwięcej uwagi w filozofii starożytnego Wschodu poświęcił Twardowski filozofii indyjskiej⁸.

Słuchacze jego wykładów z tego zakresu dowiadywali się m.in. o istotnej różnicy między etyką *Upaniszad* i etyką Buddy. Na gruncie *Upaniszad* życie indywidualnej duszy (*atmana*) polega na tym, że wciela się ona kolejno w różne postaci ziemskie, prymitywniejsze lub bardziej wysublimowane – w zależności od postępowania indywidualium fizycznego, zespolonego z duszą w danym wcieleniu; ta wędrówka duszy kończy się w momencie zjednoczenia się ze światowym „pierwiastkiem twórczym” (*brahmanem*). Na gruncie buddyzmu – jednostka ludzka wyzwalać się miała o własnych siłach z towarzyszącego jej w życiu ziemskim cierpienia (wywołanego przez wypełniające to życie niespełnione pragnienia): niezbędne do takiego wyzwolenia było usunięcie się myślowe od spraw tego świata i zatopienie się całkowicie w sobie (*joga*). Echa tych koncepcji ujawniły się w filozofii Zachodu epoki helleńskiej.

Nas zainteresuje może najbardziej to, co Twardowski miał do powiedzenia o logice indyjskiej. Otóż zwrócił on uwagę na to, że logikom staroindyjskim znane były trzy typy rozumowań: rozumowanie konwersyjne, tzw. sylogizm indyjski i rodzaj *experimentum crucis*.

Rozumowanie konwersyjne – to rozumowanie z użyciem zdań kategoriycznych, oparte na odwróceniu (*conversio*). Okazuje się, że logicy indyjscy odróżniali już odwrócenie proste (*conversio simplex*) od odwrócenia ograniczonego (*conversio per accidens*). Przypomnijmy, że podstawą pierwszego rozumowania może być jeden z dwóch schematów:

$$SeP \rightarrow PeS.$$

$$SiP \rightarrow PiS.$$

Mówimy tu o odwróceniu prostym, gdyż w obu wypadkach tautologiami są także implikacje w drugą stronę:

$$PeS \rightarrow SeP.$$

$$PiS \rightarrow SiP.$$

Inaczej jest w wypadku odwrócenia ograniczonego. Nie jest oczywiście tautologią schemat o postaci:

⁸ Na temat relacji między starożytną filozofią grecką i indyjską Twardowski wypowiadał się m.in. w 1896 roku w odczycie na forum Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie [Twardowski 1896].

$SaP \rightarrow PaS$.

Logicy indyjscy zauważyli, że aby taką tautologię otrzymać, trzeba na ‘S’ nałożyć pewne ograniczenie (*upadhi*). W relacji Twardowskiego ilustrowali to następująco: „Można wprawdzie z dymu wnosić o ogniu, ale nie można z ognia wnosić o dymie, gdyż wprawdzie gdzie dym, tam ogień, ale nie: gdzie ogień, tam dym. To drugie twierdzenie [jest] tylko tam możliwe, gdzie da się zastrzeżenie, np. że jest to ogień płonącego drzewa wilgotnego. Jeżeli to *upadhi* dodamy, wtedy nie tylko gdzie dym, tam ogień, ale i gdzie ogień, tam dym”.

Sylogizm indyjski jest to rozumowanie, które – w relacji Twardowskiego – przebiega w pięciu krokach, nazywanych kolejno „twierdzeniem”, „podstawą”, „przykładem”, „zastosowaniem” i „wnioskiem”. Oto egzemplifikacja tego rozumowania: (1) Na wzgórzu jest ogień. (2) Albowiem na wzgórzu jest dym. (3) Gdzie dym, tam ogień; np. w piecu kuchennym. (4) Na wzgórzu jest dym. (5) Na wzgórzu jest ogień. Twardowski komentuje to tak: „Składa się [...] sylogizm indyjski z pięciu sądów czyli zdań; grecki z trzech. Ale widać, że (1) i (5) są identyczne, (2) i (4) również – liczba pięciu powstaje zaś tylko przez to, że wynik stawia się na czele jako tezę, której należy dowieść, a przesłankę mniejszą również stawia się zaraz po tezie, jako jej rację. Więc poza tym mamy te same człony sylogizmu tu i tam; opuszczając (1) i (2) mamy tylko przesłankę większą”. Wydaje się, że rekonstrukcję Twardowskiego trzeba uzupełnić ważnym zastrzeżeniem. W kroku (3) mowa jest o zależności między „dymem” a „ogniem” w dowolnych okolicznościach, a w pozostałych krokach – chodzi o „dym” i „ogień” na wzgórzu. Schemat rozumowania – po redukcji Twardowskiego – wyglądałby więc następująco⁹:

W każdych okolicznościach o : $p_o \rightarrow q_o$

W okolicznościach O : p_O .

Zatem:

W okolicznościach O : q_O

Jeśli ta rekonstrukcja jest poprawna, tzw. sylogizm indyjski byłby rozumowaniem nawiązującym do *modus ponendo ponens*, którego schematem jest tautologia rachunku zdań (a nie nazw):

$$[(p \rightarrow q) \wedge p] \rightarrow q.$$

⁹ Bardzo dziękuję p. prof. Annie Brożek za zwrócenie mi uwagi na konieczność ujęcia okoliczności, o których mowa, w kategoriach parametryzacji. Symbol ‘o’ w pierwszej przesłance sygnalizuje, że kwantyfikator wiąże wszystkie parametry uwzględnione w poprzedniku i następniku implikacji będącej w zasięgu tego kwantyfikatora. Symbol ‘O’ w drugiej przesłance i wniosku wskazuje ten parametr spośród parametrów uwzględnionych w pierwszej przesłance, który został wyszczególniony (w przykładzie chodzi o parametr miejsca: „na wzgórzu”).

Indyjski *experimentum crucis* przebiegał według schematu rachunku zdań, zawierającego funktor alternatywy rozłącznej (\vee):

$$[(p \vee \sim p) \wedge p] \rightarrow \sim \sim p.$$

Przykład tego rozumowania, przytoczony przez Twardowskiego, brzmiał: „Były możliwe dwa twierdzenia: na wzgórzu jest ogień i na wzgórzu nie ma ognia. [...] Po rozważeniu tych dwóch możliwości i [...] dowiedzeniu [...] jednej z nich, zostaje druga tym samym odparta”.

Na zakończenie – jeszcze ogólna uwaga Twardowskiego na temat stosunku starożytnej myśli wschodniej i zachodniej, czyli greckiej *sensu lato*. Według niego – chociaż filozofia grecka narodziła się w koloniach, a niektóre z nich miały ożywione kontakty ze Wschodem, „filozofia grecka powstała i rozwinęła się na ogół niezależnie od wschodniej. [...] Jeżeli więc są podobieństwa, można je niemal wszystkie wytłumaczyć wspólnością pierwotnego zasobu myśli i poglądów wyniesionych [...] z aryjskiej wspólnej ojczyzny”. Albowiem „podobieństwo pewnych poglądów nie oznacza jeszcze, że zostały one przeniesione z jednego ludu do drugiego, gdyż [...] z tych samych warunków mogły powstać takie same poglądy”.

7. Gorgiasz

Przyjrzymy się teraz bliżej, jak wyglądał w wykładach Twardowskiego obraz twórczości czterech wybitnych filozofów greckich: Gorgiasza, Sokratesa, Platona i Arystotelesa.

Zacznijmy od najkrótszej prezentacji – Gorgiasza.

Twardowski mówił o nim tak: „Z jego poglądów filozoficznych przechowały się trzy twierdzenia, które go nam okazują w świetle skrajnego sceptyka. (1) Nic nie istnieje. [...] (2) Jeżeli nawet coś istnieje, człowiek nie może tego poznać. [...] (3) Nawet gdyby [coś] było poznawalne, człowiek [innym] wiedzy swej udzielać by nie mógł”.

Uzasadnienie pierwszego twierdzenia miało być u Gorgiasza następujące. „Niebyt jest niebytem. Jeżeli jest niebytem, [to] jest czymś, a więc jest. Jeżeli zaś jest niebyt, wtedy przeciwieństwo jego, tj. byt, nie istnieje”¹⁰. Uzasadnienie to Twardowski uznał za błędne; błąd dostrzegwał w „dwuznaczności łącznika”. Dopuszczamy: w zdaniu „Niebyt jest czymś” łącznik „jest” – to funktor dwuargumentowy; natomiast w zdaniu „Niebyt jest” – to funktor jednoargumentowy.

Uzasadnienie dwóch pozostałych twierdzeń Twardowski przytoczył, ale ich nie skomentował.

¹⁰ Twardowski szedł w swojej relacji za Kazimierza Ajdukiewicza *Głównymi kierunkami filozofii* [Ajdukiewicz 1923].

Skądinąd zastrzegł się, że „wszystkie [...] argumentacje [Gorgiasza] znamy tylko z drugiej lub trzeciej ręki i może niezupełnie tak [one] brzmiały, jak się dzisiaj podaje. Trudno nam też orzekać coś stanowczego o tym, do czego właściwie zmierzał tu Gorgiasz”. Zdaniem Twardowskiego co najwyżej drugie twierdzenie (agnostyczne) mógł Gorgiasz serio uznawać.

8. Sokrates¹¹

Twardowski prezentację Sokratesa zaczyna od opinii, że źródeł o nim jest stosunkowo dużo, ale „nie wszystkie [są] jednakowo pewne”: w źródłach dotyczących jego życia jest „wiele elementów podaniowych”; w źródłach dotyczących jego poglądów nie zawsze można odróżnić to, co jest rzeczywistym poglądem Sokratesa, a co jest mu tylko (czasem bezzasadnie) przypisywane. Dlatego wszystko, co się da powiedzieć o Sokratesie – podobnie jak o Gorgiaszu – jest wysoce hipotetyczne.

Z prezentacji dokonanej przez Twardowskiego wybieramy pięć rzeczy: metodę Sokratesa, jego wersję absolutyzmu, etykę i eschatologię. Omówimy je – postępując się w miarę możliwości sformułowaniami samego Twardowskiego.

8.1. Za swoje powołanie uważał Sokrates wyrabianie w innych jasnych pojęć (zwłaszcza moralnych) i nakłanianie ich do życia dzielnego (cnotliwego). Przypomina to bardzo powołanie, do którego przyznawał się i Twardowski. „Metoda [...] [Sokratesa] ma dwojaką stronę: formalną i rzeczową. Formalna strona polega na tym, że Sokrates, w przeciwieństwie do sofistów, posługujących się wykładem, używał w nauczaniu dialogu”. Był w tym względnie mistrzem. A rozmowy te miały cel dwojaki. Z jednej strony dążyły do tego, by wykazać, że ten, z którym Sokrates rozmawia, wcale nie posiada tej wiedzy, którą sobie przypisuje; drugi cel polegał na naprowadzeniu interlokutora na ścisłe pojęcia i trafne poglądy. „Postępując w ten sposób, porównywał Sokrates swe zajęcie ze sztuką akuszerską. Wydobywał na jaw myśli i poglądy ukryte w umysłach ludzkich; był pomocny innym, by na świat wydali myśli jak najzdrowsze. Wykazywanie zaś niewiedomości, znane [jest] jako ironia Sokratesowa, ponieważ Sokrates przy tym udawał, że pragnie się dowiedzieć czegoś, a pytaniami przeciwnika zmuszał do przyznania, że to on nic nie wie. Tyle o stronie formalnej, zewnętrznej metody. O rzeczowej wyraża się dobitnie Arystoteles, że Sokrates posługiwał się indukcją i definicją. Pierwsza jest drogą do drugiej. „Indukcja” znaczy tu właśnie dochodzenie do określenia ogóln-

¹¹ Twardowski wspominał w swoich wykładach m.in. książkę Michała Gliszczyńskiego *Życie, nauczanie i śmierć Sokratesa* [Gliszczyński 1858]. Sam Twardowski opublikował piękny tekst o Sokratesie w 1931 roku w *Filomacie* [Twardowski 1931]. Miał on wejść do planowanej przez Twardowskiego *Historii filozofii greckiej*. Zob. [Twardowski 1997], s. 175.

nego pojęcia na podstawie zestawienia szeregu konkretnych przykładów i faktów. Albowiem słusznie upatrywał Sokrates niezbędny warunek ścisłości w tym, by zawsze operować tylko ściśle określonymi wyrazami, pojęciami. Ten pogląd razem z drugim, że cokolwiek twierdzimy, musimy umieć uzasadniać, czyni właśnie z Sokratesa epokową postać”.

8.2. W przeciwieństwie do sofistów – Sokrates opowiadał się za absolutyzmem: zarówno aletycznym, jak i etycznym. Głosił, że „nie to jest prawdą i dobrem, co się każdemu być zdaje prawdą i dobrem, lecz jedna jest prawda i dobro dla wszystkich, wspólna; występuje i objawia się, gdy się oddali naleciałości indywidualne”. Znowu – dodajmy – pod tym względem Twardowski był sokratykiem.

8.3. „Stosując swe zasady naukowości do kwestii etycznych, stał się Sokrates twórcą etyki naukowej. [...] Cała etyka Sokratesa – według Twardowskiego – da się streścić w słowach: kto wie, jakie postępowanie jest słuszne, dobre, ten też dobrze postępuje; nikt dobrowolnie i świadomie źle nie postępuje, lecz czyni to z nieświadomości. Zdanie to wydaje się tak paradoksalne, że trzeba się pytać, jak Sokrates do niego mógł dojść. Odpowiedź [jest] dość prosta: nie wątpił o tym, że celem ostatecznym, do które wszyscy dążą, jest szczęście. Każdy więc uzna za dobre i słuszne to postępowanie, które go do szczęścia doprowadzi. Trzeba zatem tylko wiedzieć, które postępowanie prowadzi do szczęścia; wtedy wie się, jakie postępowanie jest dobre, a przecież nie można przypuścić, żeby ktoś wiedział, jakie postępowanie jest dobre, jakie więc do szczęścia go prowadzi, i żeby nie chciał tak właśnie postępować, skoro szczęścia pragnie. Nikt bowiem nie będzie postępował wbrew własnemu interesowi. Postępowanie cnotliwe czyli słuszne można więc nabyć nauką; polega ono na wiedzy o tym, z czym nam dobrze, a z czym źle”. Ostatecznie zatem „najwyższe dobro leży w wiedzy, najwyższe nieszczęście – w głupocie”. Tak Sokratesowi podpowiadało *daimonion* – którego wolno utożsamiać z sumieniem. „Skoro [jednak] trafne i dobre [jest] to postępowanie, które wiedzie do szczęścia ludzkiego, wtedy tylko pod tym warunkiem zgodzą się wszyscy co do kwestii, które postępowanie jest trafne i dobre, jeśli zgodzą się co do poglądu na to, na czym polega szczęście. Póki nie ma tej zgody, cały powszechny walor sądów w zakresie oceny postępowania wisi w powietrzu. Trzeba by wiedzieć przede wszystkim, na czym polega szczęście człowieka, co daje mu szczęście, a na to pytanie Sokrates nie odpowiedział. Przynajmniej nie w sposób teoretyczny. Natomiast [zrobił to] praktycznie: życiem i przykładem. Życiem tym bowiem nauczał, że nie trzeba gonić za bogactwami, ani za zaszczytami, ani za uciechami, ani rozkoszami, lecz że należy przede wszystkim wszelkie idące w tym kierunku pragnienia i wszelkie namiętności opanować: zapewnić rozważde i rozumowi głos we wszystkim decydujący i rozumem życie i działanie swe przenikać, będąc panem siebie. Tak tedy zdaje się, że to, co zrazu przedstawia się jako środek

do szczęścia, mianowicie wiedza, mądrość, sama wprost daje według Sokratesa szczęście. I pod tym więc względem jest racjonalistą, przedstawicielem oświecenia. Nie wyzuł się tym sposobem z wszelkiej uczuciowości – owszem, jedno wielkie uczucie, jedna wielka namiętność mu pozostała i całemu życiu przyświecała: namiętność do wiedzy, dla poznania prawdy. A z tym umiłowaniem prawdy łączyło się niemniej głębokie umiłowanie sprawiedliwości. W tym leży to wysokie znaczenie moralne osoby Sokratesa”. I w tym zakresie – dodajmy – Twardowski był sokratykiem.

8.4. Sokrates uważał, że dusza ludzka jest nieśmiertelna i próbował ten pogląd uzasadnić. W ocenie Twardowskiego żaden z jego tzw. dowodów poglądu o nieśmiertelności duszy „krytyki logicznej nie wytrzymuje. [...] Dedukcyjnej mocy nie ma żaden. Czy chociaż jeden z nich posiada już tylko prawdopodobieństwo jakie takie? I to trudno rozstrzygnąć. Ale czy dlatego – konkludował Twardowski – mamy głosić, że dusza [jest] śmiertelna? Trudno. Z wysiłków na ten temat dokonanych może najlepiej wysnuć tę naukę, którą fizyka wysnuła z usiłowań skonstruowania *perpetuum mobile*. Skonstruować niepodobna. Więc i tu dowieść niepodobna. Ani *pro*, ani *contra*. Więcej kwestii nierozwiązanych naukowo, aniżeli rozwiązanych. *Non liquet*. [To nie jest jasne.] Miejsce wiedzy tu wiara zająć musi. Tak mniemać wolno, a nadzieja wielka jest – by użyć słów Platona”. Podobną diagnozę Twardowski dał na własną odpowiedzialność w swoim tekście o nieśmiertelności duszy¹².

Warto na koniec przytoczyć to, co Twardowski pisze o śmierci Sokratesa. Z jednej strony – „o jego skazaniu na śmierć różne [są] sądy, ale nie można w tym widzieć nic nadzwyczajnego. Ludzi uważanych za niebezpiecznych i dzisiaj rządy usuwają, odbierając im posady lub tp. W Atenach rząd spoczywał w rękach obywateli samych. A oni uważali Sokratesa za człowieka niebezpiecznego i pod pewnym względem z punktu widzenia interesu państwowego on nim był. Osobiste stosunki z Krytiaszem [jednym z tyranów, którzy przez pewien czas srożyli się w Atenach] podawały go w podejrzenie; nie mniej też przyjaźń z Alcybiadesem, który u Ateńczyków nie mógł cieszyć się sympatią [ze względu na swoją dwuznaczną postawę w konfliktach wojennych ówczesnej Hellady]. Nadto Sokrates krytykował bez litości niektóre urządzenia ateńskie, jak np. to, że urzędników losem wyznaczano. Dalej, zdradzał się Sokrates nieraz z pewną niechęcią wobec ludu ateńskiego, mówiąc, że niewiele temu się ludowi może pomóc. To wszystko współdziałało. Do tego owo *daimonion*, dalej przyjaźń z Eurypidesem, który był bardzo wolnomyślny [...], a komediopisarze ciągle przeciw Sokratesowi judzili ludność. [...] Wobec tego dziwić się raczej można, że Sokratesa nieszczęście nie

¹² Zob. Twardowskiego „Metafizykę duszy”, opublikowaną w *Przełomie* w 1895 roku [Twardowski 1895b].

spotkało wcześniej”. Z drugiej strony Twardowski wysoko oceniał jego postawę w obliczu śmierci, kiedy to „wobec znacznie młodszych, nie ustaje w przekonywaniu i argumentowaniu. Słucha cierpliwie zarzutów, sam do ich stawiania zachęca. Daleki od dogmatyzmu – zdania nie narzuca, lecz zdaniu posłuch gotuje argumentami. Tak prawdziwy mąż nauki i filozof postępuje”. Czy i pod tym względem Twardowski był sokratykiem – trudno powiedzieć. Nie mamy świadectwa, jak wyglądały ostatnie godziny Twardowskiego. Ale wiele mówiący jest fakt, że ostatni wpis do *Dzienników* Twardowskiego – pochodzący z 22 czerwca 1936 roku [Twardowski 1997: 372] – dotyczy śmierci filozofa: „Telefonem odczytałem Ajdukiewiczowi dokładne wiadomości z *Neue Freie Presse* o zamordowaniu Schlicka”....

9. Platon¹³

Twórczość Platona – to prawie wyłącznie dialogi. Twardowski zwrócił uwagę swoich słuchaczy, że pierwotnie dialog był tożsamy z analizą: „*dialogomai*” znaczyło bowiem „rozkładać”, „rozważać”; dopiero później – zaczęto to słowo odnosić do „wspólnego rozważania – w rozmowie z innymi”. W wykładach znalazło się znakomite, zwięzłe omówienie wszystkich kolejnych dialogów Platona; szczególnie wiele miejsca poświęcone zostało *Uczcie* i *Fedonowi*.

W wypadku Platona – z prezentacji dokonanej przez Twardowskiego wybieramy dwie rzeczy: Platońską koncepcję idei i filozofię polityki.

9.1. Platon – według Twardowskiego odróżniał idee („poza umysłem”) od pojęć („w umyśle”). Mówił o nich tak: „Można krótko określić idee na podstawie ich stosunku do pojęć ogólnych ściśle określonych: są one niezmysłowymi i faktycznie istniejącymi przedmiotami tych pojęć, i są tak samo czymś odmiennym od rzeczy konkretnych [...] [danym] pojęciem objętych, jak odmiennymi są wyobrażenia, pod pewne pojęcie podpadające, od tego pojęcia. A tak samo, jak pojęcie ogólne, ściśle określone, wyraża to, co podpadającym pod nie przedmiotom jest wspólne i istotne, tak też i idea jest wspólną istotą wszystkich tych przedmiotów,

¹³ Z wykładów Twardowskiego dowiadujemy się, że o całokształcie życia i twórczości Platona pisali w Polsce m.in.: Felicjan Kozłowski [Kozłowski 1845] i Pawlicki [Pawlicki 1892]; natomiast o poszczególnych dziełach Platona: Bolesław Limanowski [Limanowski 1872], Zygmunt Samolewicz [Samolewicz 1874], Teofil Malinowski [Malinowski 1878], Andrzej Jezierski [Jezierski 1890], Sebastian Polak [Polak 1891] i Michał Jezienicki [Jezienicki 1894]. Twardowski odnotował również polskie przekłady dzieł Platona dokonane przez: Franciszka Karpińskiego [Platon 1802], Felicjana Kozłowskiego [Platon 1845], Antoniego Bronikowskiego [Platon 1858, 1871-1873, 1884], Stanisława Siedleckiego [Platon 1879, 1880, 1881], Adama Maszewskiego [Platon 1885], Bronisława Kąsinowskiego [Platon 1888a], Pawła Świdzkiego [Platon 1888b], Władysława Witwickiego (ukazujące się we Lwowie od 1909 [Platon 1909]) i Stanisława Lisieckiego [Platon 1829].

które są jej konkretnym wyrazem. Więc dwojakię znaczenie ma idea: logiczno-poznawcze i metafizyczne”. To ogólne sformułowanie egzemplifikował następująco: „Każdy człowiek jest inny (cera, wzrost, [...] itd.). Ale każdy jest zarówno człowiekiem. Każdy czyn sprawiedliwy jest inny, ale każdy zarówno [jest] sprawiedliwy. Zjawiska i rzeczy piękne są najróżnorodniejsze, ale wszystkie są piękne”. Do tego, „jeżeli pewne rzeczy, przedmioty, zjawiska – mają pewne znamiona wspólne, tak iż tworzą rodzaj, wtedy istnieje także odnośna idea, będąca tym, co te zjawiska mają wspólnego”. Twardowski eksponował bliski mu – tyle że w zpsychologizowanej wersji – pogląd Platona, że „istnieją [...] idee wszystkich bez wyjątku rzeczy konkretnych; bez idei jako pierwowzoru nic istnieć nie może. Platon wprost twierdzi: gdziekolwiek kilka rzeczy daje się objąć wspólnym mianem, tam także trzeba przyjąć istnienie idei. Każdemu rodzajowi przedmiotów odpowiada więc idea”.

9.2. Poglądy Platona w zakresie filozofii polityki ulegały znamiennej ewolucji. Pierwotnie radykalne – pod wpływem, jak mówił Twardowski, „przykrych doświadczeń wyniesionych z podróży sycylijskich” [do Dionizosa, tyrana Syrakuz, którego Platon pragnął przekonać do swoich pierwotnych ideałów politycznych] zaczęły liczyć się „z warunkami realnymi, zwłaszcza z faktem, że światem nie rządzi mądrość i umiłowanie dobra, lecz chęć posiadania i chęć używania przyjemności, a unikania przykrości. Więc dążenie do życia cnotliwego wymaga potężnych motywów i silnego poparcia, które Platon każe znajdować w wierze religijnej, w wierze w Boga, i w jego rządach opatrnościowych. Nie człowiek, jak miał Protagoras, lecz Bóg jest miarą wszechrzeczy. Ogromną doniosłość uzyskuje w państwie teraz kult religijny. I cały ustrój państwa w *Nomoi* [*Prawach*] nieco inną przybiera postać. Pragnie Platon teraz zobrazować nie państwo najlepsze, [ale] niedające się ziścić. Już nie [chodzi o] absolutne rządy filozofów: [już] nie oni stoją nad prawami i ustawami, które wydają według swego mniemania, lecz nad [nimi jako] rządzącymi stoją prawa i ustawy. Więc nie absolutna arystokracja, lecz ustrój monarchiczno-demokratyczny. Nie ma już wspólności kobiet i dzieci; ziemia tylko pozostaje własnością ogółu, oddawana obywatelom do użytkowania. I inne tego rodzaju różnice zasadnicze [ujawniają się] w porównaniu z *Politeią* [*Państwem*]”.

Twardowski przytoczył nie bez ukrytych intencji autoocenę Platona: „Za cztery rzeczy dziękuje Opatrzności: że urodził się człowiekiem, nie zwierzęciem; mężczyzną, nie kobietą; Grekiem, nie barbarzyńcą; i że żył w czasie, gdy żył Sokrates”. Na ile znam Twardowskiego – mógłby on o sobie powiedzieć w stylu Platonskim co najmniej tyle: Za dwie rzeczy dziękuję Opatrzności: że urodziłem się człowiekiem, nie zwierzęciem; i że dane mi było być uczniem Brentana.

Własną ocenę Platona streścił Twardowski w zdaniu: „Gdyby nie Platon, nie byłoby Arystotelesa”.

10. Arystoteles¹⁴

Z wszechstronnej prezentacji Arystotelesa wybieramy cztery rzeczy: Arystotelesowską teorię kategorii, koncepcję wiedzy, koncepcję zmiany i przyczynowości, logikę oraz – podobnie jak w wypadku Platona – filozofię polityki.

10.1. Według Twardowskiego zachodzi wyraźny paralelizm między Arystotelesowskimi kategoriami gramatycznymi i kategoriami ontologicznymi: podziałowi orzeczników na kategorie dokładnie odpowiada podział przedmiotów na kategorie; z jednej strony – „cokolwiek mogę o czymkolwiek/kimkolwiek powiedzieć, orzec, to musi należeć do jednego z [...] [wyróżnionych typów] orzeczeń”; z drugiej strony – „wszystko, co jest przedmiotem, pod jedną z [...] [wyróżnionych kategorii] musi się dać podporządkować”. Twardowski podkreślał, że lista kategorii ontologicznych jest przy tym u Arystotelesa płynna; niekiedy redukuje on je do czterech: indywiduum (*ousia*), stan, cecha indywiduum (*pathos*) i stosunek (*pros ti*). Ta ostatnia redukcja jest po myśli Twardowskiego, który przeprowadza podobną kategoryzację w swoich pracach teoretycznych we własnym imieniu. Paralelizm kategorii rozciąga się dalej: na paralelizm zasad logicznych i ontologicznych. Przykłady: „Dwa sądy sprzeczne nie mogą być zarazem prawdziwe. Żadna rzecz nie może zarazem być (taką) i nie być taką”. „Dwa sądy sprzeczne nie mogą być zarazem fałszywe. Żadne rzeczy nie mogą ani być (takie), ani nie być (takie)”.

10.2. Podobnie jak Platon – Arystoteles stał na stanowisku, że wiedzę wyrażamy za pomocą pojęć ogólnych. Różnili się jednak oni w sprawie tego, co jest przedmiotem tych pojęć. Jest on czymś innym niż przedmiot wyobrażeń. Według Arystotelesa „przedmiotem pojęć jest, jak u Platona, istota rzeczy; istotę rzeczy należy „odróżniać” od rzeczy, której tę istotę przypisujemy, ale nie należy ich (jak to robił Platon) od siebie „oddzielać”. Omawiając sprawę istoty rzeczy jako przedmiotu pojęć ogólnych – Twardowski zauważył dwuznaczność polskiego słowa „istota” (i niemieckiego „*Wesen*”): znaczy ono bądźż tyle, co greckie słowo

¹⁴ Twardowski powoływał się w wykładach na następujące polskie monografie o Arystotelesie: Władysława Zaremby „Stanowisko Arystotelesa w dziedzinie nauk przyrodniczych i lekarskich” [Zaremba 1892]; Konstantego Czaykowskiego „Indukcję u Arystotelesa i perypatetyków” [Czaykowski 1894-1895]; Zygmunta Uranowicza *Arystoteles naukę o duszy* [Uranowicz 1896]; Wojciecha Błotnickiego rozprawę „O ile trafne są zapatrywania Arystotelesa wypowiedziane w metafizyce o jego poprzednikach w filozofii” [Błotnicki 1898]; Franciszka Gabryła monografię „O kategoriach Arystotelesa” [Gabryl 1897]; Władysława Witwickiego *Teorię woli u Arystotelesa* [Witwicki 1903]; Antoniego Danysza „Pedagogikę Arystotelesa” [Danysz 1904]. Twardowski również odnotował, że jedynie *Poetyka* Arystotelesa doczekała się przekładów polskich w jego, tj. Twardowskiego, czasach: Stanisława Siedleckiego [Arystoteles 1887] i Zenona Eckhardta [Arystoteles 1905]. Na przełomie XVI i XVII wieku ukazały się przekłady polskie fragmentów z Arystotelesa zebranych przez Andrzeja Glabera z Kobylina pod tytułem *Problemata Aristotelis* [Glaber 1535] – oraz przekłady Sebastiana Petrycego z Pilzna: *Polityki* [Arystoteles 1605] i części *Etyki* [Arystoteles 1618].

„ousia” („jestestwo”), bądź tyle, co greckie słowo „*eidōs*” („to, co jest w jestestwie istotne”).

10.3. Zmianę uważał Arystoteles za „przeprowadzenie [czegoś] ze stanu możliwości w stan rzeczywistości”. Aby doszło do takiego „przeprowadzenia”, potrzebne jest coś, co jest nie tylko „w możliwości”, lecz co jest „rzeczywiście”. Inaczej mówiąc: przyczyną zmiany (w szczególności: ruchu) jest zawsze jakiś impuls rzeczywisty. Arystoteles stał na stanowisku, że łańcuch przyczyn i skutków nie może być nieskończony. Twardowski w następujący sposób rekonstruował uzasadnienie podane przez Arystotelesa dla tego stanowiska. „Każdy przedmiot, każdy człon szeregu, nim stanie się przyczyną, musi przedtem być skutkiem innych przyczyn. Tak samo dwa, trzy człony szeregu, i one muszą być skutkiem, nim mogą się stać przyczyną. Ale tak samo i nieskończenie wiele członów szeregu musiałyby być skutkiem, nim by się mogły stać przyczyną. Ponieważ atoli, skoro w nieskończoność wstecz ten szereg przedłużymy, skoro każdą w nim przyczynę za skutek poprzedniej przyczyny uważamy, szereg ten nie będzie skutkiem żadnej poprzedzającej go przyczyny; przeto nie będzie nigdy mógł być przyczyną, bo na to musiałby się stać poprzednio skutkiem. Mielibyśmy więc istotnie wtedy przyczynę dla każdej przyczyny, ale przyczyny tego, co jest w obecnej chwili, nie byłoby, gdyż na to ten cały szereg poprzedzających przyczyn musiałby wprzód stać [się] skutkiem, czym nie jest. [...] Jednym słowem: Aby szereg [...] zjawisk, mógł być przyczyną dla danego w obecnej chwili zjawiska [...], musi ten szereg być skończony. Więc musi być jakaś pierwsza przyczyna, która już nie jest skutkiem, a ponieważ tu chodzi o przyczynę pierwszą ruchu, musi być coś pierwszego, co porusza (*proton kinoun*). Pierwszą przyczyną musi być *energeia*”. W opinii Twardowskiego – to „przeprowadzenie [przez Arystotelesa] rozumowania o skończoności szeregu przyczyn jest czynem filozoficznym niezmierniej doniosłości, gdyż od razu całą kwestię na właściwy grunt stawia”.

10.4. Logika Arystotelesowska wyłożona jest w *Organonie*. Jak mówił z naciskiem Twardowski – „u Arystotelesa [...] [logika] ma swoje znaczenie epistemologiczne i po części metafizyczne”. Do paralelizmu gramatyczno-ontologicznego dochodzi więc paralelizm mentalno-gramatyczny. Co więcej: „Arystoteles nie robi ścisłej różnicy między mówieniem i myśleniem [...]. Analiza mowy daje mu przeto także zasady logiki”, a te – jak pamiętamy – mają swoje odpowiedniki w analogicznych „zasadach bytu”. Za jedną ze swoistości sylogistyki Arystotelesowskiej Twardowski uważał to, że „ogólny sąd u Arystotelesa jest sądem wyrażającym jakieś prawo, jakiś konieczny związek. Później [dopiero] na równi z tymi sądami ogólnymi traktowano takie, gdzie ogólność jest tylko wynikiem enumeracji, [jak] np. [w zdaniu] „Wszyscy tu obecni byli już w teatrze”. Tymczasem to właśnie „to, że [...] [sylogizm] poprzez pojęcie średnie odsłania i stwarza związki przycy-

nowe, że tym sposobem jest zastosowaniem ogólnego prawa do poszczególnych wypadków – te cechy sprawiają, że [...] jest [on] właściwą formą wnioskowania i dowodzenia naukowego”. Za wady logiki Arystotelesa uznawał Twardowski jej trzy ograniczenia: (1) to, że Arystoteles poddał analizie pojęcie możliwości (oraz niemożliwości i konieczności), nie rozróżniał jednak możliwości logicznej i fizycznej; (2) to, że Arystoteles zajmował się indukcją, nie zdawał sobie jednak sprawy z tego, że poza indukcją wyczerpującą posługujemy się w praktyce także indukcją niewyczerpującą; (3) to, że Arystoteles mieszał „dowód powołujący się na przykład (paradeigma)” z „dowodem w drodze analogii”.

10.5. Arystoteles nie podzielał poglądów swego mistrza w zakresie filozofii polityki. W szczególności poddał krytyce Platoński komunizm. Wskazał trzy jego najważniejsze negatywy. Po pierwsze, Platoński „komunizm odjąłby człowiekowi przyjemność płynącą z posiadania”. Po drugie, postulowana przez ten komunizm „wspólność żon i dzieci uniemożliwiłaby przywiązanie starszych pokoleń do młodszych” i „najsilniejszy łącznik między ludźmi, łącznik krwi, ustałby”. Po trzecie wreszcie, „komunizm prowadzi do sporów, albo do zaniedbania pieczy nad wspólną własnością; co prawda, radość z posiadania ma źródło w egoistycznych pobudkach, ale te pobudki są człowiekowi wrodzone, nie można i nie należy ich usuwać; tylko nadmiar zasługuje tu na naganę i zwalczanie”. Sposób, w jaki Twardowski mówi o tych negatywach, zdaje się świadczyć o tym, że w pełni podziela Arystotelesowskie obiekcje.

Na zakończenie – ogólna ocena filozofii Arystotelesa dana przez Twardowskiego: „Uderza w [...] [filozofii Arystotelesa] przede wszystkim rzecz dwojaka: ogrom obszaru badanych przez niego kwestii oraz dar systematyzacji. Pod cały szereg nauk, już przedtem rozpoczętych, on kładzie systematyczne podwaliny. Logika, psychologia, etyka, teoria sztuki, retoryka, metafizyka. A kładzie on te podwaliny nie w rodzaju Hegla, który dedukcyjnie wszystkie wyspekulowuje, albo choćby Platona, widzącego świat w pryzmacie pewnego poglądu, lecz postępuje ile możności empirycznie oraz poczynając od konkretnych faktów, od badania szczegółowego, do czego był mu pomocny dar obserwacyjny, przenikliwość i rzadka jak na wszystkie czasy pracowitość. Zarówno wtedy, gdy bada kwestię nieskończoności szeregu przyczynowości, jak wtedy, gdy się zastanawia nad głównymi formami wnioskowania, zawsze czuje i widzi potrzebę uzasadniania swych twierdzeń, dokładnego określania i ścisłego dowodzenia. Można powiedzieć, że on urzeczywistnił ideał albo przynajmniej typ naukowego badacza, zakreślony przez Sokratesa: typ, do którego szkicem niejako był tylko Platon. Wiele rzeczy przez Arystotelesa wykrytych pozostało trwałą zdobyczą. W logice, w psychologii prawo kojarzenia, prawo wprawy; w etyce jego cały szereg subtelnych uwag nad pobudkami działania ludzkiego. Dość, że był to umysł tak wielki, iż równy jemu zarówno

co do obszaru, jak do ścisłości badań, chyba już nie wystąpił po nim. I on zapewne błędził i mylił się; ale nie tyle, można powiedzieć, z własnej winy, ile dlatego, że pierwszy kroczył drogami tymi. [...] Jaka trudność leżała dla niego już w tym, że sam musiał stwarzać terminologię, że nie miał na wielu polach poprzedników, którzy byliby uprzętnęli chwasty! A gdy zważymy, że pisma jego posiadamy w stanie niekompletnym, że często nawet nie wiemy, o ile z tego, co po nim zostało, bezpośrednio od niego pochodzi, wtedy zrozumiemy, że umysł ten zawładnął nad całą niemal filozofią późniejszych pokoleń, że obok niego zbladła gwiazda Platona, że i [nawet] dziś istnieje liczna szkoła, która wyznaje jego zasady”.

11. Porównania

Jednym z walorów ujęcia myśli starożytnej, pochodzącego od Twardowskiego, są zwięzłe i dosadne porównania przeciwstawnych stanowisk filozoficznych tej epoki. Podaję cztery przykłady.

11.1. Sokrates i Platon a sofisci (Protagoras...). Sofisci byli płatnymi nauczycielami – Sokrates nauczał bezinteresownie. Czy wiedza pewna jest możliwa? Sofisci na to pytanie odpowiadali – nie, Sokrates – tak. Platon również (jak później Schopenhauer) był negatywnie nastawiony do tych płatnych nauczycieli. „Doszedł [...] do tego, że wszystkich swych przeciwników „sofistami” nazywał – nawet tych, co sofistami nie byli, i stąd nazwa sofistów nabrała znaczenia przedstawicieli fałszywej i zwodniczej, krętakej nauki”.

11.2. Komunizm Platona (z *Państwa*) a komunizm „nowoczesny” (współczesny Twardowskiemu). „Komunizm Platowski różni się od nowoczesnego [tym, że]: (a) obejmuje tylko stan pierwszy [rządzący, filozofowie] i drugi [wojownicy, stróżowie]; trzeci [wytwórcy: rolnicy, rzemieślnicy, kupcy], najliczniejszy, zachowuje własność prywatną; (2) nie wynika z tendencji usunięcia i zniesienia nierówności posiadania, więc z tendencji poprawy bytu materialnego, lecz z tendencji uwolnienia przedstawicieli pierwszego i drugiego stanu od wszystkiego, co by im mogło przeszkadzać w pełnieniu ich doniosłych obowiązków społeczno-politycznych. Wymaga wyrzekania się, podobnie jak np. celibat duchowieństwa w pewnych wyznaniach, jak ślub ubóstwa”.

11.3. Cynicy (Antystenes...) i cyrenaicy (Arystyp...). Zajmowali dwie przeciwstawne postawy. Cynicy – filozofowie wyrzeczenia, przeciwnicy cywilizacji. Cyrenaicy – używający życia, światowcy.

11.4. Stoicy (Zenon z Kition...) i epikurejczycy (Epikur...). W tej sprawie Twardowski mówił, że „jeśli chcemy [...] przeciwieństwa filozoficzne [między stoicyzmem a epikureizmem] krótko sformułować, powiemy: Stoicyzm żąda od człowieka zupełnego panowania nad wszelkimi pożądaniami, nad wszelkimi in-

stynktami i popędami – epikureizm zadowala się rozumnym ich kierowaniem. Stoicyzm ma charakter uniwersalistyczny, tj. żąda posłuchu dla pewnych obowiązujących powszechnie norm etycznych – gdy tymczasem epikureizm pozwala każdemu urządzać sobie życie, jak mu się podoba, dając mu szereg przestróg, celem ułatwienia mu zarządzania sobie życia przyjemnego. Stoicyzm ma, dalej, charakter etyki negatywnej (defensywnej), tj. wskazuje sposoby chronienia się, usuwania się od wszelkich burz życiowych, od wszystkiego, co może nam życie czynić jeszcze cięższym niż ono jest – epikureizm ma charakter pozytywny, ucząc, co robić, by człowiekowi dobrze było na świecie. U stoików: rozum kierowany wolą – u epikurejczyków: rozumem kierowane odczuwanie. Dla wyczerpania owych przeciwstawień trzeba jeszcze uwzględnić metafizykę: u stoików panteizm, zbliżający się czasem do wiary w osobowego boga; u epikurejczyków właściwie praktyczny ateizm. Tam determinizm – tu indeterminizm; tam wzrok w zaświaty zwrócony po części – tu tylko na ziemię, ograniczony. Stoicyzm wszystko bierze bardzo poważnie – epikureizm lekko. Mimo tych przeciwieństw w praktyce nie brak punktów stycznych także. Mianowicie: Jedni i drudzy zalecają spokój ducha (*apathia*, *ataraksis*), dający uzyskać hegemonię rozumu nad wszelkimi działaniami ludzkimi. Jedni i drudzy – jedni w mniejszym, drudzy w większym stopniu – wnoszą tym samym pewne uszlachetnienie w życiu, przeciwstawiając ślepemu, bezmyślnemu życiu z dnia na dzień – planowe kształtowanie życia. Tym się tłumaczy, że u takiego np. Horacego, który w gruncie rzeczy był epikurejczykiem, spotykamy też zwroty, mogące być wyrazem stoicyzmu. Pamiętać też należy, że różnymi drogami krocząc, stoicyzm i epikureizm wspólnie przygotowały grunt pod przyjęcie się chrześcijaństwa: stoicyzm swym religijnym zabarwieniem, epikureizm swym ateizmem burząc resztki politeizmu”.

12. Zakończenie

Dla historyków, spisujących dzieje filozofii, filozofia jest bądź filozofią *sensu stricto* (z dzisiejszego punktu widzenia), bądź filozofią *sensu lato*, obejmującą m.in. także światopogląd zawarty w tekstach religijnych. Twardowski należy do historyków drugiego rodzaju; dzięki temu w obrębie jego prezentacji myśli starożytnej mieści się nie tylko filozofia Zachodu, ale i filozofia Wschodu.

Przyjęta przez historyka periodyzacja bądź jest podporządkowana z góry powyższym ideom historiozoficznym, bądź jest zgodna z naturalną chronologią zdarzeń. Twardowski stosuje periodyzację drugiego typu.

Historia filozofii jest pisana na podstawie źródeł bezpośrednich lub pośrednich (tj. na podstawie istniejących już opracowań). Twardowski opiera się i na jednych, i na drugich – dając świadectwo doskonałej znajomości i tych, i tych.

Przykładami niebylejakiemu znawstwa źródeł bezpośrednich są dokonane przez Twardowskiego analizy spuścizny filozoficznej Platona i Arystotelesa.

Historycy filozofii traktują z różnym stopniem ostrożności źródła bezpośrednio, z których korzystają. Ostrożność Twardowskiego jest nie deklaracyjna, lecz faktyczna.

Są dwa ujęcia historii filozofii: biograficzne i merytoryczne. Twardowski łączy te dwa ujęcia. Merytoryczne ujmowanie historii filozofii polega na: relacjonowaniu uwzględnianych poglądów, porównywaniu ich i ocenie krytycznej z punktu widzenia standardów obowiązujących w czasach, kiedy historia jest pisana. Twardowski na ogół relacjonuje, rzadziej porównuje, wyjątkowo krytykuje; jego relacje są przy tym rzetelne, porównania trafne, krytyka uzasadniona.

To wszystko sprawia, że jeszcze dzisiaj lektura tekstu wykładów Twardowskiego przynosi satysfakcję poznawczą czytelnikom.

Bibliografia

Ajdukiewicz, Kazimierz

1923 *Główne kierunki filozofii*. Warszawa 2011: Wydawnictwo Naukowe Semper.

Arystoteles

1604 *Polityka*. Przekład Sebastiana Petrycego z Pilzna. Kraków: Drukarnia Szymona Kempiniego.

1618 *Etyka* [część]. Przekład Sebastiana Petrycego z Pilzna. Kraków: Drukarnia Macieja Jędrzejowczyka.

1887 *Poetyka*. Przekład Stanisława Siedleckiego. Kraków: Wł. L. Anczyc i S-ka.

1905 *O poetyce*. Przekład Zenona Eckhardta. *Sprawozdanie Dyrekcji C.K. Gimnazjum w Samborze*. Sambor, s. 1–30.

Błotnicki, Wojciech

1898 O ile trafne są zapatrywania Arystotelesa wypowiedziane w metafizyce o jego poprzednikach w filozofii. *Sprawozdanie Dyrekcji C.K. Gimnazjum w Jaśle*. Jasło, s. 3–30.

Brentano, Franz

1895 *Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand*. Stuttgart: Cotta.

Cieszkowski, August

1841 Rzecz o filozofii jońskiej. *Biblioteka Warszawska* t. I, z. 1, s. 287–306; z. 3, s. 536–561 [niedokończona].

Czaykowski, Konstanty

1894–1895 Indukcja u Arystotelesa i perypatetyków. *Przegląd Powszechny* t. XLIV, z. 11, s. 161–182; z. 12, s. 337–359; t. XLV, z. 1, s. 72–93.

- Danysz, Antoni
1904 *Pedagogika Arystotelesa*. *Eos* t. X, s. 42–56.
- Dąmbska, Izydora
1935 *Zarys historii filozofii greckiej*. Lwów: *Filomata*.
- Dzieduszycki, Wojciech
1880 *Wykłady o pierwszej filozofii [...] jako rys dziejów filozofii*. Warszawa: Józef Unger.
1914 *Historia filozofii*. T. I. *Filozofia starożytna*. Brody-Lwów: Księgarnia Feliksa Westa.
- Gabryl, Franciszek
1897 O kategoriach Arystotelesa. *Rozprawy Akademii Umiejętności w Krakowie*. Wydział Historyczno-Filozoficzny. Seria II, t. XI(XXXVI), s. 1–165.
- Glaber, Andrzej z Kobyłina
1535 *Problemata Aristotelis*. Kraków: F. Ungler.
- Gliszczyński, Michał
1858 *Życie, nauczanie i śmierć Sokratesa*. Warszawa: Henryk Natanson.
- Jezienicki, Michał
1894 *Osnowa i cel Platońskiego Sofisty. Sprawozdanie Dyrektora C.K. IV Gimnazjum we Lwowie*. Lwów, s. 3–38.
- Jezierski, Andrzej Stanisław
1890 *Eutyfron czyli o pobożności. Sprawozdanie Dyrekcji C.K. Wyższego Gimnazjum w Tarnopolu*. Tarnopol, s. 3–53.
- Korzon, Tadeusz
1873 *Poranek filozofii greckiej. Biblioteka Warszawska* t. II, s. 474–503.
- Limanowski, Bolesław
1872 *Studium socjologiczne: Plato i jego Rzeczpospolita*. [W:] *Na dziś*. Pismo zbiorowe poświęcone literaturze, naukom, sztuce, gospodarstwu krajowemu, handlowi i przemysłowi. T. II. Kraków: Jan Waligórski, s. 87–117.
- Lutosławski, Wincenty
1897 *The origin and growth of Plato's logic*. London: Longmans, Green and Company.
1891 *O logice Platona*. Cz. I. O tradycji tekstu Platona. *Rozprawy Akademii Umiejętności w Krakowie*. Wydział Historyczno-Filozoficzny. Seria II, t. II(XXVII), s. 265–333.
1892 *O logice Platona*. Cz. II. Dotychczasowe poglądy na logikę Platona i zadania dalszych badań nad tym przedmiotem. Warszawa: Księgarnia E. Wende i S-ka.
1898 *O logice Platona*. Cz. III. O pierwszych trzech tetralogiach dzieł Platona. *Rozprawy Akademii Umiejętności w Krakowie*. Wydział Filologiczny. Seria II, t. XI(XXVI), s. 31–195.
1901–1902 *Wykłady Jagiellońskie*. T. I. Kraków: Księgarnia S.A. Krzyżanowskiego. T. II. Kraków: Księgarnia Gebethnera i Spółki.
- Malinowski, Teofil
1878–1879 O mitach Platońskich. *Sprawozdanie Dyrekcji C.K. Realnego i Wyższego Gimnazjum w Wadowicach*. Wadowice, s. 3–41, 3–23.

Ołdakowski, Julian

- 1873 *Szkoła jońska, jej przedstawiciele, ogólna charakterystyka filozofii jońskiej i jej stosunek do filozofii wschodniej*. Warszawa: Drukarnia Czerwińskiego i Spółki.

Pawlicki, Stefan

- 1866 Szkoła eleatów. *Biblioteka Warszawska* T. II, s. 325-362.
1890-1903-1917 *Historia filozofii greckiej od Talesa do śmierci Arystotelesa*. T. I; t. II, część I-II. Kraków: Drukarnia Uniwersytetu Jagiellońskiego.
1892 Młodość Platona. *Biblioteka Warszawska* t. II, s. 1-34.

Platon

- 1802 *Rozmowy [...] z uczniami*. Przekład Franciszka Karpińskiego. [W:] Franciszek Karpiński, *Dzieła*. Warszawa 1830: Drukarnia Stereotypowa, s. 358-393.
1845 *Dzieła*. Przekład Felicjana Kozłowskiego. Warszawa: S. Orgelbrand.
1858-1884 *Dzieła*. T. I-III. Przekład Antoniego Bronikowskiego. Poznań: Księgarnia J.K. Żupańskiego.
1879 *Gorgias*. Przekład Stanisława Siedleckiego. Kraków: Drukarnia Czasu.
1880 *Laches. Apologia. Kryton*. Przekład Stanisława Siedleckiego. Kraków: Drukarnia Czasu.
1881 *Protagoras. Eutyfron*. Przekład Stanisława Siedleckiego. Kraków: Drukarnia Czasu.
1885 *Obrona Sokratesa*. Przekład Adama Maszewskiego. Warszawa: Księgarnia E. Wendego i S-ki.
1888a *Fileb*. Przekład Bronisława Kąsinowskiego. Warszawa: Księgarnia. W. Wendego i S-ki.
1888b *Menon* [...] z dodatkiem kilku uwag o celu dialogu. Przekład Pawła Świderskiego. *Sprawozdanie Dyrekcji C.K. Gimnazjum w Stanisławowie*. Stanisławów: s. 3-32.
1909 *Uczta*. Przekład Władysława Witwickiego. Lwów: Księgarnia Polska B. Połoniczkiego.
1928 *Rzeczpospolita*. Przekład Stanisława Lisieckiego. Kraków: PAU.

Polak, Sebastian

- 1891 Pieśń Simonidesowa w Platońskim *Protagorasie*, jej rekonstrukcja i związek z całością dialogu. *Sprawozdanie Dyrekcji C.K. Wyższego Gimnazjum Realnego w Drohobyczu*. Drohobycz, s. 3-59.

Raciborski, Aleksander

- 1901 *Podręcznik do historii filozofii*. Zeszyt I. Lwów: Drukarnia Wł. Łozińskiego.

Samolewicz, Zygmunt

- 1874 Studia platońskie. *Pamiętnik Akademii Umiejętności w Krakowie*. Wydział Filologiczny i Historyczno-Filozoficzny. T. I, s. 1-23.

Straszewski, Maurycy

- 1894 *Dzieje filozofii w zarysie*. T. I. *Dzieje filozofii na Wschodzie z ogólnym do dziejów filozofii wstępem*. Kraków: Księgarnia Spółki Wydawniczej Polskiej.

Tatarkiewicz, Władysław

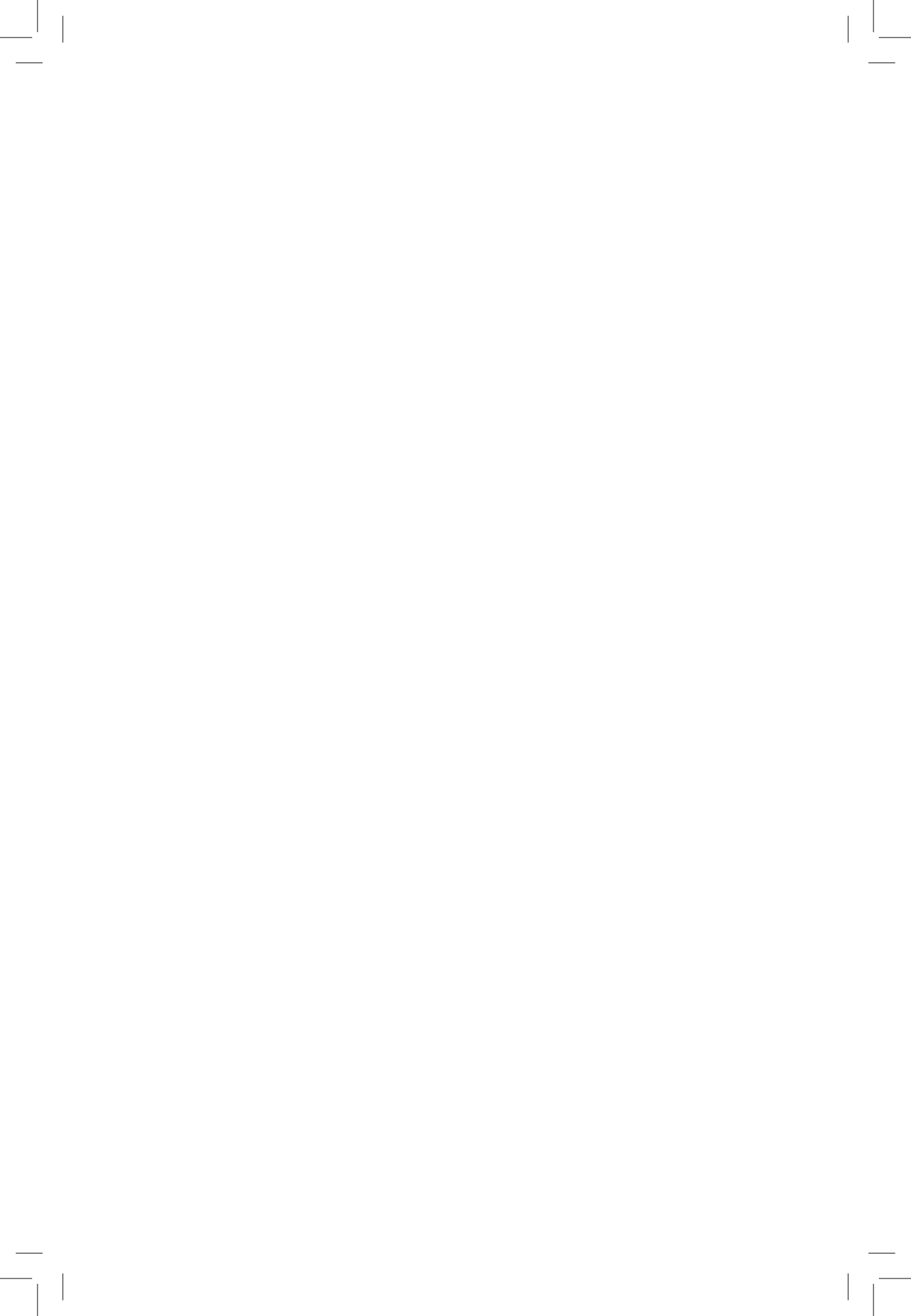
- 1931 *Historia filozofii*. T. I-II. Warszawa 1968: Ossolineum.

- Twardowski, Kazimierz
- 1895a Franciszek Brentano a historia filozofii. [W:] [Twardowski 1927], s. 229–242.
 - 1895b Metafizyka duszy. [W:] [Twardowski 2013], s. 119–134.
 - 1895c Nowe książki o filozofii Wschodu. [W:] [Twardowski 2014], s. 139–147.
 - 1896 O stosunku filozofii greckiej do indyjskiej. [W:] [Twardowski 2013], s. 539.
 - 1910 *O filozofii średniowiecznej wykładów sześć*. Lwów: H. Altenberg & Warszawa: W. Wende i Sp.
 - 1927 *Rozprawy i artykuły filozoficzne*. Lwów: Księgarnia S.A. *Książnica-Atlas* TNSW.
 - 1931 Sokrates. [W:] [Twardowski 2013], s. 540–545.
 - 1997 *Dzienniki*. Cz. II. Toruń: Wydawnictwo *Adam Marszałek*.
 - 2013 *Myśl, mowa i czyn*. Cz. I. Kraków: *Copernicus Center Press*.
 - 2014 *Myśl, mowa i czyn*. Cz. II. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe *Semper*.
- Uranowski, Zygmunt
- 1896 *Arystotelesa nauka o duszy. Sprawozdanie Dyrekcji C.K. Gimnazjum w Złoczowie*. Złoczów, s. 1–37.
- Witwicki, Władysław
- 1903 *Teorie woli u Arystotelesa. Sprawozdanie Dyrektora C.K. IV Gimnazjum we Lwowie*. Lwów, s. 3–26.
- Zaremba, Władysław
- 1892 *Stanowisko Arystotelesa w dziedzinie nauk przyrodniczych i lekarskich. Roczniki Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk* t. XIX, s. 573–598.

Kazimierz Twardowski's presentation of ancient thought

Twardowski, as a historian of philosophy, is known today mainly as the author (otherwise excellent) book *Six lectures on the medieval philosophy* (1910). However, in the years 1895–1931, at the Lvovian University, he delivered several times series of lectures on ancient philosophy, including, incidentally, also the ancient thought from outside of Europe. Fortunately, extensive notes for these lectures have survived. It is clearly visible that they constituted the background of later works in this field, created at the Lvov-Warsaw School. Apart from this fact, they have an intrinsic value as a source of reliable information about this important period in the history of philosophy. That is why I decided to indicate the important points of Twardowski's approach – before the full texts of the surviving notes will be published.

Keywords: Ancient philosophy, Aristotle, Confucius, Gorgias, Indian syllogism, Laozi, periodization, philosophy of the ancient East, Plato, Socrates, Twardowski.



ANNA BROŻEK

Große Geschichte. Wizyta Rudolfa Carnapa w Warszawie w 1930 roku*

Wstęp

Kluczowym momentem w dziejach relacji między Kołem Wiedeńskim (dalej w skrócie: KW) a Szkołą Lwowsko-Warszawską (dalej w skrócie: SLW) była wizyta Rudolfa Carnapa w Warszawie w 1930 roku. Chociaż wcześniej nawiązane zostały pewne kontakty między poszczególnymi przedstawicielami obu grup, to dopiero w Warszawie Carnap miał okazję poznać bliżej przedstawicieli Szkoły (w szczególności jej skrzydła warszawskiego), a warszawscy logicy, filozofowie i psychologowie – mogli zapoznać się bezpośrednio z poglądami Carnapa.

W często przytaczanym fragmencie swojej autobiografii intelektualnej Carnap pisze:

W prywatnych dyskusjach rozmawiałem przede wszystkim z Tarskim, Leśniewskim i Kotarbińskim. [...] Poglądy Kotarbińskiego były zbliżone do fizykalizmu. [...] Zarówno Leśniewski, jak i Kotarbiński – pracowali od wielu lat nad zagadnieniami semantycznymi. Wyraziłem żal, że tak zaawansowane prace badawcze [...] były dla nas i dla większości filozofów na świecie niedostępne, ponieważ zostały opublikowane tylko po polsku; zwracałem uwagę na potrzebę języka międzynarodowego, zwłaszcza dla nauki. Dowiedziałem się, że polscy filozofowie wykonali w dziedzinie logiki i jej zastosowań do problemów podstaw matematyki, teorii wiedzy i ogólnej teorii języka wielką gruntowną i owocną pracę, której wyniki są niemal nieznanne filozofom z innych państw. Opuściłem Warszawę wdzięczny za wiele inspirujących sugestii i owocną wymianę myśli, która mnie cieszyła [Carnap 1963: 30].

* Tekst powstał w ramach projektu 2015/18/E/HS1/00478 „Filozofia z metodologicznego punktu widzenia. Kondycja i perspektywy dyscyplin filozoficznych w świetle paradygmatu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej”, finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki.

Swoją wizytę w Warszawie podsumował Carnap w niedawno przygotowanych do publikacji *Dziennikach* dwoma słowami: „Große Geschichte” – „Wielka sprawa”. Co miał na myśli? Dlaczego było to dla niego ważne, „wielkie” wydarzenie? Dzięki wspomnianym *Dziennikom* [Carnap 1908-1936] oraz zachowanej korespondencji przedstawicieli SLW możemy dziś powiedzieć o tym wydarzeniu znacznie więcej niż wiedzieliśmy dotąd. Niniejszy tekst ma odsłonić pewne historyczne szczegóły, a także wskazać na analogie i rozbieżności między myślą Carnapa a poglądami uczonych polskich; ogólniej – między różnymi ośrodkami ówczesnej filozofii analitycznej. Historyczny „Appendix” do tekstu stanowią fragmenty *Dzienników* Carnapa, streszczenia jego warszawskich wykładów oraz fragmenty korespondencji polskich uczonych dotyczące wizyty Carnapa.

1. Przygotowania

Tradycyjnie za początek kontaktów między SLW a KW przyjmuje się rok 1929. Okazuje się jednak, że jeszcze w 1928 roku w Wiedniu był z wizytą Jan Łukasiewicz, czołowy logik warszawski, który spotkał się tam z Moritzem Schlickiem. Dowiedział się wtedy o mającej się ukazać książce Carnapa (*Logische Aufbau der Welt*). Łukasiewicz tak to wydarzenie opisywał:

Będąc we wrześniu 1928 roku w Wiedniu¹, dowiedziałem się od niego [tj. Schlicka], że w wydawnictwie firmy J. Springera w Berlinie pt. *Schriften zur wissenschaftlichen Weltanschauung* wyjdzie niebawem książka docenta Uniwersytetu Wiedeńskiego, R. Carnapa, zawierająca krytykę filozofii z punktu widzenia logiki matematycznej [Łukasiewicz 1929b: 431].

Na rok 1929 przypadają kolejne wydarzenia zbliżające logiczno-filozoficzne środowiska wiedeńskie i warszawskie. W tym mianowicie roku, w którym ukazała się słynna broszura *Wissenschaftliche Weltauffassung. Der Wiener Kreis*, ukazuje się także w Polsce pierwsza notatka na temat grupy wiedeńskiej². Latem do Warszawy przyjeżdża Karl Menger, który spotyka się z polskimi logicznymi. Jednym z efektów tej wizyty będzie jego późniejszy artykuł o notacji logicznej.

W kolejnym roku, na zaproszenie Mengera, do Wiednia przyjeżdża Tarski. Daje w Wiedniu trzy wykłady – dotyczące kolejno teorii zbiorów, metodologii nauk dedukcyjnych oraz rachunku zdań. Carnap pisał o tej wizycie:

Tarski przyjechał do Wiednia w lutym 1930 roku i dał kilka wykładów, głównie na temat metamatematyki. Rozmawialiśmy także prywatnie o wielu problemach, którymi się obaj interesowaliśmy. Szczególnie dla mnie interesujący był

¹ Być może Łukasiewicz zatrzymał się w Wiedniu po drodze z Włoch, gdzie brał udział w V Międzynarodowym Kongresie Matematycznym w Bolonii.

² Por. [Woleński 1989].

nacisk, jaki kładł na to, jak pewne pojęcia stosowane w badaniach logicznych, takie jak spójność aksjomatów, dowodliwość twierdzeń w systemie dedukcyjnym itp., wyrazić nie w języku aksjomatów (później nazywanym „językiem przedmiotowym”), ale w języku metamatematyki (później nazywanym „metajęzykiem”) [Carnap 1963: 29].

Warto odnotować w tym miejscu, że ów pierwszy kontakt Carnapa z SLW – w osobie Tarskiego – był to kontakt z warszawską logiką, w szczególności logiką matematyczną. Tarski wszak mawiał o sobie, że jest przede wszystkim matematykiem, po drugie dopiero logikiem, a za filozofa raczej się nie uważał i rzadko się na temat problemów ściśle filozoficznych wypowiadał. Inna sprawa, że naturalnym środowiskiem Tarskiego w Warszawie byli filozofowie lub co najmniej logicy z wykształceniem filozoficznym, a jego własne wyniki i wyniki innych polskich logików z zakresu semantyki, jak się okazało, miały duże znaczenie dla filozofii. Carnap przewidywał to już w roku 1930; odnotował mianowicie we wspomnieniach:

W późniejszych dyskusjach postawione zostało pytanie, czy metamatematyka ma jakąś wartość dla filozofii. W rozmowach z Tarskim odniosłem wrażenie, że formalna teoria języka ma ogromne znaczenie dla klaryfikacji problemów filozoficznych. Ale Schlick i inni byli raczej sceptyczni w tej sprawie. W kolejnych spotkaniach Koła, kiedy Tarskiego nie było już w Wiedniu, starałem się im wyjaśnić, że byłoby bardzo korzystne dla naszych dysput filozoficznych, gdyby udało się rozwinąć metodę, dzięki której nie tylko analizowany język przedmiotowy, tj. język matematyki czy fizyki, lecz także filozoficzny metajęzyk używany w tej analizie, był ścisły. Zwróciłem uwagę na to, że większość trudności, zagadek i nieporozumień w naszych dyskusjach wynika z nieprecyzyjnego metajęzyka. Moje rozmowy z Tarskim były owocne dla moich dalszych studiów nad zagadnieniem mówienia o języku – był to problem, który często omawiałem, szczególnie z Gödlem [Carnap 1963: 29].

Powróćmy jednak do roku 1930. Właśnie podczas pobytu w Wiedniu – dokładnie w lutym tego roku – Tarski przekazał Carnapowi nieformalne zaproszenie do Warszawy³. Oficjalnie Carnap został zaproszony przez Warszawskie Towarzystwo Filozoficzne, którego prezesem był wówczas Kotarbiński.

Do wizyty w Warszawie doszło pod koniec 1930 roku. 18 listopada 1930 roku Carnap odnotowuje, że przygotowuje wykłady warszawskie. Do Warszawy udał się drogą lotniczą – z przesiadką w Krakowie; w Warszawie zjawił się 26 listopada. Do Wiednia wrócił (zresztą o dzień później niż planował – został bowiem dłużej się na prośbę Tarskiego) 3 grudnia.

³ Zob. zapiski w *Dziennikach* Carnapa z 22 i 24 lutego 1930 roku.

2. Warszawskie odczyty Carnapa

Carnap wygłosił w Warszawie trzy wykłady, które zdawały sprawę z jego aktualnych wyników.

Pierwszy odczyt miał charakter publiczny i wygłosił go Carnap 27 listopada (początek o godz. 19.15) w sali nr 3 Uniwersytetu Warszawskiego; zatytułowany był: „Psychologie in physikalischer Sprache” („Psychologia w terminach fizykalnych”). W wykładzie Carnap przedstawiał weryfikacyjną koncepcję znaczenia, zgodnie z którą sensem zdania jest metoda jego weryfikacji: jeżeli dwa zdania mają te same warunki prawdziwości, mają też ten sam sens. Stwierdzał następnie, iż zdanie o przeżyciu psychicznym (np. „Osobnik A jest teraz rozgniewany”) ma te same warunki prawdziwości, co odpowiadające mu zdanie o przyporządkowanym temu przeżyciu zachowaniu fizykalnym („Ciało osobnika A jest teraz w takim a takim stanie fizykalnym”). Wyprowadzał z tego wniosek, iż zdania psychologiczne mają ten sam sens, co zdania fizykalne. Ostatecznie – nauka jest jednością w tym sensie, że ma jednorodną (fizykalną) podstawę empiryczną.

Drugi wykład – zatytułowany „Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache” – został wygłoszony na 350 plenarnym posiedzeniu naukowym Warszawskiego Towarzystwa Filozoficznego 29 listopada⁴ – a jego polski tytuł to: „Przewyciężenie metafizyki poprzez logiczną analizę języka”. Carnap wymienia w nim dwa możliwe powody bezsensowności zdań. Zdanie jest bezsensowne, gdy zawiera co najmniej jedno słowo pozbawione znaczenia lub gdy ma wadliwą składnię. Znaczenie słów łączy Carnap z empirycznymi warunkami prawdziwości zdań, w których słowa te występują. Warunków tych nie spełniają terminy metafizyczne (takie jak „Bóg”, „arche”, „duch obiektywny”, „rzecz sama w sobie”). Niektóre zdania metafizyki mają wadliwą składnię (np. Heideggerowskie „Das Nichts nichtet”). Ostatecznie więc problemy i zdania metafizyki są bezsensowne, a właściwym ich miejscem jest sztuka.

Odczyt trzeci zatytułowany był: „Charakter tautologiczny wnioskowania” („Der tautologische Charakter de Schliessens”) i został przedstawiony na 45 posiedzeniu Sekcji Teorii Poznania Warszawskiego Towarzystwa Filozoficznego (połączonym z 4 posiedzeniem Sekcji Logiki WTF. Miał miejsce 1 grudnia (rozpoczął się o godz. 20). Zgodnie z główną tezą Carnapa wszelkie wnioskowanie jest tautologiczne – w tym sensie, że wniosek nie stwierdza «więcej» niż przesłanki. Z kolei tzw. metafizyka indukcyjna chce, wychodząc z doświadczenia, wysnuwać wnioski, dotyczące tego, co leży poza doświadczeniem. Ponieważ wszelkie wnioskowanie jest tautologiczne, więc taka epistemiczna transcendencja jest niemożliwa.

⁴ Carnap w *Dziennikach* odnotował, że wykład odbył się w sali Wydziału Teologicznego, gdzie wisiał krucyfik. Zapewne – na tle stosunków wiedeńskich – uznał to za zgrzyt.

Carnap zaznaczał w *Dziennikach*, że po każdym z odczytów toczyła się żywa dyskusja, kontynuowana każdorazowo nieformalnie, w warszawskich kawiarniach⁵. Z jego relacji wynika, że z największą aprobatą (ku zdziwieniu Carnapa!) spotkał się wykład drugi. Zapewne Carnap nie zdawał sobie sprawy, że w Polsce jest wielu tropicieli pseudoproblemów i mętności w filozofii.

3. Spotkania z filozofami warszawskimi

Oficjalne odczyty były jedynie fragmentem wizyty Carnapa. Większość pobytu w Warszawie Carnap spędzał na indywidualnych spotkaniach naukowych z polskimi filozofami oraz na luźniejszych przyjęciach w szerszym gronie.

Carnap wymienia w *Dziennikach* z nazwiska dziesięcioro warszawskich przedstawicieli SLW, z którymi spotkał się w Warszawie w końcu 1930 roku. Oto te osoby – wymienione w kolejności alfabetycznej i z zaznaczeniem zainteresowań badawczych – to: Janina Hosiasson (logika probabilistyczna), Tadeusz Kotarbiński (filozofia i jej historia), Stanisław Leśniewski (logika formalna), Jan Łukasiewicz (logika formalna), Maria Ossowska (semantyka i etyka), Stanisław Ossowski (estetyka i socjologia), Edward Poznański (fizyka, metodologia), Dina Szejnberg⁶ (semantyka i metodologia), Alfred Tarski (matematyka i logika formalna) i Władysław Witwicki (psychologia, przekłady dzieł Platona).

Poniżej scharakteryzuję bliżej, co łączyło, a co dzieliło Carnapa z czterema spośród wymienionych przedstawicieli warszawskiego skrzydła SLW: Łukasiewiczem, Leśniewskim, Kotarbińskim i Witwickim. Celowo pomijam relację Carnap – Tarski – a robię to z trzech powodów. Po pierwsze, relacja ta była już wielokrotnie i wyczerpująco omawiana (także przez samych zainteresowanych). Po drugie, ich związki teoretyczne i personalne sięgają daleko w głąb XX wieku. Po trzecie, skupiam się tu przede wszystkim na kwestiach filozofii i jej metod, które to kwestie nie leżały w zakresie zasadniczych zainteresowań naukowych Tarskiego.

Na zakończenie dam krótką wzmiankę o wrażeniach, które odniósł Carnap zetknąwszy się w Warszawie z kobietami-filozofami: Marią Ossowską, Janiną Hosiasson i Diną Szejnberg.

⁵ Problematykę wykładów Carnapa i ich rezonans wśród polskich filozofów omawiam dokładniej w innym miejscu – zob. [Brożek 2018].

⁶ Jest to późniejsza Janina Kotarbińska; Carnap w swoich *Dziennikach* podaje pisownię jej ówczesnego nazwiska: Steinberg; tak podpisywali się jej rodzice.

3.1. Carnap i Łukasiewicz

Jak już wspomniałam, Łukasiewicz dowiedział się o zainteresowaniach naukowych Carnapa od Schlicka w 1928 roku. Wiązał przy tym z działalnością Carnapa wielkie nadzieje. Tuż po spotkaniu ze Schlickiem pisał:

Umacniam się w swoich poglądach na znaczenie logiki matematycznej dla filozofii, gdy widzę, że do podobnych poglądów dochodzą, niezależnie ode mnie, i niektórzy filozofowie niemieccy [Łukasiewicz 1929b: 431].

Owymi filozofami niemieckimi mieli być Heinrich Scholz i właśnie Carnap. (Skądinąd o innych ówczesnych logikach niemieckich miał Łukasiewicz zdanie jak najgorsze.) W dniu przyjazdu do Warszawy, czyli 28 listopada, Carnap uczestniczył w seminarium Łukasiewicza poświęconym logice stoików. Łukasiewicz słuchał wszystkich odczytów Carnapa; wiadomo też, że podarował mu swoją książkę⁷. Poza tym, najprawdopodobniej spotkali się jeszcze na dwóch przyjęciach: u Tarskiego i u Kotarbińskiego.

Czy jednak Łukasiewicz znalazł w Carnapie sprzymierzeńca w realizacji swego własnego programu filozoficznego? Przyjrzyjmy się bliżej temu programowi. W artykule *O determinizmie* Łukasiewicz pisał:

Gdy z miarą ścisłości, stworzoną przez logikę matematyczną, zbliżamy się do wielkich systemów filozoficznych Platona czy Arystotelesa, Kartezjusza czy Spinozy, Kanta czy też Hegla, to systemy te rozpadają się nam w rękach niby domki z kart. Zasadnicze pojęcia w nich są niejasne, najważniejsze twierdzenia są niezrozumiałe, rozumowania i dowody są nieściśle; teorie zaś logiczne, które tak często leżą na dnie tych systemów, są prawie wszystkie błędne. Filozofię trzeba odbudować od podstaw, tchnąć w nią metodę naukową i oprzeć ją o nową logikę. O pokonaniu tych zadań nie może marzyć jednostka; będzie to praca pokoleń i umysłów, o wiele potężniejszych niż te, jakie kiedykolwiek dotąd zjawiły się na ziemi [Łukasiewicz 1922/1923: 115].

Warto z naciskiem podkreślić, że opinie o autorach „wielkich systemów filozoficznych” nie opierały się na wiedzy o nich z drugiej ręki. Łukasiewicz nie tylko zaznajomił się z głównymi pracami tych filozofów, ale i poświęcił im analityczne studia⁸.

Najdobitniej Łukasiewicz przedstawił swój program w odczycie „O metodę w filozofii”, opublikowanym w 1928 roku, przed spotkaniem ze Schlickiem:

Przyszła filozofia naukowa musi zacząć swą budowę od samego początku, od fundamentów. Zacząć zaś od fundamentów, to znaczy zrobić naprzód przegląd

⁷ Chodziło zapewne o [Łukasiewicz 1929a].

⁸ Por. np.: [Łukasiewicz 1910], [Łukasiewicz 1924] i [Łukasiewicz 1938].

zagadnień filozoficznych, które można sformułować zrozumiale. Najodpowiedniejsza metoda, którą należałoby zastosować w tym celu, zdaje się być [...] metoda logiki matematycznej: metoda dedukcyjna, aksjomatyczna. Oprzeć się trzeba na zdaniach, o ile możliwości intuicyjnie jasnych i pewnych, i takie zdania przyjmując jako aksjomaty. Jako pojęcia pierwotne, czyli niezdefiniowane, należy wybrać takie wyrażenia, których sens można wszechstronnie wyjaśnić na przykładach. Starać się trzeba, by aksjomatów i pojęć pierwotnych było jak najmniej i trzeba je wszystkie dokładnie wyliczyć. Wszystkie inne pojęcia muszą być bezwarunkowo zdefiniowane na podstawie pojęć pierwotnych, a wszystkie inne twierdzenia bezwarunkowo udowodnione na podstawie aksjomatów i przy pomocy przyjętych w logice dyrektyw dowodzenia. Wyniki w ten sposób uzyskane, należy ustawicznie konfrontować z danymi intuicji i doświadczenia oraz z rezultatami innych nauk, zwłaszcza przyrodniczych. W razie niezgodności należy system poprawiać, formułując nowe aksjomaty i dobierając nowe pojęcia pierwotne. O kontakt z rzeczywistością należy dbać nieustannie, by nie tworzyć bytów mitologicznych w rodzaju idei platońskich i rzeczy samych w sobie Kanta, lecz zrozumieć istotę i budowę tego świata realnego, w którym żyjemy i działamy, i który chcemy jakoś przekształcać na lepszy i doskonalszy [Łukasiewicz 1928: 42].

Poglądy Carnapa są w pewnych punktach zbieżne z przekonaniem Łukasiewicza. Przede wszystkim – podobnie jak Łukasiewicz – jest on przekonany, że filozofia nie może przejść obojętnie wobec pojawienia się i rozwoju logiki matematycznej. Pod wpływem lektury Bertranda Russella – Carnap pisał:

Poczułem, że to wezwanie [Russella] jest skierowane bezpośrednio, osobiście do mnie. Praca w tym duchu stała się od tego momentu moim zadaniem. Odtąd zastosowanie nowych narzędzi logicznych do analizowania pojęć naukowych i rozjaśniania problemów filozoficznych stała się celem mojej działalności filozoficznej [Carnap 1963: 13].

Carnap i Łukasiewicz zgodzali się także w negatywnej ocenie zastanej (zwłaszcza dominującej w Niemczech) filozofii. Uświadamiali sobie, że narzędzia logiki matematycznej przyłożone do tradycyjnej filozofii (zarówno dawniejszej, jak i współczesnej im) ukazują, mówiąc dosadnie, jej nędzę. Dzielili także przekonanie, iż filozofia nie może ignorować wyników nauk szczegółowych.

W tym miejscu jednak podobieństwa się kończyły, a zaczynały różnice.

Dotyczyły one, po pierwsze, poglądów na genezę dotychczasowych niepowodzeń filozofów. Carnap upatrywał źródeł nędzy ówczesnego stanu filozofii w odezwaniu się jej od empirii: w tym, że jej aparat pojęciowy pozbawiony jest treści empirycznej. Dla Łukasiewicza grzechem głównym filozofii jest nieściśłość pojęciowa i niechlujstwo w uzasadnianiu.

Różnica w tym zakresie brała się być może stąd, że, po drugie, mieli oni odmienne ideały naukowe. Ideałem nauki była dla Carnapa fizyka, a dla Łukasiewi-

cza – logika matematyczna. W konsekwencji różne też były ich ideały filozoficzne. Łukasiewicz chciał, aby filozofia stała się zinterpretowanym systemem aksjomatycznym. Filozofia według Carnapa nie powinna mieć postaci żadnego systemu: powinna się ograniczyć do przeprowadzanej *ad hoc* logicznej analizy języka fizyki (i szerzej: nauki).

Po trzecie, Łukasiewicz i Carnap różnili się co do tego, jak powstaje nauka. Według Carnapa proces ten miał charakter wybitnie odtwórczy: odtwarzaniem jest zdobywanie danych doświadczenia, stanowiących fundament nauki; do obrazu świata, dostarczanego przez te dane, niczego nowego nie dostarcza rozumowanie. Jeśli treścią naszej wiedzy są dane doświadczenia, to logika (i matematyka) jest tylko beztreściowym rusztowaniem tej wiedzy. W SLW idea twórczości – i powiązana z nią idea wolności – należała do idei przewodnich. (Tradycja przywiązania do tych idei miała zresztą w Polsce długą historię – i przebiegała w poprzek paradygmatów filozoficznych.) Jak już wspomniałam, Łukasiewicz obstawał przy poglądzie o twórczym charakterze rozumowania w nauce: nie mniej twórczym – niż działanie wyobraźni artystycznej w sztuce. Jego poglądy na kwestię statusu metodologicznego logiki i matematyki zmieniały się, ale na żadnym etapie rozwoju swoich poglądów nie widział drastycznej różnicy między statusem poznawczym twierdzeń analitycznych i syntetycznych.

Łukasiewicz i Carnap uważali też, że mają odmienne zdania na temat ontologicznego statusu świata opisywanego przez naukę. Mówiąc w pewnym uproszczeniu: pierwszy w oczach drugiego był realistą, drugi w oczach pierwszego zbliżał się do materializmu. Carnap z pewnym zdziwieniem odnotowywał w *Dziennikach*, że „Łukasiewicz uznaje niezależnie istniejące stany rzeczy (czyżby był realistą?)” [Carnap 1908–1935: 981]. Łukasiewicz w odczycie radiowym miał powiedzieć, że Carnap należy do filozofów, którzy używają logiki formalnej po to, aby uzasadnić określoną tezę metafizyczną⁹.

Wszystko wskazuje na to, że obie diagnozy były nietrafne – co skądinąd dziwi u tak wnikliwych analityków. Carnap pisał przecież wyraźnie:

Prawdą jest, że odrzucamy tezę o realnym istnieniu świata fizycznego; ale odrzucamy ją nie jako fałszywą, lecz pozbawioną sensu; i tak samo odrzucamy jej idealistyczną antytezę. Ani nie przyjmujemy, ani nie negujemy żadnej z tych tez; odrzucamy samo pytanie [Carnap 1935: 14].

Wolno sądzić, że podobnie czynił Carnap z tezą materialistyczną. W SLW zamiast postawy refutacji metafizyki przyjmowano raczej postawę jej reinterpretacji. Najbardziej znanym przejawem tej ostatniej były semantyczne parafrazy tez metafizycznych dokonane przez Ajdukiewicza¹⁰. Miały one z intencji prowadzić

⁹ Zob.: [Hiż 1971: 526].

¹⁰ Zob. np.: [Ajdukiewicz 1937].

nie do zawieszenia sądu w sporach filozoficznych, lecz do rozstrzygnięcia tych sporów (i to niekiedy nadspodziewanie prostych).

3.2. Carnap i Leśniewski

Z *Dzienników* wolno wnosić, że Carnap szczególnie dużo wspólnego znalazł między swoimi poglądami a poglądami Leśniewskiego, który kierował drugą z warszawskich katedr logiki (kierownikiem pierwszej był Łukasiewicz). Nie ma w tym nic dziwnego, ponieważ Leśniewski należał do czołówki polskich tropicieli nonsensów, niejasności i nieściśłości w filozofii.

Carnap w taki sposób charakteryzował stanowisko swego warszawskiego kolegi:

Leśniewski był po silnym wpływie Fregego. Wyjaśniało to jego nacisk na koncepcję formalistyczną, która w tym czasie pod wpływem Hilberta stała się wpływową i powszechnie akceptowaną. [...] Z drugiej strony Leśniewski wymagał, także pod wpływem Fregego, żeby reguły inferencji systemów dedukcyjnych były sformułowane w sposób ściśle formalny [Carnap 1963: 30].

O tym, że Carnap znalazł w Leśniewskim sprzymierzeńca, świadczą m.in. dwie uwagi w *Dziennikach*. Po jednej z dyskusji odnotowuje, że „we wszystkim rozumiemy się dobrze” [Carnap 1908–1935: 980], natomiast w dniu wyjazdu pisze, iż „wszyscy (a zwłaszcza Kotarbiński i Leśniewski) wyglądają na naprawdę bardzo zadowolonych z mojego pobytu” [Carnap 1908–1935: 981].

Nazwisko Leśniewskiego pojawia się po raz pierwszy w *Dziennikach* 27 listopada, po wykładzie o sfizykalizowanej psychologii, kiedy to spędził wieczór w towarzystwie Kotarbińskiego i Leśniewskiego w jednej z warszawskich kawiarni. Przez cały dalszy pobyt w Warszawie z Leśniewskim widział się Carnap codziennie, w tym kilkakrotnie w mieszkaniu pp. Leśniewskich. W relacjach z tych dyskusji Carnap odnotował dwie ważne kwestie w nich poruszane.

Pierwsza kwestia dotyczyła danych zmysłowych. Dla Carnapa – jak wiadomo – założenie o istnieniu danych zmysłowych było czymś istotnym, gdyż stanowiły one jedyny sensowny fundament całego gmachu nauki. Zgodnie z relacją Carnapa (i naszej wiedzy o światopoglądzie Leśniewskiego z jego pism) – Leśniewski uważał bezpośrednie dane zmysłowe za typową fikcję metafizyczną. Znamienne, że Carnap w tym czasie zaczął stopniowo wycofywać się z opisywania fundamentu empirycznego wiedzy naukowej w kategoriach danych zmysłowych – na rzecz opisywania go w kategoriach obiektów fizycznych zbliżonych do konkretów w ujęciu reizmu.

Druga kwestia poruszana w dyskusjach Carnap-Leśniewski dotyczyła ogólnych kryteriów sensowności wyrażeń, a dokładniej zdań. Jak pisał Carnap – „Leśniewski [twierdzi], że jest sprawą konwencji językowej, czy zdanie „Miłość jest

kwadratowa” uzna się za fałsz, czy za nonsens” [Carnap 1908–1935: 980]. Na gruncie koncepcji kategorii semantycznych Leśniewskiego – rozwiniętej potem przez Ajdukiewicza – zależy to od tego, jakie kategorie zostaną dopuszczone w opisie danego języka, a w szczególności, czy dopuścimy w tym opisie istnienie subkategorii. Jeśli dysponujemy jedną kategorią predykatów, i „bycie-kwadratowym” uznamy za predykat, to zacytowane przez Carnapa sformułowanie będzie sensowne, ale fałszywe. Jeśli wyodrębnimy z kategorii predykatów subkategorię takich, które mogą się np. odnosić wyłącznie do obiektów geometrycznych, to ponieważ życie nie jest obiektem geometrycznym, nasze sformułowanie będzie pozbawione sensu (będzie błędne syntaktycznie)¹¹.

Estyma, którą zaczął się u Carnapa cieszyć Leśniewski od czasu spotkań warszawskich, pozwala wyjaśnić fakt, który zaznaczył w liście do Kazimierza Twardowskiego z 29 maja 1931 roku Walter Auerbach, przebywający wiosną 1931 roku na stypendium w Wiedniu:

Carnap (który ostatecznie został w tym semestrze w Wiedniu, a nie przeniósł się do Pragi) uwzględnia na swych ćwiczeniach Leśniewskiego i Tarskiego.

Trzeba jednak także odnotować, że późniejsze osobiste relacje Carnap-Leśniewski dalekie były od sielanki. Jednym – ale zapewne nie jedynym – powodem tego była osobowość Leśniewskiego, który z jednej strony był skrajnie surowym krytykiem innych, a z drugiej strony wykazywał nadwrażliwość w sprawie oryginalności swoich rezultatów. Dobrą ilustracją tego jest jego uwaga na temat perypetii koncepcji intensjonalności:

Mówca [*scil.* Leśniewski] nadmienia, że jego koncepcja DEZINTENSJONALIZACJI tzw. funkcji intensjonalnych była przez niego od wielu już lat szczegółowo rozwijana w różnych jego wykładach, i zwraca jednocześnie uwagę na zbliżoną do tej koncepcji pod względem zasadniczej idei koncepcję R. Carnapa, ogłoszoną przez niego ostatnio w *Logische Syntax der Sprache* – koncepcję, która jest zresztą, zdaniem mówcy, w pewnych swych istotnych szczegółach zupełnie nietrafna i prowadzi do niedających się utrzymać teoretycznych konsekwencji [Leśniewski 1939: 778].

Wiele światła na te cechy osobowości Leśniewskiego rzuca jego korespondencja z Ottonem Neurathem w sprawie Kongresu Zjednoczonej Nauki oraz fragmenty korespondencji z Twardowskim. Wrażliwość Leśniewskiego na kwestie

¹¹ Dodajmy przy okazji, że Ajdukiewicz był zwolennikiem wzbogaconej wersji koncepcji kategorii semantycznych – i stosował ją nawet do opisu zdań egzystencjalnych, co pozwalało mówić, że Carnapowskie zdanie „Bóg istnieje” jest – wbrew Carnapowi – sensowne, gdyż predykat „istnieje” może mieć w nim inną subkategorię semantyczną niż np. w zdaniu „Carnap istnieje”. Zob. [Ajdukiewicz 1951].

oryginalności wyników oraz obawa przed byciem ofiarą plagiatu nie obejmowała zresztą jedynie uczonych zagranicznych – wiadomo, że podobne podejrzania dotknęły m.in. Ajdukiewicza (i były jednym z powodów, dla których ten ostatni powrócił do Lwowa).

Nota bene – kwestie pierwszeństwa co do pewnych odkryć jest drażliwa dla wielu uczonych i była drażliwa dla wszystkich polskich logików, nie tylko dla Leśniewskiego. Zwłaszcza że ich partnerami byli uczeni z „wielkiego” Wiednia, którzy dysponowali lepszymi środkami popularyzacji wyników. Bardzo znamienne w tym kontekście jest list Tarskiego do Neuratha z roku 1936. Pisał tam m.in.:

Koncepcja formuł zdaniowych jako przedmiotów fizycznych, teza, że zdania o zdaniach są dopuszczalne, analiza warunków, w których można mówić poprawnie o języku, początek systematycznych badań nad językiem (składnia i semantyka) – wszystko to zostało zrozumiane i przyjęte w Kole Wiedeńskim głównie pod wpływem logików warszawskich. To natomiast, co Pan ma za cechę szczególną warszawiaków – uznawanie, że jeden język nie wystarczy – zawdzięczamy zarówno wiedeńczykom, jak i warszawiakom (kwestia priorytetu w tym punkcie nieco się komplikuje). [...] Napisałem Panu swego czasu kilka słów o „powstawaniu legend”. Mogę teraz wskazać przykład legendy, by tak rzec, „in statu nascendi”; niektórzy polscy koledzy, którzy brali udział w Kongresie Paryskim, zwrócili mi ostatnio na to uwagę. Otóż wygłosiłem w Paryżu odczyt o pojęciu wynikania logicznego; zakwestionowałem tam m.in. absolutny charakter podziału pojęć na analityczne i syntetyczne; usiłowałem też pokazać, że ów podział pojęć jest dość dowolny i że podział zdań zależy od podziału pojęć. W dyskusji Carnap powiedział, że te moje uwagi zdają mu się bardzo głębokie, powtarzając mu raz jeszcze w jaśniejszej i popularniejszej formie moje główne myśli. Byłem m za to, rzecz jasna, bardzo wdzięczny. A teraz zobaczmy, jak to wygląda w *Erkenntnis* 5, zeszyt 6, s. 388–389, w sprawozdaniu z owego odczytu i dyskusji po nim! Mojemu odczytowi nie poświęcono nawet jednego całego wiersza [...], natomiast wystąpienie Carnapa zrelacjonowano dokładnie i wyczerpująco w 13–14 wierszach. Czytelnik musi odnieść wrażenie, że Tarski zadał tylko pytanie, na które Carnap odpowiedział wyczerpująco i trafnie; absolutnie nie sposób domyślić się z tego sprawozdania, jak naprawdę było [Tarski 1936: 211].

3.3. Carnap i Kotarbiński

Kotarbiński, jako gospodarz, zaopiekował się Carnapem w Warszawie osobiście; m.in. pomagał mu w znalezieniu odpowiadającego mu *locum*. Spotykali się w trakcie pobytu Carnapa w Warszawie niemal codziennie. Nawiasem mówiąc, Kotarbiński jest jedynym filozofem, w wypadku którego Carnap odnotowuje rozmowę o sprawach pozanaukowych – w szczególności o polityce.

Kotarbiński pisał do Twardowskiego z 13 grudnia 1930 roku:

Ostatnie dwa tygodnie tutaj [*scil.* w Warszawie] były szczytowe pod względem gorączkowości i natłoku zajęć, zwłaszcza z powodu pobytu Carnapa, bardzo miłego i wykształconego człowieka, o czym w wolniejszej chwili pozwolę sobie bliżej Panu Profesorowi napisać.

Obietnicy danej tu Twardowskiemu Kotarbiński niestety nie spełnił, a w każdym razie nie zachował się list, w którym postać Carnapa byłaby opisana szerzej.

Rozmowy naukowe Carnapa i Kotarbińskiego dotyczyły języka służącego wyrażaniu przeżyć (co interesowało zwłaszcza Kotarbińskiego), języka esperanto (którym zafascynowany był Carnap), różnic pomiędzy teorią poznania a logiką (którymi zajmował się wówczas intensywnie Kotarbiński) oraz pansomatyizmu¹².

W ocenie Carnapa – poglądy Kotarbińskiego były zbliżone do fizykalizmu. W jakim stopniu? Odpowiedzmy na to pytanie, zestawiając ze sobą kwintesencję reizmu semantycznego z Carnapowskim fizykalizmem.

Reizm semantyczny głosi, że spośród zdań (w sensie gramatycznym) sensowne są tylko zdania (nazwijmy je tak) reistyczne lub zdania, które dadzą się sprowadzić do zdań reistycznych. Przy tym: zdania reistyczne – to takie zdania, w których jako jedyne nazwy występują nazwy odnoszące się do rzeczy. Zgodnie z kolei z fizykalizmem (w pierwotnej wersji) – spośród zdań naukowe są tylko zdania fizykalne lub zdania, z których dadzą się wyprowadzić zdania fizykalne. Przy tym: zdania fizykalne – to takie, które są weryfikowalne za pomocą danych zmysłowych.

Syntaktycznie – oba sformułowania są bardzo podobne. Ich podobieństwo semantyczne wymaga ustalenia relacji między parami: sensowny *versus* naukowy, zdanie reistyczne *versus* zdanie fizykalne, nazwa odnosząca się do rzeczy *versus* zdanie weryfikowalne za pomocą danych zmysłowych. Część pracy porównawczej w tym zakresie zrobiły już Janina Kotarbińska i Maria Kokoszyńska. Woleński komentował zależność między reizmem a fizykalizmem – następująco:

Aby wykazać równoważność „sensowność = sprawdzalność empiryczna” i „sensowność = przekładalność na język reistyczny” trzeba wykazać, że „sprawdzalność empiryczna = przekładalność na język reistyczny”. Można to zrobić przy pewnych konwencjach terminologicznych. Wydaje się jednak, że szereg zdań, które Kotarbiński traktował jako sensowne (np. teza determinizmu) przez neopozytywistów były uważane za niesprawdzalne [Woleński 1985: 229].

Sprawa nie jest jednak jeszcze ostatecznie zamknięta i wymaga osobnej, głębszej analizy.

¹² Carnap prawdopodobnie sporządził jakąś notatkę z dyskusji o pansomatyzmie, ale – o ile mi wiadomo – notatka taka się nie zachowała.

Faktem jest, że pewne szczegóły doktryny reistycznej Kotarbińskiego doznały korekty pod wpływem uwag Carnapa, chociaż mowa tu o uwagach nie z warszawskich rozmów, lecz z lektur jego prac. Chodzi w szczególności o uznanie zdania typu „Pewien przedmiot jest stanem lub stosunkiem lub cechą” za zdanie bezsensowne (a nie np. fałszywe)¹³.

Ale też faktem jest, jak wspominałam, że pewne szczegóły fizykalistycznej doktryny Carnapa uległy modyfikacji pod wpływem krytyki, której została ona poddana przez warszawskich filozofów i logików.

3.4. Carnap i Witwicki

Witwicki był uczniem Twardowskiego; obaj uważani są za twórców Lwowskiej Szkoły Psychologicznej. Od 1920 roku Witwicki miał katedrę psychologii w Warszawie. Jako przedstawiciel psychologicznego skrzydła SLW nie utrzymywał przesadnie bliskich stosunków naukowych z logikami warszawskimi, o których wypowiadał się zresztą bardzo krytycznie.

Lwowska psychologia była psychologią introspekcyjną, uprawianą w duchu Franza Brentana. Zakładano zasadniczą odrębność stanów fizycznych od psychicznych. Dlatego treść pierwszego odczytu Carnapa była dla Witwickiego nie do przyjęcia. Z kolei behawiorysta-Carnap musiał odnosić się do rasowego psychologa nie-behawiorysty z dystansem. Witwicki (nie pozbawiony skądinąd poczucia humoru) próbował – jak się zdaje – przekonać Carnapa o istnieniu stanów psychicznych i możliwości intersubiektywnego, a raczej ekstraspekcyjnego dotarcia do nich nie tylko u siebie, lecz także u innych osób – metodą egzemplifikacji. Analizując szczegóły budowy ciała Carnapa oraz różne behawioralne okoliczności jego życia – wywnioskowywał na tej podstawie czysto psychologiczny naddatek, przysługujący Carnapowi.

Carnap opisywał te zabiegi następująco:

Witwicki zgadywał na podstawie mojej sylwetki i treści wykładu: nie jestem żonaty, chętnie bywam sam, trudno przystosowuję się do innych, wolę muzykę od malarstwa, jedno z moich rodziców jest wysokie, a drugie jest pyknikiem [Carnap 1908–1935: 980].

I przyznawał:

Niektóre spostrzeżenia [są] zaskakująco trafne [Carnap 1908–1935: 980].

Zapewne obaj panowie różnie oceniali te rezultaty. Dla Witwickiego były one efektem dopuszczalnej w nauce procedury interpretacji zachowań, a dla Carnapa – zaledwie przypadkowego szczęścia w odgadywaniu.

¹³ Zob. [Kotarbiński 1930–1931].

3.5. Carnap, Ossowska, Hosiasson i Sztejnberg

Na koniec prezentacji spotkań Carnapa z polskimi uczonymi – powiedzmy o trzech paniach, z którymi zetknął się Carnap w 1930 roku¹⁴.

Trzy żeńskie filary SLW w Warszawie różniły się mocno psychiką: w Ossowskiej uderzała arystokratyczna dystynkcja (nazywano ją „damą polskiej filozofii”); z Hosiasson emanowała energia i pewna skłonność do dominacji (widoczna m.in. w relacjach ze swym przyszłym mężem: Adolfem Lindenbaumem); Sztejnberg cechowała refleksyjność i autokontrola (która pozwoliła jej później przetrwać dwuletnią gehennę Auschwitz). Carnap – jako bystry obserwator – na pewno zauważył te różnice, ale tylko w wypadku Ossowskiej odnotował, że zrobiła na nim wrażenie jako kobieta.

Sztejnberg – swoim zwyczajem – przede wszystkim uważnie słuchała tego, co mówił Carnap, i robiła skrupulatne notatki. Musiała nabrać poważnych wątpliwości do programu fizykalizmu, skoro parę lat później opublikowała o nim krytyczne studium¹⁵.

Odwrotnie było z Hosiasson: wykorzystwała obecność Carnapa, aby przedyskutować z nim problematykę przygotowywanej właśnie (jako podstawa magisterium) rozprawy o indukcji i prawdopodobieństwie. Trzeba przyznać, że zrobiła na nim jak najlepsze wrażenie (naukowe), gdyż spotykał się z nią potem kilkakrotnie: podczas stypendialnego pobytu Hosiasson w Wiedniu oraz podczas kongresów zjednoczonej nauki, w których brała udział. W swoich późniejszych pracach z zakresu teorii indukcji Carnap wielokrotnie się na wyniki Hosiasson powoływał.

Hosiasson dokonała także przekładów autoreferatów Carnapa z warszawskich wykładów. Kotarbiński tak o tym pisał do Twardowskiego w liście z 27 marca 1931 roku:

Jest jeszcze ważna uwaga na temat streszczenia z odczytu pn. „Der tautologische Charakter de Schliessens”. Mianowicie jest tam ustęp, który brzmiał pierwotnie w oryginale niemieckim: „*S* ist aus *T* (nach *R*) dann und nur denn ableitbar, wenn de „Spielraum” von *S* nie dem von *T* enthaltenist. Dann aberist der theoretische Gehalt von [vor?] *T* nidem von [vor?] *S* enthalten”. Otóż tłumaczka, p. Hosiasson, zwróciła uwagę, że to zapewne jest omyłka, i że autor powinien był na początku napisać „*T* ist aus *S*”, a nie „*S* ist aus *T*”. Jakoż w rozmowie przed kilkoma dniami w Wiedniu, podczas wycieczki pedagogów, zostało ustalone, że p. H. miała rację. Autor tedy prosi o poprawienie tekstu według powyższej wskazówki. Wreszcie autor (prof. dr Rudolf Carnap, Wien XIII/5, Stauffergasse 4) prosi o parę odbitek przekładów swoich streszczeń z *Ruchu Filozoficznego*. Tę

¹⁴ W latach późniejszych utrzymywał też bliskie kontakty naukowe z Marią Kokoszyńską – por. [Brożek 2017].

¹⁵ Zob.: [Kotarbińska 1934].

prośbę podjąłem się włożyć w ręce Redaktora [*scil.* Twardowskiego]. Jeżeliby Pan Profesor uważał za wskazane, bym osobiście zrobił korektę druku, np. drugą, tych przekładów, najchętniej to uczynię.

4. Carnap i Lwów

Rok 1930, w którym Carnap odwiedził Warszawę, był zarazem rokiem, w którym na emeryturę przeszedł we Lwowie Twardowski. Pomimo przejścia na emeryturę – Twardowski pozostał czynny m.in. jako redaktor założonego przez siebie czasopisma – *Ruchu Filozoficznego*. W *Ruchu* właśnie¹⁶ ukazały się auto-referaty Carnapa w tłumaczeniu Hosiasson. Twardowski, zgodnie z prośbą Carnapa, przesłał mu egzemplarz pisma. Carnap odpisał, że chętnie przyjechałby do Lwowa. O planach zaproszenia Carnapa do Lwowa dowiadujemy się także z *Dzienników* Twardowskiego¹⁷; w zapisach pochodzących z 1934 roku widać, że Twardowski kilkakrotnie rozmawiał na ten temat z Ajdukiewiczem. Do wizyty jednak ostatecznie nie doszło.

Nie znaczy to, że Lwów był obojętny wobec tego, co robił Carnap. Wspominałam już, że program Carnapa był pilnie śledzony przez Ajdukiewicza. Przed wszystkim zaś z Kołem Wiedeńskim utrzymywała później bliskie kontakty towarzyskie i naukowe Maria Kokoszyńska – o czym obszernie pisałam w innym miejscu¹⁸.

W ogóle można powiedzieć, że kontakty SLW-KW w okresie międzywojennym były ożywione. Przedstawiciele obu grup spotykali się nie tylko w Wiedniu i Warszawie, lecz również – przy okazji kongresów filozoficznych – w Paryżu (1934) i Pradze (1935).

Zakończenie

Polscy filozofowie z kręgu SLW mieli od początku pełną świadomość, co ich różniło od kolegów z KW. Oto kilka wypowiedzi, które to potwierdzają.

W tekście „Logistyczny antyirracjonalizm w Polsce” (1934), którego wersja niemiecka ukazała się w redagowanym przez Carnapa *Erkenntnis*, Ajdukiewicz pisał:

Bezwzględnych zwolenników Koła Wiedeńskiego w Polsce nie ma, nie znam mianowicie żadnego polskiego filozofa, który przyswoił sobie i zaakceptował merytoryczne tezy Koła Wiedeńskiego; pokrewieństwo między niektórymi polskimi

¹⁶ Zob. t. XII (1930–1931), nr 1–10, s. 220a–221a, 227b–228a i 230a–b.

¹⁷ Por.: [Twardowski 1997: 322, 327, 331, 227].

¹⁸ Zob.: [Brożek 2017].

filozofami a Kołem Wiedeńskim polega na podobieństwie zasadniczej postawy metodologicznej i pokrewieństwie rozważanych zagadnień [1934: 79].

W podobnym duchu wypowiedzieli się Łukasiewicz (1935), Jørgen Jørgensen (1939) oraz Zawirski (1947)¹⁹.

Przytoczmy jeszcze jedną, charakterystyczną wypowiedź:

Wśród filozofów Koła Wiedeńskiego panował podobny duch, co w gronie warszawskim. [...] Poglądy Tarskiego w zasadzie zgadzają się z Carnapowskimi w tych punktach, w których Carnap odbiegał od opinii Wittgensteina. Natomiast tam, gdzie Carnap kontynuował myśl Wittgensteina, Tarski różnił się zasadniczo. Pozycje Tarskiego i Wittgensteina są sobie obce. Linie podziału współczesnej filozofii są w znacznej mierze wyznaczone tymi różnicami. [...] Carnap i jego wiedeńscy towarzysze byli scjentyстами. Scjentyстами byli również logicy warszawscy, a Tarski w szczególności. Dla Wittgensteina scjentyzm był obcy. [...] Dla Wittgensteina, przynajmniej w tamtym czasie, był tylko jeden język, *Die Sprache*, zwykły, codzienny język. Wittgenstein pokazywał, że język obiegowy zawiera niejasności i trudności takiego rodzaju, jak [...] [paradoks kłamcy]. Warszawiacy i wiedeńczycy wyciągali stąd wniosek, że trzeba budować lepsze języki, języki ograniczające swobody i swawole mowy potocznej. W tym szli za Fregem i Russellem, a nie za Wittgensteinem. Trzecim punktem zgody między Carnapem a Warszawą, a niezgody z Wittgensteinem, była sprawa zakresu spraw, o których można mówić. Wedle Wittgensteina są sprawy, które nam się ukazują, ale których nie sposób wyrazić. Struktura zdania lub stosunek między językiem a rzeczywistością nie mogą być wypowiedziane, opisane. U Wittgensteina nie ma miejsca na to, co u Carnapa jest właśnie filozofią, a u Tarskiego składnią i semantyką języka. U Wittgensteina są to wszystko «wyższe sprawy» (*das Höhere*). Kotarbiński, Leśniewski i Tarski widzieli w Carnapie sojusznika w ich postawie atyrracjonalistycznej [Hiż 1971: 526].

To podsumowanie relacji SLW-KW (i Wittgensteinem) wyszło spod pióra Henryka Hiża – ucznia trzech spośród omówionych tu warszawskich partnerów Carnapa, a mianowicie Łukasiewicza, Leśniewskiego i Kotarbińskiego, i wojennego asystenta dwóch, a mianowicie Łukasiewicza i Kotarbińskiego. Jak sądzę, dobrze ujmuje ono główne różnice między wiedeńskim i warszawskim ośrodkiem filozofii analitycznej.

¹⁹ Por. Woleński [1985: 297].

Große Geschichte. Visit of Rudolf Carnap in Warsaw in 1930

Rok 1930 był kluczowy dla nawiązania kontaktów naukowych między przedstawicielami Szkoły Lwowsko-Warszawskiej a członkami Koła Wiedeńskiego. W lutym tego roku Wiedeń odwiedził Alfred Tarski, a w końcu listopada, na zaproszenie Warszawskiego Towarzystwa Filozoficznego, do Warszawy przyjechał Rudolf Carnap. Niniejszy tekst stanowi rekonstrukcję tej drugiej wizyty, opartą m.in. na niepublikowanych dziennikach Carnapa. Omówione zostały zwłaszcza wymiany myśli między Carnapem a Janem Łukasiewiczem, Stanisławem Leśniewskim, Tadeuszem Kotarbińskim, Władysławem Witwickim, Janiną Hosiasson, Janiną Kotarbińską i Marią Ossowską.

Key words: Rudolf Carnap, Jan Łukasiewicz, Stanisław Leśniewski, Tadeusz Kotarbiński, Lvov-Warsaw School, Vienna Circle, logic, philosophy of science

Bibliografia

Ajdukiewicz, Kazimierz

1934 Logistyczny antyirracjonalizm w Polsce. *Przegląd Filozoficzny* r. XXXVII, z. 4, s. 325–327.

1937 Problemat transcendentálnego idealizmu w sformułowaniu semantycznym. Zob.: [Ajdukiewicz 1960: 264–277].

1951 W sprawie pojęcia istnienia. Zob.: [Ajdukiewicz 1965: 143–154].

1960 *Język i poznanie*. T. I. Warszawa: PWN.

1965 *Język i poznanie*. T. II. Warszawa: PWN.

Auerbach Walter

1931 List do Kazimierza Twardowskiego z 29 maja. Archiwum Kazimierza Twardowskiego w Warszawie.

Brożek, Anna

2017 Maria Kokoszyńska: Between the Lvov-Warsaw School and the Vienna Circle. *Journal for the History of Analytical Philosophy* vol. V, No. 2, s. 17–36.

2018 Rudolf Carnap and Philosophy of the Lvov-Warsaw School [w druku].

Carnap, Rudolf

1908–1935

Tagebücher – 1908 bis 1935. Archives of Scientific Philosophy, Hillman Library, University of Pittsburgh, Carnap Papers. Transkribiert von den kurzschriftlichen Originalen von Brigitta Arden und Brigitte Parakenings.

1935 *Philosophy and Logical Syntax*. Po polsku jako: „Filozofia i składnia logiczna”. [W:] *Filozofia jako analiza języka nauki*. Warszawa 1969, PWN, s. 5–66.

1963 Intellectual Autobiography. Zob.: [Schlipp (red.) 1963: 3–86].

- Hiż, Henryk
1971 Jubileusz Alfreda Tarskiego. Zob.: [Hiż 2013: 521–528].
2013 *Wybór pism*. Warszawa: Fundacja *Aletheia*.
- Neurath, Otto *et al.* (red.)
1939 *Foundations of the Univty of Science*. T. II. Chicago 1970.
- Kotarbińska, Janina [Dina Szejnberg]
1934 Fizykalizm. *Przegląd Filozoficzny* r. XXVII, z. 1, s. 91–95.
- Kotarbiński, Tadeusz
1930 List do Kazimierza Twardowskiego z 13 grudnia. Archiwum Kazimierza Twardowskiego w Warszawie.
1930–1931
 Uwagi na temat reizmu. *Ruch Filozoficzny* t. XII, nr 1–10, s. 7–12.
- Leśniewski, Stanisław
1939 Głos w dyskusji nad odczytem Jana Łukasiewicza „Geneza logiki trójwartościowej”. Zob.: [Leśniewski 2015: s. 777–778].
2015 *Pisma zebrane*. T. I–II. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe *Semper*.
- Łukasiewicz, Jan
1910 *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa*. Kraków: Akademia Umiejętności.
1922/1923
 O determinizmie. Zob.: [Łukasiewicz 1964: 114–126].
1924 Kant i filozofia nowożytna. Zob.: [Łukasiewicz 1998: 365–368].
1928 O metodę w filozofii. Zob.: [Łukasiewicz 1998: 41–42].
1929a *Elementy logiki matematycznej*. Warszawa: Wydawnictwo Koła Matematyczno-Fizycznego Słuchaczy UW.
1929b O znaczeniu i potrzebach logiki matematycznej. Zob.: [Łukasiewicz 1998: 424–436].
1938 Kartezjusz. Zob.: [Łukasiewicz 1998: 370–374].
1998 *Logika i metafizyka*. Warszawa: Wydawnictwo WFiS UW.
- Schlipp, Paul Arthur (red.)
1963 *The Philosophy of Rudolf Carnap*. La Salle: Open Court.
- Szaniawski, Klemens (red.)
1989 *The Vienna Circle and the Lvov-Warsaw School*. Dordrecht, Boston & London: Kluwer.
- Tarski, Alfred
1936 List do O. Neuratha, w: *Pisma logiczno-filozoficzne*, tom I: *Prawda*, wybrał, przełożył, redakcji naukowej dokonał i wstępem poprzedził J. Zygmunt, Warszawa: PWN 1995, s. 207–213.
- Twardowski, Kazimierz
1997 *Dzienniki*. Cz. I–II. Toruń: Wydawnictwo *Adam Marszałek*.
- Woleński, Jan
1985 *Filozoficzna Szkoła Lwowsko-Warszawska*. Warszawa: PWN.
1989 *The Lvov-Warsaw School and the Vienna Circle*. Zob.: [Szaniawski (red.) 1989: s. 443–453].

Appendix 1
Rudolf Carnap, *Dzienniki* 1908–1936.
Fragmety dotyczące wizyty w Warszawie 1930²⁰

16. 02.

Opracowuję rękopis Neuratha na spotkanie w Pradze. Po południu u Hahna. Tam Menger, Neurath i Tarski. Mówi dowcipnie, prosto i bardzo jasno. O metamatematyce. Problem Gödla formalizowalności matematyki.

18.02.

Od 13 do 17 z Tarskim (w mieszkaniu Mengerów). Jego metamatematyczne postulaty; moja aksjomatyka.

19.02.

O godz. 19.30 wykład Tarskiego o arytmetyce liczb kardynalnych. Również o pewniku wyboru i uogólnionej hipotezie continuum.

20. 02.

O godz. 20 Koło. Tarski o metamatematyce.

21.02.

O 20 Koło. Tarski o metamatematyce [i?] rachunku zdań. Zdaje się, że ludzie nie dostrzegają znaczenia tych badań. Np. Schlick.

22.02.

Od godz. 18 do 23 z Tarskim w kawiarni o monomorfii [?]. O tautologiach. Nie chce przyznać, że one nie mówią nic o świecie. To znaczy, że między zdania-
mi tautologicznymi i empirycznymi jest tylko różnica stopnia i ma ona charakter subiektywny. Pyta nieoficjalnie, czy przyjmę zaproszenie do wygłoszenia wykładu w Warszawie. Mówię, że chętnie. [...]

²⁰ Przekład mój [AB]. Względem niemieckiego oryginału poprawiona została pisownia nazwisk polskich oraz zmieniony został zapis godzin (tak, aby był czytelny dla osób posługujących się współczesnym językiem polskim). Wszelkie pozostałe ingerencje umieszczam w nawiasach kwadratowych. Są to uzupełnienia wyrażeń skrótowych [poza skrótami nazwisk, które zawsze dają w całości], a także opuszczenia fragmentów nieistotnych za pomocą symbolu: [...], oraz sformułowania wątpliwe, w tym te, których nie udało się odczytać z rękopisu przez osoby opracowujące tekst niemiecki – za pomocą symbolu: [?].

24.02.

O 17.45 przychodzi do mnie Tarski (zamiast o 15.30). Zgubił plan i błędził dwie godziny. O mojej aksjomatyce. Zdaje się, że ją przyjmuje. Ale przy użyciu odmiennych pojęć. Musiałyby być zdefiniowane metamatematycznie, a nie matematycznie. Pyta [ponownie?] nieoficjalnie, czy przyjmę zaproszenie do wygłoszenia wykładu w Warszawie. Mówię, że chętnie. [...]

27.02.

O godz. 20 Koło. Ja o Tarskim i znaczeniu metamatematyki. Chciałem mówić tylko 5 minut, ale w końcu mówiłem pół godziny, ponieważ niektórzy, szczególnie Schlick, nie doceniają [jej] znaczenia.

26.06.

Gorąco. O 18 Józefinum, Nöbling. Wygłaszam komunikat na podstawie moich zapisków z wykładów Tarskiego.

18.11.

Przygotowuję wykłady warszawskie.

25.11.

Organizacja podróży. Ina zamartwia się moim lotem z powodu silnych wiatrów.

26.11.

Leciałem do Warszawy od 9.30 do 14.30 [...]. Lotnisko. Przed Krakowem trochę wietrznie. Odbierają mnie Kotarbiński, Tarski. Prywatny pokój. Od 17 do 19 [?] Tarski na uniwersytecie, seminarium. Później Łukasiewicz o logice stoików. Z nim i Tarskim w kawiarence o Wittgensteinie, Heytingu. Później z Tarskim o języku fenomenalnym i fizykalnym. Prawa przyrody jako konwencje.

27.11.

Przechadzka z Kotarbińskim po Parku Królewskim [Ogrodzie Saskim?]. On [Kotarbiński] głosował na opozycję demokratyczną, ale bronił Piłsudskiego. Polska boi się ataku Niemiec. Rozmowa o cudzej psychice i esperanto. Z Kotarbińskim i Tarskim na dobrym obiedzie. Potem obydwaj pomagają mi szukać pokoju w hotelu. Hotel Saski, stary, prosty. Przynoszę swoją walizkę, przychodzę o 17.30 bardzo zmęczony – w końcu w swoim pokoju. Trochę położyłem się do łóżka i odpocząłem. O 18.30 na seminarium Kotarbińskiego. Z nim do dziekana Ha-

leckiego (historyk). (Pyta mnie, kto jest rektorem w Wiedniu, nie wiem.) Z oboma u rektora (pediatra).

O 19.15 mój wykład „Die Psychologie in physikalischer Sprache“ [Psychologia w terminach fizykalnych]; poprzedzony powitaniem dziekana. Mówię wolno i spokojnie, ale mogę powiedzieć mało w krótkim czasie. W kawiarence z Leśniewskim i Tarskim o zdaniach bezsensownych. Leśniewski [twierdzi], że jest sprawą konwencji językowej, czy zdanie „Miłość jest kwadratowa” uzna się za fałsz, czy za nonsens. O 22 u Kotarbińskiego, tam wielu profesorów, w tym rektor. Profesor Witwicki, siwowłósy psycholog, dyskutuje. [...] Rektor długo ze mną gawędzi. [...] Wyszedłem po 24. Pode mną muzyka taneczna do 5 rano... (!)

28.11.

Przedpołudnie u Tarskiego. Leży w łóżku. Potem także panna Hosiasson. O indukcji i prawdopodobieństwie. Tylko zdania weryfikowalne są sensowne. O 15 na obiad z Witwickim i Kotarbińskim. Witwicki zgadywał na podstawie mojej sylwetki i treści wykładu: nie jestem żonaty, chętnie bywam sam, trudno przystosowuję się do innych, wolę muzykę od malarstwa, jedno z moich rodziców jest wysokie, a drugie jest pyknikiem. Niektóre spostrzeżenia [są] zaskakująco trafne.

Później z Leśniewskim. Zamiast koncertu zajmuję się nim. Dyskusja [odłożona] na wieczór. Wieczorem w hotelu pomaga mi [...] polski oficer, [...] hrabia. Dostaję cichy, mały pokój. O 20 do Leśniewskiego. Chciałem wrócić wcześniej, ale pozostaję aż do 24 godz. O jego systemie: prototetyka, ontologia, mereologia.

29.11.

Przedpołudnie u Tarskiego i panny Hosiasson. O 13.30 do Leśniewskiego. Jego żona mówi tylko po polsku. O budowie języka. We wszystkim rozumiemy się dobrze. O 16.30 do pokoju, aby wypocząć. O 20 mój wykład „Die Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache“ [Przezwyciężenie metafizyki poprzez logiczną analizę języka], w sali teologicznej, z krucyfiksem. Na końcu ożywiona dyskusja; zaskakująco wielu się ze mną zgadza, nawet Witwicki; do 23.30 z Kotarbińskim i Leśniewskim do kawiarni. Leśniewski odrzuca zagadnienie tego, co bezpośrednio dane.

30.11.

Przedpołudnie w Hotelu Brühlowskim. Znalazłem wreszcie pocztę. Dwa listy od Iny, jeden od Maue [?]. Krótko do Tarskiego, już jest na chodzie. W południe od 13.30 do 16.00 u Kotarbińskiego. Jego tezy. Dużo o tautologicznym charakterze wnioskowania.

W hotelu krótki odpoczynek, piszę do Iny. Po 17 u Tarskiego; jego żona, Leśniewski, Łukasiewicz, Kotarbiński, panna Steinberg²¹ i Lindenbaum. Z Tarskim i Hosiasson na temat wyprowadzania zdań fizykalistycznych z fenomenalnych.

Wieczór z Hosiasson, Tarskim, Steinberg i dwoma fizykami – Poznańskim i [Wundheilerem?]). Obaj chcą budować fizykę na gruncie koincydencji [stanów rzeczy pod określonym względem], ale nie jest jasne, jakie znaczenie nadają konstytucyjnemu całemu systemowi [tj. systemowi zdań tworzących teorię fizyczną].

1.12.

Rano przejeżdżamy tramwajem przez Wisłę; przechadzamy się po Parku Skaryszewskim; pogoda pochmurna. Pisanie w pokoju. Po południu – sen, sprawy; wykład przygotowany. O 20 wykład: „Der tautologische Charakter des Schließens“ [Tautologiczny charakter wnioskowania]. (Każde zdanie jest funkcją prawdziwościową zdań atomowych.) Wykład mówiony szybko, trudniejszy niż dwa pierwsze. Żywa dyskusja do godz. 23. Tarski pyta, czy istnieje efektywna procedura rozstrzygnięcia, czy [?]; inaczej cała idea upadnie. Podejrzewam, że chodzi o rodzaj metody obliczeniowej. Łukasiewicz uznaje niezależnie istniejące stany rzeczy (czyżby był realistą?). Razem w kawiarni do północy.

2.12.1930.

O 11 z p. Hosiasson w cukierni; relacjonuje treść swojej pracy o indukcji i prawdopodobieństwie. Później także Tarski. Do 14,30 z Kotarbińskim u dra Ossowskiego i jego żony (sympatyczny wygląd – jak typowa Helga [...]). Oboje są uczniami Kotarbińskiego i psychologami. Ona odwiedzała Russella. Na prośbę Tarskiego staram się zostać o jeden dzień dłużej, ale wiza jest ważna tylko do jutra. 17.30 przychodzi do mnie Tarski. O sprawie wydawcy jego broszury [...]; o planowanym czasopiśmie *Logica*. Jest wiele materiałów, a Łukasiewicz mógłby otrzymać pieniądze od ministerstwa, ale od lat się waha, przesuując sprawę co kilka tygodni, więc Tarski nie będzie już naciskał. Razem w kawiarence. O 20.30 razem do Kotarbińskich, tam także Leśniewski, Łukasiewicz, pani Hosiasson i Steinberg. Zostały omówione krótko podobieństwa i różnice formalnologiczne i teoriopoznawcze. To wymaga jednak dłuższych dyskusji. Bardzo inspirujące i pożyteczne (zob. osobna notatka). Kotarbińskiego „pansomatyzm”. Bardzo serdeczne pożegnanie; wszyscy (a zwłaszcza Kotarbiński i Leśniewski) wyglądają na naprawdę bardzo zadowolonych z mojego pobytu, zarówno pod względem naukowym, jak i osobistym. Proponują, żeby latem spotkać się w Tatrach. Z Tarskim i dwiema paniami poszedłem do domu; obie przyjadą być może w marcu do Wiednia. O godz. 24.30 w domu. Pomimo bromerolu nie mogłem spać całą noc.

²¹ Tu i niżej chodzi o Dinę Szejnberg, późniejszą – Janinę Kotarbińską.

03.12.

O godz. 8.30 wylot. O godz. 10 (zamiast o 10.30) w Krakowie. Od 11.15 do 13.15 do Wiednia. Trochę wietrznie i mgliście; nudności żołądkowe. Czekam w biurze podróży na Inę. W domu do łóżka. Nic nie jadłem, spałem. Wielka sprawa.

Appendix 2

Rudolf Carnap, Autoreferaty z odczytów w Warszawie

(*Ruch Filozoficzny* t. XII/1930–1931, nr 1–10).

Przekład z niemieckiego: Janina Hosiasson

(1) *Przewycięzenie metafizyki drogą logicznej analizy mowy* (s. 220a–221a)

Na 350 plenarnym posiedzeniu naukowym [Warszawskiego Towarzystwa Filozoficznego] 29 listopada 1930 prof. dr RUDOLF CARNAP (Wiedeń) wygłosił odczyt pt. „Die Ueberwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache”.

Zagadnienia i zdania metafizyki uważamy za bezsensowne, a nie – jak dawniejsi przeciwnicy metafizyki – za bezpłodne lub przekraczające granice poznania ludzkiego.

Zdanie może się stać bezsensownym wskutek tego, że zawiera jakieś słowo, pozbawione znaczenia. Słowo ma znaczenie wtedy i tylko wtedy, jeżeli są ustalone warunki prawdziwości dla przypadków stosowania tego słowa. Warunki te bądź muszą być sformułowane przy pomocy innych słów (definicja wyrazu pochodnego), bądź przynajmniej muszą być znane osobie, używającej danego słowa (wprowadzenie wyrazu podstawowego). Każda definicja musi prowadzić w końcu do wyrazów podstawowych: wyrazy podstawowe winny się odnosić wyłącznie do tego, „co jest bezpośrednio dane”, do „przeżytych treści”. Jeśli słowo czyni zadość wymienionym wymaganiom – to każde zdanie daje się przetłumaczyć na zdanie o tym, co jest bezpośrednio dane; jest zatem sprawdzalne, a więc sensowne.

Wiele terminów metafizyki nie spełnia tego wymagania. Słowo „Bóg” znaczyło początkowo tyle, co: istota duchowa, a zarazem fizyczna lub poznawalna za pośrednictwem przebiegów fizycznych. Było to pojęcie empiryczne i sensowne. W metafizyce słowo to straciło znaczenie empiryczne, nie otrzymało jednak znaczenia nowego. Podobnie słowo „*principium*” znaczyło pierwotnie tyle, co: początek, coś pierwszego pod względem czasowym. W metafizyce straciło ono to znaczenie, ma znaczyć natomiast tyle, co: coś pierwszego pod względem, który nie ma charakteru czasowego, a który nie może być w żaden sposób wskazany.

Analogicznie mają się rzeczy z takimi terminami metafizycznymi, jak „absolut”, „duch obiektywny”, „rzecz sama w sobie” itp.

Szereg słów, składający się z wyrazów sensownych, może mimo to nie mieć sensu, jeżeli mianowicie wyrazy te są połączone wadliwie pod względem syntaktycznym (np. „Cezar jest i”). Niekiedy składnia jest pod względem gramatycznym poprawna, pod względem logicznym jednak wadliwa (np. „Cezar jest liczbą pierwszą”); w ten sposób powstaje ZDANIE POZORNE wskutek logicznej wadliwości języka tradycyjnego.

Do takich zdań należą liczne zdania metafizyczne. Niektóre przykłady (wzięte z Heidggera *Was ist Metaphysik?*, 1929) były poddane analizie. („Wie steht es um dieses Nichts?”, „Gibt es das Nichts nur...”, „Das Nichts nichtet”).

Metafizycy pragną wypowiadać przy pomocy swych zdań poznanie, niedające się sprawdzić na drodze empirycznej. Dlatego zdania te są pozbawione sensu; są zdaniami pozornymi; nic nie oznajmniają. Nie mają one żadnej zawartości teoretycznej; wyrażają tylko pewien nastrój życiowy. Ten nastrój winno się jednak wyrażać środkami sztuki, a nie za pomocą zdań, stwarzających pozór jakiejś zawartości teoretycznej.

(Przekład autoreferatu niemieckiego. Opracowanie tego odczytu ukazało się w czasopiśmie *Erkenntnis*, rocznik II, zeszyt 4).

(2) Charakter tautologiczny wnioskowania (s. 227b–228a)

45 posiedzenie [Sekcji Teorii Poznania Warszawskiego Towarzystwa Filozoficznego] wspólnie z [4 posiedzeniem] Sekcji Logiki [WTF] 1 grudnia 1930. Dr RUDOLF CARNAP (Wiedeń): Der tautologische Charakter des Schliessens (Tautologiczny charakter wnioskowania).

TEZA: Wszelkie wnioskowanie jest tautologiczne; wniosek nie oznajmia więcej niż przesłanki. LEMAT. Każde zdanie jest funkcją prawdziwościową zdań atomowych. Nazwą „zdania atomowe” oznaczamy przesłanki materialne, na których się opiera wiedza. Zakładamy, że przesłanki formalne, reguły wnioskowania, „aksjomaty aprioryczne” itp., zebrane są w systemie „*R*”.

„Schemat wartości prawdziwościowych” zdań atomowych (Fregego-Wittgensteina): Każdy wiersz przedstawia jedno z możliwych przyporządkowań wartości *W* (prawdziwe) i *F* (fałszywe) szeregowi zdań atomowych. Każda „możliwość prawdziwościowa” przedstawiona jest przez pewien wiersz. Dla każdego zdania *S* istnieje pewien dobór wierszy, w których jest ono ważne, tj. takich, z których daje ono się wyprowadzić przy założeniu *R*. Wówczas *S* oznajmia to samo, co dysjunkcja wierszy, dobranych dla *S*. Zatem każde zdanie jest funkcją prawdziwościową zdań atomowych. *T* daje się wyprowadzić z *S* (zgodnie z *R*) wtedy i tylko wtedy,

gdy „obszar” zdania *S* mieści się w obszarze zdania *T*. Wówczas jednak zawartość teoretyczna zdania *T* mieści się w zawartości teoretycznej zdania *S*. W ten sposób uzasadniona jest nasza teza: Wszelkie wnioskowanie jest tautologiczne; polega jedynie na słownym przekształceniu bez zwiększenia zawartości. Że jest inaczej, wydaje nam się tylko z powodu pomieszania zawartości teoretycznej z psychologiczną. Zawartość psychologiczna ulega zmianie nawet i przy czysto słownym przekształceniu.

Konsekwencje tezy:

(1) Dla MATEMATYKI. Zakładamy, że system aksjomatyczny matematyki zbudowany jest formalistycznie jako część *R*. Służy on do przekształceń wypowiedzi realnych. Każdy aksjomat pozostawia jeszcze rzeczywistości całkowity obszar: jest przeto tautologiczny. Znaki matematyczne, aksjomatycznie wprowadzane, są równoznaczne, jak się okazuje, ze znakami logicznymi.

(2) Dla TEORII POZNANIA. Rozmaite kierunki teorii poznania zgodne są co do tego, że wszelkie poznanie ważne musi być wyprowadzone z poznania tego, co bezpośrednio dane. Ponieważ każde wyprowadzenie czegoś ma charakter tautologiczny, więc wszelkie zdania naukowe dadzą się z powrotem przetłumaczyć na zdania o tym, co bezpośrednio dane („pozytywizm metodyczny”).

(3) Dla METAFIZYKI INDUKCYJNEJ. Wychodząc z doświadczenia, chce ona wysnuwać wnioski, dotyczące tego, co leży poza doświadczeniem. Ponieważ wszelkie wnioskowanie jest tautologiczne, więc taka transcendencja jest niemożliwa. [Bibliografia: Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, London 1922.]

(Przekład niemieckiego autoreferatu.)

(3) *Psychologia w terminach fizykalnych* (s. 230a-b)

ODCZYT PUBLICZNY wygłosił dnia 27 listopada 1930 w sali III Uniwersytetu Warszawskiego w języku niemieckim dr RUDOLF CARNAP pt. „Psychologia w terminach fizykalnych”.

Pospolicie przyjęto dzielić naukę na dwie zasadniczo różne dziedziny, odpowiednio do różnicy między przebiegami fizycznymi a przebiegami psychicznymi. Tutaj, przeciwnie, broni się następującej TEZY: psychologia dotyczy również przebiegów fizykalnych, mianowicie zachowania się (postrzegalnego) istot żyjących. Ta teza pozostaje w zgodzie z gnoseologiczną zasadą behawioryzmu.

SENS DANEGO ZDANIA leży w metodzie jego weryfikacji, w jego „warunkach prawdziwości”. Jeżeli niepodobna ich podać, tedy zdanie nie posiada sensu; jest tylko „zdaniem pozornym”. Jeżeli dwa zdania mają te same warunki prawdziwości, tedy mają one ten sam sens (tę samą zawartość teoretyczną).

Zdanie *p* o CZYMŚ Z ZAKRESU CUDZEJ PSYCHIKI (np. „Osobnik *A* jest teraz gniewny”) ma ten sam sens, co i odpowiadające mu zdanie *q* o przyporządkowanym zachowaniu się fizykalnym („Ciało osobnika *A* jest teraz w takim a takim stanie fizykalnym”), ponieważ warunki prawdziwości obu tych zdań są te same. Zdania *p* zasadniczo niepodobna poddać weryfikacji inaczej, jak za pośrednictwem weryfikacji zdania *q*. A zatem *p* nie oznajmia więcej niż *q*.

ZARZUT PIERWSZY: *q* oznajmia pewien stan rzeczy, który jest wprawdzie oznaką stanu rzeczy, oznajmianego przez *p*, ale który nie jest tożsamy z tym stanem rzeczy. Odpowiedź: Jeżeli danego stanu rzeczy niepodobna poznać inaczej, jak za pośrednictwem określonej oznaki, w takim razie nie mamy do czynienia z rzetelną oznaką, lecz wyłącznie z dwoma sposobami mówienia, odpowiadającymi temu samemu stanowi rzeczy.

ZARZUT DRUGI: Przez analogię można wywnioskować przebieg psychiczny z zachowania się fizykalnego. Odpowiedź: Wniosek przez analogię polega tutaj tylko na wadliwej pod względem logicznym formie naszego języka; prowadzi on do konkluzji bezsensownej.

ZARZUT TRZECI: Wypowiedź osobnika *A* dowodzi, że oprócz zachowania się zachodzi jeszcze przebieg psychiczny. Odpowiedź: Wymawianie wypowiedzi też nie jest niczym innym, jak tylko zachowanie się fizykalnym.

Zdanie o CZYMŚ Z ZAKRESU WŁASNEJ PSYCHIKI (np. „Jestem zadowolony”) jest dla kogoś innego, kto je słyszy, zdaniem o czymś z zakresu cudzej psychiki. Z tego zdania ktoś inny może poddać weryfikacji tylko moje zachowanie się fizykalne; zdanie to oznajmia więc dla niego tylko to zachowanie się. NAUKA jest systemem poznania, dającego się przenosić intersubiektywnie (to znaczy z podmiotu na podmiot). Przeto i do NAUKI PSYCHOLOGII zdanie o czymś z zakresu własnej psychiki może wchodzić tylko w tym przypadku, jeżeli jest interpretowane jako zdanie o zachowaniu się fizykalnym.

WYNIK: Każde zdanie naukowe o czymś psychicznym mówi o przebiegach fizykalnych. Ponieważ zaś i nauki społeczne (nauki o kulturze) nie mówią o niczym innym, jak tylko o przebiegach fizycznych i psychicznych; przeto podobnie rzecz się ma i z nimi. Otrzymujemy tedy w wyniku NAUKĘ JEDNOLITĄ na podstawie fizykalnej („fizykalizm”).

Bibliografia: Carnap, *Der logische Aufbau der Welt*. Berlin 1928. Carnap, *Scheinprobleme in der Philosophie. Das Fremdpsychische und der Realismusstreit*. Berlin 1928.

[Przekład z niemieckiego autoreferatu. Opracowanie powyższego odczytu zob. czasopismo *Erkenntnis* tom III.]

ADAM JONKISZ

Pojęcie znaku i podziały znaków. Uwagi metodologiczne

W uwagach do pojęcia znaku (A) przeważają komentarze do zaproponowanej definicji znaku, są jednak także uzasadniane twierdzenia i oceny ogólniejsze, tj. odnoszące się do dowolnego uściślenia pojęcia znaku. Uwagi dotyczące podziałów znaków (B) są ograniczone do wskazujących główne źródła trudności w klasyfikowaniu znaków¹.

A. Pojęcie znaku

O znakach jest mowa w opisach rozmaitych sytuacji przekazywania informacji, wykraczających nawet poza porozumiewanie się międzyosobowe. Tak szerokie rozumienie znaku jest zawężone w badaniach semiotyki logicznej, skupionych na podstawowym narzędziu formułowania i przekazywania wiedzy, tj. na języku. Semiotyczne rozumienie języka jako systemu wyrażań zakłada jednak pojęcie znaku, o ile wyrażenie jest rozumiane jako znak językowy. Ogólniejsze od językowego pojęcie znaku jest więc w semiotyce logicznej potrzebne, a nie zostało w niej uzgodnione, co (brak i potrzeba uzgodnienia) przenosi się także na rozumienie pojęć pochodnych: języka, wyrażenia i wyrażań poszczególnych kategorii².

¹ Wyniki przedstawione w tym artykule są oparte na wybranych rezultatach moich rozważań poświęconych znakom, które stanowią pierwszy rozdział przygotowywanej do druku monografii poświęconej zagadnieniom szeroko rozumianej logiki. Wyniki te, tak jak pierwsza część wspomnianej monografii, są osadzone na koncepcjach opracowanych w semiotyce polskiej.

² W dziejach semiotyki ogłoszono wiele koncepcji znaku nie została także ujednoczona terminologia stosowaną do opisu znaków i do ich podziału. Przegląd teorii znaku jest np. w: J. Kotarbińska, *Pojęcie znaku*, „Studia Logica”, vol. 6, 1957, s. 57–134 oraz J. Pelc, *Wstęp do semiotyki*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1982, s. 32–222. Zob. także: E. Dorobińska E. *Znak i struktura jego opisu*, „Edukacja Filozoficzna” Vol. 5 (1988), s. 53–74; J. Dołęga, *Znak – Język*

Sformułowanie przyjętej w rozważaniach definicji znaku warto poprzedzić uwagą metateoretyczną. Chodzi mianowicie o fakt, że koncepcja znaku zawsze jest poprzedzona jakąś jego prekoncepcją, podobnie jak opisywanie dziejów filozofii nieuniknienie zakłada jakieś rozumienie filozofii, budowanie wzorców racjonalności naukowej – rozumienie nauki i racjonalności etc.³ Pośród założeń, które wyznaczają definicję znaku i wspartą na niej koncepcję, założeń zwykle niewystawianych, najważniejsza jest presupozycja co do dziedziny znaków: do czego odnoszą się pojęcia znaku i używania znaków, a zatem – co trafna koncepcja znaku ma obejmować, jakiego rodzaju przedmioty (stany rzeczy, zdarzenia, procesy) i sytuacje itp.? Sprawa przedteoretycznej determinacji zakresu pojęcia znaku wiąże się z rozumieniem semiotyki – szczególnie wyraźnie wtedy, gdy semiotyka jest określana jako nauka o znakach. Szeroka prekoncepcja znaku otwiera bowiem przed semiotyką badanie dowolnych przypadków przekazywania informacji, a pretoria węższa ograniczy te badania, powiedzmy – tylko do sytuacji porozumiewania się za pomocą wytworów ludzkich stosowanych na podstawie przyjętych umów.

Teoretycy znaków świadomi takich przedzałożeń w punkcie wyjścia wskazują przykłady dziedzin, które ma objąć budowana koncepcja znaku. Na przykład Leon Koj deklaruje, że chce ująć znaki rozumiane szeroko, że w zakresie jego teorii znaku mają być nie tylko wyrażenia języka (naturalnego, na co wskazują podane przykłady) – zarówno artykułowane wypowiedzi językowe, jak i „okrzyki i wykrzykniki”; „wyrażenia, które odnoszą się do fragmentów realnego świata”, a także znaki fikcjonalne, tj. „wypowiedzi, które odnoszą się do fikcji” – lecz także zjawiska przyrodnicze („nalot na migdałkach”) oraz zjawiska funkcjonujące w jakiejś społeczności, jak światło na przejściu, dźwięk telefonu, stroje, orderzy, fryzury itp.⁴ Otóż gdy chodzi o zakres zaproponowanej niżej definicji znaku, to ma on być jeszcze szerszy od przyjmowanego przez Koję. Oprócz dziedzin przez niego wskazanych ma bowiem obejmować zjawiska dane w introspekcji, a gdy chodzi o znaki językowe, to także wyrażenia zinterpretowanych języków sztucznych, takie np. jak formuły rachunków logicznych.

Pamiętając o wspomnianych uwarunkowaniach kierujących oceną koncepcji zastanych oraz budowaniem własnej – rozpocznę od ogólnej uwagi co do trafności koncepcji znaku. Otóż są powody, by spośród wielu możliwych teorii opo-

– *Symbol. Z podstawowych zagadnień komunikacji*. Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1991; U. Żegleń, *Wprowadzenie do semiotyki teoretycznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2000, s. 39–46; G. Osika, *Procesy i akty komunikacyjne. Koncepcje klasyczne i współczesne*, UNIVERSITAS, Kraków 2011, s. 24–62.

³ Na rolę takich założeń zwracam uwagę, zgadzając się z poglądem Leona Koję, także w artykule *O wyrażeniach i nazwach*. „*Studia z Filozofii Polskiej*”, T. 11 (2016), s. 39–56.

⁴ Zob. L. Koj, *Zdarzeniowa koncepcja znaku*. Seria wyd. Biblioteka Myśli Semiotycznej t. 41, PTF, Warszawa 1998, s. 7–8.

wiedzieć się za taką, która już w definicji wiąże znaki z ich użytkownikami, czyli – za koncepcją pragmatyczną. Rozwiązanie takie nie jest w semiotyce nowe, było i jest przyjmowane także w badaniach wywodzących się z filozoficzno-logicznej tradycji semiotycznej, w której częściej niż w semiotyce językoznawczej były proponowane teorie znaków nie-pragmatyczne (obiektywistyczne, a nawet – idealistyczne)⁵. Pragmatyczne rozumienie znaku uznaję za warunek konieczny trafności teorii znaku, godząc się z tym, że wybór ujęcia pragmatycznego wiąże się z wy-mogiem uwzględnienia możliwie wielu uwarunkowań użycia znaków, co nie jest łatwe i co na pewno budowaną teorię komplikuje. Aby uniknąć mówienia wprost o wielu uwarunkowaniach użycia znaku – co w pełnej koncepcji pragmatycznej niezbędne⁶ – przyjmuję określenie znacznie upraszczające ujęcie pragmatyczne, a przy tym dające możliwość uwzględnienia tych uwarunkowań.

(*) Znak to zjawisko zinterpretowane, tzn. wywołujące myśl o czymś różnym od siebie.

Terminy użyte w tej definicji wymagają uściślenia. Uwagi uściślające uwydatniają i pragmatyczność, i szeroki zakres pojęcia znaku określonego w (*).

⁵ Pragmatyczne koncepcje przeważają w polskiej semiotyce logicznej: pragmatyczne, choć w różnym stopniu, są np. teorie znaku J. Kotarbińskiej (*Pojęcie znaku*, dz. cyt.), M. Wallisa (*Uwagi o symbolach*, W: „Studia semiotyczne” t. 7, Ossolineum, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1977, s. 91–99), J. Pelca (*Wstęp do semiotyki*, dz. cyt.), L. Koja (*Zdarzeniowa koncepcja znaku*, dz. cyt.). Pragmatyczne jest także pojęcie znaku zakładane w pismach K. Ajdukiewicza (zob. L. Nowak, *Wybrane pojęcia semiotyczne w koncepcji Kazimierza Ajdukiewicza*, [W:] Materiały na Studencką Sesję Naukową poświęconą pamięci prof. K. Ajdukiewicza (27.09.1963), Stefan Kaczmarek [red.], Poznań: Uniwersytet Adama Mickiewicza, 1963, s. 67–93, przedruk w „Filozofia Nauki”, Rok XXI, 2013, Nr 4[84], s. 132–154, zwł. s. 143–144) i w pracach nt. znaków ikonicznych K. Twardowskiego, T. Witwickiego, S. Ossowskiego, M. Wallisa i L. Blausteina (zob. A. Horecka, *Pojęcie znaku ikonicznego w dziełach wybranych przedstawicieli Szkoły Lwowsko-Warszawskiej: Kazimierza Twardowskiego, Tadeusza Witwickiego, Stanisława Ossowskiego, Mieczysława Wallisa i Leopolda Blausteina*, „Studia semiotyczne” XXVII [2010], s. 307–352) oraz definicje znaku przyjęte przez T. Czeżowskiego (*Logika*, PWN, Warszawa 1968, s. 9), S. Ziemińskiego (*Logika praktyczna*, wyd. 6sme, PWN, Warszawa 1974, s. 11–13), J. Jadackiego (*Spór o granice języka. Elementy semiotyki logicznej i metodologii*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2001, s. 13) i U. Żegleń (*Wprowadzenie do semiotyki teoretycznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2000, s. 39–46). Wzmianki o innych ujęciach są m. in. w cytowanych wyżej pracach Kotarbińskiej i Pelca oraz w: G. Osika, *Procesy i akty komunikacyjne. Koncepcje klasyczne i współczesne*, UNIWERSYTAS, Kraków 2011, s. 11–61; E. Dorobińska *Znak i struktura jego opisu*, „Edukacja Filozoficzna” Vol. 5 (1988), s. 53–74.

⁶ Podstawy („zaczątki”) takiej teorii są zawarte w pracach L. Koja, który w zaproponowanej formule (schemacie) ujęcia znaku uwzględnia uwarunkowania użycia znaku („sytuacji znakowej”), spośród których główne to relatywizacja znaku do zdarzenia znaczącego, zdarzenia oznaczanego, osoby, czasu, celu i okoliczności. Zob.: L. Koj, *Próba zdarzeniowej teorii znaku*, „Studia semiotyczne” 1998, XXI-XXII, s. 30; Tenże, *Zdarzeniowa ...* dz. cyt., s. 14.

(i) Co się tyczy terminu „zjawisko”, to trzeba najpierw wyjaśnić, że jest on tu rozumiany szerzej niż w filozofii, choć w sposób zachowujący rdzeń znaczeniowy pojęcia filozoficznego. W filozofii zjawisko to przedmiot postrzegania, czyli doświadczenia zmysłowego, natomiast zgodnie z przyjętą tu regulacją ogół zjawisk nie jest ograniczony do przedmiotów zewnętrznych, postrzeganych zmysłami wzroku, słuchu, dotyku itd. „Postrzeganie” ma obejmować także przedmioty, stany i procesy wewnętrzne, również psychiczne. W pojęciu zjawiska użytym w (*) jest więc zakładane szerokie rozumienie postrzegania i przedmiotu postrzegania, niewątpliwie szersze od przyjmowanego zwykle w epistemologii. I może nawet – by nie naruszać przyjętej terminologii – trafniej jest powiedzieć, że użyty w (*) termin *zjawisko* oznacza wszystko to, co może się jawić: i w postrzeganiu zmysłowym zewnętrznym, i w postrzeganiu zmysłowym wewnętrznym (proprio-receptory odpowiedzialne za odczucia bólu, utraty równowagi etc.), i w tzw. introspekcji (doświadczeniu wewnętrznym), tj. w refleksji nad myśleniem, stanami poznawczymi, emocjonalnymi itp.⁷ Ponadto zjawiskami są nie tylko rozumiane statycznie przedmioty-indywidualne, np. otaczające nas przedmioty fizyczne, lecz także stany rzeczy, zdarzenia i procesy; w terminologii filozoficznej można powiedzieć, że nie tylko byty substancjalne, lecz także niesubstancjalne. Są natomiast wykluczone przedmioty postrzegania i zjawiska potencjalne: zjawiskiem jest to tylko, co jest aktualnie postrzegane, co aktualnie jawi się jakiemuś podmiotowi. Nie można więc, w koncepcji zainicjowanej podaną definicją, mówić o znakach i systemach znaków istniejących bez ich użytkowników. Za tak rozumianą aktualizacją idzie konkretyzacja, co nie przeszkadza w tym, by w opisie znaków odróżniać znaki-egzemplarze od znaków-typów i w ogólnej charakterystyce skupiać się na znakach-typach, uznając przy tym, że znaki, gdy są używane, zawsze są konkretami, czyli są znakami-egzemplarzami⁸.

Ważna jest także uwaga terminologiczna dotycząca *zjawiska*. Otóż w koncepcjach semiotycznych zjawisko współtworzące znak jest zwykle zwane substratem materialnym znaku, a także materialnym nośnikiem znaczenia. Jeśli termin „materialny nośnik znaczenia” jest odczytany jako nazwa generalna, to budzą zastrzeżenia zarówno sugestia „noszenia”, „noszenia znaczenia”, jak i warunek

⁷ Takie rozumienie zjawiska, tj. wykraczające poza zakres przedmiotów doświadczenia zewnętrznego, rozszerza także uniwersum znaków. O trafności takiego ujęcia jest mowa w A. Jonkisz, *O wyrażeniach i nazwach*, dz. cyt., przyp. 3, natomiast w A. Jonkisz *Logika ogólna*, Wydawnictwo Akademii Techniczno-Humanistycznej w Bielsku-Białej, Bielsko-Biała 2003, s. 18 zjawiska były ograniczone do przedmiotów doświadczenia zewnętrznego, odpowiednio do tego była zawężona dziedzina znaków.

⁸ Rozróżnienie znaków-typów i znaków-egzemplarzy jest przydatne w opisie funkcji wyrażen semantycznych (semantyki) oraz pragmatycznych (pragmatyki). Zob. A. Brożek, *Korelaty ontologiczne pytań, czyli z ontologicznych podstaw erotetyki*, „Folia Philosophica” 22, 2009, s. 45–46.

„materialności”. W myśl (*) samo zjawisko niczego nie nosi, przede wszystkim dlatego, że interpretacja jest zjawisku przypisywana, a lepiej jest powiedzieć – jest dokonywana przez użytkownika znaku. Co więcej, także nazwa „użytkownik znaku” może sugerować błędnie, że znaki są czymś gotowym do użycia: ujmując tę zależność ściśle i zgodnie z (*), trzeba by mówić nie o użytkownikach, lecz o twórcach znaków, czyli o interpretatorach zjawisk⁹. Po drugie, w (*) mowa o zjawisku zinterpretowanym, czyli mowa o interpretowaniu zjawisk, które jest tu rozumiane ogólniej niż przypisywanie znaczenia¹⁰. Chodzi o to, by oprócz najczęstszych sytuacji, w których zjawisku jest przypisywane treściowo rozumiane znaczenie, uwzględnić i takie zjawiska, które stają się znakami wyłącznie na podstawie umów co do oznaczania (do sprawy tej powrócę). Natomiast co do „materialności”, to zwykle nie ma wątpliwości co do tego, że substrat znaku jest materialny. Na przykład zjawiskową podstawą wszelkich znaków służących do porozumiewania się międzypersonalnego są najczęściej takie zjawiska materialne, jak: substraty znaków słownych, tj. wypowiedane i wysłuchiwane dźwięki (język-mowa), zapisywane i odczytywane napisy (substraty znaków języka-pisma) – choć substratami słów mogą być także np. wyczuwane dotykiem wypukłości tworzące umowne układy (np. w systemie znaków Braille’a); substraty konwencjonalnych znaków informacyjnych, np. tablice o ustalonym kształcie i odpowiednio pomalowane, sygnały świetlne lub dźwiękowe, konwencjonalne gesty. Materialne są także substraty znaków zwiastujących zjawiska naturalne (burzę, deszcz itp.), jak również substraty objawów wskazujących na stan zdrowia, samopoczucie etc. Substratami znaków są więc zwykle zjawiska materialne – naturalne lub celowo wytworzone. Jednak w przyjętej tu koncepcji znaku warunek materialności może nie być spełniony. Jeśli bowiem zjawiska są rozumiane w sposób wyżej przybli-

⁹ Zwykle mowa jednak (również w tych analizach) nie o twórcach i stwarzaniu znaków, lecz o ich użytkownikach i używaniu, co wydaje się tym trafniejsze, im bardziej opisywane znaki mają znaczenia określone powszechnie uznanymi regułami. W kontekście wyjaśnień dotyczących „nośnika znaczenia” warto ponadto zauważyć, że termin „nośnik informacji” – używany często, zwłaszcza w teoriach komunikacji, zamiennie z „nośnik znaczenia” – ma również taki sens, w którym w ogóle nie oznacza substratu znaku; jest tak na przykład w sytuacji, gdy mowa o rozmaitych nośnikach, na których są utrwalone dźwięki, obrazy etc., jako że substratami znaków mogą się stać dopiero odtworzone dźwięki, obrazy itd.

¹⁰ W A. Jonkisz: *Logika ogólna*, dz. cyt., s. 18; *Ogólna charakterystyka języka*. W: A. Jonkisz, L. Niebrój (red.), *Metodologiczne podstawy badań naukowych w medycynie z elementami ogólnej metodologii nauk*, Wydawnictwo Uniwersytetu Medycznego w Katowicach, Katowice 2010, s.13-40; *O wyrażeniach i nazwach*, dz. cyt., s. 40 były uwzględnione tylko sytuacje przypisywania zjawisku znaczenia; ponadto w pierwszej z tych prac znak jest określony jako „zjawisko, które na podstawie reguły wywołuje myśl ...”, uwagi do tamtej definicji są jednak podsumowane stwierdzeniem: „Słowo *reguła* jest więc w podanym określeniu rozumiane bardzo szeroko, tak, że *użycie reguły* jest właściwie równoznaczne z *odczytaniem znaczenia, nadaniem znaczenia* itp.” (tamże, s. 18).

żony, tj. tak, że pośród zjawisk są także wytwory psychiczne (myśli, stany emocjonalne etc.), to – o ile odrzuci się redukcjonizm, sprowadzający wszystkie zjawiska psychiczne do materialnych – terminy „substrat materialny”, „materialny nośnik znaczenia” itp., odczytane jako nazwy generalne, nie są trafne. Dlatego – by nie wchodzić w spór redukcjonizm-antyredukcjonizm, a przy tym (z myślą o antyredukcjonistach) nie wykluczać substratów innych niż materialne – lepiej zamiast o substratach materialnych mówić po prostu o substratach znaków.

(ii) Zgodnie z (*), podstawą znakowego funkcjonowania zjawisk jest ich interpretacja. Gdy bowiem mowa o zjawisku zinterpretowanym, chodzi o wynik (skutek) nadania określonej interpretacji. Interpretowanie jest najczęściej realizowanego przez przypisanie zjawisku określonego znaczenia, choć podstawy i proces przypisania znaczenia (ogólnie – zinterpretowania) przez danego użytkownika (interpretatora) mogą być rozmaite¹¹. W zorganizowanych procesach porozumiewania się podstawą funkcjonowania zjawisk jako znaków są reguły określające ich znaczenie (sposób interpretacji). Reguły znaczeniowe są (powinny być) znane użytkownikom danego znaku lub systemu znaków i o ile są jednoznaczne i dobrze zastosowane, to prowadzą do przypisania określonym zjawiskom takiego samego znaczenia – wielokrotnie i przez różnych użytkowników. Reguła interpretacji jest więc przepisem co najmniej intersubiektywnym, a często ogólnie obowiązującym, jak np. w sytuacji, gdy używamy znaków słownych dobrze opisanego języka, służącego do porozumiewania się w jakiejś społeczności. Konkretna reguła jest wówczas elementem zbioru reguł znaczeniowych takiego języka, ustalonych w wyniku uzgodnienia osiągniętego przez opisujących użycia wyrażenń danego języka, najczęściej jest wyraźnie zapisana, jest znana kompetentnym jego użytkownikom i ma charakter obowiązujący (normatywny). Reguły mogą jednak określać interpretację takich znaków, które nie tworzą systemów dobrze opisanych, a nawet w ogóle nie tworzą systemów. Podstawą określenia znaczenia mogą zatem być różne reguły: wyraźnie i dobrze sformułowane (zapisane, ogłoszone); lecz także reguły niejednoznaczne, wymagające uściślenia, dane tylko np. w przekazie społecznym, kulturowym.

Ważniejszy dla właściwego zrozumienie podanej definicji jest jednak fakt, że podstawą interpretacji zjawiska może nie być reguła. Postrzegający zjawisko

¹¹ W rozważaniach dotyczących np. znaków języka naturalnego i wielu innych zamiast ogólnie o interpretowaniu można mówić wprost o przypisywaniu znaczenia. Interpretowanie polegające na przypisaniu znaczenia nie zakłada określonej koncepcji znaczenia, choć na pewno wyklucza takie, na których gruncie nie można mówić, że znaczenie jest przypisywane. Rozwinięcie tego składnika układu definiującego znak daje możliwość – wzmiankowaną w zapowiedzi poprzedzającej (*) – uwzględnienia różnych uwarunkowań użycia czegoś w funkcji znaku, a pośród nich także wskazane przez L. Koję w schemacie identyfikującym znak rozumiany jako zdarzenie. Por. L. Koj: *Próba ...*, dz. cyt., s. 27–30; *Zdarzeniowa ...*, dz. cyt., s. 11–14.

może mu przypisać znaczenie korzystając z wiedzy o naturze postrzeganego zjawiska i jego związkach z innymi zjawiskami. Przy czym wiedza ta, podobnie jak w przypadku reguły, może być naukowa, zobiektywizowana, powszechnie znana, lecz także bardziej bądź całkiem subiektywna, może np. być wynikiem indywidualnego, nawet jednorazowego doświadczenia. Przypisanie znaczenia, a ogólniej – zinterpretowanie, o którym mowa w (*), może więc w pewnych sytuacjach być skutkiem domysłu co do związków między zjawiskami, a nie korzystania z zastanej wiedzy.

Dla właściwego odczytania (*) ważne jest także szerokie rozumienie interpretowania zjawisk. Ma ono skutkować myślą o czymś różnym od danego zjawiska, lecz nie musi polegać, choć często polega, na nadaniu znaczenia rozumianego jako treść wyrażenia. Interpretowanie zjawisk obejmuje także sytuacje wywoływania myśli o czymś wyłącznie na podstawie umowy co do oznaczania, tj. bez pośrednictwa treści wskazującej na cechy desygnatu. Dobrym tego przykładem jest znakowe funkcjonowanie symboli rachunków matematycznych i logicznych, symboli, które odnoszą do obiektów badanej dziedziny – oznaczają je (symbole stałe) bądź reprezentują (symbole zmienne) – na mocy umów, zgodnie z którymi np. napisy „2”, „XVII”, „+”, „∩”, „N”, „∅”, „p”, „n” oznaczają liczbę dwa, liczbę siedemnaście, działanie dodawania, działanie iloczynu zbiorów, zbiór liczb naturalnych, zbiór pusty; reprezentują dowolne zdanie, dowolną liczbę naturalną itp. – a ujmując to ogólnie, napisy takie, wybrane umownie, symbolizują określone obiekty.

Uogólnienie „przypisywania znaczenia” do interpretowania rozszerza zakres pojęcia znaku. Z drugiej strony nie każde zjawisko jest znakiem. Właśnie zinterpretowanie zjawiska – rozumiane zgodnie z powyższymi uwagami – jest kryterium odróżnienia znaków, czyli zjawisk zinterpretowanych, a zwykle – zjawisk znaczących, od zwykłych zjawisk, czyli tego, co jest tylko świadomie rejestrowane (najczęściej – postrzegane).

(iii) Co się tyczy myśli, to ma ona być „wywołana”, czyli spowodowana zinterpretowaniem danego zjawiska, nie wystarcza więc samo następstwo czasowe, choć jest ono koniecznym warunkiem tego, by uznać myśl za skutek. Ponadto chodzi nie o dowolną myśl wywołaną zjawiskiem, lecz o taką tylko, której treść da się przekazać. W semiotycznych opisach znaków jest wtedy zwykle mowa o „myśli o określonej treści”¹², w teorii komunikacji mówi się w takich sytuacjach o przekazie informacji. Najprostszy schemat potwierdzający przekaz informacji jest następujący: źródłowy nadawca, czyli nadawca N_1 , używając substratu S_1 porozumiewa się z pierwszą odbiorcą (O_1), ten przesyła treść myśli wywołanej

¹² Zob. np. Z. Ziemiński, *Logika praktyczna*, dz. cyt. s. 12.

znakiem Z_1 , posługując się do tego substratem S_2 , do następnego odbiorcy O_3 – O_1 staje się tym samym drugim nadawcą ($O_1 = N_2$) – a ten z kolei, używając znawiska S_3 , przesyła treść przekazanej mu myśli do źródłowego nadawcy, który staje się w tym przekazie trzecim odbiorcą ($N_1 = O_3$). Nie musi być oczywiście tak, że $S_1 = S_2 = S_3$ – jako że kolejny nadawca tej samej treści może zastosować inny substrat, tj. (potencjalny) nośnik znaczenia, co skutkuje tym, że mogą się różnić znaki Z_1, Z_2, Z_3 – lecz jeśli treść (wiadomość, informacja) wysłana przez N_1 jest identyczna z odebraną przez O_3 ($N_1 = O_3$), to świadczy to m. in. o tym, że przekazywana myśl miała dobrze określoną treść, że była tą samą informacją; a także o tym, że na drodze od N_1 do O_3 nie było przeszkód uniemożliwiających lub zmniejszających przekaz informacji źródłowej.

(iv) Przedmiot myśli wywołanej znakiem jest najczęściej – i będzie w tych analizach – nazywany desygnatem znaku, choć w opracowaniach z semiotyki są również używane terminy denotat, nominat, sygnifikat, zakres, ekstensja, odniesienie, przedmiot znaku itd., a o samym znaku mówi się, że oznacza, denotuje, wskazuje, odsłania, reprezentuje itp.¹³. Warto podkreślić, że gdy tu mowa o przedmiocie myśli, a pośrednio – znaku, ponownie chodzi o przedmiot rozumiany bardzo szeroko. Przedmiot to cokolwiek istniejącego, bez względu na sposób istnienia. Są zatem nie tylko przedmioty w potocznym tego słowa znaczeniu, tj. materialne i nieożywione, lecz również organizmy, osoby (także rozumiane jako indywidua fizyczno-duchowe); przedmiotami są również własności i relacje (np. czerwień, krągłość, starszeństwo, pokrewieństwo), zdarzenia i procesy (np. fizyczne, ekonomiczne), składniki bytów postulowane przez metafizyków (np. materia i forma); przedmioty mogą być nie tylko konkretne, lecz także abstrakcyjne (np. liczby, zbiory i inne obiekty matematyczne), idealne (np. postulowane w naukach wyidealizowane obiekty: masy punktowe, idealnie symetryczne i jednorodne monety, kostki, wyizolowane układy etc.; także – postulowane w aksjologii i wspartych na niej naukach – wartości), fikcyjne (np. postaci mitologiczne, czy – ogólniej – fikcyjne postaci literackie), istniejące obecnie (aktualne), lecz także przeszłe i przyszłe etc. Charakterystyka dotycząca przedmiotu myśli – ontologiczna i jakakolwiek inna – może więc być dowolna, pod jednym wszakże warunkiem: że nie składają się na nią cechy sprzeczne. Dlatego są przedmiotami (fikcyjnymi) np. filozof polski żyjący przed Chrystusem, człowiek, który był na Marsie; natomiast nie jest przedmiotem (nawet przedmiotem fikcyjnym) kwadratowe koło, ponieważ kwadratowych kół nie ma w żadnym świecie możliwym (czyli także w świecie rzeczywistym, który, jako istniejący, jest pośród możliwych)¹⁴.

¹³ Zob. np. E. Dorobińska, *Znak ...*, dz. cyt., s. 69.

¹⁴ Charakteryzując przedmioty abstrakcyjne, L. Koj – odwołując się do propozycji zawartych w J. Pańniczek, *Meinongowska wersja logiki klasycznej. Jej związki z filozofią języka, poznania,*

Dowolny znak Z można schematycznie przedstawić jako układ $\langle S, I, M, D \rangle$, w którym S reprezentuje zjawisko (substrat znaku), I – interpretację, M – wywołaną myśl, a D – desygnat znaku, a przy tym każdy z tych składników jest rozumiany zgodnie z powyższymi uwagami. Zjawisko S staje się, wskutek przypisanej mu interpretacji I , znakiem czegoś (D) dla kogoś (dla podmiotu myśli M); a nawet dokładniej – staje się znakiem czegoś dla kogoś w jakimś czasie, tj. w określonej sytuacji, to samo zjawisko bowiem, nawet dla tej samej osoby może w zmienionych okolicznościach stać się znakiem czegoś innego¹⁵. Warto raz jeszcze podkreślić, że gdy mowa o użytkownikach znaków – o nazwa ta jest używana także w tych rozważaniach – trzeba pamiętać, że znaki nie są dane do użycia, lecz zawsze, w każdej konkretnej sytuacji są tworzone wskutek zinterpretowania określonych zjawisk, a przy tym częste są sytuacje, w których wytworzony jest także substrat znaku¹⁶.

O trafności koncepcji znaku opartej na (*) świadczy fakt, że na jej gruncie da się wyjaśnić zjawiska (semiotyczne) obserwowane w procesie porozumiewania się za pośrednictwem znaków, takie jak wieloznaczność i równoznaczność znaków, a także prawidłowości dotyczące odbierania znaków. Jeśli chodzi o wieloznaczność i równoznaczność, to zgodnie z (*) można wyjaśnić, że w sytuacjach wieloznaczności funkcjonują różne znaki o tym samym substracie, a w przypadkach równoznaczności – różne znaki znaczące to samo. Przykłady wieloznaczności i równoznaczności znajdujemy zarówno pośród znaków niesłownych, jak słownych: różne są znaczenia przypisywane białej fladze widocznej na polu bitwy i wywieszanej na plaży; łzy, które najczęściej są spowodowane bólem, rozpaczą itp., mogą być oznaką wzruszenia, radości, lecz także podrażnienia lub choro-

bytu i fikcji. Seria wydawnicza „Realizm-Racjonalność-Relatywizm”, t. 14, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1988 – dopuszcza obiekty o cechach sprzecznych. Wykluczenie takich obiektów spośród możliwych desygnatów znaków, a w konsekwencji – desygnatów nazw uzasadniłem częściowo w A. Jonkisz, *O wyrażeniach i nazwach*, dz. cyt.

¹⁵ Warte rozważenia jest zagadnienie – którego w tych analizach nie podejmę – dotyczące relacji między przypisaną interpretacją (znaczeniem) a myślą spowodowaną zinterpretowanym zjawiskiem. Jeśli $I = M$, a ogólniej, jeśli przypisane znaczenia i wywołane nimi myśli są związane relacją wzajemnie jednoznaczną, wtedy rodzi się pokusa uproszczenia identyfikacji $Z = \langle S, I, M, D \rangle$ do $Z = \langle S, I, D \rangle$ (wpisującej się w klasyczną, triadyczną koncepcję znaku, wywodzącą się od Ch. Pearce'a). Zgodna z tym uproszczonym schematem definicja to: *Znak to zjawisko zinterpretowane oznaczające coś różnego od siebie*. Uproszczenie takie osłabia jednak pragmatyczność przyjętej tu koncepcji, a ponadto rozmywa granicę między zjawiskami (możliwymi substratami znaków), zjawiskami zinterpretowanymi (substratami znaków) i znakami oraz narusza porządek przyczynowy, bo o ile myśl o jakimś przedmiocie może być skutkiem zinterpretowania, to samo zjawisko nie może być przyczyną oznaczania.

¹⁶ Taka charakterystyka znaku jest zgodna z koncepcją rozwiniętą w L. Koj, *Zdarzeniowa...*, dz. cyt., w której znak jest pojmowany jako pragmatycznie uwarunkowane zdarzenie.

by oczu; wieloznaczny (potencjalnie) jest także dzwonek rozlegający się w szkole (może wywoływać myśl o tym, że zaczyna się lekcja lub myśl, że lekcja się kończy; odbierane słuchem, wzrokiem lub innym zmysłem słowa (a także układy słów) różnych języków – takie na przykład, jak polskie „zamek”, „klucz”, „prawo”, „syrena”, „norma” „pojęcie”, „sąd” – mają różne znaczenia zależnie od kontekstu ich użycia (kontekstu nie tylko słownego). Z drugiej strony określona myśl, na przykład o konieczności zatrzymania się, może być wynikiem postrzegania rozmaitych zjawisk, np. czerwonego światła, tablicy z napisem „stop”, policjanta nadającego odpowiednie sygnały itd.; oznaką pożaru jest widok dymu, lecz także zapach spalenizny; myśl o nadciągającej burzy może być spowodowana odczuwaną dusznością, zachowaniem zwierząt i ludzi, ustaniem wiatru, widokiem błyskawicy, odgłosem grzmotu. Również pośród znaków słownych wiele jest różnych znaków znaczących to samo, co widoczne pośród wyrażań jednego języka – np. w języku polskim równoznaczne są słowa auto” i „samochód”, „parcela” i „działka”, „chwila” i „moment”, „umowa” i „konwencja” itp. – nie mówiąc o wyrażeniach równoznacznych zaczerpniętych z różnych języków¹⁷.

Stosując zgodny z (*) schemat identyfikacji znaku, można powiedzieć, że w sytuacji wieloznaczności są co najmniej dwa różne znaki, takie że $Z_1 = \langle S, I_1, M_1, D_1 \rangle$ a $Z_2 = \langle S, I_2, M_2, D_2 \rangle$. Natomiast w sytuacji równoznaczności są co najmniej dwa znaki takie, że $Z_1 = \langle S_1, I, M, D \rangle$ a $Z_2 = \langle S_2, I, M, D \rangle$ ¹⁸. Objaśnienie tych semiotycznych faktów jest możliwe tylko wtedy, gdy w koncepcji znaku są odróżnione warstwy zjawiskowa (substraty) i rozumiana pragmatycznie warstwa interpretacji (znaczeniowa). Obie są dla funkcjonowania znaków niezbędne, choć są sytuacje, w których jedna z tych warstw przesłania drugą. Dokonuje się to wedle prawidłowości zrozumiałej w kontekście praktycznym: im sprawniej posługujemy się jakimiś znakami, tj. odbieramy i wysyłamy zjawiska jako znaczące,

¹⁷ Niemalże wszystkie z podanych tu przykładów znaków zaczerpnąłem z publikacji z dziedziny semiotyki.

¹⁸ Warto dostrzec, że w schematach tych identyczne są wskaźniki symboli I , M oraz D , co ma wyrażać przekonanie, że zinterpretowanie wyznacza jednoznacznie myśl M wywołaną zinterpretowanym zjawiskiem S oraz desygnat D – i jest tak także w sytuacji, gdy to samo znaczenie jest przypisywane odmiennym zjawiskom. Jest tu więc przyjmowane założenie, że interpretowanie jest funkcją określoną w zbiorze zjawisk, o wartościach w zbiorze myśli skierowanych na przedmioty; a przy tym, co zgodne z przyjętą definicją znaku, $D \neq S$. Badanie zależności między elementami I , M oraz D nie jest w tych analizach przeprowadzane, warto jednak zauważyć, że (i) nie może to być funkcja wzajemnie jednoznaczna, jako że różne myśli mogą mieć ten sam przedmiot, a więc także różne interpretacje, np. różne znaczenia przypisane postrzeganemu zjawisku mogą wywołać myśl o tym samym przedmiocie; (ii) w opisie prawidłowości używania znaków, a zwłaszcza opisie intersubiektywnie rozumianego języka trzeba by mówić nie o myśli rozumianej jako powstająca w świadomości konkretnego podmiotu w konkretnej sytuacji, lecz o typie myśli (czyli uwzględnić znane rozróżnienie znaków/wyrażeń egzemplarzy i znaków/wyrażeń typów).

tym mniej uwagi poświęcamy samym zjawiskom, skupiając się na tym, co znaczą i oznaczają. Jest tak na przykład w sytuacjach porozumiewania się w mowie ojczystej, kiedy to wyrażenia powstają niemalże automatycznie, wskutek przypisania zwrotom języka (dźwiękom, napisom) odpowiednich znaczeń. Natomiast znaki nowe wymagają dokładnego postrzeżenia ich strony zjawiskowej, a nieraz nawet jej analizowania, jak bywa np. w trakcie odczytywania słów nowego języka lub nowych znaków obrazowych. Sytuacje pierwszego typu sprzyjają skłonności do utożsamiania znaków ze znaczeniami, a na pewno do rozważań nad tzw. przezroczystością znaków, natomiast trudności z przebicciem się przez materię znaku podkreślają jego zjawiskową stronę.

Odróżnianie znaku od jego substratu i interpretacji (warstwy znaczeniowej) powinno być również stosowane konsekwentnie w charakterystyce nazw, a ogólniej – w charakterystyce wyrażań. Jeśli bowiem – zgodnie z koncepcją znaku zainicjowaną definicją (*) – interpretacja (znaczenie) jest przypisywana zjawiskom, a nie znakom, to – o ile uznaje się wyrażenia za szczególną kategorię znaków – również w przypadku nazw (i innych wyrażań) interpretowanie, a najczęściej – przypisywanie znaczeń, dotyczy nie nazw, lecz zwrotów językowych, zapisanych lub wypowiedzianych¹⁹. Zwrot językowy: (i) staje się nazwą (lub innym wyrażeniem) wskutek przypisania mu, w konkretnej sytuacji określonego znaczenia; (ii) jest nazwą w kontekście ogólnie (abstrakcyjnie) rozumianego języka – a tak język jest rozumiany w teoretycznie zorientowanej semiotyce logicznej – w wyniku uzgodnienia reguły znaczeniowej przypisującej mu obowiązujące w danym języku znaczenie. Dlatego nie można, ściśle rzecz ujmując, mówić o nazwie wziętej w określonym znaczeniu, bo w pojęciu nazwy jest już zawarte przypisanie znaczenia (zwrotowi językowemu). Jeśli wyrażenia języka to zwroty (zjawiska słowne) wzięte w określonym znaczeniu (znaki słowne), to w różnych znaczeniach mogą być brane tylko zwroty (słowa, ciągi słów), a nie nazwy. Konkretnie nazwy – a także zdania i wszelkie inne wyrażenia języka służącego do porozumiewania się – rozumiane jako znaki w sensie zgodnym z (*) – są więc są tworzone w określonej sytuacji użycia zwrotu.

Zgodny z (*) opis semiotyczny komplikuje się jednak w przypadku wyrażań wieloznacznych. Trzeba by, konsekwentnie, mówić, że reguł dotyczących danego zwrotu jest więcej niż jedna, że zwrot (nie nazwa) jest potencjalnie (słownikowo) wieloznaczny, natomiast jest wieloznaczny aktualnie, gdy mimo iż jest użyty w konkretnej sytuacji porozumiewania się, sytuacji nie tylko słownej, to na-

¹⁹ W tych analizach zwrot to substrat znaku językowego, termin „zwrot” jest więc rozumiany inaczej niż w językoznawstwie.

dal jest możliwość przypisania mu znaczenia wedle różnych reguł²⁰. A przy tym jest także zależność odwrotna: jeśli zwrot słownikowo jednoznaczny jest używany w różnych znaczeniach, to taka praktyka językowa sprawia, że w ogólnym opisie nowe znaczenia zwrotu są odnotowane (w regułach znaczeniowych), a sam zwrot jest uznany za potencjalnie wieloznaczny. Rola przypisania zwrotom określonego znaczenia (reguły znaczeniowej) jest widoczna jeszcze wyraźniej, gdy porównuje się wyrażenia (znaki) uzyskane wskutek umieszczenia równoważnych lub równobrzmiących zwrotów w kontekście różnych języków. Na przykład napisy *but, baby, cham, dom, drab, knot, knur, wart, windy, wiry* mają w języku polskim i angielskim nie tylko różne znaczenia, lecz są substratami wyrażen (znaków językowych) różnych kategorii gramatycznych²¹.

Za przyjętą definicją znaku przemawia także – oprócz wyżej zilustrowanej jej „mocy eksplanacyjnej” – ogólność pojęcia zdefiniowanego w (*). W zakresie tego pojęcia mieszczą się bowiem dowolne tzw. przedmioty sygnitywne, o których mowa – albo trzeba by mówić – w węższych teoriach znaku. Chodzi o to, że jeśli znaki są rozumiane wężziej niż w (*) i są odróżniane np. od oznak, sygnałów, symboli., to pojawia się pytanie o pojęcie odnoszące się do sumy znaków, oznak, wskaźników, sygnałów, komunikatów, symboli itp. oraz o wspólną ich cechę. Zwykle jednak pojęcie tzw. przedmiotu sygnitywnego nie jest w teoriach znaku określone wprost, poprzestaje się na wyliczeniu typów takich obiektów. Ogólna definicja treściowa takich przedmiotów jest niezbędną w węższych koncepcjach znaku i na pewno powinna zawierać warunek, że są to przedmioty poznania kierujące myśl na coś różnego od siebie, czyli niezatrzymujące, jak przedmioty kontempla-

²⁰ Szerzej o tym w A. Jonkisz, *O wyrażeniach i nazwach*, dz. cyt. Niekonsekwencję terminologiczną można dostrzec np. w K. Ajdukiewicz, *O znaczeniu wyrażen*. W: tenże, *Język i poznanie*, t. I, PWN, Warszawa 1985, s. 102–136: Autor podkreśla różnicę między zwrotem językowym a wyrażeniem (nazwy, zdania), tj. zwrotem wziętym w określonym znaczeniu (tamże s. 107–109), a mimo to mówi o nazwach i zdaniach wziętych w określonym znaczeniu. Z drugiej strony przyznać trzeba – i ta uwaga uzupełnia i osłabia ocenę sformułowaną wyżej i w A. Jonkisz, *O wyrażeniach i nazwach*, dz. cyt., s. 42 – że w ogólnych analizach semiotycznych prościej jest mówić o nazwie wziętej w określonym znaczeniu niż o zwrotach, które wskutek przypisania im jednego z możliwych, uwzględnionych w opisie języka znaczeń tworzą daną nazwę, a ściślej – tworzą oparty na danym zwrocie, abstrakcyjnie rozumiany, wyróżniony przez opisujących język, typ znaczeniowy zwrotu, bo konkretne nazwy funkcjonują dopiero w konkretnych sytuacjach porozumiewania się.

²¹ Ilustrując różnicę między używaniem zwrotów z zasobu języka, tj. „wygłoszaniem dźwięków o brzmieniach przewidzianych przez słownictwo i składnię” danego języka, a używaniem wyrażen języka, Ajdukiewicz podaje przykład słowa „rana” użytego w języku polskim i łacińskim (*O znaczeniu wyrażen*, dz. cyt., s. 107). W jego pracy *Logika pragmatyczna*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1975 pojawia się jednak rozumienie terminu „wyrażenie” zbliżone do „zwrotu językowy” : „[...] rozumie się jakieś wyrażenie, gdy jego usłyszenie skierowuje myśl słyszającego na jakiś różny od tego wyrażenia przedmiot.” (tamże, s. 19) – analogia między tak rozumianym wyrażeniem, a zjawiskiem, o którym mowa w (*), jest wyraźna.

cji, poznania na sobie. Jednak na gruncie proponowanej tu koncepcji definicja taka nie jest potrzebna, bo jej rolę pełni (*): ogół tzw. przedmiotów sygnitywnych to zakres pojęcia znaku rozumianego zgodnie z tą definicją. Pod pojęcie znaku określone w (*), a dokładniej – jego substratu, podpadają zarówno takie zjawiska, jak odgłos grzmotu, widok dymu, szron na drzewach itp., jak również postrzegane przy drodze tablice przekazujące informacje dla uczestników ruchu drogowego, wyrażenia języka naturalnego, symbole języków sztucznych, dźwięk dzwonów, odgłos syreny, naturalne lub umowne gesty, rytuały, dźwięki pieśni, postrzegane flagi, odczuwane dolegliwości, reflektowane, własne procesy poznawcze, stany emocjonalne itd. Wszystkie te zjawiska bowiem dają podstawę dla myśli – o burzy, ogniu, mrozie; cechach drogi (ostry zakręt, stromizna, uszkodzona nawierzchnia); przedmiotach i stanach rzeczy, do których odnoszą znaczenia wyrażen języka naturalnego, o symbolizowanych przez formuły języków sztucznych obiektach i związkach między nimi; rutynowych, nieszczęśliwych lub niecodziennych zdarzeniach; o myślach, uczuciach, stanach osób, których cechy lub zachowania (także – niecelowe, niekontrolowane) obserwujemy; o wartościach, np. patriotycznych lub religijnych, o chorobie, zmęczeniu itd. – i wywołują myśl, o ile się je zinterpretuje, tj. przypisze się im określone znaczenie. W koncepcji opartej na (*) pojęcie znaku jest więc nie tylko pojęciem podstawowym, lecz najogólniejszym. Pozostałe przedmioty sygnitywne mieszczą się w zakresie tego pojęcia, pod warunkiem, że odpowiednio szeroko, zgodnie z uwagami do (*), rozumie się interpretowanie zjawisk²².

B. Podziały znaków

W koncepcjach opartych na węższym niż zdefiniowane w (*) pojęciu znaku jest potrzebne badanie relacji między zakresem pojęcia znaku a zakresami pojęć oznaczających inne przedmioty sygnitywne – np. między zakresami „znaku” i „oznaki”, „znaku” i „symbolu”, „znaku” i „komunikatu” itd. – a wyniki tych ba-

²² Pojęcie znaku określone w (*) jest ogólniejsze od przyjmowanych zwykle w koncepcjach semiotycznych budowanych w ramach logiki ogólnej, choć szersze od tu przyjętego jest np. określenie: „znakiem jest to, co reprezentuje (czy wskazuje na) coś poza nim samym” (zob. U. Żegleń, *Wprowadzenie do ...*, dz. cyt., s. 39]. Definicja ta – traktowana w cytowanej pracy jako wstęp do dalszych analiz pojęcia znaku – jest jednak za szeroka, bo pod takie rozumienie znaku podpadają np. posłowie, radni i podobne osoby reprezentujące wyborców, władze itp. Podobne wątpliwości budzi przyjęte w cytowanej pracy określenie znaku w sensie pragmatycznym: „[...] znak jest tym, co zostało naturalnie lub konwencjonalnie ukształtowane w taki sposób, by u jego odbiorcy wywołać jakąś reakcję (np. myśl, przeżycie, wyobrażenie, zachowanie) dotyczącą tego, co ów znak reprezentuje.” (tamże, s. 44): warunki te są spełnione np. gdy wystąpienie posła wywołuje sprzeciw wobec poczynań rządu, a może nawet są spełnione w sytuacji alergicznej reakcji np. na pyłki roślin.

dań zależą, co oczywiste, od przyjętych definicji tych pojęć²³. Natomiast w koncepcji opartej na (*) badanie takich relacji nie tylko nie jest potrzebne, lecz nie jest zasadne. Odpowiedź jest bowiem oczywista: zakres pojęcia znaku jest nadrzędny względem zakresów innych pojęć (oznaki, symbolu itd.) – tzw. inne przedmioty sygnitywne to, zgodnie z (*), rodzaje znaków. Zasadne mogą być natomiast badania relacji między rodzajami znaków, wyróżnionymi w uniwersum znaków wedle różnych kryteriów.

W niniejszym artykule nie odniosę się szerzej, a tym bardziej w sposób systematyczny, do zastanych klasyfikacji znaków – nawet sprawozdawczo, nie mówiąc o odniesieniu oceniającym i porządkującym. Wymagałoby to bowiem odrębnych badań: najpierw badań historycznych i rekonstrukcyjnych, następnie porównawczych i, jak można przypuszczać, żmudnych analiz znaczeń terminów, także terminów równobrzmiących, stosowanych w różnych klasyfikacjach oraz przyjmowanych w nich, często bez wyraźnego określenia, zasad podziału znaków²⁴, a na etapie porządkownia – konsekwentnego odróżniania i stosowania kryteriów podziału syntaktycznych, semantycznych i pragmatycznych. Nie przedstawię także wyników badania relacji między wybranymi rodzajami znaków, poprzestając na sformułowaniu ogólnych uwag dotyczących trudności z klasyfikowaniem znaków.

Wyniki uzyskane w zakresie klasyfikacji znaków świadczą niewątpliwie o tym, że kryteria podziału znaków nie zostały uzgodnione – ani zestaw kryteriów, ani sposób ich rozumienia. Źródłem tego niepowodzenia są trudności w oddzieleniu kryteriów podziału znaków, a ujmując to dokładniej – w oddzieleniu różnych własności i funkcji znaków. Przejawem tych trudności są wady i błędy opracowanych klasyfikacji znaków. Często nie jest w nich spełniony metodologiczny wymóg, by określić (zdefiniować) zasadę podziału. W przypadku niektórych podziałów rzeczywiście nie jest to niezbędne. Na przykład, gdy dzieli się znaki na słowne i niesłowne, wtedy – o ile terminy „słowne” i „niesłowne” są wzięte jako nazwy generalne – wskazuje się na zasadę podziału; choć nawet i w takich sytuacjach może być potrzebne uściślenie zasady, np. domyślne kryterium: ze względu na to, czy substraty znaków są słowami – warto uściślić: są ciągami słów jedno albo wielowyrazowymi. Często jednak na podstawie przeprowadzonego podziału nie da się jednoznacznie i ściśle określić jego zasady. Wymownym tego przykładem jest

²³ Wyobrażenie o tym, jak wiele jest takich definicji i jak rozbieżne są wyniki takich badań daje np. J. Pelc, *Wstęp do semiotyki*, dz. cyt., s. 90–222.

²⁴ Zestawienie kilku wybranych klasyfikacji (Ch. Peirce’a, I. Dąbskiej, M. Wallisa, T. Milewskiego, A. Stępnia) jest w J. Dołęga, *Znak – Język – Symbol...*, dz. cyt., s. 14–16; omówienie wybranych z różnych klasyfikacji rodzajów znaków (sztuczne, naturalne, symboliczne, ikoniczne, wskaźnikowe, formalne, instrumentalne) zawiera praca U. Żegleń, *Wprowadzenie do ...*, dz. cyt., s. 47–59; obszerniejsza i oceniająca prezentacja jest w J. Pelc, *Wstęp do semiotyki*, dz. cyt., s. 90–174, tam również uwagi o trudnościach klasyfikacji znaków (s. 175–194).

podział znaków na tzw. naturalne i konwencjonalne. Podział ten jest przeprowadzany w niemalże każdej klasyfikacji znaków, jednak zasada tego podziału zwykle nie jest dobrze określona, mimo że nie jest ona oczywista, co sugerują już terminy „naturalne” i „konwencjonalne”, najczęściej stosowane na oznaczenia członów tego podziału. Mianowicie pary nazw sprzecznych, gwarantujące poprawność logiczną podziału, w którym uzyskuje się odpowiadające tym nazwom człony, to: konwencjonalne – niekonwencjonalne oraz naturalne – nienaturalne. Natomiast przeciwstawienie tego, co naturalne, temu, co konwencjonalne, budzi wątpliwości nie tylko co do poprawności logicznej, lecz także co do jednorodności odpowiadającego mu podziału. Uzasadnione jest przypuszczenie, że w takim podziale zostały pomieszczone dwie zasady: ze względu na to, czy substrat znaku i jego związek z desygnatem jest naturalny; oraz z uwagi na to, czy znak jest umowy²⁵.

Źródłem trudności w podziałach znaków jest także fakt, że niektóre ich cechy nie nadają się na zasady klasyfikacji, tj. podziału dokonywanego według ostrych kryteriów. Inaczej mówiąc, mają charakter nie klasyfikacyjny, lecz typologiczny. Dobrym przykładem jest tzw. ikoniczność i oparty na tej cesze podział znaków na ikoniczne i nieikoniczne. Znaki ikoniczne są określane jako unaoczniające swój desygnat, oznaczające na podstawie podobieństwa do desygnatów lub na podstawie podobieństwa reprezentujące desygnaty itp.²⁶ Uściślając te określenia, można powiedzieć, że ikoniczne są znaki, których substraty mają cechy wspólne z desygnatem znaku. A przy tym podstawą wskazywania na desygnat mogą być (rozumiane nierozłącznie): (i) przysługujące substratowi i desygnatowi konkretne cechy fizyczne (kolor, kształt, zapach, smak, dźwięk itd.), a także ich zestawy (wygląd) lub ciągi (np. taniec, melodia), (ii) cechy substratu podobne do abstraktów uzyskanych z cech desygnatu (tak wskazują np. schematy podobne do struktury desygnatu lub do jego rozwoju, wyrażenia dźwiękonaśladowcze itp.); (iii) cechy substratu analogiczne do cech desygnatu²⁷. Typowe znaki ikoniczne to pojmowane wąsko znaki obrazowe, tj. takie, których substratami są obrazy wzrokowe podobne do desygnatów. W zakresie takich znaków widać wyraźnie, że cecha ikoniczności jest stopniowalna: określony desygnat może być reprezentowany np.

²⁵ Na przykład w U. Żegleń, *Wprowadzenie do ...*, dz. cyt., s. 47, w części zatytułowanej „Znaki sztuczne (konwencjonalne) i naturalne”, są wskazane oba te kryteria. W niniejszych uwagach można pominąć trudności związane z uściśleniem „naturalności” i „konwencjonalności”, omówione obszernie np. w J. Pelc, *Wstęp do semiotyki*, dz. cyt., s. 90–135.

²⁶ Pomijam, nieistotne w tych uwagach, różnice między koncepcjami znaków ikonicznych (są one omawiane np. w: J. Pelc, *Wstęp do semiotyki*, dz. cyt., s. 142–150]; U. Żegleń, *Wprowadzenie do...*, dz. cyt., s. 54–55).

²⁷ Zaproponowane uściślenie może nie obejmować wszystkich możliwych ujęć tego związku zaproponowanych w koncepcjach znaków ikonicznych (zob. np. A. Horecka, *Pojęcie znaku ikonicznego w...*, dz. cyt.).

przez jego fotografię kolorową, czarno-białą, negatyw, namalowany obraz, rysunek, szkic itp. Ilekroć mowa o ikoniczności dowolnych znaków – czyli o podziale znaków na ikoniczne i nieikoniczne – to aktualne jest pytanie: ile i jakich cech ma być wspólnych, by rozpoznać podobieństwo i zakwalifikować dany znak do ikonicznych? Trafny jest zatem wniosek, że cecha ikoniczności nie daje podstaw do naturalnego klasyfikowania, lecz do typologii – a nawet konkluzja ogólniejsza: wiele możliwych zasad podziału znaków to cechy nie klasyfikacyjne, lecz typologiczne²⁸.

Odrębna sprawa i trudności są związane z wyżej sformułowanym postulatem podziału kryteriów stosowanych w klasyfikowaniu znaków na syntaktyczne, semantyczne i pragmatyczne. Wiadomo wszak, że są nie da się w sposób naturalny (nie-sztuczny) rozdzielić wszystkich własności znaków i spełnianych przez nie funkcji na „czysto” syntaktyczne, semantyczne i pragmatyczne, a to skutkuje także wadami (nieostrość, nierozłączność) analogicznego podziału własności i funkcji wyrażen i języka. Są oczywiście kryteria łatwiejsze do takiego klasyfikowania (choć nie zawsze skutecznie stosowalne). Na przykład kryterium podziału znaków na konwencjonalne i niekonwencjonalne jest pragmatyczne, dotyczy bowiem genezy znaków. Dychotomiczny podział znaków na dźwiękowe i niedźwiękowe, a także wielocłonowy podział znaków na dźwiękowe, obrazowe, zapachowe, dotykowe itd. jest oparty o zasadę syntaktyczną, chodzi bowiem o fizyczne własności substratu znaku, decydujące o tym, którym zmysłem jest on postrzegany. Gdy znaki są dzielone na naturalne i nienaturalne, to narzuca się, by zasadę takiego podziału uznać za semantyczną, jako że dokonując go trzeba brać pod uwagę związek między znakiem a jego desygnatem, a dokładniej – między substratem a desygnatem znaku. Czy jednak chodzi o związek obiektywny, czy też uznany za taki przez użytkownika, jak jest na przykład w sytuacji, gdy lekarz uznaje za symptomy choroby zmiany w stanie pacjenta, które rzeczywiście nie były spowodowane chorobą? Uściślenie dopuszczające uznaniowość wskazuje na kryterium pragmatyczne, natomiast wymóg obiektywności związku między substratem a desygnatem definiuje wprawdzie kryterium semantyczne, lecz nieskuteczne, a próby zmierzające do jego efektywności – np. przez relatywizację obiektywności do aktualnego stanu wiedzy o naturalnych związkach – ponownie ten sprawdzian pragmatyzują. Nb. podobne trudności, tj. związane z opozycją obiektywne-subiektywne, są w przypadku próby zaklasyfikowania zasady podziału znaków na ikoniczne i nieikoniczne. Na przykład na rysunku dziecka dowolny kształt może być obrazowym znakiem jakiegoś przedmiotu, choć obiektywnego podobieństwa między danym gryzmołem a oznaczanym przedmiotem nie da się dostrzec.

²⁸ Wniosek ten jest szerzej uzasadniony w J. Pelc, *Wstęp do semiotyki*, dz. cyt., s. 175–194.

Nadal trafna jest ocena, że wyniki uzyskane w semiotyce logicznej w zakresie tzw. klasyfikacji znaków nie są zadowalające. A związane z klasyfikowaniem znaków naturalne przeszkody, w niniejszych uwagach wskazane bardzo wybiórczo i pobieżnie, sprawiają, że nie można oczekiwać uporządkowania uniwersum znaków według ostrych kryteriów ich podziału²⁹. Trudności z tym związane są widoczne już gdy analizuje się przyjętą w tych rozważaniach definicję znaku. W schemacie $\langle S, I, M, D \rangle$ reprezentującym znak można wprawdzie próbować wydzielać elementy reprezentujące aspekty znaku syntaktyczny (*S*), semantyczny (*I, D*) i pragmatyczny (*M*), składniki te są jednak spojone pragmatycznym rozumieniem znaku, odciskającym się także na stronie syntaktycznej (pojęcie zjawiska) i semantycznej (interpretacja jest przypisywana, desygnat jest przedmiotem myśli).

Bibliografia

- Ajdukiewicz K., *Logika pragmatyczna*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1975.
- Ajdukiewicz K., *O znaczeniu wyrażań*. W: tenże, *Język i poznanie*, t. I, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1985, s. 102–136 (przedruk artykułu opublikowanego w 1931 r.).
- Brożek A., *Korelaty ontologiczne pytań, czyli z ontologicznych podstaw erotetyki*, „Folia Philosophica” 22, 2009, s. 41–58.
- Czeżowski T., *Logika*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1968.
- Dołęga J., *Znak – Język – Symbol. Z podstawowych zagadnień komunikacji*. Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1991.
- Dorobińska E., *Znak i struktura jego opisu*, „Edukacja Filozoficzna” Vol. 5 (1988), s. 53–74.
- Horecka A., *Pojęcie znaku ikonicznego w dziełach wybranych przedstawicieli Szkoły Lwowsko-Warszawskiej: Kazimierza Twardowskiego, Tadeusza Witwickiego, Stanisława Ossowskiego, Mieczysława Wallisa i Leopolda Blausteina*, „Studia semiotyczne” XXVII (2010) s. 307–352.
- Jadacki J., *Spór o granice języka. Elementy semiotyki logicznej i metodologii*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2001.
- Jonkisz A., *Logika ogólna*, Wydawnictwo Akademii Techniczno-Humanistycznej w Białymstoku-Białej, Bielsko-Biała 2003.
- Jonkisz A., *Ogólna charakterystyka języka*. W: A. Jonkisz, L. Niebrój (red.), *Metodologiczne podstawy badań naukowych w medycynie z elementami ogólnej metodolo-*

²⁹ Zob. J. Pelc, *Wstęp do semiotyki*, dz. cyt., s. 174, 193–194.

- gii nauk*, Wydawnictwo Uniwersytetu Medycznego w Katowicach, Katowice 2010, s. 13–40.
- Jonkisz A., *O wyrażeniach i nazwach*. „Studia z Filozofii Polskiej”, T. 11 (2016), s. 39–56.
- Koj L., *Próba zdarzeniowej teorii znaku*, „Studia semiotyczne” 1998, XXI–XXII, s. 27–46.
- Koj L., *Zdarzeniowa koncepcja znaku*. Seria wyd. Biblioteka Myśli Semiotycznej t. 41, PTF, Warszawa 1998.
- Kotarbińska J., *Pojęcie znaku*, „Studia Logica”, vol. 6, 1957, s. 57–134.
- Nowak L., *Wybrane pojęcia semiotyczne w koncepcji Kazimierza Ajdukiewicza*, [W:] Materiały na Studencką Sesję Naukową poświęconą pamięci prof. K. Ajdukiewicza (27.09.1963), Stefan Kaczmarek (red.), Poznań: Uniwersytet Adama Mickiewicza, 1963, s. 67–93, przedruk w „Filozofia Nauki”, Rok XXI, 2013, Nr 4(84), s. 132–154.
- Osika G., *Procesy i akty komunikacyjne. Koncepcje klasyczne i współczesne*, UNIVERSITAS, Kraków 2011
- Paśniczek J., *Meinongowska wersja logiki klasycznej. Jej związki z filozofią języka, poznania, bytu i fikcji*. Seria wydawnicza „Realizm – Racjonalność – Relatywizm”, t. 14, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1988.
- Pelc J., *Wstęp do semiotyki*. Wiedza Powszechna, Warszawa 1982.
- Wallis M., *Uwagi o symbolach*, W: „Studia semiotyczne” t. 7, Ossolineum, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1977, s. 91–99.
- Ziemiński Z., *Logika praktyczna*, wyd. ósme, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1974.
- Żegleń U., *Wprowadzenie do semiotyki teoretycznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2000.

The notion of a sign and categorizations of signs.

Methodological notes

In this article some remarks on the notion of a sign and categorizations of signs are put forward. The remarks on the notion of a sign primarily consist of comments concerning the definition of a sign proposed here, although there are also more general remarks on any sort of attempt to clarify this concept. On the other hand, comments pertaining to categorizations of signs are limited to pointing out the main sources of difficulty when it comes to their classification.

Stanisław Janeczek
Między filozofią klasyczną a filozofią chrześcijańską.
Filozofia na KUL a odrodzona Rzeczpospolita
Between Classical Philosophy and Christian Philosophy.
Philosophy at KUL versus the Restored Polish Republic

Kazimierz M. Wolsza
We własnych żeglował łodziach.
Wspomnienie o ks. prof. Józefie Herbucie (1933–2018)
He sailed in his own boats.
Memories of prof. Józef Herbut (1933–2018)

Leszek Łysiń
Ojciec Jan Andrzej Kłoczowski – sceptyk i mistyk przeciwko nihilizmowi
Father Jan Andrzej Kłoczowski - skeptic and mystic against nihilism



STANISŁAW JANECZEK

Między filozofią klasyczną a filozofią chrześcijańską. Filozofia na KUL a odrodzona Rzeczpospolita

Jubileuszowe, X Seminarium Historii Filozofii Polskiej, zorganizowane na Uniwersytecie Warszawskim we wrześniu 2018 r. dla uczczenia setnej rocznicy odzyskania niepodległości, przywołało szczęśliwie tytuł odczytu ks. Feliksa Jarońskiego „Jakiej filozofii Polacy potrzebują?”, wygłoszonego na publicznym posiedzeniu Akademii Krakowskiej 15 października 1810 r., w rocznicę podpisania pokoju w pałacu Schönbrunn w Wiedniu 14 października 1809 r. Tytułowe pytanie zostało wówczas sformułowane w kontekście – choćby tylko lokalnie – przełomowej sytuacji narodowej, bowiem dopiero wtedy Kraków został włączony do utworzonego w 1807 r. Księstwa Warszawskiego. To rodzące nadzieję wydarzenie koresponduje znakomicie z obecnymi obchodami 100-lecia odzyskania niepodległości przez Rzeczpospolitą Polską po długich latach rozbiorów. Jednocześnie – jak ufam – usprawiedliwia też przywołanie jeszcze innej rocznicy, jaką jest 100-lecie Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, utworzonego jako odpowiedź na wyzwania kulturowe i społeczne odradzającej się Ojczyzny. Wydarzenia te powinny skłonić do ponownego postawienia i dzisiaj pytania, które przed dwustu laty sformułował Jaroński. Ufam, że w tym kontekście godne uwagi okaże się przedstawienie idei filozofii postulowanej i urzeczywistnianej w początkach KUL, zwłaszcza stylu filozofowania właściwego ks. Idziemu B. Radziszewskiemu, założycielowi tej uczelni. Podjęcie tego wątku wydaje się uprawnione także z tego względu, że styl filozofowania środowiska kulowskiego wydaje się odpowiadać w jakiejś mierze kulturze filozoficznej profesora Uniwersytetu Jagiellońskiego z przełomu wieków XVIII i XIX¹. W obu przypadkach jest to bowiem wizja filozo-

¹ Zob. S. Janeczek, *Feliksa Jarońskiego koncepcja filozofii a kultura przełomu XVIII i XIX w.*, „Roczniki Kulturoznawcze” (w druku).

fii pojętej maksymalistycznie, w duchu szeroko postrzeganej filozofii klasycznej, z mniej lub bardziej wyrazistym rysem światopoglądowym, otwartej na religię.

Pomysł utworzenia KUL podjął Radziszewski, rektor Cesarskiej Rzymskokatolickiej Akademii Duchownej², w pierwszej połowie roku 2018, a więc w dobie chaosu rewolucyjnego, kiedy to wraz z pewną liberalizacją życia społeczno-politycznego i kulturalnego, pojawiła się szansa na odrodzenie Polski. Był on także zaangażowany w pracę społeczno-kulturalną w gronie wcale licznej, bo kilkudziesięcioletniej Polonii petersburskiej, która mogła korzystać m.in. od 1916 r. z Wyższych Kursów Polskich, na poziomie uniwersyteckim, w których stanął na czele ich rady pedagogicznej. Wraz z licznym gronem profesorów i sponsorów postanowił wykorzystać kadrę akademii i kursów, a poniekąd i ich infrastrukturę, np. zbiory biblioteczne, do stworzenia w odradzającej się Ojczyźnie nowego uniwersyteckiego ośrodka naukowego zorientowanego światopoglądowo, a nawet wyznaniowo. Promował ideę powołania uniwersytetu katolickiego, gdyż sądził, że zadań właściwych uczelniom wyższym nie spełniały ówczesne uniwersytety państwowe w zakresie wymogu integralności i wolności badań naukowych oraz kształcenia i wychowania; w szczególności nie doceniały wymiaru religijno-moralnego oraz były narażone na presję polityczno-swiatopoglądową instytucji państwowych finansujących to szkolnictwo. Popularyzowane przez papieża Leona XIII uniwersytety katolickie, zachowując ideową suwerenność miały aktywnie uczestniczyć w aktualnym życiu kulturowym i społecznym przygotowując do niego elity katolickie. Radziszewski wykorzystał zwłaszcza ideały intelektualnie otwartego Katolickiego Uniwersytetu w Lowanium, głównie wpływowego Instytutu Filozoficznego kierowanego przez późniejszego kardynała Désiré Merciera, pod którego kierunkiem uzyskał doktorat. Potrzebę powołania konfesyjnej, ale jednocześnie autentycznie wolnej od politycznego i kulturowego nacisku uczelni widział Radziszewski także wobec nasilających się ruchów niechętnych chrześcijaństwu, których emanacją były tzw. uniwersytety wolne, tworzone przez środowiska liberalne, jak Wolny Uniwersytet w Brukseli, powstały równocześnie z Katolickim Uniwersytetem w Lowanium, czy założona w Warszawie w 1906 r. Wolna Wszechnica Polska. W uniwersytetach katolickich widział Radziszewski przejaw oddolnego zaangażowania społecznego, mobilizującego zbiorową aktywność, choć równocześnie podkreślał potrzebę wsparcia tej inicjatywy przez państwo,

² Akademia funkcjonowała w Petersburgu od roku 1842 jako substytut Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Wileńskiego przekształconego w 1832 r. w Akademię Duchowną, nazywaną od 1833 r. jak akademia petersburska. Syntetycznie zob. B. Snela, B. Ussas, *Akademia Duchowna*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1973, kol. 210–214. Por. I. Wodzianowska, *Rzymskokatolicka Akademia Duchowna w Petersburgu. 1842–1918*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2007.

skoro służy najgłębiej pojętym potrzebom społeczności państwowej i jej instytucjom. Niezbędność założenia uniwersytetu katolickiego na ziemiach odradzającej się Rzeczypospolitej widział także wobec nieproporcjonalnych braków w zakresie scholaryzacji wyższej w porównaniu z innymi krajami europejskimi, a także ze względu na niekontrolowany ferment intelektualny, który mógł zagrozić kulturze i życiu społecznemu młodego państwa, któremu potrzebne były wartościowe elity. Także wybór miejsca na wschodnich terenach Rzeczypospolitej wynikał z potrzeby ożywienia terenów najbardziej zaniedbanych gospodarczo i kulturalnie oraz o skomplikowanej strukturze narodowej i wyznaniowej³.

W tak postrzeganym uniwersytecie istotną rolę spełniać miała filozofia, traktowana jako element propedeutyczny i integracyjny wobec innych nauk, wprowadzenie w podstawy kultury europejskiej i kulturę logiczną oraz narzędzie racjonalizacji światopoglądu, stąd też skrócone studium filozofii było elementem wszystkich kierunków studiów wykładanych na KUL, w sposób właściwy długiej tradycji wyższych uczelni europejskich, od swych pierwocin często pozostających pod opieką Kościoła. Już od powstania tej uczelni filozofia była też jednym z kierunków studiów na Wydziale Nauk Humanistycznych, kształcą nauczycieli filozofii dla szkół średnich. Zdawano sobie jednak sprawę, że potrzebny jest także wydział filozoficzny, gwarantujący uprawianie i nauczanie integralnie pojętej filozofii, obejmującej wielowymiarową i skomplikowaną problematykę światopoglądową i społeczną⁴. Nic więc dziwnego, że wydział taki przewidywał statut KUL

³ Powstanie KUL komentował w roku 1968 ks. prymas Stefan Wyszyński: „Zanim oficjalnie ogłoszono wolną Polskę, tutaj, w skromnych murach miasta dopiero co wyzwolonego, rodzi się myśl przekazywania zmartwychwstałej Polsce prawdy zaślubionej z miłością. Jeszcze ciało Ojczyzny omdlałe, ale już duch ochoczy! Ten duch podrywa się, aby dać świadectwo, że Polska, która przez wielką zbrodnię narodów rozbiornych została złożona do grobu, nie umarła, ale zgromadziła potężne siły na moment swojego zmartwychwstania. Był to pierwszy śpiew wolnego narodu, który rozlegał się jeszcze niemal na gruzach, w ubóstwie i szatach podartych. Zwiotczałe członki narodu jeszcze nie rozprostowały się do nowego życia, a tutaj już budziło się życie zapowiadające służbę *Deo et Patriae* (Bogu i Ojczyźnie) – głoszące prawdę czynioną w miłości, bo tego najbardziej potrzeba odradzającej się Ojczyźnie”. *Kazanie podczas inauguracji roku akademickiego 1968-1969. 50 lat służby Deo et Patriae, w: Bogu i Ojczyźnie. Katolicki Uniwersytet Lubelski w wypowiedziach Prymasów Polski*, red. A. Rynio, J. Gawrysiakowa, M. Butkiewicz, Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II 2008, s. 172. Por. G. Karolewicz, *Ksiądz Idzi Radziszewski. 1871-1922*, Lublin: Polihymnia 1998; też, *Ksiądz Idzi Radziszewski i jego dzieło – Katolicki Uniwersytet Lubelski*, Lublin: Polihymnia 2000; *Rektorowi KUL. W 90. rocznicę śmierci ks. Idziego Radziszewskiego*, red. S. Janeczek, M. Krupa, Lublin: Wydawnictwo KUL 2013.

⁴ Już w roku 1931 pisał kard. August Hlond: „Socjologia i polityka, życie całe oprzeć się musi na zdrowej filozofii i prawdzie”. Stąd ten życzliwy KUL hierarcha wskazywał, że KUL trzeba „rozwinąć i jak najprędzej uzupełnić fakultetem filozofii chrześcijańskiej”. Przygotowując aktywną inteligencję katolicką, dzięki wysokiemu poziomowi naukowemu i właściwej pod względem ideowym perspektywie wychowawczej tak integralnie pojęte uniwersytety mają być bowiem „twórczy-

zatwierdzony w 1938 r. przez władze państwowe, które przyznały tej uczelni pełnię praw akademickich⁵.

Jak wspomniano, już od pierwocin KUL problematyka filozoficzna była obowiązkowym elementem ogólnokształcącej formacji uniwersyteckiej, choć w perspektywie dzisiejszych standardów była to tematyka szczególna, gdyż obok etyki, zrozumiałej na moralistycznie zorientowanej uczelni z wyraźnym rysem konfesyjnym, była to psychologia. To uprzywilejowanie psychologii nie było jednak przypadkowe, ale związane z ówczesną sytuacją w jakiej znalazła się filozofia w międzywojennej Polsce oraz z osobistymi preferencjami Radziszewskiego warunkowanymi jego studiami lowańskimi. W pierwszym przypadku dotyczyło to wpływu jaki na określenie standardów filozoficznych wywierała kształtująca się podówczas szkoła lwowsko-warszawska, której przedstawiciele pełnili najważniejsze funkcje w systemie oświaty, np. Jan Łukasiewicz, jeden z twórców tej szkoły był nie tylko rektorem Uniwersytetu Warszawskiego, ale przez pewien czas nawet ministrem wyznań religijnych i oświecenia publicznego w rządzie Ignacego Paderewskiego⁶. Filozofia w szkole średniej (obowiązkowa propedeutyka filozofii) i na uniwersytetach, była skupiona wówczas jeśli nie na logicznej analizie proce-

mi ośrodkami kultury katolickiej, akademiami filozofii i myśli chrześcijańskiej, latarniami morskimi o wielkiej potędze zbawczego światła wśród nowoczesnych mroków duchowych. Tych funkcji nie spełni kilka katedr zajętych przypadkowo przez katolickich profesorów na wszechnicach, dostępnych nawet najradykałniejszym kierunkom myślowym". A. Hlond, *Słowo na dzień Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, w: *Bogu i Ojczyźnie*, s. 14-15.

⁵ „Ustawa z dnia 9 kwietnia 1938 r. o nadaniu Katolickiemu Uniwersytetowi Lubelskiemu pełnych praw państwowych szkół akademickich”. *Dziennik ustaw*, nr 27, poz. 242. Już jednak w *Przepisach dla studentów Uniwersytetu Lubelskiego*, wydanych w Warszawie jeszcze za zgodą władz okupacyjnych, 7 września 1918 r., deklarowano uniwersalistycznie za przygotowywanym statutem nowej uczelni, przewidującym w art. 1, że „Uniwersytet w Lublinie jest instytucją naukową, mającą za zadanie prowadzenie badań naukowych we wszystkich dziedzinach wiedzy, przygotowanie przyszłych badaczy naukowych oraz dawanie młodzieży bezstronnego i gruntownego wykształcenia naukowego, niezbędnego do umiejętnej, samodzielnej i pożytecznej działalności zawodowej i społecznej”, ale zaznaczając także, że „rozwijając umysł słuchaczy Uniwersytet ma zarazem na celu wyrabianie w nich silnych i szlachetnych charakterów, by przez to przysparzać krajowi dzielnych obywateli”. Cyt. za: A. Wojtkowski, *Katolicki Uniwersytet Lubelski 1918–1944*, w: *Księga jubileuszowa 50-lecia Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Praca zbiorowa wydana w rocznicę 50-lecia istnienia uczelni*, red. S. Kunowski, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1969, s. 25.

⁶ Na temat szerzej pojętej nietolerancji środowiska „twardowszczyków” wobec innych stylów filozofowania, z którymi polemizowali z różnych pozycji np. Henryk Elzenberg czy Roman Ingarden zob. S. Borzym, *Krytycy szkoły lwowsko-warszawskiej*, w: tenże, *Panorama polskiej myśli filozoficznej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1993, s. 231-255; tenże, *Elzenberg wobec szkoły lwowsko-warszawskiej*, w: tenże, *Przeszłość dla przyszłości*, Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN 2003, s. 263-271. Por. J. Woleński, *Szkoła lwowsko-warszawska w polemikach*, Warszawa: Scholar 1997.

dur poznawczych, to na epistemologii mającej podłoże psychologiczne⁷. Odegrała tu niewątpliwie rolę opinia Kazimierza Twardowskiego, twórcy tej szkoły, który sięgnął do najmodniejszych wówczas wzorów europejskich, naznaczonych różnie pojętym minimalizmem pozytywizmu. Z jednej strony ograniczono badania filozoficzne do logiki, która z czasem funkcjonowała jako formalistycznie i matematycznie zorientowana „logistyka”, jednak w początkach tej szkoły dominowało podejście będące formą filozofii analitycznej. Zalecano bowiem „wymogi metodologiczne polegające na jasnym i wyraźnym definiowaniu pojęć, na skrupulatnej analizie znaczeń, na precyzyjnej i stałej terminologii, na dokładnym uzasadnianiu twierdzeń i wybranych dróg poznania”⁸. Surowe (wąskie) wymogi „naukowości”, bliskie nawet w pewnej mierze rodzącemu się podówczas neopozytywizmowi, nastawionemu jeszcze bardziej minimalistycznie, musiały godzić w ideał integralnie, a więc maksymalistycznie pojętej filozofii związanej z kulturą chrześcijańską. W koncepcji filozofii Twardowskiego fundamentalną rolę odgrywała psychologia poznania, określana jako „psychologia myślenia”⁹, rozwijana – śladem Franza Brentany psychologii opisowej¹⁰ – w duchu epistemologicznym, zwłaszcza że to psychologia uchodziła w ówczesnej Europie za symbol ścisłości metodologicznej, szczególnie gdy wiązała się z badaniami neurofizjologicznymi.

Nie można nie zauważyć, że lwowski minimalizm metafizyczny, dopuszczający w filozoficznej praktyce badawczej, obok problematyki szeroko pojętej epistemologii tylko skromnie zorientowaną etykę, pojętą jako „etykę naukową”¹¹, nie mógł nie zgłaszać dystansu do metafizyki, a tym samym i do jej światopoglądowych odniesień¹². Duchowi spadkobiercy szkoły lwowsko-warszawskiej są

⁷ Zob. M. Woźniczka, *Rekonstrukcja poglądów przedstawicieli Szkoły Lwowsko-Warszawskiej na proces nauczania filozofii*, w: *Polska filozofia analityczna. W kręgu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej*, red. R. Jadczyk, W. Tyburski, R. Wiśniewski, Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika 1999, s. 145–161.

⁸ T. Rzepa, *Myśl i praca Kazimierza Twardowskiego „około” polskiej psychologii*, „Przegląd Psychologiczny” 14(2001), nr 1, s. 133–149. Na paradoksalną z dzisiejszej perspektywy ostrożność w wykorzystaniu nowoczesnej logiki w uprawianiu filozofii głównych przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej wskazuje ks. Andrzej Maryniarczyk, *Trudne związki logiki z metafizyką*, w: *Logika*, red. S. Janeczek, M. Tkaczyk, A. Starościc, Lublin 2018, s. 9–32 [Seria „Dydaktyka Filozofii”, t. 8]. Por. podobne uwagi filozofa bliskiego kulturze filozoficznej szkoły lwowsko-warszawskiej: R. Kleszcz, *Władysław Tatarkiewicz. Uwagi metafizyczne*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 2017, nr 1(211), s. 29–48.

⁹ K. Twardowski, *Psychologia myślenia*, „Filozofia Nauki” 1993, nr 1/4, s. 127–149.

¹⁰ Por. J. Czerny, *Kazimierz Twardowski – współtwórca brentanowskiego programu filozofii*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1990.

¹¹ Zob. np. D. Ślęczek-Czakon, *Myśl etyczna w szkole lwowsko-warszawskiej*, „Folia Philosophica” 5(1988), s. 87–104.

¹² Lapidarnie stwierdza Jan Woleński, Twardowski „uważał że filozofia jest nauką, a jej metoda nie różni się od tej, jaką stosują nauki przyrodnicze [...] podzielał przekonanie pozytywistów,

skłonni wskazywać tylko na trudności jakie dostrzegał Twardowski w praktycznym urzeczywistnianiu rygorystycznego odróżniania filozofii od światopoglądu (przy założeniu, że światopoglądowe odniesienia metafizyki są „nienaukowe”), stąd podkreślają „ostrożność, z jaką Twardowski i jego uczniowie wypowiadali się w kwestiach światopoglądowych”¹³. Trudno jednak nie zauważać przejawów nietolerancji religijnej tego środowiska, różnej od deklaracji programowych, co właściwe było samemu Twardowskiemu¹⁴. Wydaje się, że podobna niechęć do religii była właściwa Ajdukiewiczowi, który zdradzał przed wojną co najmniej ogromny antyklerykalizm, zmodyfikowany podczas okupacji sowieckiej¹⁵, a przede wszyst-

że wielkie konstrukcje wykraczają poza fakty i jako takie nie należą do nauki, a ich podejmowanie określał jako metafizycyzm. Z drugiej strony Twardowski nie wykluczał konkretnych problemów metafizycznych z dziedziny nauki [...] Prowadziło to do traktowania filozofii raczej jako zbioru problemów niż dyscypliny fundamentalnej czy najogólniejszej. Stosownie do tego filozofia była kompleksem dyscyplin, a nie jakąś z góry określoną dziedziną o takim, a nie innym przedmiocie lub stosującą taką czy inną metodę. Dyscypliny filozoficzne obejmują mianowicie logikę, teorię poznania, psychologię, etykę i estetykę, a na koniec metafizykę jako syntezę tego, co wiemy skądinąd. Twardowski nie dezawuował kwestii światopoglądowych, ale uważał że podlegają one ocenie ze strony nauki. Sam był np. deistą, ale tego rodzaju kwestie, wkraczające w tradycyjnie rozumianą metafizykę, uważał za sprawę osobistych decyzji. Domagał się odgraniczenia filozofii jako nauki od metafizyki, światopoglądu i ideologii”. J. Woleński, *Szkoła lwowsko-warszawska*, w: J. Skoczyński, J. Woleński, *Historia filozofii polskiej*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2010, s. 409–410. Ta metafizologiczna postawa nie przesądza o osobistej, ogromnie skomplikowanej jednak, religijności Twardowskiego, który „po długim okresie praktyk religijnych odszedł od nich zupełnie”, a „w stosunku do Kościoła był pełen surowej rezerwy, jeśli nie niechęci”. S. Swieżawski, *Wielki przelot*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1989, s. 92. Por. A. Brożek, *Kazimierz Twardowski w Wiedniu*, Warszawa: Semper 2010.

¹³ J. Woleński, *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, Warszawa: PWN 1985, s. 38–40, 307. Nic dziwnego, że taki charakter miało nawet środowisko studentów Twardowskiego, które „hołdowało światopoglądowi marksistowskiemu”, albo „racjonalizmowi o zabarwieniu sceptycznym lub neopozytywistycznym”, stąd wspominający swe studia lwowskie Stefan Swieżawski był „chyba jedynym wierzącym i praktykującym, a zarazem nie kryjącym się z tym katolikiem”, czuł się tam „jakby na marginesie i «poza nawiasem»”. S. Swieżawski, *Wielki przelot*, s. 100.

¹⁴ K. Twardowski wypowiadając się o Stefanie Swieżawskim, przyszłym wybitnym kulowskim historyku filozofii, stwierdzał bez ogródek: „M.in. ks. Kanonik Badeni zagadnął mnie o szansach uzyskania w tutejszym Uniwersytecie katedry filozofii przez Stefana Swieżawskiego, b. ucznia mego, który kończył swe studia pod Kazikiem [Kazimierzem Ajdukiewiczem – SJ], a teraz bawił przez rok w Paryżu. Odpowiedziałem, że uważam wprawdzie Swieżawskiego za człowieka inteligentnego, ale że na profesora filozofii brak mu dostatecznego stopnia tego, co Niemcy nazywają Scharfsinn, brak mu dostatecznego ostrza umysłowego... Kandydaturę Świeżawskiego do katedry uważam także dlatego za niedopuszczalną, że Swieżawski jest praktykującym katolikiem”. K. Twardowski, *Dzienniki, cz. 2: 1928–1936*, red. R. Jadczyk, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek 1997, s. 348–349.

¹⁵ Swieżawski przypominając przedwojenny „dość radykalny antyklerykalizm Ajdukiewicza, który zwykł mawiać „że Bóg jest, wydaje mi się niemalże pewne; że Chrystus jest Bogiem i człowiekiem zarazem, tego zupełnie nie rozumiem; pewien natomiast jestem, że Kościół to instytucja diabelska”, nie zapomni jednak dodać, iż pomimo „jak gdyby niechęci i pogardy” do „racjonalnego

kim Tadeuszowi Kotarbińskiemu, który już w międzywojniu chciał likwidować uniwersyteckie wydziały teologiczne¹⁶. Co więcej, ugruntowana na nauce naturalistyczna filozofia podejmująca problematykę wielkich pytań światopoglądowych – jak Kotarbiński twierdził na zjeździe filozoficznym w 1938 r. – miała zastępować u ludzi wykształconych religię¹⁷. W takim laickim kontekście ideowym mogła się zrodzić – choćby ignorowana przez środowisko lwowskich filozofów, a ceniona w perspektywie dzisiejszych psychologiczno-socjologizujących tendencji w filozofii nauki, np. w sensie „stylów naukowych” – wizja Ludwika Flecka

rozumienia” kwestii religijnych. Wskazywał także, że „pobudzały one jego ciekawość i chęć wniknięcia w sferę rzeczywistości zanurzoną w tajemnicę” oraz potrafił docenić konsekwencję w urzędowaniu zasad religijnych w praktyce życiowej (S. Swieżawski, *Wielki przetom*, s. 287). Stąd też Swieżawski zachował wobec Ajdukiewicza, promotora jego doktoratu, a następnie opiekuna na Uniwersytecie Adama Mickiewicza w Poznaniu, gdzie w styczniu 1946 r. odbyła się jego kolokwium habilitacyjne, który skłonił również Swieżawskiego do podjęcia pracy na KUL – podobnie jak do Twardowskiego, w którego proseminarium i seminarium uczestniczył – „prawdziwą wdzięczność”, bo byli to „znakomici pedagogowie”. S. Swieżawski, *Moja droga poszukiwania prawdy*, w: tenże, *Istnienie i tajemnica*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1993, s. 5. Por. W. Brzeziński, *Stefana Swieżawskiego ideał (kształcenia i wychowania) historyka filozofii i jego związki ze Szkołą Lwowsko-Warszawską i jej ideałami*, „Przegląd Pedagogiczny” 2014, nr 1, s. 141–150.

¹⁶ T. Kotarbiński, *Funkcje społeczne szkoły wyższej*, w: tenże, *Wybór pism*, t. 2: *Myśli o myśleniu*, Warszawa: PWN 1958, s. 483. Cóż dziwnego, że we wspomnieniu pośmiertnym pisał bp lubelski Marian Fulman, wielki kanclerz KUL: „Wywalczywszy tymczasową koncesję od rządu na uniwersytet we wrześniu 1918 r., zjechał do Lublina i rozpoczął skrzętną pracę od uzyskania od Austriaków opuszczenia części gmachu seminaryjskiego. Pieniądze zaczęły spadać, trzeba ich było coraz więcej. Nieraz było bardzo krucho z funduszami. Brak było ludzi, brak pomocników, uprzedzenia nawet u katolików do katolickiego charakteru uniwersytetu, zawiść państwowych uniwersytetów galicyjskich, tępe głowy w ministerstwie nie mogły pojąć idei wolnego uniwersytetu, znikąd żadnej pomocy. Na barkach tego jednego człowieka spoczywało budowanie wszechnicy na miejscu, torowanie jej drogi u sfer rządowych, zwalczanie małostek, walka na zjeździe urzędowym przedstawicieli uniwersytetów, szczególnie ujadanie się z takim fanatykiem osławionym niewiary jak prof. [Kazimierz] Twardowski ze Lwowa, a jednak ten człowiek wychodził wszędzie zwycięsko i szedł ze swą uczelnią naprzód, w górę”. M. Fulman, *Śp. ks. rektor Idzi Radziszewski – ozdoba i pochodnia kleru polskiego*, w: *Rektorowi KUL*, s. 149.

¹⁷ „Zdaniem prof. Kotarbińskiego do żywotnych zdań filozofii należy kształtowanie pewnych poglądów na świat tego typu jakie dają religie lub syntezy zastępujące religie ludziom naukowo wykształconym”. By nie zagubić różnicowania występującego w kręgu przedwojennych polskich filozofów, nie można nie przywołać opinii Marii Ossowskiej, przypominającej wypowiedź Kotarbińskiego: „za jasne wypowiedzenie w odczycie swego stosunku do religii czekały prof. Kotarbińskiego w toku dyskusji gorzkie słowa od jednych, niekończące się, rzęsiste oklaski od drugich”. M. Ossowska, *Sprawozdanie z III Polskiego Zjazdu Filozoficznego*, w: M. Ossowska, *O człowieku, moralności i nauce. Miscellanea*, red. M. Ofierska, M. Smola, Warszawa: PWN 1983, s. 312–313. Cyt. za: M. Rembierz, *Religia i teologia jako kontekst uprawiania filozofii*, „Filozofia Chrześcijańska” 5(2008), s. 128. Por. tenże, *Czy filozof powinien być tolerancyjny? Zagadnienie tolerancji w refleksji metafizycznej*, „Świat i Słowo” 2009, nr 1(12), s. 113–132.

demokratycznego kolektywu naukowców, opozycyjnego wobec kolektywów zdradzających autorytaryzm, którym bliskie miały być kolektywy religijne¹⁸.

Cóż więc dziwnego, że tak jak na innych uczelniach, na KUL – który musiał udowodniać stale, że jest takim samym ośrodkiem naukowym jak uczelnie państwowe, by zyskać w roku 1938 pełnię praw akademickich (co poprzedziły mozolne zabiegi o uzyskanie w międzyczasie uprawnień do nadawania magisterium na wszystkich kierunkach studiów, w tym w ramach „grupy filozoficznej”, jako synonimu dzisiejszego Instytutu) – działały tylko dwie katedry filozoficzne: zorientowanej epistemologicznie psychologii i filozofii, faktycznie historii filozofii, stanowiącej minimalistyczny *Ersatz* filozofii systematycznej, naturalnie przy zachowaniu logiki powiązanej podówczas ściśle, nawet w szkole warszawskiej, z filozofią¹⁹. Podążając jednak za ideą odnowy filozofii chrześcijańskiej postulowanej przez encyklikę *Aeterni Patris* pap. Leona XIII²⁰, wpisanej w ówczesny kontekst kulturowo-społeczny, filozofia wczesnego KUL odbiegała przecież od ducha filozofii uprawianej na państwowych wydziałach filozoficznych, była natomiast bliska filozofii wykładanej w ramach państwowych wydziałów teologicznych. Najogólniej mówiąc odwoływała się krytycznie do osiągnięć maksymalistycznej filozofii klasycznej, arystotelesowsko-tomistycznej, a jednocześnie ostrożnie wykorzystywała dorobek filozofii nowożytnej oraz nowożytnej nauki, dbając o sformułowanie racjonalnych podstaw światopoglądu chrześcijańskiego. Najbliższy jej był duch tomizmu lowańskiego, stąd też nieprzypadkowo z inicjatywy założyciela KUL wydano, pod egidą mającego ogólnopolski charakter „Przeglądu Filozoficznego”, szereg polskich przekładów podręczników autorstwa Désiré Merciera, założyciela Instytutu Filozoficznego w Lowanium, który był promotorem doktoratu założyciela KUL²¹. Ten jeden z najbardziej wpływowych nurtów tomizmu był tak

¹⁸ Zob. P. Jarnicki, *Antytotalitarne motywy twórczości Ludwika Flecka*, w: *Nauka w kontekście wzorców kultury*, red. B. Płonka-Syroka, A. Kaźmierczak, Warszawa: Wydawnictwo DiG 2011, s. 91–102. Por. W. Sady, *Ludwik Fleck o powstawaniu i rozwoju faktów naukowych*, w: tenże, *Spór o racjonalność naukową. Od Poincarégo do Laudana*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK 2013², s. 207–247.

¹⁹ A. Jedynak, *Początki szkoły lwowsko-warszawskiej*, „Galicja. Studia i Materiały” 2016, nr 2, s. 168–194. Syntetycznie na temat logiki w szkole lwowsko-warszawskiej np. J.J. Jadacki, *Dzieje logiki polskiej*, w: *Logika*, red. S. Janeczek, M. Tkaczyk, A. Starościc, Lublin: Wydawnictwo KUL 2018, [seria „Dydaktyka Filozofii”, t. 8], s. 98–128.

²⁰ Zob. B. Dembowski, *Encyklika „Aeterni Patris” w Polsce*, w: *Studia z dziejów myśli św. Tomasza z Akwinu*, red. S. Swieżawski, J. Czerkawski, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1978, s. 315–333. Por. E. Morawiec, P. Mazanka, *Kierunki odnowy metafizyki klasycznej nurtu tomistycznego*, w: *Metafizyka*, red. S. Janeczek, A. Starościc, Lublin: Wydawnictwo KUL 2017, s. 241–274. [Seria „Dydaktyka Filozofii”, t. 6].

²¹ Wgląd w specyfikę dydaktyki środowiska lowańskiego daje podręcznik *Traité élémentaire de philosophie à l'usage des classes*, Louvain: Institut Supérieur de Philosophie 1911, obejmujący

dalece otwarty na osiągnięcia filozofii i nauki nowożytnej²², że „tradycyjni” tomiści posądжали go nawet o zagubienie idei Leona XIII zachęcającego do podążania drogą św. Tomasza z Akwinu (*Ite ad Thomam*)²³. Nurt ten był bliski nowożytnej filozofii podmiotu w punkcie wyjścia analiz filozoficznych, jednakże usiłował przekroczyć płynące z niego niebezpieczeństwo idealizmu, nie tylko jednak w wydaniu Immanuela Kanta, ale też jego konsekwencje ujawniające się w fenomenalizmie pozytywizmu, prowadząc do agnostycyzmu, choćby zarzut idealizmu stawiany byłby samemu Mercierowi²⁴. Nic dziwnego, że w tym typie filozofowania istotną rolę odgrywała psychologia, ale wykorzystująca badania fizjologiczne, także w celu przezwyciężenia kantowskiego aprioryzmu w kierunku realizmu umiarkowanego, traktując w duchu fizjologicznej wersji neokantyzmu o zmysłach przestrzeni i czasu²⁵. Umacniało to splot tradycyjnej psychologii filozoficznej z opartą na fizjologii psychologią eksperymentalną, przy czym w pierwszym wymiarze ujawniało się niewątpliwie zacięcie epistemologiczne oraz wykorzystanie wyrazistej metafizyki człowieka.

Nie można bowiem zapominać, że Radziszewski-psycholog był nade wszystko filozofem, co przyznają w pewnej mierze nawet historycy psychologii, traktujący założyciela KUL jako psychologa, który uprawia jednak tę dyscyplinę w łączności z filozofią, stąd włączają do psychologii np. rozważania należące do filozofii

w t. 1: wstęp do filozofii (Désiré FFJ. Mercier), kosmologię (Désiré Nys), psychologię, kryteriologię i metafizykę ogólną, czyli ontologię (D. Mercier), a w tomie t. 2: teodyceę, logikę (D. Mercier), filozofię moralną (A. Arendt), prawo naturalne (Jean Halleux), historię filozofii (Maurice De Wulf), słownik filozoficzny (G. Simons) oraz „Thèses résumant les principales doctrines philosophiques contenues dans les deux volumes”. Zob. łatwiej dostępny dzisiaj przekład angielski tego ujęcia: *A manual of modern scholastic philosophy*, t. 1: *Cosmology, psychology, epistemology (criteriology), general metaphysics (ontology)*; t. 2: *Natural theology (theodicy), logic, ethics, history of philosophy*, tłum. T.L. Parker, S.A. Parker; wstęp P. Coffey, Lexington: Forgotten Books 2015.

²² Słusznie w tym przypadku Aleksander Bańka przytacza wyrazistą opinię współpracownika Merciera Léona Noëla, który pisał: „Metoda neoscholastycyzmu została streszczona w następującej formule: rozważane problemy są problemami dzisiejszymi, a rozwiązania owych problemów poszukuje się w zasadach tradycyjnych, przemyślanych w perspektywie współczesności”, L. Noël, *Le réalisme immédiat*, Louvain: Éditions de l'Institut supérieur de philosophie 1938, s. 268. Cyt. za A.R. Bańka, *Désiré Merciera ogólna teoria pewności*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego 2008, s. 76, przyp. 254.

²³ A.R. Bańka, *Désiré Merciera ogólna teoria pewności*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego 2008, paragraf „1.5. Etapy rozwoju metody szkoły łowańskiej” i „1.6. Program i metoda szkoły łowańskiej w świetle planów Leona XIII”, s. 51–76. Por. A.R. Bańka, *Désiré Mercier (1851–1926) u źródeł neoscholastyki*, Katowice: Wydawnictwo Emmanuel 2013.

²⁴ Zob. A.R. Bańka, *Désiré Merciera ogólna teoria pewności*, paragraf „4.3.2. Stosunek do Kanta w perspektywie nowożytnej filozofii”, s. 255–263. Zarzuty wobec Merciera zob. tamże, s. 125 nn.

²⁵ I.B. Radziszewski, *Credo nowożytnego fizjologa*, w: I.B. Radziszewski, *Pisma*, red. S. Janeczka, M. Maciołek, R. Charzyński, Lublin: Wydawnictwo KUL 2009, s. 274–280.

religii w kwestii genezy religii²⁶. Nie można jednak zapomnieć, że założyciel KUL opublikował z zakresu psychologii tylko kilkunastu stronicowe sprawozdania z Pierwszego Zjazdu Neurologów, Psychiatrów i Psychologów Polskich, który odbył się w październiku 1909 r. w Warszawie²⁷, oraz notkę recenzyjną na temat tomu będącego pokłosiem tej konferencji²⁸. Na ten filozoficzny aspekt psychologii zwracał uwagę sam Mercier, który przedstawiając genezę psychologii współczesnej stwierdzał fakt „porzucenia” (czy „zdyskredytowania”) przez nią metafizyki tak dalece, że tradycyjna psychologia racjonalna, stanowiąca integralną antropologię – analizującą całą ludzką aktywność i jej źródła, w sensie duchowo-cieleśnego *compositum*, w szczególności substancjalnego „ja” – przekształciła się w psychologię ograniczającą się do analizy fenomenalistycznie pojętej świadomości. Mercier, mimo że ukazuje szeroko francuski spirytualizm i pozytywizm oraz eksperymentalizm i psychofizykę ówczesnej psychologii niemieckiej, to ceni dalej nade wszystko psychologię ugruntowaną na tradycji arystotelesowsko-tomistycznej, przytaczając liczne przykłady jej współczesnej żywotności. Jej tezy postuluje traktować w kategoriach filozoficznego fundamentu, który umożliwi następnie ubogacenie bez lęku rozwiązań wypracowanych przez ten nurt o nowsze osiągnięcia²⁹. Nawet jeśli będzie uprawiał psychologię jako „filozofię duszy”, to przecież nie w wąskim sensie kartezjańskim, ale traktując duszę jako źródło wszelkich ludzkich procesów życiowych („pierwsza zasada życia u istot żyjących”), a więc w duchu arystotelesowskim. Przedmiotem psychologii powinien być „człowiek cały”, tj., rozpatrywany we wszystkich przejawach swego życia”, a nie tylko „zjawiska świadomości”³⁰. Cóż więc dziwnego, że rozważania psychologiczne zaczyna Mercier od analizy „natury życia”, w tym jego źródła, a następnie omawia naturę „życia czuciowego, czyli zwierzęcego”, w co włącza nie tylko zagadnienia instynktu, odruchów („ruch samorzutny”), ale także wyobraźni, zawsze jednak pamiętając o podmiocie tych aktów. Są to rozważania obszernie, bo obejmują 400 z niecałymi 750 stron wcale obszernego ujęcia. Dopiero po nich następuje analiza „życia umysłowego, czyli rozumowego”, w co włącza nie tylko analizę myśli i inteligencji,

²⁶ A. Biela, *Nieznane karty z historii psychologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, „Przegląd Psychologiczny” 53(2010), s. 304–308. Por. tenże, *Idzi Radziszewski. Charyzmatyczny psycholog*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2018.

²⁷ *Pierwszy Zjazd Neurologów, Psychiatrów i Psychologów Polskich w Warszawie*, w: I.B. Radziszewski, *Pisma*, s. 501–511.

²⁸ *Prace I. Zjazdu Neurologów, Psychiatrów i Psychologów Polskich, odbytego w Warszawie 11, 12, 13 października 1909 r.*, w: I.B. Radziszewski, *Pisma*, s. 527–528.

²⁹ D.J. Mercier, *Historia psychologii nowożytnej*, tłum. W. Kosiakiewicz, Warszawa: „Przegląd Filozoficzny” 1900, s. 102-103; por. wstęp Merciera do wydania polskiego i równie lapidarne zakończenie oraz krótki rozdział IV „Psychologia i antropologia”.

³⁰ D.J. Mercier, *Psychologia*, tłum. A. Krasnowolski, Warszawa: „Przegląd Filozoficzny” 1901, s. 5–6.

ale też „chcienie i wolę”, by pokazać następnie swoistość człowieka wobec świata zwierząt, oraz duchowość i nieśmiertelność duszy, nawet jej genezę, a w tej perspektywie i „przeznaczenie człowieka”, co było zawsze przedmiotem antropologii chrześcijańskiej.

Konsekwentnym wyrazem tej postawy jest rękopiśmienny skrypt Radziszewskiego, świetne pod względem dydaktycznym ujęcie, strukturalnie odpowiadające podręcznikowi Merciera, ale ujęte bardziej podręcznikowo (eksplikatywno-porządkujący styl wykładu), i bardziej praktyczne w treści, choć wcale obszerne (348 stron formatu zeszytowego). Także zdaniem Radziszewskiego psychologia „bada duszę ludzką” w aspekcie jej „przejawów świadomych i nieświadomych, zarówno w wewnętrznych, jak i zewnętrznych odruchach”³¹. Nic dziwnego, że postuluje operowanie „metodą mieszaną”, a więc „doświadczalną i racjonalną”³², czyli także metodami eksperymentalnymi i właściwymi biologii. W wykorzystaniu osiągnięć współczesnej psychologii należy jednak unikać „jednostronności, wyłączności i krańcowości tych badań i wniosków”³³. Jeśli więc zajęcia z psychologii były obowiązkowe na wszystkich wydziałach KUL to z racji ideowych, ukazywały integralną wizję człowieka oraz dostarczały niewątpliwie narzędzi do osobistego rozwoju, a więc pozostawały w służbie wychowania.

Tłumaczy to znaczenie jakie założyciel KUL przyznawał epistemologii, uprawianej także w duchu Merciera, który łączył obydwie te dyscypliny nakazując „obserwację faktów poznania pod formalną postacią ich pewności”, zaznaczając, że „pewność jest niejakiem stanem zdolności poznawczej, i jej racja ostatnia znajdować się musi w naturze duszy ludzkiej”³⁴. Jeśli zaś wyróżnia się kryteriologię jako osobną dyscyplinę filozoficzną to pod wpływem dokonań Kartezjusza, krytycyzmu Kanta, a następnie pozytywizmu czy różnych form woluntaryzmu³⁵. Nie inaczej Radziszewski, który w wykładach kreślił wizję kryteriologii formułowanej w aspekcie analizy pewności ludzkiego poznania³⁶. W odróżnieniu jednak od prawdziwego traktatu epistemologicznego jakim było dojrzałe dzieło Merciera, założyciel KUL w lapidarnym, nasyconym analizami historycznymi skrypcie po-

³¹ *Psychologia. Notatki z wykładów ks. Rekt. I. Radziszewskiego*, Lublin 1922 (ss. 348 formatu zeszytowego; litografia – rkps; Biblioteka Uniwersytecka KUL), s. 1.

³² Tamże, s. 8.

³³ Tamże, s. 20.

³⁴ D.J. Mercier, *Kryteriologia czyli traktat o pewności*, tłum. Przeł. W. Kosiakiewicz, A. Krasnowolski. Warszawa: „Przegląd Filozoficzny” 1901, s. 5.

³⁵ Tamże, s. 5–6.

³⁶ *Kryteriologia*, Lublin ok. 1920 (ss. 173 – litografia, w części mps, w części rkps; Biblioteka Uniwersytecka KUL). Por. rękopiśmienny skrypt Radziszewskiego: *Notatki z filozofii systematycznej*, b.m.d. (ss. 43, rkps – litografia; Biblioteka Uniwersytecka KUL), który także podejmuje wątki epistemologiczne. Por. J. Iwanicki, *Problematyka filozoficzna w ciągu ostatniego 50-lecia w Polsce*, „Ateneum Kapłańskie” 51(1959), nr 58, s. 261–267.

dejmując zagadnienia należące do psychologii poznania, logiki ogólnej i metodologii nauk, dbając o użyteczność wykładu w praktyce uniwersyteckiej; ukazując bogactwo ludzkich metod poznawczych i niebezpieczeństwo pobłądzenia, a więc w sensie dzisiejszego kształtowania kultury logicznej³⁷.

Nie wchodząc w bliższą analizę dalszych rozwiązań z zakresu psychologii i kryteriologii właściwej przedwojennej filozofii na KUL³⁸ – skądinąd wcale cennych zwłaszcza w odniesieniu do dokonań ks. Józefa Pastuszki, antropologa³⁹ i psychologa⁴⁰ oraz filozofa religii⁴¹, ale także historyka filozofii współczesnej⁴², a przy tym wnikliwego obserwatora ówczesnych przemian kulturowo-społecznych, krytyka hitleryzmu⁴³ i komunizmu⁴⁴, powojennego organizatora Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej na KUL – co wymagałoby obszerniejszego potraktowania⁴⁵,

³⁷ Zob. np. *Logika, cz. 2: Kultura logiczna*, red. S. Janeczek, M. Tkaczyk, A. Starościc, Lublin: Wydawnictwo KUL 2018 [seria: „Dydaktyka Filozofii”, t. 8].

³⁸ S. Janeczek, *Filozofia na KUL. Nurty – osoby – idee*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1998, s. 33-48.

³⁹ J. Pastuszka, *Niematerialność duszy ludzkiej u św. Augustyna. Studium filozoficzne*, Lublin: Towarzystwo Wiedzy Chrześcijańskiej 1930; tenże, *Dusza ludzka. Jej istnienie i natura*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1957.

⁴⁰ Tenże, *Psychologia indywidualna. Studium krytyczne*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1938; tenże, *Psychologia ogólna*, t. 1-2, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1946, 1957², 1961³; tenże, *Charakter człowieka. Struktura, typologia, diagnostyka psychologiczna*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1959, 1962².

⁴¹ Tenże, *Filozofia religii*, w: *Zarys filozofii. Praca zbiorowa*, t. 2, Lublin: Towarzystwo Wiedzy Chrześcijańskiej 1929, s. 99-160; tenże, *Współczesne kierunki w filozofii religii*, Warszawa: Księgarnia św. Wojciecha 1932; tenże, *Kryzys kultury a religia. Szkice filozoficzno-religijne*, Warszawa: Gebethner i Wolff 1932; tenże, *Filozofia a religia. Ich psychologiczna geneza i wzajemne oddziaływanie*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1949.

⁴² Tenże, *Filozofia współczesna*, t. 1-2, Warszawa: Gebethner i Wolff 1934-1936.

⁴³ Tenże, *Filozofia i społeczne idee A. Hitlera (Rasizm)*, „Ateneum Kapłańskie” 23(1937), t. 40, s. 329-344, 441-453; 24(1938), t. 41, s. 23-37; toż Lublin: Uniwersytet 1938; tenże, *Rasizm jako światopogląd*, „Ruch Katolicki” 9(1939), s. 101-116, 156-172; toż Poznań: Naczelny Instytut Akcji Katolickiej 1939.

⁴⁴ Tenże, *Z filozofii i psychologii komunizmu*, Lublin: Drukarnia „Narodowa” Leona Milarskiego 1938.

⁴⁵ Zob. zwłaszcza programowy artykuł *Trwałe wartości filozofii chrześcijańskiej na tle nowoczesnych prądów filozoficznych*, „Roczniki Filozoficzne” 1(1948), s. 1-41. Por. Z. Chlewiński, *Ks. J. Pastuszka: szkic biograficzny (1987-1989)*, „Zeszyty Naukowe KUL” 33(1990), nr 1-4 (129-132), s. 51-60; H.I. Szumił, *Bibliografia podmiotowa i przedmiotowa ks. prof. Józefa Pastuszki*, w: tamże, s. 61-85; S. Kowalczyk, *Filozofia w piśmiennictwie ks. Prof. Józefa Pastuszki*, w: tamże, s. 95-115; Z. Uchnast, *Ks. prof. Józefa Pastuszki koncepcja psychologii jako nauki*, tamże, s. 117-125; W. Prężyna, *Religijny wymiar człowieka w ujęciu ks. prof. Józefa Pastuszki*, tamże, s. 127-137; R. Jaworski, *Charakterologia w ujęciu ks. prof. Józefa Pastuszki. Nurt nomotetyczny i idiograficzny*, tamże, s. 139-150; T. Janka, *Józefa Pastuszki koncepcja antropologii filozoficznej*, Poznań: UAM. Wydział Teologiczny. Redakcja Wydawnictw 2004.

a także pomijając dydaktykę użytkowo podówczas traktowanej logiki⁴⁶, trzeba za-sygnalizować tylko te elementy, które wskazują na integralne traktowanie filozofii w przedwojennym środowisku KUL, mimo wskazanych wyżej jej ograniczeń. Dotyczy to metafizyki, ale przede wszystkim filozofii Boga i religii, kosmologii, a także etyki. W pierwszym przypadku, tylko z rzadka był to wykład kursoryczny, niekiedy metafizyka ujmowana była w aspekcie historycznym, a przede wszystkim funkcyjnowała jako baza dla wszystkich dyscyplin filozoficznych. Natomiast wprost i szerzej traktowano filozofię Boga i religii. W obu przypadkach ujęcia Radziszewskiego są wyrazem ciągłości w aspekcie integralnie pojętej filozofii, choć uprawianej w określonej kulturze filozoficznej, stąd polemizuje on z elementami zagrażającymi światopoglądowi chrześcijańskiemu⁴⁷. W monograficznym, choć tylko skrypowym ujęciu filozofii Boga, założyciel KUL, odwołując się do bogatej literatury przedmiotu, zwłaszcza w języku francuskim i niemieckim, krytykuje rozmaite formy agnostycyzmu i fideizmu, zrozumiałe w kontekście aktualnej podówczas krytyki modernizmu ocenianego jako przejaw irracjonalizmu, ale potrafi docenić aspektywnie bliskie przecież temu stylowi myślenia, takie nowe dokonania jak pragmatyzm czy filozofia życia (Henri Bergson, Maurice Blondel). Podobnie też w duchu tomizmu lowańskiego wykorzystuje wyniki współczesnych nauk przyrodniczych. Jednak ujęcie to jest tematycznie dużo węższe niż odnośne opracowanie Merciera, prezentującego integralny wykład tej dyscypliny (istnienie Boga, Jego natura i relacja ze światem). Radziszewski bowiem – zapewne dlatego, że jest to część pierwsza wykładu – podejmuje tylko zagadnienie możliwości poznania istnienia Boga, krytykując m.in. wspomniane rozmaite formy agnostycyzmu czy fideizmu, a następnie omawia różne formy uzasadnienia tezy o egzystencji Boga⁴⁸.

⁴⁶ Brak instytucjonalnego zaplecza w postaci specjalistycznej katedry sprawił, że w zakresie logiki, tak intensywnie rozwijanej w międzywojennej Polsce, także w zakresie jej wykorzystania przez filozofię chrześcijańską (tzw. Koło Krakowskie), na KUL przeważało podejście usługowe w zakresie krzewienia właściwej kultury logicznej, a elementy twórcze ujawniły się jedynie w zakresie historii logiki, uprawianej przez lowańczyka ks. Stanisława Domińczaka, który jednak przeniósł się z czasem do Wilna, a następnie do Francji. Zob. S. Janeczek, *Filozofia na KUL*, s. 31–33. Por. Z. Wolak, *Zarys historii Koła Krakowskiego*, w: *Logika i metafizyka*, red. Z. Wolak, Tarnów: Biblios; Kraków: OBI 1995, s. 79–84; tenże, *Naukowa filozofia Koła Krakowskiego*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 2005, nr 36, s. 97–122.

⁴⁷ Nieprzypadkowo idea filozofii dookreślonej wprost jako „chrześcijańska” stała się aktualna dopiero w XVIII w., ale nie na zasadzie totalnej kontestacji nowożytnej kultury, lecz krytycznego uczestnictwa w tej kulturze. Por. S. Janeczek, *Koncepcja „filozofii chrześcijańskiej” w pismach polskich pijarów w okresie oświecenia. Uwagi metodologiczno-historyczne*, w: tenże, *Komisja Edukacji Narodowej. Studia i szkice z dziejów polskiej kultury filozoficznej*, red. A. Starościc, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2018, s. 115–147.

⁴⁸ Rękopiśmienne skrypty Radziszewskiego w Bibliotece Uniwersyteckiej KUL: *Praelectiones Theodicaeae quas ad modum commentarii in sancti Thomae Aquinatis Summam Theologicam (I q.*

Nie w inny krąg kultury filozoficznej z ich wyzwaniem filozoficzno-światopoglądowymi wpisują się analizy ks. Radziszewskiego z zakresu filozofii religii, począwszy od doktoratu łowańskiego *De ideae religionis genesi in evolutionismo Darvino-Spenceriano*⁴⁹, a zwłaszcza w najpoważniejszej opublikowanej rozprawie *Geneza religii w świetle nauki i filozofii*⁵⁰. Choć rozważania te są wyraźnie sformułowane w duchu polemicznym, to przecież nie ograniczają się do prostej apologetyki, czego zdają się unikać także dominujące dokonania polskiej neoscholastyki przedwojennej, jak zasadnie przekonuje ks. Rafał Charzyński⁵¹. Traktując religię jako zjawisko powszechne i trwałe w dziejach kultury, ks. Radziszewski krytykował wpływowe podówczas idee ewolucjonizmu religijnego, w czym widział formę ekstrapolacji idei naukowej na grunt filozofii. Rzetelna filozofia religii musi być natomiast integralnym elementem całościowo zakreślonego systemu filozoficznego, przede wszystkim zakłada ugruntowanie w integralnej wizji człowieka, który jako istota rozumna jest w stanie odkryć Boga jako osobę, co uzasadnia Jego kult, co przypomina współczesne analizy wychodzące z kręgu maksymalistycznie ujętej wizji tej dyscypliny uprawianej na KUL⁵².

2-26, 44-46, 103-15) in R.C. *Ecclesiastica Academia Petropolitana Rector Aegidius Radziszewski habebat* (ss. 432 rękopiśmienna litografia; tom pierwszy obejmuje wykład w roku akademickim 1917/18). Oprócz tego w bibliotece tej znajduje się tom – tożsamy treściowo z wymienionym wyżej, poza różnicami natury językowej – niekompletnego wykładu wymienionej wcześniej publikacji: *Epitome praelectionum Theodicaeae quas ad modum Thomae Aquinatis Summam Theologicam* (Iq. 2-26, 44-46, 103-105) in R.-G. *Ecclesiastica Academia Petropolitana Rector Aegidius Radziszewski habebat* (rkps – litografia).

⁴⁹ I.B. Radziszewski, *Geneza idei religii w ewolucjonizmie Darwina i Spencera*, na podstawie tłumaczenia W. Świdra wydał i wstępem opatrzył M. M. Maciołek, Lublin: Wydawnictwo KUL 2012.

⁵⁰ W: I.B. Radziszewski, *Pisma*, s. 81-238.

⁵¹ R. Charzyński, *Problem polemiczno-apologetycznego charakteru neoscholastyki polskiej*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2016. Zob. odmienną opinię Aleksandra R. Bańki, który jednak podkreśla konsekwentne związki Radziszewskiego z ideałami neoscholastyki łowańskiej ukierunkowanej na twórczą obecność tego typu filozofii we współczesnej sobie kulturze filozoficznej i naukowej oraz dystansującej się od integrystycznie pojętej idei „filozofii chrześcijańskiej”, w odróżnieniu od tomizmu rzymskiego, podkreślającego znaczenie wierności autentycznemu tomizmowi pogłębianemu przez studia historyczne i związanemu ściśle z teologią. Wg opinii Bańki, Radziszewski „podziwiał nie tylko sam neoscholastyczny [łowański – SJ] program, ale i metodę jego realizacji”. A.R. Bańka, *Polscy neoscholastycy wobec filozoficznego programu Szkoły Łowańskiej*, „Studia z Historii Filozofii Polskie” 2(2007), s. 103; por. tamże, s. 87-136.

⁵² Por. Z.J. Zdybicka, *Czy człowiek jest homo religiosus?*, „Roczniki Filozoficzne” 37-38(1989-1990), z. 1, s. 252; też, *Klasyczna realistyczna filozofia religii*, w: *Filozofia religii*, red. S. Janeczek, Lublin: Wydawnictwo KUL 2012, s. 139-161 [seria „Dydaktyka Filozofii, t. 2]. Por. też, *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1993.

W tym kontekście ujawnia się fundamentalna dla wizji filozofii sformułowanej przez ks. Radziszewskiego idea rozumienia filozofii⁵³ korzystającej ze stale zyskujących na znaczeniu nauk przyrodniczych⁵⁴. Założyciel KUL w duchu pap. Leona XIII ceni filozofię średniowieczną, lecz dystansuje się od integrystycznego modelu tomizmu, przede wszystkim doceniając znaczenie powstania nowożytnej nauki⁵⁵, stąd – w pewnej mierze ahistorycznie – krytykuje tzw. drugą scholastykę, traktowaną jako formę jednoznacznie schyłkową, obciążając ją za niechęć wobec nowożytnej nauki, co pociągnęło „bezpłodność scholastyki i pozbawiło ją cech żywotności”⁵⁶. Bodaj głównym przesłaniem nowej wizji filozofii jest teza o niesprzeczności nauki i wiary, a nawet o ich komplementarności, przy wymogu przestrzegania specyfiki metodologicznej poszczególnych nauk. Naturalnie, analizy założyciela KUL obarczone były uproszczeniami właściwymi ówczesnej metodologii nauk, np. w sposób bliski ujęciu znanego jezuita Ericha Wasmanna, skądinąd znakomitego biologa, do którego dokonał założyciel KUL chętnie się odwoływał. Wyrażało się to w indukcyjnym traktowaniu doświadczenia przyrodniczego oraz w nieprecyzyjnym utożsamianiu teorii naukowej z hipotezami⁵⁷, co upoważniało lubelskiego filozofa do podkreślania tymczasowości tez nauki, jednak lojalnie dostrzegając elementy zmienne także w teologii. Choć w duchu ówczesnych scjentyzujących tendencji stwierdzał, że prawdziwa filozofia, w odróżnieniu od „czczej, na niczym nie opartej abstrakcji i apriorystycznej metafizyki”, „przenika i zasila wszystkie nauki, a jednocześnie jest ich zwieńczeniem”⁵⁸, to przecież broniąc zasadności wyjaśniania w kategoriach teleologicznych zarzu-

⁵³ Zob. R. Charzyński, *Ks. Idzi Radziszewski jako filozof*, w: *Rektorowi KUL*, s. 85–108; S. Janeczek, *Ksiądz Idzi B. Radziszewski – filozof i założyciel Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II*, w: I.B. Radziszewski, *Pisma*, s. 7–21. Por. Z. Pawlak, *Neoscholastyka i formy jej kontynuacji. Studium analityczno-krytyczne twórczości filozofów wrocławskich XX wieku*, Wrocław: Włocławskie Wydawnictwo Diecezjalne 2001, s. 33–100; B. Sądełska, *Twórczość filozoficzna ks. Idziego Radziszewskiego*, Lublin 1997 (mps, Archiwum Uniwersyteckie KUL).

⁵⁴ I.B. Radziszewski, *Teologia a nauki przyrodnicze*, w: tenże, *Pisma*, s. 239–269.

⁵⁵ I.B. Radziszewski, *Odrodzenie filozofii scholastycznej*, w: tenże, *Pisma*, s. 25–80.

⁵⁶ Na temat współczesnej oceny drugiej scholastyki zob. S. Janeczek, *Geneza nowożytnego arystotelizmu chrześcijańskiego*, w: *Oblicza filozofii XVII wieku*, red. S. Janeczek, Lublin: Wydawnictwo KUL 2008, s. 477–512; tenże, *Między nowożytnym arystotelizmem chrześcijańskim a drugą scholastyką. Rozważania o naturze i uwarunkowaniach kategoryalizacji w historii filozofii*, „Acta Mediaevalia” 18(2005), s. 193–212.

⁵⁷ B.I. Radziszewski, *Teologia a nauki przyrodnicze*, s. 246, 248–249. Zob. uwagi odnośnie do dokonań jezuita Wasmanna, zwłaszcza popularnej pracy *Biologia nowoczesna a teoria rozwoju*, tłum. R. Wierzejski, cz. 1, Warszawa: Biblioteka Dzieł Chrześcijańskich 1913), w cennym artykule Pawła Polaka, ukazującej poziom ówczesnych polemik naukowych i filozoficznych z odniesieniami światopoglądowymi: *Spór wokół teorii ewolucji przed stu laty*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 2007, nr 41, s. 70.

⁵⁸ B.I. Radziszewski, *Credo nowożytnego fizjologa*, w: tenże, *Pisma*, s. 274.

cał 6wczesnemu ewolucjonizmowi ufilozoficznianie nauki, co miało prowadzi6 do wykorzystania – sk6dina6d uparcie zwalczanej przez nowo6ytn6 nauk6 – perspektywy celu w odniesieniu do rozwoju przyrody. W istocie, wyniki nauk przyrodniczych maj6 by6 bowiem swoist6 norm6 negatywn6 strzeg6c filozofie przed tezami upraszczaj6cymi rzeczywisto6c, a tak6e – jak g6osz6 wsp66c6e6ni przedstawiciele filozofowania w kontek6cie nauki – wyniki tych nauk poszerzaj6 pole badawcze filozofii; co wi6cej, taka perspektywa jest u6yteczna w rozwa6aniach filozoficzno-6wiatopogl6dowych⁵⁹.

Przestrzegaj6c przed ingerencj6 wiary w badania naukowe i lojalnie wskazuj6c na takie przejawy w nowo6ytnych dziejach nauki, za6o6yciel KUL zwalcz6c6 równocześnie rozpowszechnione pr6by nieuprawnionych merytorycznie i metodologicznie ekstrapolacji wyników nauk szczeg666wowych na grunt filozofii. Dotyczy6o to w szczeg666lnoci przyrodoznawstwa i historii kultury. Z tego powodu krytycznie ocenial filozoficznie interpretowany (deterministyczny) ewolucjonizm przyrodniczy i kulturowy⁶⁰, zw6aszcz6 że ze wzg666du na wspomniane empirystyczno-hipoteczny charakter tak poj6tej nauki nie jest ona w stanie odpowiedzie6 na tak fundamentalne pytania jak dotycz6c ludzkiej natury. Pisa6: „G6o6ny dzi6 E. Wasmann w swym przepieknym dziele *Die moderne Biologie und die Entwicklungstheorie*, zbadawszy z ca66 kompetencj6 i sumiennoci6 dowody, przytaczane na poparcie zwierz6cego pochodzenia cz66wika, tak konkluduje: «Rezultat tych rozwa66n jest nast6puj6cy: Nauki przyrodnicze nie umiej6 nam da6 nic okre66onego i pewnego o zwierz6cym pochodzeniu cz66wika; mog6 one nam dostarczyc tylko mn66stwa najrozmaitszych i sprzecznych z sob6 opinii». Ostateczny wi6c wynik bada6n naukowych w tym kierunku mo6na doskonale okre66i6, m66wi6c z Johannesem Reinkem, że: «pomna swej godnoci nauka mo6e to tylko powiedzie6, i6 o pocz6tku cz66wika nic nie wie»⁶¹. Wykorzystuj6c jednak wyniki nauk szczeg666-

⁵⁹ „B66dnie by wszak6e rozumowa6 ten, kto by z tego chcia6 wywnioskowa6 konieczno6c zupe6nego oddzielenia r666nych nauk od siebie i odseparowania ich od filozofii w tym znaczeniu, że si6 nigdy maj6 nie spotyka6, owszem nawzajem ignorowa6. Przeciwnie, spotyka6 si6 i zna6 mog6, nawet musz6, owszem, obowi6zane s6 sobie pomaga6 i uzupe6nia6 si6 wzajemnie. R666wnie6 taki harmonijny zespo6 r6666nych nauk z filozofj6 i teologj6 w jednym osobniku jest nad wyraz po666dany i cenny, chroni on bowiem przed jednostronno6ci6, rozszerza natomiast horyzont my666wowy i pot6guje zmys6 krytyczny”. B.I. Radziszewski, *Teologia a nauki przyrodnicze*, s. 249. Por. J. Turek, *Autonomiczne filozofowanie w kontek6cie nauki*, w: *Metodologia nauk*, red. S. Janeczek, M. Walczak, A. Staro6cic, Lublin: Wydawnictwo KUL 2019, cz. 2: *Typy nauk*, s. 245–263; T. Pabjan, *Filozofia w nauce*, w: tam6e, s. 265–280.

⁶⁰ W ewolucjonizmie Radziszewski widzia6 za 666lie (Elias von) de Cyonem (*Dieu et science*, Paris: Alcan 1912², s. 298) przejaw aprioryzmu „sprowadzonego przez Darwina na bezdro6a pod wplywem kierowniczych metafizyków niemieckich”. B.I. Radziszewski, *Credo nowo6ytnego fizjologa*, s. 298. Por. ten6e, *Ewolucjonizm*, w: ten6e, *Pisma*, s. 413–434.

⁶¹ B.I. Radziszewski, *Teologia a nauki przyrodnicze*, s. 267.

łowych, filozofia może wypracować nie tylko całościowy obraz świata i człowieka, ale – jak pisał kard. Mercier – dążąc do wyjaśnienia rzeczywistości „przez ... wyższe przyczyny, a jeżeli to możliwe przez ich przyczyny najwyższe: ideałem filozofii, albo mądrości byłaby możliwość objaśnienia wszechświata, jego składników, praw przez jedyne wyrażenie syntetycznie najdoskonalsze na jakie nas stać, objaśnienie Przyczyny pierwszej, która stworzyła świat przy pomocy wszechmocnego aktu i rządzi nim z opatrnością mądrością”⁶². W ten sposób filozofia może pełnić funkcję racjonalnej podstawy światopoglądu chrześcijańskiego. Akceptując postulat powszechności wymogu rozumu tak dla nauk przyrodniczych, jak i filozofii i teologii⁶³, stwierdzał Radziszewski: „Ale misja rozumu bynajmniej nie skończona. Raczej dopiero zaczęta. Gdyż tenże rozum, wykazawszy potrzebę przyjęcia prawdy Objawionej, poddaje się jej, bo poddać się musi pod groźbą dopuszczenia się w przeciwnym razie nielogiczności i niekonsekwencji. Przyjąwszy w takich warunkach powagę Objawienia, «przy pomocy światła od niego otrzymanego – mówi tenże Sobór [Watykański I – SJ]– uprawia naukę rzeczy boskich», tj. teologię”⁶⁴.

Cóż więc dziwnego, że już od pierwocin KUL funkcjonowała w tym środowisku na wysokim poziomie nowoczesna filozofia przyrody korzystająca tyleż z arystotelizmu, co osiągnięć nowoczesnej nauki, jak w przypadku twórczości Bohdana Rutkiewicza. W psychologii wychodził on poza schemat neoscholastycznego wykładu Merciera, przede wszystkim przez rozbudowanie jej podstaw neurofizjologicznych, jednak w warstwie filozoficznoprzyrodniczej odwołując się do witalizmu, gdy operował tradycyjną koncepcję hylemorfizmu na określenie natury ludzkiej duszy⁶⁵. W takich pracach jak *Il Psicomonismo o Monismo psicobiologico*⁶⁶, *Współczesny antymechanicyzm biologiczny i podstawy finalizmu*⁶⁷, *Szkice z celowości w przyrodzie*⁶⁸ – polemizując z mechanicyzmem, sprowadzającym naturę życia do procesów fizyko-chemicznych, a jego zaistnienie do przy-

⁶² D.J. Mercier, *Logika*, tłum. W. Kosiakiewicz, Warszawa: „Przegląd Filozoficzny” 1900, s. 196.

⁶³ „Ta sama władza rozumu czynna jest i w teologii, i w nauce każdej, a więc i przyrodniczej. Teologia przeto może się różnić i różni od innych nauk, bo wszak i one różnią się między sobą, np. matematyka i historia, ale bynajmniej nie różni się swą podstawą «racjonalną», jeśli przez tę podstawę rozumieć będziemy zadośćuczynienie wszystkim koniecznym wymaganiom rozumu. Teologia z tego punktu widzenia jest tak samo poważną i na solidnych podstawach opartą nauką jak każda inna nauka świecka”. B.I. Radziszewski, *Teologia a nauki przyrodnicze*, s. 243–244.

⁶⁴ B.I. Radziszewski, *Teologia a nauki przyrodnicze*, s. 243.

⁶⁵ Rękopiśmienne skrypty B. Rutkiewicza w Bibliotece Uniwersyteckiej KUL: *Psychologia ogólna według wykładów w r. akad. 1932*, Lublin 1932; *Psychologia poznania*, b.m.d.; *Psychologia eksperymentalna*, Lublin 1929.

⁶⁶ Firenze 1912.

⁶⁷ Lublin 1929.

⁶⁸ Poznań 1913.

padku lub determinizmu przyrodniczego – sformułował koncepcję życia odwołując się do kategorii celowości i hylemorfizmu. Pozwoliło mu to uniknąć monistycznego materializmu, gdyż w Bogu upatrywał przyczynę ładu panującego tak w przyrodzie ożywionej, jak i nieożywionej. Podkreślając swoistość procesów życiowych Rutkiewicz wskazywał na ich fundament w postaci swoistego „pierwiastka życiowego”, o charakterze niematerialnym, który określał za Hansem Drieschem jako *entelechia* (pośrednio nawiązując tym do Arystotelesa) lub idąc za Agostiono Gemellim – czy analogicznie do Jacquesa Maritaina – jako forma substancjalna, stanowiąca element determinujący w aspekcie istnienia i działania, łącząc czynności organiczne w harmonijną całość⁶⁹. Podkreślenie kierowniczych, regulujących i scalających funkcji pierwiastka życia otrzymuje w końcu interpretację finalistyczną, bowiem ostatecznym źródłem (jako przyczyna celowa) utrzymania w istnieniu i rozwoju porządku kosmicznego jest Bóg, wyznaczający kształt i kierunek rozwoju świata organicznego i nieorganicznego, stąd także wykorzystywana powszechnie przez współczesną naukę zasada ewolucji jest ostatecznie elementem tej teleologicznej determinacji⁷⁰.

Traktowanie filozofii jako racjonalnego fundamentu światopoglądu nie mogło nie prowadzić do zainteresowania etyką, wyraźnie odpowiadającą przy tym na ówczesne wymogi społeczne. W pierwszym przypadku dotyczyło to twórczości o. Jacka Woronieckiego OP, drugiego rektora KUL, a następnie ks. Antoniego Szymańskiego, także rektora, który kończy okres kulowskiego międzywojnia. Woroniecki, niewątpliwie najwybitniejszy myśliciel tego okresu w środowisku filozoficznym KUL, jest przede wszystkim autorem do dziś cenionego ujęcia etyki *Katolicka etyka wychowawcza*⁷¹, stanowiącego w istocie zarys twórczo rozwijanej antropologii tomistycznej, będącej fundamentem etyki i pedagogiki. Rozumiejąc współczesną sobie kulturę, zabiegał o pogłębienie emocjonalnej i fideistycznej polskiej religijności, traktowanej jako istotny element kultury narodowej (patriotyzm), i właściwe funkcjonowania młodego państwa, stąd jest słusznie uważany

⁶⁹ Por. P. Lenartowicz, *Czy empiria biologiczna ma jakieś znaczenie dla filozofii człowieka?*, w: *Antropologia*, red. S. Janeczek, Lublin: Wydawnictwo KUL 2010, s. 237–272 [seria: „Dydaktyka Filozofii”, t. 1].

⁷⁰ W. Goral, *Pamięci Bohdana Rutkiewicza*, „Prąd” 20(1933), t. 25, s. 129–138; S. Kunowski, *Prof. Bohdan Rutkiewicz*, w: tamże, s. 138–143; H. Jakubanis, *Bohdan Rutkiewicz*, „Przegląd Filozoficzny” 37(1934), s. 107–112; A. Połęcz, *Bohdan Rutkiewicz jako filozof przyrody ożywionej (poglądy na niektóre zagadnienia)*, Lublin 1960 (mps, AU KUL).

⁷¹ T. 1–3. Poznań: Księgarnia Świętego Wojciecha 1925, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1986.

za pioniera personalizmu, nim dotarły do Polski ideały Jacquesa Maritaina i Emanuela Mouniera, a także prekursora Soboru Watykańskiego II⁷².

Także Szymański aktywnie uczestniczył w ówczesnym życiu społecznym, którego był uważnym obserwatorem i komentatorem, jako jeden z pionierów polityki społecznej jako nauki (*Zagadnienie społeczne*, Włocławek 1916, Lublin 1929², 1939³; *Polityka społeczna*, Lublin 1925) oraz interdyscyplinarnej (filozofia, socjologia, ekonomia, teologia) katolickiej nauki społecznej, jako swoistej formy etyki społecznej i tzw. socjologii chrześcijańskiej, ugruntowanej po wojnie przez Czesława Strzeszewskiego⁷³. Postulował modne wówczas w środowisku kościelnym idee korporacjonizmu, opartego na samorządnych organizacjach grupujących przedsiębiorców i pracobiorców wg kryterium zawodu i/lub dziedziny gospodarki. Ta zakorzeniona w chrześcijańskiej antropologii koncepcja personalistyczna, połączona z troską o dobro wspólne, miała być integralnym elementem przesłania ewangelicznego i szczególniejszą misją Kościoła⁷⁴. Nic dziwnego, że polemizował z indywidualistycznym liberalizmem (owocującym kapitalizmem) i kolektywistycznym socjalizmem, wyrastającymi z materialistycznej wizji człowieka, oraz dostrzegając niebezpieczeństwo hitleryzmu i bolszewizmu⁷⁵.

⁷² S. Gałkowski, *Ku dobru. Aktualność filozofii wychowania Jacka Woronieckiego*, Rzeszów: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej 1998; *Człowiek – moralność – wychowanie. Życie i myśl Jacka Woronieckiego OP*, red. J. Gałkowski, M. Niedziela, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2000; K. Kalinowska, *Jacek Woroniecki o społeczeństwie i państwie*, Lublin: Fundacja Servire Veritati Instytut Edukacji Narodowej 2005; M.J. Kempys, *Rola cnót moralnych w dążeniu ku pełni człowieczeństwa w świetle pism o. Jacka Woronieckiego*, Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT 2005; R. Król, *Filozofia osoby w koncepcjach Jacka Woronieckiego i Tadeusza Ślipki*, Kraków: Wydawnictwo Fall 2005; I.Z. Bleszczyńska, *O. Jacek Woroniecki. Dominikanin – wychowawca – patriota, 1878–1949*, Lublin: Fundacja Servire Veritati Instytut Edukacji Narodowej 2006; R. Polak, *Próba biografii Jacka Woronieckiego OP i jego „Wyznania”*, Lublin: Wydawnictwo Archidiecezji Lubelskiej Gaudium 2011; K. Radzki, *Prowadzić w życie. Antropologiczne podstawy wychowania u Jacka Woronieckiego*, Wrocław: Tum Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej 2011; R. Polak, *Człowiek i moralność w myśli Jacka Woronieckiego OP. Filozoficzne podstawy katolickiej etyki wychowawczej i jej zasady*, Warszawa Wydawnictwo von Borowiecky 2017.

⁷³ Cz. Strzeszewski, *Katolicka Nauka Społeczna*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2003. Por. E. Balaławajder, *Czesław Strzeszewski. Uczony – praktyk – działacz*, Lublin: Klub Inteligencji Katolickiej; Ośrodek Studiów Polonijnych i Społecznych PZKS 1995; M. Wódka, *Między moralnością a prawami człowieka. Franciszka Janusza Mazurka koncepcja katolickiej nauki społecznej*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2015.

⁷⁴ Zob. A. Szymański, *O sprawiedliwość społeczną. Wybór pism*, Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej; Wydział Studiów Międzynarodowych i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego 2018. Por. M. Szczęsny, *Personalistyczna filozofia społeczna Antoniego Szymańskiego*, Olsztyn: Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego 2005; *Ksiądz Antoni Szymański (1881–1942). Rektor – uczonec – działacz społeczny*, red. S. Fel, M. Wódka, Lublin: Wydawnictwo KUL 2013.

⁷⁵ A. Szymański, *Bolszewizm*, Poznań 1920; tenże, *Bolszewizm jako prąd kulturalny i cywilizacyjny*, „Prąd”, kwiecień 1937, s. 227–234, 241–243. „Najbardziej typowym wyrazem kolek-

Tak w przypadku Woronieckiego jak i Szymańskiego, zakorzenienie kulowskiego filozofowania we współczesnych realiach kulturowo-społecznych znalazło pogłębiony wyraz w integralnie pojętej filozofii prawa, czego świadectwem są dokonania Czesława Martyniaka, zamordowanego przez Niemców już w pierwszych miesiącach II wojny światowej. Sformułował on zręby całościowo pojętej filozofii prawa naturalnego, w duchu odnawianego przez Maritaina tomizmu, broniącego prawo przed groźnym współcześnie pozytywizmem prawnym, nic więc dziwnego że i jego twórczość jest stale wznawiana⁷⁶.

Jak w całej międzywojennej filozofii polskiej, także na KUL przywiązywano dużą wagę do historii filozofii⁷⁷, którą reprezentował najpierw Maurycy Straszewski, emerytowany profesor UJ, pionier badań filozofii pozaeuropejskiej i polskiej⁷⁸, z czasem Henryk Jakubanis, były rektor Uniwersytetu św. Włodzimierza

tywizmu jest gospodarstwo socjalistyczne i bolszewickie. Zbliża się do niego narodowy socjalizm. Mimo bowiem pozorów samorządu gospodarczego samo gospodarstwo i stosunki pracy poddał pod bezpośredni wpływ państwa”. A. Szymański, w: *Korporacjonizm – praca zbiorowa*, t. 1, Lublin: Uniwersytet 1939, s. 26-39. Głosząc idee korporacjonizmu, traktowanego jako istotny element ówczesnej katolickiej nauki społecznej, Szymański odrzucał rasizm – podobnie zresztą jak wspomniany wyżej J. Pastuszka – jako koncepcję materialistyczną i antychrześcijańską, dlatego przeciwną personalizmowi. Nic dziwnego, że był krytykowany przez ówczesną prasę lubelską jako „zwolennik sanacji oraz głosiciel liberalnych poglądów, zwłaszcza dotyczących postawy otwartości i szacunku wobec Żydów (w czasie przenikających z Niemiec – rażących – poglądów związanych m.in. z odmawianiem Żydom praw obywatelskich)”. P. Burba, *Ks. Antoni Szymański w prasie lubelskiej*, w: *Ksiądz Antoni Szymański (1881–1942)*, s. 78. Jak się bowiem zwraca uwagę, jeśli nacjonalizm polski (Endecja) odwoływał się do katolickiej nauki społecznej, to niemiecki rasizm podważał moralne przesłanie chrześcijaństwa i dążył do stopniowej eliminacji tej religii, restytuując ideały właściwe ruchom neopogańskim, odwołującym się m.in. do mitów starogermańskich, stąd też takie cnoty jak pokora, miłosierdzie, współczucie uznawał za cechy obce, zwłaszcza żydowskie, dlatego postulował ich usunięcie. Zob. B. Grott, *Dylematy polskiego nacjonalizmu. Powrót do tradycji czy przebudowa narodowego ducha*, Warszawa: Wydawnictwo von borowiecky 2015; B. Grott, O. Grott, *Przedhitlerowskie korzenie nazizmu czyli Dusza niemiecka w świetle filozofii i religioznawstwa*, Warszawa: Wydawnictwo von borowiecky 2018.

⁷⁶ Cz. Martyniak, *Dzieła*, red. R. Charzyński, M. Wójcik, Lublin: Wydawnictwo KUL 2017; tenże, *Pisma. Artykuły, recenzje, teoria prawa*, red. R. Charzyński, Lublin: Wydawnictwo KUL 2018. Zob. M. Łuszczynska, *Filozofia prawa Czesława Martyniaka*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej 2008.

⁷⁷ Zob. S. Janeczek, *Filozofia na KUL-u*, s. 25–31.

⁷⁸ M. Straszewski, *Dzieje filozofii w zarysie*, t. 1: *Ogólny wstęp do dziejów filozofii i dzieje filozofii na Wschodzie*, Kraków: Księgarnia Spółki Wydawniczej Polskiej 1894; tenże, *Powstanie i rozwój pesymizmu w Indiach*, Kraków: Wł.L. Anczyc i Spółka 1894; tenże, *Jan Śniadecki. Jego stanowisko w dziejach oświaty i filozofii w Polsce*, Kraków: Drukarnia Uniwersytetu Jagiellońskiego 1875; tenże, *Dzieje filozoficznej myśli polskiej w okresie porobiorowym*, t. 1: *Od rozbiorów do roku 1831*, Kraków: Koło filozoficzne uczniów Uniwersytetu Jagiellońskiego 1912; *Polska filozofia narodowa*, red. M. Straszewski, Kraków: Gebethner 1921. Por. J. Piotrowicz, *Poglądy filozoficzne Maurycego Straszewskiego*, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek 2006.

w Kijowie, znawca filozoficznego dziedzictwa antycznego⁷⁹, a krótko także Bogumił Jasinowski, z czasem profesor Uniwersytetu Warszawskiego i Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie, po wojnie w Argentynie, Chile i Anglii. Tak jak w odniesieniu do filozofii systematycznej, tak też ówczesnym historykom filozofii na KUL bliskie były ideały filozofii klasycznej, maksymalistycznej, zwłaszcza starożytnej, ale też średniowiecznej. Preferując podejście syntetyczne, genetyczne, porównawcze, podkreślali oni inspirację filozofii w całokształcie kultury i życia społecznego, cenili kulturotwórczą funkcję filozofii w religii i związku filozofii z nauką, w każdym przypadku jednak w opozycji do ówczesnych tendencji scjentyistycznych⁸⁰. Nie brak było jednak podejścia filozoficznego w historiografii, zwłaszcza za sprawą Bogumiła Jasinowskiego, poszukującego w dorobku poszczególnych myślicieli idealnego układu pojęć („jedność logiczna”, np. u Leibniza), zaś w doktrynach filozoficznych ponadczasowych struktur⁸¹.

*

Na koniec można postawić pytanie: czy i na ile model filozofowania wyznaczony przez Jarońskiego i Radziszewskiego ma znaczenie i w dzisiejszych realiach. Jakąś formę odpowiedzi dostarczyły powojenne, znacznie dłuższe od międzywojennego dwudziestolecia dzieje KUL, związane z powstaniem Wydziału Filozofii oraz właściwego mu środowiska filozoficznego określanego jako wyrazista, ale

⁷⁹ S. Janeczek, *Jakubanis Henryk*, w: *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 1, red. A. Maryniarczyk i in., Lublin 2011, s. 541.

⁸⁰ Np. M. Straszewski, *W dążeniu do syntezy. Pomysły i szkice z lat od 1877 do 1907*, Warszawa: E. Wende i Sp. 1908; H. Jakubanis, *Znaczenie dźwięniej filozofii dla współczesnego miropoznania*, Kijew 1910; B. Jasinowski, *Konflikt rozumu i wiary a rozwój dziejowy filozofii*, „Przegląd Filozoficzny” 24(1921), s. 95–114; 25(1922), s. 243–289; tenże, *Stosunek historii filozofii do filozofii systematycznej a proces rozwojowy poznania naukowego*, tamże 37(1934), s. 343–346.

⁸¹ B. Jasinowski, *Jedność myśli twórczej w filozofii Leibniza. Zarazem przyczynek do metodologii historii filozofii*, „Przegląd Filozoficzny” 32(1929), z. 3–4, s. 153–168, 273–314. Por. tenże, *Die analytische Urteilslehre Leibnizens in ihrem Verhältnis zu seiner Metaphysik*, Wien 1918. Przed II wojną światową wydał m.in. *Parlamentaryzm, Duma Państwowa i Reprezentacja Polska* (Warszawa: Drukarnia „Gazety Handlowej” 1907) i *Wschodnie chrześcijaństwo a Rosja na tle rozbioru pierwiastków cywilizacyjnych Wschodu i Zachodu* (Wilno: Towarzystwo Wydawnicze „Pogoń” 1933). Zob. M. Tyl, *Teoria poznania historyczno-filozoficznego w ujęciu Bogumiła Jasinowskiego*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 48(2003), s. 141–160; J. Pawlak, *Myśl historiozoficzna Bogumiła Jasinowskiego*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska” 29(2004), nr 10, s. 139–156; T. Obolevich, *Relacja filozofia – teologia i filozofia – nauka w ujęciu Bogumiła Jasinowskiego*, w: *Krakowska filozofia przyrody w okresie międzywojennym*, red. M. Heller, J. Mączka, P. Polak, M. Szczerbińska-Polak, Kraków: Ośrodek Badań Interdyscyplinarnych przy Wydziale Filozoficznym Papieskiej Akademii Teologicznej; Tarnów: Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos 2007, s. 597–612; B. Paż, *Jasinowski Bogumił*, w: *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 1, s. 588–590.

złożona merytorycznie i metodologicznie Lubelska Szkoła Filozofii Klasycznej, jak wydaje się umiejętnie godząca tytułowy związek maksymalistycznie pojętej filozofii klasycznej z ideałami filozofowania otwartego na religię, a więc filozofii chrześcijańskiej⁸². Gdyby oceniać ten model filozofowania w aspekcie praktycznie zorientowanego tytułowego pytania jakiej filozofii potrzebowali Polacy w długich i skomplikowanych dziejach powojennej Polski, jako dziejach narodu, to można powiedzieć, że całe to środowisko, a nie tylko poszczególni filozofowie, i to przez cały okres PRL, zachowało intelektualną suwerenność umożliwiającą uwzględnienie transcendentnych ludzkich odniesień, która w nieludzkim świecie stanowiła odpowiednią niszę do uprawiania filozofii tyleż pokornie znającej swe granice, co i swą godność.

Można jednak zapytać: czy ten styl filozofowania sprostą dzisiejszej dominacji płaskiego naturalizmu i światopoglądowego zapętlenia? czy w dyskursie kulturowym znajdzie swe owocne miejsce filozofia chrześcijańska?⁸³. Czy znajdzie trwałe i twórcze odzew nie tylko wielka *magna carta* epistemologii i metafizyki, a nade wszystko antropologii chrześcijańskiej jaką jest encyklika papieża Jana Pawła II *Fides et ratio*⁸⁴, ale i liczne wypowiedzi papieża Benedykta XVI, który sprzeciwiał się nowożytnej i współczesnej wizji autonomicznego rozumu⁸⁵, żą-

⁸² S. Janeczek, *Lubelska Szkoła Filozofii Klasycznej*, „Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych” 18(2006), s. 143–159; A. Maryniarczyk, M.A. Krąpiec, *Lubelska szkoła filozoficzna*, w: *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 1, s. 894–912. Por. S. Janeczek, *Filozofia na KUL-u*, s. 61–151; P. Gondek, *Projekt autonomicznej filozofii realistycznej*, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu; Wydawnictwo KUL 2015.

⁸³ W. Chudy, *Filozofia chrześcijańska – rozum i wiara*, w: Jan Paweł II, *Fides et ratio. Tekst i komentarze*, red. T. Styczeń, W. Chudy, Lublin: Wydawnictwo KUL 2003, s. 283–303.

⁸⁴ Pisząc z wyraźną predylekcją o „wielkiej encyklice o wierze i filozofii”, za jaką uznawał *Fides et ratio*, J. Ratzinger stwierdzał: „Papież, wychodząc do wiary, wymaga od rozumu odwagi w uznaniu rzeczywistości podstawowych. Jeśli wiara nie żyje w świetle rozumu, popada w czysty tradycjonalizm, a tym samym przypieczętowuje swoją radykalną arbitralność. Wiara potrzebuje odwagi rozumu. Wiara nie sprzeciwia się rozumowi, lecz pobudza go, aby własnymi siłami zmierzył się z wielkimi celami, do jakich został stworzony. *Sapere aude!* Wymagaj od siebie wielkich rzeczy! Do tego bowiem jesteś przeznaczony. [...] zadaniem wiary jest pobudzanie rozumu do nowej odwagi w poznawaniu prawdy. Wiara bez rozumu ginie. Rozum bez wiary narażony jest na wyjałowienie. Tu chodzi o człowieka”. Benedykt XVI, *Jan Paweł II. Mój umiłowany Poprzednik*, przekł. R. Łobko, Częstochowa: Świat Książki 2007, s. 55–56. Por. *Rozum otwarty na wiarę. „Fides et ratio” – w rocznicę ogłoszenia*. II Międzynarodowe Sympozjum Metafizyczne (KUL, 9–10.XII.1999), red. A. Maryniarczyk, A. Gudaniec, Lublin 2000.

⁸⁵ O nowożytnej i współczesnej filozofii dławionej przez scjentyzm Benedykt XVI pisał: „Ta filozofia nie wyraża pełnego rozumu człowieka, ale tylko jego część, i w związku z tym okaleczeniem rozumu nie można jej uważać za całkowicie rozumną”. J. Ratzinger, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, przekł. W. Dzierża, Częstochowa: Święty Paweł 2005, s. 61.

dając „poszerzenia granic racjonalności”⁸⁶, bowiem „próba wyjścia z bagna niepewności wyłącznie za pomocą autonomicznego rozumu, który nie chce mieć do czynienia z wiarą, ostatecznie nie może się udać. Rozum ludzki nie jest bowiem wcale autonomiczny”⁸⁷. „Zbawienie rozumu jako rozumu”, tak jednak by „nie pogwałcić jego praw”, może dokonać się paradoksalnie dzięki jego otwarciu na wiarę, bo to tylko wiara może „przywrócić rozum samemu sobie”⁸⁸. Potrzeba więc dramatycznie „nowego dialogu” między wiarą i filozofią, uwzględniającego współczesny kontekst kulturowy, „bowiem obie te dziedziny wzajemnie się potrzebują”; „rozum nie może być zdrowy bez udziału wiary, lecz wiara bez rozumu nie będzie ludzka”⁸⁹.

Że nie są to tylko przysłowiowe „pobożne życzenia” wskazują przemiany dokonujące się we współczesnej kulturze naukowej i filozoficznej? Wbrew wąsającym się twardemu empiryzmowi i indukcjonizmowi traktuje się dzisiaj naukę jako grę między naukowcem a przyrodą (naturą)⁹⁰. Jeśli nauka ma kłopot z ustaleniem swej metody⁹¹, to nie dziwi, że chwieje się przekonanie o wyłączności ideału tzw. filozofii naukowej, *nota bene* ulubionej formy niedysiejszych marksistów⁹². Nic więc dziwnego, że nawet zwolennicy tego ideału stwierdzają ostrożnie, że między nauką a filozofią zachodzi czasem symbioza, a czasem konflikt, mają

⁸⁶ Benedykt XVI, *Wróćmy do filozofii, by lepiej zrozumieć współczesność. Do uczestników VI Europejskiego Sympozjum Nauczycieli Akademickich (7 VI 2008)*, „L'Osservatore Romano” 29 (2008), wydanie polskie, nr 7–8, s. 21. Zob. M. Rembierz, *Rozum otwarty i jego wrogowie? Logos i rozum w argumentacji Josepha Ratzingera (Benedykta XVI)*, w: *W kręgu teologii Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, red. K. Wolsza, Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego 2008, s. 203–230.

⁸⁷ J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, przekł. R. Zajączkowski, Kielce: Jedność 2004, s. 109.

⁸⁸ Równocześnie pap. Benedykt krytykuje współczesną teologię, bowiem „brakuje jej odwagi całkowitego rozbudzenia rozumu”. J. Ratzinger, *Wykłady bawarskie z lat 1963–2004*, przekł. A. Czarnocki, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax 2009, s. 93. Zob. J. Szymik, „Logos” i „ratio”. *J. Ratzingera/Benedykta XVI opowieść o Bogu, który obdarza łaską rozumu i łaską wiary*, „Teologia w Polsce” 6(1012), z. 1, 5–19.

⁸⁹ Tamże, s. 110.

⁹⁰ J. Woleński, *Nauka i gra*, w: tenże, *W stronę logiki*, Kraków: Aureus, 1996, s. 334–341.

⁹¹ Zob. A. Bronk, M. Walczak, *Metoda naukowa*, w: *Metodologia nauk* [seria: „Dydaktyka Filozofii”, t. 9], red. S. Janeczek, A. Starościc, Lublin 2019, cz. 1: *Czym jest nauka?*, s. 89–153. Por. zamieszczone w tym tomie artykuły Pawła Zeidlera *Empiryczny wymiar nauki*, Elżbiety Kafuszyńskiej *Teorie w nauce* i Krzysztofa Brzechczyńska *Modele w nauce*.

⁹² Zob. przeglądowo P. Duchliński, *W stronę aporetycznej filozofii klasycznej. Konfrontacja tomizmu egzystencjalnego z wybranymi koncepcjami filozofii współczesnej*, Kraków: Akademia Ignatianum; Wydawnictwo WAM 2014, rozdz. 5: „Status epistemologiczny filozofii naukowej”, s. 187–231. Por. A. Bronk, *Filozofia i nauka. Problem demarkacji*, „Roczniki Filozoficzne KUL” 43 (1995), z. 1, s. 181–236. Por. *Czy sensowne jest pojęcie filozofii naukowej?* [dyskusja], „Edukacja Filozoficzna” 22 (1996), s. 77–102.

one bowiem różne cele. Nic dziwnego, że przestrzega się przed traktowaniem kwestii filozoficznych, w szczególności związanych ze światopoglądem, jako naukowych⁹³. Dlatego nie może to prowadzić – w imię ideału naukowości – do dyskredytacji przekonań religijnych, do nieuprawnionego „zastosowania twardych reguł empirystycznych i racjonalistycznych, bez uwzględnienia specyfiki tej dziedziny”, gdyż „wiara jako system przekonań jest światopoglądem religijnym i nie może być naukowo racjonalnie uzasadniona”⁹⁴. Choć więc zwolennicy pewnej formy filozofii naukowej deklarują, że „wierzą w to, co potrafią zrozumieć”⁹⁵, to przecież dodają, że w coś jednak trzeba wierzyć⁹⁶, zwłaszcza że związany z tą postawą światopoglądową naturalizm, łączony kiedyś nierozdzielnie z filozofią naukową, już nie wydaje się nie mieć ograniczeń, trudności⁹⁷. Podobnie przemiany dokonują się na gruncie najbardziej wpływowego w filozofii akademickiej nurtu, jakim jest filozofia analityczna. Została ona postawiona w perspektywie swego „zmierzchu”, ze względu na minimalistyczne samoograniczenie problemowe spowodowane upartym trzymaniem się standardów naukowej ścisłości w aspekcie języka i uzasadniania przez upodobnienie się do nauk szczegółowych⁹⁸. Niebezpieczeństwo to dostrzegał przed laty Leon Koj, bliski przecież idei filozofii analitycznej, gdy u schyłku swego filozoficznego życia pytał: po co filozofować?. Choć był sceptyczny co do skuteczności rezultatów dzisiejszej filozofii akademickiej w wymia-

⁹³ J. Woleński, *Argumentacje filozoficzne*, w: tenże, *W stronę logiki*, s. 32–33.

⁹⁴ K. Kondrat, *Racjonalność i konflikt wierzeń religijnych*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 2002, s. 161. Nie można też zapominać, że w odniesieniu do oceny poznawczej poznania religijnego należy przestrzegać porządku dotyczącego prawdziwości (przedmiotowej) religii lub tylko racjonalności czy spójności przekonań religijnych. Zob. w tomie *Filozofia Boga*, red. S. Janeczek, A. Starościc, Lublin: Wydawnictwo KUL 2017 [seria: „Dydaktyka Filozofii”, t. 7] artykuły J.J. Jadackiego *Status metodologiczny teizmu*, D. Łukasiewicza, *O spójności teizmu*, J. Herburt *Logiczna charakterystyka języka religijnego*, M. Peplińskiego, *Epistemologiczne uwarunkowania problematyki racjonalności sądów o Bogu*.

⁹⁵ *Wierzę w to, co potrafię zrozumieć*, Jan Woleński w rozmowie z Sebastianem T. Kołodziejczykiem, Jackiem Prusakim i Jolantą Wórkowską, Kraków: Copernicus Center Press 2014.

⁹⁶ Por. J. Woleński, *Granice niewiary*, Kraków: Wydawnictwo Literackie 2004.

⁹⁷ J. Woleński, *Naturalizm: blaski i cienie*, „Nauka” 2015, nr 4, s. 7–30.

⁹⁸ T. Szubka, *Czy zmierzch filozofii analitycznej?*, „Diametros” 2005, nr 6, s. 94–104. Zob. szerzej tenże, *Filozofia analityczna. Koncepcje, metody, ograniczenia*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 2009. Por. krytyczno-uściślające uwagi J. Woleński, *Bardzo mało ludzi przewidywało w XIX w., że po nim nastąpi wiek XX*, „Diametros” 2005, nr 6, s. 189–198. Zob. także: T. Szubka, *Analityczna deflacja ontologii*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 21(2012), nr 3, s. 177–186; M. Soin, *Deflacionizm*, w: *Panorama współczesnej filozofii*, red. J. Hołówka, B. Dziobkowski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 108–132. Por. M. Iwanicki, M. Sendłak, T. Szubka, *Metafizyka analityczna: wybrane problemy i koncepcje*, w: *Dydaktyka metafizyki*, red. S. Janeczek, A. Starościc, Lublin: Wydawnictwo KUL 2017, cz. 1: *Koncepcje metafizyki*, s. 335–401 [seria: „Dydaktyka Filozofii”, t. 6].

rze społecznym, to przecież równocześnie wskazywał na nie wysychające nigdy źródło filozofii jakim jest filozofia życia, którą uprawiają mniej lub bardziej świadomie myślący ludzie. Przestrzegając więc, by nie przekształcać filozofii akademickiej w „specjalność epatowania jednych filozofów akademickich przez drugich”, bez potrzeby szukania kontaktu z resztą ludzi. „Jeśli filozofia akademicka ma przetrwać i ewentualnie się rozwijać, to musi spełniać dwa warunki: musi nawiązywać do filozofii wyrastającej z problemów życia i musi – jako dziedzina akademicka – spełniać wymagania metodologiczne stawiane autentycznym naukom”; nade wszystko jednak – ma być „nauką pomocniczą dla rozważań filozoficznych życia”⁹⁹. Może mieli więc rację Jaroński i Radziszewski, że ambitnie postulowali filozofię maksymalistyczną co do zakresu i głębokości rozważań, a także nie lekającą się otwarcia na religię, a więc rzetelną na płaszczyźnie teoretycznej i na wskroś praktyczną? Może ten model filozofii jest i dzisiaj przynajmniej godny rozważenia w formułowaniu odpowiedzi na tytułowe pytanie: „jakiej filozofii Polacy potrzebują?”

Between Classical Philosophy and Christian Philosophy. Philosophy at KUL versus the Restored Polish Republic

This article draws on to the question posed by Fr. Feliks Jaroński in his lecture delivered at a public session of the Cracow Academy on 15 October 1810. The question read: “What kind of philosophy do the Poles need?” The present article seeks to examine how in practice the philosophical milieu of the Catholic University of Lublin, established a hundred years ago, answered this question. It depicts the culture of the pre-war philosophical milieu of KUL, especially the style of philosophising proper to Fr. Idzi B. Radziszewski, the founder of this university; the university that was established as a response to the cultural and social challenges of the reviving Homeland. The article places this philosophy within the context of the then very active Neo-Scholasticism, but at the same time under the pressure of the prevalent in those days at state universities a conception of philosophy proper to the Lwów-Warsaw school. The philosophy pursued in the inter-

⁹⁹ L. Koj. *Po co filozofować? W: Christianitas et cultura Europae. Księga Jubileuszowa Profesora Jerzego Kłoczowskiego*, cz. 1, red. H. Gapski, Lublin: Instytut Europy Środkowo-Wschodniej 1998, s. 817–819. Por. W. Zieliński, *W poszukiwaniu filozofii znaczącej (Uwagi na marginesie dyskusji)*, „Diametros nr 10 (2006)”, s. 78–92; tenże, *Uwagi o praktycznej potrzebie filozofii praktycznej*, w: *Filozofia – Etyka – Ekologia. Profesorowi Włodzimierzowi Tyburskiemu w darze*, red. P. Domeracki, A. Grzeliński, R. Wiśniewski, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK 2015, s. 517–529.

war period at KUL formed a relatively sovereign proposal of a maximalistic philosophy, in the spirit of classical philosophy broadly understood, with a more or less clear outlook, and open to religion. While it appreciated the past, it functioned in a culture more and more dominated by the applied sciences. The article indicates also that the style of philosophising prevalent in the KUL's milieu may be interesting for contemporary culture. There are symptoms of metaphysical and religious tradition within the framework of academic analytical philosophy that is becoming dominant today; philosophy of science is distancing itself from a rigorous empiricism and inductionism typical of the neopositivistic tradition, a tradition that founded the ideal of the so-called naturalistically-oriented scientific philosophy.

Key words: Neo-Scholastic philosophy; Polish interwar philosophy; philosophy at KUL; Fr. Idzi Radziszewski

KAZIMIERZ M. WOLSZA

We własnych żeglował łodziach. Wspomnienie o ks. prof. Józefie Herbutcie (1933–2018)

Pijmy za zdrowie poetów,
którzy nie patrzą na Goethów,
którzy o chlebie i wodzie
we własnych żeglują łodziach.

Joseph von Eichendorff (1788–1857)¹

Rankiem 8 marca 2018 roku zmarł w Nysie po długiej chorobie ks. prof. dr hab. Józef Herbut – emerytowany profesor Wydziału Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II (był tam kierownikiem Katedry Metodologii Filozofii) oraz Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego (tu natomiast był założycielem, organizatorem oraz kierownikiem Katedry Filozofii Systematycznej i Historii Filozofii). Przez wiele lat wykładał także logikę i różne działy filozofii w Wyższym Seminarium Duchownym Śląska Opolskiego w Nysie i w Opolu, w Instytucie Teologiczno-Pastoralnym w Opolu oraz w Wyższym Misyjnym Seminarium Duchownym Księży Werbistów w Nysie (studiowały tam wówczas dwa pierwsze roczniki). W pogrzebie profesora, któremu przewodniczył biskup opolski Andrzej Czaja, uczestniczyła rodzina, liczne grono dawnych słuchaczy z wymienionych uczelni, przedstawiciele środowisk naukowych z kraju, a także grupa kolegów ze szkoły średniej, z którą utrzymywał żywy kontakt aż do śmierci. Zgodnie z życzeniem wyrażonym w testamentie ks. J. Herbut został pochowany na Cmentarzu Jerozolimskim w Nysie, w kwaterze wykładowców Wyższego Se-

¹ J. von Eichendorff, *Toast*, w: tenże, *Wiersze*, tł. M. Korzeniewicz, Łubowice 2007, s. 59.

minarium Duchownego Śląska Opolskiego. Na tym samym cmentarzu, kilka alei dalej, znajduje się grób Josepha von Eichendorffa (1788–1857), niemieckiego poety romantycznego, który podobnie jak J. Herbut nie był nysaninem (urodził się Łubowicach/Lubowitz koło Raciborza), lecz w Nysie (Neisse) spędził ostatnie lata życia, tu też został pochowany.

Józef Herbut urodził się 1 listopada 1933 roku w Baryszu, niedaleko Buczacza, w ówczesnym województwie tarnopolskim, na Podolu, jako syn Ignacego oraz Marceli z domu Laszkiewicz². Miał trzy siostry – dwie starsze i jedną młodszą od siebie. W 1942 roku Józef rozpoczął naukę w szkole powszechnej w rodzinnej miejscowości. Ukończył w niej jednak tylko cztery pierwsze klasy. Po wojnie rodzinne strony znalazły się poza granicami Polski. Rodzina Herbutów opuściła Podole i przeniosła się na Śląsk Opolski. Osiedliła się w Krzywiczynie koło Kluczborka. Tu w 1948 roku Józef dokończył szkołę podstawową i rozpoczął dalszą edukację w Liceum Ogólnokształcącym im. Adama Mickiewicza w Kluczborku.

W 1948 roku naukę w kluczborskim liceum rozpoczęła naukę tylko jedna klasa, której uczniowie otrzymali świadectwa maturalne 5 maja 1952 roku. Z klasy tej wyszło czterech późniejszych profesorów. Oprócz J. Herbuta byli to uczeni związani z Uniwersytetem Wrocławskim: prof. Roman Duda (matematyk i rektor Uniwersytetu Wrocławskiego), prof. Janina Ławińska-Tyszkowska (filolog klasyczny) oraz prof. Józef Witkowski (ornitolog). „Nowa Trybuna Opolska” z dnia 2 września 2002 roku (dodatek kluczborski) informowała o spotkaniu klasowym zorganizowanym w kluczborskim liceum w pięćdziesięciolecie matury. Prof. Roman Duda mówił wtedy: „Byliśmy różni: Ślązacy, Polacy, katolicy, protestanci, przepędzeni i ci, którzy wypędzenia uniknęli, ale przede wszystkim byliśmy dziećmi, które chciały poznać świat”. Prof. Janina Ławińska-Tyszkowska, wówczas dyrektor Instytutu Filologii Klasycznej i Kultury Antycznej Uniwersytetu Wrocławskiego, dopowiadała: „Wojna zabrała nam dzieciństwo, ale przeżyliśmy i byliśmy silni. [...] Chcieliśmy się dalej kształcić, realizować swoje pasje”³. Więzy koleżeńskie z czasów szkoły średniej były silne, przetrwały próbę czasu, o czym

² W tym samym 1933 roku urodził się w Grabaśnicy (dzisiejsza Bośnia) w polskiej rodzinie inny Józef Herbut – późniejszy muzyk i poeta, od 1946 roku mieszkający w Polsce. Zob. *Dolnośląscy twórcy nieprofesjonalni: Józef Herbut*, http://fundacjawazka.org/pl_1027_1/32 (dostęp: 15.11.2018). Zbieżność imienia, nazwiska i roku urodzin powoduje, że czasem ks. Józefowi Herbutowi przypisywane są publikacje autorstwa Józefa Herbuta z Grabaśnicy. Taki błąd zawiera m.in. hasło encyklopedyczne, w którym do dorobku pisarskiego ks. Józefa Herbuta dodano tomik poezji *Podróż sentymetalna* (Bolesławiec 2007) autorstwa poety Józefa Herbuta. Zob. P. Kawalec, *Herbut Józef*, w: *Encyklopedia filozofii polskiej*, red. A. Maryniarczyk, t. 1, Lublin 2013, s. 493.

³ Zob. <http://www.nto.pl/wiadomosci/kluczbork/art/3961265.spotkanie-po-pol-wieku,id,t.html> (dostęp: 15.11.2018); por. *Liceum Ogólnokształcące im. Adama Mickiewicza w Kluczborku. 50 lat tradycji*, Kluczbork 1995, s. 21.

świadczy także fakt udziału w pogrzebie grupy szkolnych kolegów. W dokumentach, jakie pozostały w mieszkaniu J. Herbuta, znajdowała się kopia odręcznie pisanej kroniki, prowadzonej przez jedną z koleżanek, dokumentującej lata szkolne oraz liczne późniejsze spotkania klasowe (jedno z nich organizował również J. Herbut). Z okazji sześćdziesiątej i sześćdziesiątej piątej rocznicy matury wydano ponadto pamiątkowe foldery z licznymi fotografiami. W drugim z tych spotkań J. Herbut już jednak nie uczestniczył ze względu na zaawansowaną chorobę⁴.

Na świadectwie maturalnym J. Herbuta dominowały oceny bardzo dobre. Ocenę dobrą uzyskał tylko z języka łacińskiego, języka angielskiego, biologii oraz z przysposobienia wojskowego. Wśród przedmiotów wymienionych na świadectwie maturalnym znajduje się logika – samodzielny przedmiot, odrębny od matematyki. Już w szkole średniej miał więc miejsce pierwszy kontakt z logiką – dyscypliną, którą później prof. Herbut wykładał w seminarium duchownym w Nysie i w Opolu nieprzerwanie przez 42 lata akademickie, a w latach pracy na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim był związany z Zakładem Logiki i Teorii Poznania.

Po maturze w 1952 roku J. Herbut zgłosił się do Wyższego Seminarium Duchownego Śląska Opolskiego w Nysie. Zostało ono powołane do życia w 1949 roku przez ówczesnego kościelnego administratora Śląska Opolskiego, ks. Bolesława Kominka (1903–1974), późniejszego arcybiskupa wrocławskiego i kardynała. Administracja Śląska Opolskiego, choć była jednostką zorganizowaną na podobieństwo diecezji, diecezją nie była. Stała się nią dopiero w 1972 roku decyzją papieża Pawła VI. Fakt, że seminarium nie było seminarium diecezji, lecz administracji apostolskiej, znalazł odbicie w nazwie „Wyższe Seminarium Duchowne Śląska Opolskiego” (a nie Diecezji Opolskiej). Z nazwy tej zrezygnowano dopiero w 2011 roku, kiedy to decyzją watykańskiej Kongregacji Edukacji Katolickiej seminarium opolskie (przeniesione z Nysy do Opolą w 1997 roku) przemianowano w Wyższe Międzydiecezjalne Seminarium Duchowne (dla diecezji opolskiej i gliwickiej). W 1952 roku J. Herbut wraz z grupą ponad stu kolegów rozpoczął w Nysie pierwszy rok studiów teologicznych. 2 października 1952 roku otrzymał on indeks, zwany wówczas „książeczką legitymacyjną”, z numerem 2272. Ks. prof. Kazimierz Dola, kolega rocznikowy, przy okazji jubileuszu swojego osiemdziesięciolecia, wspominał: „W naszym roczniku naukę rozpoczęło 106 [alumnów], samych Józefów było 19”⁵. Podobnie jak z grona kolegów klasowych,

⁴ Wykorzystane w niniejszym wspomnieniu dokumenty i materiały archiwalne znajdują się w archiwum Kurii Diecezjalnej w Opolu, Wyższego Międzydiecezjalnego Seminarium Duchownego w Opolu oraz Katedry Filozofii Systematycznej i Historii Filozofii Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego.

⁵ A. Kerner, *Twoje słowo ciągle brzmi*, <http://opole.gosc.pl/doc/2331032.Twoje-slowo-ciagle-brzmi> (dostęp: 15.11.2018).

również i z kręgu rocznikowych kolegów seminaryjnych wyszło czterech profesorów. Oprócz J. Herbuta oraz wspomnianego K. Doli (profesora historii Kościoła na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu oraz na Wydziale Teologicznym i na Wydziale Historyczno-Pedagogicznym Uniwersytetu Opolskiego) byli to jeszcze: abp prof. Alfons Nossol (późniejszy biskup opolski oraz profesor teologii dogmatycznej i ekumenicznej na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego i na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Opolskiego oraz na uczelniach niemieckich), a także ks. prof. Alojzy Marcol ([1931–2017], profesor teologii moralnej w seminarium duchownym, na Wydziale Teologicznym Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie – potem Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego – oraz na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Opolskiego).

Na pierwszym etapie studiów teologicznych, zgodnie z przepisami kościelnymi, wykładane są głównie przedmioty filozoficzne. W dokumentach kościelnych określa się ten etap jako studium „filozofii systematycznej i historii filozofii” (stąd też wzięta się nazwa kierowanej przez J. Herbuta katedry filozoficznej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Opolskiego)⁶. Pierwszym przedmiotem wpisanym do indeksu kleryka J. Herbuta była również logika wykładana wówczas w nyskim seminarium przez ks. dr. Tadeusza Wojciechowskiego (1917–2000), późniejszego profesora Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie oraz Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie⁷. Egzamin z logiki został oceniony, zgodnie z ówczesną skalą ocen, jako *eminenter* (znakomity, celujący). Pozostałymi nauczycielami przedmiotów filozoficznych w seminarium w Nysie byli w tym czasie: ks. dr Franciszek Ilków-Gołąb (1909–1978), były jezuita, wykładający potem również na Papieskim Fakultecie Teologicznym we Wrocławiu⁸, a także ks. dr Albert Warkocz CM (1908–1992), studiujący przed wojną m.in. u Władysława Tatar-

⁶ W. Wycisk, *Odczyt z okazji 25-lecia Wyższego Seminarium Duchownego Śląska Opolskiego*, „Wiadomości Urzędowe Diecezji Opolskiej” 32 (1977), nr 9–10, s. 307–319; K. Wolsza, *Filozofia w Wyższym Seminarium Duchownym Śląska Opolskiego (1949–1999)*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 19 (1999), s. 7–37; tenże, *Nauczanie filozofii*, w: *Wyższe Seminarium Duchowne w Nysie–Opolu. Księga jubileuszowa*, red. K. Dola, J. Waloszek, Opole 2000, s. 147–178.

⁷ K. Wolsza, *Główne nurty twórczości filozoficznej ks. prof. Tadeusza St. Wojciechowskiego*, w: *Czas – ewolucja – duch. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Tadeuszowi Wojciechowskiemu z okazji 80. rocznicy urodzin*, red. K. Wolsza, Opole 1997, s. 25–51; tenże, *Filozofia chrześcijańska w perspektywie ewolucyjnej. Koncepcja ks. Tadeusza S. Wojciechowskiego*, „Studia z Filozofii Polskiej” 3 (2008), s. 123–149.

⁸ A. Marcol, *Ks. profesor dr Franciszek Ilków-Gołąb*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 6 (1978), s. 367–372; tenże, *Śp. ks. prof. dr Franciszek Ilków-Gołąb*, „Wiadomości Urzędowe Diecezji Opolskiej” 35 (1980), nr 5–6, s. 139–142; W. Urban, *Ks. Profesor Dr Franciszek Ilków-Gołąb*, „Wrocławskie Wiadomości Kościelne” 34 (1979), nr 11–12, s. 298–302; J. Mandziuk, *Ilków-Gołąb Franciszek (1909–1978)*, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, red. L. Grzebień, t. 5, Warszawa 1982, s. 557–558; L. Grzebień, *Ilków (Gołąb) Franciszek*, w: *Encyklopedia*

kiewiczza (1886–1980) na Uniwersytecie Warszawskim, a po wojnie publikujący prace na temat filozofii francuskiej oraz myśli patrystycznej (po wyjeździe do Niemiec Zachodnich w 1963 roku zmienił pisownię nazwiska na Warkotsch)⁹. Zajęcia z filozofii religii (wykład i seminarium) prowadził natomiast teolog, ks. dr Edward Kopeć (1918–1999), późniejszy profesor teologii fundamentalnej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim¹⁰. Inaczej niż pozostali wykładowcy filozofii uwzględniał on w swych wykładach poglądy współczesnych filozofów spoza środowisk tomistycznych. J. Herbut polubił przedmioty filozoficzne, o czym świadczą najwyższe noty w indeksie, a także fakt, że wybrał seminaria, które prowadzili wykładowcy filozofii: T. Wojciechowski oraz E. Kopeć. Pod kierunkiem tego ostatniego napisał pracę dyplomową (nie była to jednak praca magisterska) na temat sposobów poznania Boga u Karla Adama (1876–1966), poczytnego wówczas niemieckiego teologa fundamentalnego, włączającego w swą apologetykę współczesne nurty filozoficzne. Abp Alfons Nossol, sam w latach seminaryjnych zafascynowany filozofią, szczególnie metafizyką (ulubioną jego lekturą była *Metaphysik* Ludwiga Baura [1871–1943])¹¹, tak wspomina swojego przyjaciela i jego filozoficzne predyspozycje:

Dla naszego kolegi kursowego – Józka Herbuta „z kresów i ziemi kluczborskiej” – w czasie studiów w opolskim Wyższym Seminarium Duchownym, usytuowanym w Nysie, filozofia stała się od razu „rozkoszą życia”. Przychodziła mu niezwykle łatwo, jako że zawsze już zdawał się mieć umysł ściśle filozoficzny. Tak ponoć też już być miało w kluczborskim liceum ogólnokształcącym¹².

23 czerwca 1957 roku J. Herbut przyjął w Opolu święcenia kapłańskie z rąk ówczesnego administratora apostolskiego Śląska Opolskiego, biskupa Franciszka Jopa (1897–1976). Był to pierwszy rocznik wyświęcony przez biskupa Jopa, który objął administrację w Opolu w roku 1956 i od początku myślał o stworzeniu własnej kadry wykładowców w seminarium duchownym. Żaden z seminaryjnych

wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564–1995, red. L. Grzebień, Kraków 1996, s. 227; J. Mandziuk, *Ilków-Gołąb Franciszek*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. VII, Lublin 1997, k. 26.

⁹ Ks. dr Albert Warkocz, „Opolski Gość Niedzielny” 1 (1992), nr 38, s. I (brak autora notki); S. Kowalczyk, *Bóg w myśli współczesnej. Problematyka Boga i religii u czołowych filozofów współczesnych*, Wrocław 1979, s. 362; K. Wolsza, *Filozofia w Wyższym Seminarium Duchownym Śląska Opolskiego (1949–1999)*, art. cyt., s. 12–14; tenże, *Nauczanie filozofii*, art. cyt., s. 152–154.

¹⁰ M. Rusecki, *Ksiądz prof. dr hab. Edward Kopeć. Życie i działalność naukowo-dydaktyczna*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 32 (1985), z. 2, s. 7–22; tenże, *Kopeć Edward*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, I. S. Ledwoń, J. Mastej, Lublin – Kraków 2002, s. 615–653.

¹¹ L. Baur, *Metaphysik*, Tübingen 1908. W bibliotece A. Nossola znajduje się drugie wydanie pracy (München 1922), które ukazało się jako VI część serii *Philosophische Bibliothek*.

¹² A. Nossol, *Nasz Filozof*, „Roczniki Filozoficzne” 52 (2004), nr 2, s. 25.

wykładowców nie należał bowiem do administracji apostolskiej Śląska Opolskiego (byli to księża archidiecezji lwowskiej, diecezji katowickiej, a także członkowie zakonów). Dlatego też wydelegował grupę nowo wyświęconych przez siebie księży do odbycia dalszych studiów na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, wskazując im kierunek, a nawet osobę promotora. Wśród wyznaczonych do dalszego studiowania znalazł się również J. Herbut, któremu biskup zlecił studiowanie filozofii. W rozmowie prywatnej ks. Herbut zdradził, że ucieszyły go decyzje biskupa zarówno co do samego faktu skierowania na dalsze studia, jak i co do wskazanego kierunku. Aspirował jednak do niego także ks. Nossol, który po latach szczerze przyznał:

Notabene czułem wtedy do Józka cichy żal, że mnie ubiegł w wyborze filozofii, bo jeżeli już miałem „przymusowo” dalej studiować, zamiast pójść do upragnionej pracy duszpasterskiej na parafii, chciałem koniecznie iść na filozofię. Ale nasz niezwykle mądry i konsekwentny ordynariusz stwierdził krótko, że filozofia „już zajęta”, więc mam iść na teologię dogmatyczną do ks. prof. W[incentego] Granata i basta!¹³

Początek lubelskich studiów ks. Herbuta zbiegł się z ważnym i przełomowym (także dla jego biografii) wydarzeniem na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej KUL¹⁴. Otóż w 1957 roku Katedrę Metodologii Nauk po ks. prof. Józefie Iwanickim (1902–1995), który przeszedł do pracy w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, przejął ks. doc. Stanisław Kamiński (1919–1986)¹⁵. J. Herbut dostrzegł w nim swojego naukowego przewodnika. Rozpoczęła się wówczas długoletnia współpraca i przyjaźń z prof. S. Kamińskim. Po jego śmierci J. Herbut zostanie jednym z jego następców w Katedrze Metodologii Nauk. A. Nossol, świadek tych wydarzeń, wspomina:

Spśród naszych lubelskich *capacitates* przypadł Herbutowi od razu do gustu ks. prof. S. Kamiński, a wraz z nim logika i metodologia. [...] [S. Kamiński] bardzo go cenił i pokładał w nim wielką nadzieję. Dlatego też nasz Józciu wprost „musiał” po jego nagłej śmierci podjąć zajęcia na KUL-u, dojeżdżając tam najpierw z Nysy¹⁶.

W 1960 roku J. Herbut uzyskał magisterium z filozofii na podstawie pracy *Analiza sylogizmu z terminami o znaczeniach analogicznych* napisanej pod

¹³ Tamże.

¹⁴ W latach 1946–1991 wydział nazywał się Wydziałem Filozofii Chrześcijańskiej, od 1991 – nosi nazwę Wydziału Filozofii.

¹⁵ Zgodnie z *Ustawą o szkolnictwie wyższym i pracownikach naukowych* z 1951 roku nie było wówczas w polskim szkolnictwie wyższym stopnia doktora habilitowanego, a docentura była stopniem naukowym, nie zaś stanowiskiem na uczelni.

¹⁶ A. Nossol, *Nasz Filozof*, art. cyt., s. 26.

kierunkiem S. Kamińskiego. 1 czerwca tegoż roku został oficjalnie zamianowany przez biskupa Jopa „zastępcą profesora” w Wyższym Seminarium Duchownym Śląska Opolskiego. Do dekretu dołączony został prywatny list, w którym biskup Jop pisał:

Czcigodny Księżę Magistrze! Składam serdeczne gratulacje z okazji osiągnięcia tytułu magisterskiego. Jest w nim suma dużego wysiłku i solidnej pracy, więc tym bardziej zasługuje na uznanie osiągnięty tytuł naukowy. Przesyłam nominację, proszę jednak kończyć swe studia i pisać rozprawę doktorską¹⁷.

Dopiero lektura tego listu biskupa Jopa wyjaśnia pewną niespójność, jaka pojawiała się w dotychczasowych biogramach J. Herbuta. Otóż w opracowaniach opartych na dokumentach i dekretach wskazuje się rok 1960 jako rok rozpoczęcia przez niego działalności dydaktycznej. Sam zaś J. Herbut konsekwentnie podawał rok 1962. Tymczasem formalna nominacja (1960) nie pokrywała się z faktycznym rozpoczęciem pracy dydaktycznej (1962). Przez pierwsze dwa lata po nominacji na „zastępcę profesora” ks. Herbut miał bowiem status pracownika dydaktycznego seminarium przebywającego na urlopie naukowym. Prawdopodobnie chodziło o zapewnienie mu w ten sposób pensji, a także o ugruntowanie tworzonych struktur seminarium. Ze strony władz państwowych wywierane były bowiem naciski, by na tzw. Ziemiach Odzyskanych ustabilizować struktury kościelne i nie stwarzać pozorów stanu tymczasowego. Zgodnie ze statutem seminarium duchownego „zastępcą profesora” zostawał po półrocznym stażu przemianowany w „profesora” (nie w znaczeniu przyjmowanym w tytularze państwowej). 3 grudnia 1960 roku ks. Herbut otrzymał zatem kolejny dekret, w którym biskup Jop mianował go „nauczycielem, czyli profesorem seminarium” (*magistrum seu professorem huius Seminarii constituimus et nominamus*), a po kolejnym półroczu, 24 czerwca 1961 roku, potwierdził tę nominację na czas nieokreślony¹⁸. Te statutowe nominacje nadal nie zmieniały faktycznej sytuacji ks. Herbuta, który był doktorantem na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej KUL i przygotowywał dysertację doktorską pod kierunkiem S. Kamińskiego.

W 1962 roku J. Herbut ukończył rozprawę doktorską noszącą tytuł *O formalnej wyrażalności analogii metafizycznej*. Recenzentami w przewodzie doktorskim byli: prof. Mieczysław A. Krąpiec OP (1921–2008) oraz prof. Izydora Dąmbska (1904–1983). Dokument wystawiony przez ówczesnego dziekana Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej KUL, prof. Czesława Strzeszewskiego (1903–1999), zaświadczał:

¹⁷ Biskup w Opolu, *Dekret nr P. H. XVII – 5/60*.

¹⁸ Biskup w Opolu, *Dekret nr P. H. XVII – 6/60; Dekret nr P. H. XVII – 8/61*.

Mgr ks. Józef Herbut [...] po złożeniu rygorozum i obronie pracy pt. *O formalnej wyrażalności analogii metafizycznej* został w dniu 1 października 1962 r. promowany i uzyskał prawo i stopień doktora filozofii chrześcijańskiej¹⁹.

Użycie w tym zaświadczeniu, mającym rangę dyplomu, nazwy „filozofia chrześcijańska” było zgodne z ówczesną oficjalną nomenklaturą, stosowaną w odniesieniu do stopni naukowych uzyskiwanych na wydziałach filozoficznych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego i Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie.

Na początku roku akademickiego 1962/63 ks. dr Józef Herbut rozpoczął pracę dydaktyczną w Wyższym Seminarium Duchownym Śląska Opolskiego w Nysie jako wykładowca logiki, wstępu do filozofii oraz historii filozofii²⁰. W kolejnych latach, w związku z następującymi po sobie odejściami poprzedników, przejmował stopniowo dalsze wykłady, stając się w latach 1971–1978 jedynym wykładowcą filozofii w seminarium, prowadzącym zajęcia z niemal wszystkich działów filozofii (z wyjątkiem etyki i filozofii Boga).

Bezpośrednio po doktoracie J. Herbut zaczął publikować własne teksty naukowe. Początkowo były to fragmenty rozprawy doktorskiej lub rozwinięcia jej tematyki²¹. Z czasem zaczęły pojawiać się nowe tematy i zainteresowania filozoficzne. Mało kto wiedział o tym, że w tym czasie ks. Herbut podjął także próby uprawiania liryki religijnej. Po jego śmierci znaleziono wśród pozostawionych dokumentów kilkanaście datowanych stron, zapisanych odręcznie, zawierających krótkie utwory poetyckie o tematyce religijnej (*Modlitwa człowieka w siłach, Udręczenie, Zwiastowanie, Cella w klasztorze franciszkanów, Rekolekcje w seminarium, Przyjazd biskupa do kościoła świętego Franciszka, Serce głodne Nieskończoności*). Wszystko wskazuje na to, że w późniejszym czasie zrezygnował on z dalszych prób poetyckich. Nie znaleziono bowiem innych rękopisów z wierszami, nie było poetyckich publikacji, a przypisywanie ks. Herbutowi autorstwa tomików poezji jest – jak wspomniano – pomyłką, gdyż są one autorstwa innej osoby noszącej takie samo imię i nazwisko.

W grupie młodych doktorów z nyskiego seminarium duchownego rozwijających zainteresowania naukowe zaczęła się krystalizować myśl o powołaniu do życia własnego czasopisma o charakterze zeszytów naukowych. W 1968 roku ukazał się pierwszy tom „Rocznika Teologicznego Śląska Opolskiego” (znów w ty-

¹⁹ Cz. Strzeszewski, *Zaświadczenie nr 880/62/F*.

²⁰ K. Dola i in., *Dwadzieścia pięć lat seminarium duchownego Śląska Opolskiego w Nysie – Opolu*, „Wiadomości Urzędowe Diecezji Opolskiej” 29 (1974), nr 11–12, s. 342, 362–363.

²¹ J. Herbut, *O formalnym ujęciu analogii transcendentnej*, „Roczniki Filozoficzne” 11 (1963), z. 1, s. 25–40; tenże, *Kilka uwag o definicji analogii*, „Roczniki Filozoficzne” 14 (1966), z. 1, s. 115–125; tenże, *W sprawie analogii opartej na relacjach kategoryalnych*, „Studia Philosophiae Christianae” 3 (1967), nr 1, s. 264–275.

tule pojawiła się nazwa „Śląsk Opolski” zachowana do dziś), przemianowanego w 1973 roku w obecne „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego”, które od 2016 roku wydawane są jako półrocznik²². W odredakcyjnej nocie pierwszego tomu (redaktorem naczelnym został ks. Kazimierz Dola) czytamy:

Redakcja zdaje sobie sprawę, że przedsięwzięcie – wydawanie własnego czasopisma na poziomie naukowym przez bądź co bądź nieduży i młody ośrodek – nie jest pozbawione ryzyka [...], ale stanęła na stanowisku, że do wartościowego dorobku można dojść i poprzez niezbyt udane próby²³.

W pierwszym tomie „Rocznika” J. Herbut zamieścił artykuł, którego tematem była m.in. kultura logiczna – jedno z ulubionych zagadnień, które wielokrotnie powracało w dalszych wykładach i publikacjach²⁴. Niewątpliwie inspiracją dla rozważań na temat kultury logicznej był znany tekst Tadeusza Czeżowskiego (1889–1981) *O kulturze logicznej* (1954), w którym następująco charakteryzował on ową kulturę (J. Herbut zacytował ten fragment):

Człowieka o kulturze logicznej poznajemy po tym przede wszystkim, że zna granice własnej kompetencji, uświadamia sobie, w jakim zakresie posiada wiedzę wystarczającą do wygłaszania twierdzeń stanowczych i ich uzasadnienia. Kultura logiczna uwrażliwia go bowiem na prawdę i fałsz, na poprawność myśli i błędy logiczne, wykształca – moglibyśmy powiedzieć – sumienie logiczne, będące podstawą krytycyzmu wobec siebie i wobec innych. Ten krytycyzm uodparnia zaś przeciw zniekształcającym tak często logiczny tok myśli wpływom uczuć i wywołanych przez nie dążeń, uprzedzeń, przesądów. Daje możliwość zrozumienia stanowisk przeciwnych, otwiera drogę rozumnej tolerancji, która nie zmierza do zniszczenia przeciwnika, lecz stara się go pozyskać. A tak kultura logiczna wiąże się już z kulturą etyczną i społeczną²⁵.

J. Herbut zamieszczał w kolejnych tomach polskiego czasopisma swe teksty – aż do tomu siódmego (1979)²⁶. To właśnie na łamach „Rocznika Teolo-

²² Rocznik ukazywał się nieregularnie. Czasem przerwy pomiędzy kolejnymi tomami wynosiły dwa lata. W 2018 roku przypadła pięćdziesiąta rocznica powołania do życia czasopisma, jednak w roku tym ukazał się 38. tom czasopisma: „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 38 (2018), nr 1 i 2; por. <http://www.rtsso.uni.opole.pl/> (dostęp: 15.11.2018).

²³ *Od Redakcji*, „Rocznik Teologiczny Śląska Opolskiego” 1 (1968), s. 9.

²⁴ J. Herbut, *Studia filozoficzne w wyższych seminariach duchownych w świetle soborowego dekretu „O formacji kapłańskiej”*, „Rocznik Teologiczny Śląska Opolskiego” 1 (1968), s. 75–68.

²⁵ T. Czeżowski, *O kulturze logicznej*, w: tenże, *Odczyty filozoficzne*, Toruń 1958, s. 278; por. J. Herbut, *Studia filozoficzne w wyższych seminariach duchownych w świetle soborowego dekretu „O formacji kapłańskiej”*, art. cyt., s. 78.

²⁶ W „Roczniku Teologicznym Śląska Opolskiego” i w „Studiach Teologiczno-Historycznych Śląska Opolskiego” J. Herbut zamieścił następujące teksty: tenże, *Kultura logiczna jako niezbędny składnik formacji intelektualnej Wyższych Seminariów Duchownych*, „Rocznik Teologiczny Śląska

gicznego Śląska Opolskiego” i „Studiów Teologiczno-Historycznych Śląska Opolskiego” ukazywały się pierwsze zwiastuny jego nowych zainteresowań naukowych (m.in. pojęcie kultury logicznej, teoria autorytetu, logiczna analiza języka religijnego), potem rozwijanych w dalszych publikacjach. Kolejne artykuły naukowe ukazywały się w „Rocznikach Filozoficznych” oraz w półroczniku „Studia Philosophiae Christianae”²⁷. Były to prace głównie z zakresu metodologii metafizyki. Prof. S. Kamiński zachęcał J. Herbuta do podejmowania kolejnych tematów i do przygotowania rozprawy habilitacyjnej. W warunkach dydaktyki seminaryjnej habilitacja jednak nie była wymagana i osiągnięta była raczej rzadko. Ks. Herbut, który lubił własną pracę naukową, zaczął jednak poważnie rozważać te zachęty i zdecydował się dążyć do powiększania dorobku naukowego oraz ubiegania się o stopień doktora habilitowanego. W archiwum Instytutu Pamięci Narodowej we Wrocławiu znajdują się materiały ze sprawy obiektywnej „Zamek”, czyli z inwigilacji Wyższego Seminarium Duchownego w Nysie z lat 1972–1989. Oto charakterystyka ks. Herbuta, jaka znajduje się w tych materiałach:

W WSD [Wyższym Seminarium Duchownym] uchodzi za naukowca z prawdziwego zdarzenia – cały swój wolny czas poświęca pracy naukowej z zakresu filozofii. Jest dobrym wychowawcą i pedagogiem, lubiany[m] przez alumnów. Cechuje go wesołe usposobienie i bezpośredniość w rozmowie. Moralnie prowadzi się bez zastrzeżeń, bez nałogów²⁸.

Jest to trafna charakterystyka, jednak *cum grano salis*. Ks. Herbut dbał bowiem o kondycję fizyczną i wolny czas, oprócz pracy naukowej, poświęcał także na pracę fizyczną oraz sport i turystykę. Sprzyjało temu położenie Nysy – bliskość Gór Opawskich, z ulubionym i często odwiedzanym szczytem, Biskupią Kopą, a także istniejący od 1971 roku zaporowy zbiornik retencyjny na Nysie Kłodz-

Opolskiego” 2 (1970), s. 259–267; tenże, *Pojęcie autorytetu z logicznego punktu widzenia*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 3 (1973), s. 229–239; tenże, *Autorytet rozkazodawcy*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 4 (1974), s. 69–77; tenże, *Pojęcie tajemnicy w teologii*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 4 (1974), s. 5–15; tenże, *Charakterystyka terminów orzekanych analogicznie*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 5 (1976), s. 61–69; tenże, *Pojęcie i założenia funkcjonalnej analizy języka religijnego*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 6 (1978), s. 197–21; tenże, *Jak powstaje religijny język? Koncepcja I.T. Ramsey’a*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 7 (1979), s. 57–69.

²⁷ K. Wolsza, *Wykaz publikacji Księdza Profesora Józefa Herbuta, w: W trosce o kulturę logiczną. Prace dedykowane Księdzu Profesorowi Józefowi Herbutowi z okazji osiemdziesiątej rocznicy urodzin*, red. K. M. Wolsza, Opole 2014, s. 99–114.

²⁸ A. Szymański, *Sprawa obiektywa „Zamek”. Inwigilacja Wyższego Seminarium Duchownego w Nysie w latach 1972–1989 w świetle raportu o syg. 067/48 z Archiwum IPN we Wrocławiu*, w: *Reddite ergo quae sunt Caesaris Caesari et quae sunt Dei Deo. Księga jubileuszowa dedykowana księdzu profesorowi Józefowi Krukowskiemu z okazji 50-lecia pracy naukowej*, red. M. Sitarz, P. Stanisławski, H. Stawniak, Lublin 2014, s. 335.

kiej, zwany Jeziorem Nyskim, który częściowo został zagospodarowany dla celów rekreacyjnych i sportowych. Styl życia i pracy ks. Herbuta przedstawiony w przytoczonej charakterystyce zaowocował przygotowaniem niezbędnych publikacji i rozprawy habilitacyjnej. W wersji offsetowej nosiła ona tytuł *Hipotezy w filozofii bytu*. Na skutek błędu edytorskiego wydanie książkowe, jakie ukazało się w 1976 roku, nosiło tytuł *Hipoteza w filozofii bytu* i tak funkcjonuje w literaturze²⁹. Skrupulatny autor w swych autobiogramach zawsze podawał jednak wersję pierwotną – *Hipotezy z filozofii bytu*. Kolokwium habilitacyjne odbyło się na Wydziale Filozofii KUL 6 czerwca 1976 roku. Recenzentami w przewodzie habilitacyjnym byli: Stanisław Kamiński (KUL), Antoni B. Stępień (KUL) oraz Edward Morawiec CSsR (ATK). Ówczesne procedury dopuszczały udział dwóch recenzentów z macierzystego środowiska. Praca była pewnym ewenementem wśród publikacji poświęconych metafizyce. Podkreślano w nich bowiem, że wyjaśnienia różnych stanów rzeczy, jakie formułuje się w traktatach metafizyki arystotelesowsko-tomistycznej, mają charakter konieczny (koniecznościowy) i ostateczny. Tymczasem autor wspomnianej monografii, nie przecząc temu, wykazywał jednak, że w systemach metafizyki istnieją także takie obszary poznawcze, w których wyjaśnianie ma charakter hipotetyczny. Habilitacja została zatwierdzona przez Ministra Nauki, Szkolnictwa Wyższego i Techniki, prof. Janusza Górskiego (1929–1986), dopiero 26 maja 1977 roku, a 6 listopada 1978 roku ten sam minister, zgodnie z ówczesnymi procedurami, powołał J. Herbuta na stanowisko docenta³⁰. Jeszcze przed zatwierdzeniem habilitacji, na początku roku akademickiego 1976/77, J. Herbut został zatrudniony w Katedrze Metodologii Nauk KUL na stanowisku adiunkta (w wymiarze pół etatu). Od tego momentu aż do emerytury dzielił swą działalność naukową i dydaktyczną między Nysą i Opolem a Lublinem. Przez dziesięć lat dojeżdżał z Nysy do Lublina co dwa tygodnie (potem zamieszkał w Lublinie), prowadząc na Wydziale Filozofii KUL wykłady monograficzne z metodologii filozofii oraz logiki języka religijnego.

Po uzyskaniu habilitacji u J. Herbuta zrodził się nietypowy, pozanaukowy projekt. W latach siedemdziesiątych XX wieku dużą popularnością wśród pasjonatów żeglarstwa cieszyły się książki Zbigniewa Jana Milewskiego (1927–2005). Niektóre z nich, jak np. *Projektowanie i budowa jachtów żaglowych* (Gdańsk 1970) czy *Budowa popularnego jachtu żaglowego typu „Miś”* (Gdańsk 1976), do-

²⁹ J. Herbut, *Hipoteza w filozofii bytu*, Lublin 1976. Interesującą próbę odczytania tej monografii po 35 latach podjęła Gabriela Besler (UŚ). Zob. G. Besler, *Między hipotezą a metodą. Po 35 latach od ukazania się książki ks. Józefa Herbuta „Hipoteza w filozofii bytu”*, w: *W trosce o kulturę logiczną*, dz. cyt., s. 53–72.

³⁰ Minister Nauki, Szkolnictwa Wyższego i Techniki, *Pismo nr DU-4-6204-1/77* oraz *DU-4-1904-57/78*.

tyczyły konstrukcji i budowy łodzi żeglarskich. Książki te znajdowały się w bibliotece ks. Herbuta, który posiadał uprawnienia sternika i korzystał z nich, spędzając wakacje na Mazurach. Druga z wymienionych prac Z. Milewskiego zawierała projekt małego jachtu, możliwego do samodzielnego zbudowania przez amatorów. Projekt ten zwyciężył w konkursie *Jacht moich marzeń* ogłoszonym przez redakcję czasopisma „Żagle”. Ks. Herbut w swoich biogramach zawsze podawał jako hobby majsterkowanie i żeglarstwo. Teraz postanowił połączyć obie pozanaukowe pasje. Od dziecka obyty z warsztatem stolarskim był bardzo sprawny manualnie w pracach stolarskich. W gospodarczej części posesji, w której mieścił się dom księży profesorów w Nysie, znajdowała się profesjonalnie wyposażona w maszyny stolarnia. Doktor habilitowany filozofii rozpoczął zatem samodzielną budowę łodzi żeglarskiej. Seminarzyści kibicowali temu przedsięwzięciu, czasem pomagając w drobnych pracach, a temat budowanej łodzi był jeszcze długo ulubionym tematem kabaretowych krotochwil. Po kilkunastu miesiącach budowy łódź była gotowa i została zacumowana na Jeziorze Nyskim. Odtąd przez kilkanaście lat większość czasu wakacji ks. Herbut spędzał na Jeziorze Nyskim, a w krótkich rejsach towarzyszyli mu inni mieszkańcy domu profesorskiego oraz alumni odbywający wakacyjne praktyki w Nysie (w tym także piszący te słowa).

Po niespodziewanej śmierci prof. S. Kamińskiego w 1986 roku J. Herbut został pełnoetatowym pracownikiem Wydziału Filozofii KUL i zamieszkał w Lublinie. Teraz zmienił się kierunek jego dojazdów, gdyż nadal prowadził wykłady w Nysie i Opolu, dokąd przyjeżdżał raz w miesiącu z Lublina. Stopniowo jednak zaczął przekazywać swoje zajęcia uczniom i następcom. Od 1993 roku wykładał już wyłącznie logikę ogólną. Był to jedyny przedmiot wykładany przezeń nieprzerwanie w opolskim seminarium duchownym od 1962 roku. Od początku stałego pobytu w Lublinie ks. Herbut mieszkał w domu akademickim przy ul. Konstancyńów (na Poczekajce), pełniąc równocześnie funkcję kapelana siostr urszulanek Serca Jezusa Konającego. Pozostawił po sobie kilka teczek z tekstami homilii, jakie przez ponad dwadzieścia lat głosił w kaplicy siostr urszulanek nie tylko dla nich, lecz także dla studentów i pracowników naukowych KUL mieszkających w budynkach kampusu. Mieszkaniec domu akademickiego przy ul. Konstancyńów i współpracownik ks. Herbuta w Katedrze Metodologii Nauk i Metodologii Filozofii, uczestnik sprawowanych przez niego liturgii, dr Rafał P. Wierzchosławski, napisał:

Jednocześnie po śmierci ks. prof. Stanisława Kamińskiego (1986) na prośbę Rady Wydziału Filozoficznego [J. Herbut] przenosi się na stałe do Lublina i zamieszkuje w kampusie na „Poczekajce”, gdzie pełni również funkcję kapelana profesorów i studentów, zyskując sobie sympatię i uznanie słuchaczy również

i w tej dziedzinie, zwłaszcza jako analityczny (i niekiedy ironiczny) kaznodzieja o ciętym języku³¹.

W 1987 roku J. Herbut uzyskał tytuł profesorski (wówczas był to tytuł profesora nadzwyczajnego). Jako książkę profesorską zgłosił kolejną monografię z zakresu metodologii metafizyki, *Metoda transcendentálna w metafizyce*³². Badanie metody transcendentálnej – w wersji opracowanej przez Josepha Maréchała SJ (1878–1944) – i jej przydatności w metafizyce stanowiło kolejny etap badań w zakresie metodologii metafizyki. Prof. Piotr Gutowski, przewodniczący Komitetu Nauk Filozoficznych Polskiej Akademii Nauk, w liście gratulacyjnym skierowanym do ks. Herbuta z okazji osiemdziesiątej rocznicy urodzin podkreślił jego wkład w rozwój metodologii metafizyki. Pisał wówczas:

Książki na temat hipotez i metody transcendentálnej w filozofii bytu były bardzo ważnym krokiem na drodze nabywania samoświadomości metodologicznej polskiego tomizmu³³.

Książka o metodzie transcendentálnej w metafizyce zarazem zamykała pewien okres badań i twórczości pisarskiej J. Herbuta, w którym metodologia filozofii, zwłaszcza metafizyki, była głównym nurtem zainteresowań. Wprawdzie w 1992 roku (po uzyskaniu stanowiska profesora zwyczajnego) został on kierownikiem Katedry Metodologii Filozofii, która została wydzielona z macierzystej Katedry Metodologii Nauk, prowadził wykłady z metodologii filozofii, opracował do nich skrypt³⁴, niemniej jednak jego zainteresowania i aktywność przesunęły się wyraźnie w stronę analitycznej filozofii religii, a potem także w stronę etyki i metaetyki. Do najważniejszych osiągnięć J. Herbuta w zakresie metodologii metafizyki należy zaliczyć: przeanalizowanie możliwości formalnego ujęcia analogii transcendentálnej³⁵, określenie zasięgu stosowalności logiki formalnej w metafizyce³⁶, rekonstrukcję procedur eksplanacyjnych stosowanych w metafizyce, ze szczególnym uwzględnieniem modelu wyjaśniania hipotetycznego³⁷, zbadanie

³¹ T. Szubka, R. P. Wierchosławski, *Księdzu Profesorowi Józefowi Herbutowi na 70-lecie w darze*, „Przegląd Uniwersytecki” 17 (2005), nr 3 (95), s. 4.

³² J. Herbut, *Metoda transcendentálna w metafizyce*, Opole 1987.

³³ P. Gutowski, *List przewodniczącego Komitetu Nauk Filozoficznych Polskiej Akademii Nauk*, w: *W trosce o kulturę logiczną*, dz. cyt., s. 5.

³⁴ J. Herbut, *Elementy metodologii filozofii. Skrypt do wykładu*, Lublin 2004 (2007²).

³⁵ J. Herbut, *O formalnym ujęciu analogii transcendentálnej*, „Roczniki Filozoficzne” 11 (1963), z. 1, s. 25–40.

³⁶ J. Herbut, *O metodologicznym nowocześnieńniu teistycznej metafizyki. Refleksje nad poczynaniami ks. Jana Salamuchy*, „Zeszyty Naukowe KUL” 23 (1980), nr 1, s. 21–32; tenże, *Problem użyteczności logiki w uprawianiu filozofii*, w: *Filozofia – wzloty i upadki*, red. A. Gudaniec, A. Nyga, Lublin 1998, s. 39–41.

³⁷ J. Herbut, *Hipoteza w filozofii bytu*, dz. cyt.

struktury metod transcendentálnych i moŹliwości ich stosowania w metafizyce oraz w innych działach filozofii³⁸.

Zainteresowanie analityczną filozofią religii zrodziło się u J. Herbuta na początku lat siedemdziesiątych XX wieku, m.in. pod wpływem niemieckiego tłumaczenia *The logic of religion* Józefa M. Bocheńskiego OP (1902–1995)³⁹. Ukazało się ono w 1968 roku, lecz J. Herbut dysponował jej tekstem od roku 1972. W 1974 roku opublikował artykuł na temat pojęcia tajemnicy w teologii⁴⁰, który można uznać za początek realizowania własnego programu analitycznej filozofii religii. W 2008 roku napisałem we *Wprowadzeniu* do wyboru pism J. Herbuta:

Inspiracje i narzędzia pojęciowe do tego typu analiz [języka religijnego] J. Herbut czerpał od takich m.in. myślicieli, jak: I.T. Ramsey, J. Macquarry, J.M. Bocheński, J.L. Austin, J. Searle. Recepcja i modyfikacja ich propozycji, otwarcie się na zdobycze współczesnej logiki, a wreszcie własne pomysły – to wszystko pozwoliło J. Herbutowi na przestrzeleni ponad trzydziestu lat stworzyć oryginalną, autorską odmianę analitycznej filozofii religii (streszczenie jej programu można znaleźć w artykule *Logiczna charakterystyka języka religijnego*). Autor przeanalizował takie m.in. zagadnienia, jak: geneza języka religijnego, jego funkcje, struktura syntaktyczna, reguły semantyczne i pragmatyczne tworzenia wypowiedzi, sposoby uzasadniania twierdzeń teologicznych. Szczególnie oryginalny charakter mają artykuły z ostatnich lat, zawierające próby stworzenia logiki modlitwy i logiki ekumenizmu⁴¹.

W rozmowie prywatnej ks. Herbut przyznał, że uwaga o autorskiej odmianie analitycznej filozofii religii była słuszna i że miał własną wizję filozofii religii, którą konsekwentnie starał się realizować. Nazywał ją najchętniej „logiką języka religijnego” i taka nazwa często jest kojarzona z jego nazwiskiem. Jest to jednak

³⁸ J. Herbut, *Metoda transcendentálna w metafizyce*; tenże, *Aktualność transcendentálnej metody filozofowania*, „Roczniki Filozoficzne” 39–40 (1991–1992), z. 1, s. 119–134.

³⁹ J. M. Bocheński, *The logic of religion*, New York 1965; tenże, *Logik der Religion*, tł. A. Menne, Köln 1968. Tłumaczenie polskie ukazało się dopiero w 1990 roku: tenże, *Logika religii*, tł. S. Magala, Warszawa 1990.

⁴⁰ J. Herbut, *Pojęcie tajemnicy w teologii*, art. cyt., s. 5–15.

⁴¹ K. Wolsza, *Wprowadzenie*, w: J. Herbut, *Artykuły i szkice. Z metodologii i teorii metafizyki, filozoficznej analizy języka religii oraz etyki i metaetyki*, do druku przygotowali K. Wolsza, K. Pagór, Opole 2008, s. 9. Przytaczany w cytacie artykuł J. Herbuta: *Logiczna charakterystyka języka religijnego*, w: *Oblicza dialogu. Z dziejów i teorii dialogu: chrześcijaństwo – marksizm w Polsce*, red. A.B. Stępień, T. Szubka, Lublin 1992, s. 33–62 (toż w: tenże, *Artykuły i szkice*, dz. cyt., s. 279–394). Pełniejsze charakterystyki dorobku J. Herbuta: zob. K. Wolsza, *Problematyka metodologiczno-filozoficzna w pismach ks. prof. Józefa Herbuta*, w: *Ratio et revelatio. Z refleksji filozoficzno-teologicznych. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Józefowi Herbutowi z okazji 65. rocznicy urodzin*, red. J. Cichoń, Opole 1998, s. 15–30; tenże, *Filozoficzna twórczość Księdza Profesora Józefa Herbuta*, w: *W trosce o kulturę logiczną*, dz. cyt., s. 13–51.

nazwa zbyt wąska, gdyż w analizach fenomenu religii wykraczał on poza sam język (np. badał także kwestię cudu), a metody analizy również nie ograniczały się do samych narzędzi logicznych. Niestety, pomimo nalegań, ks. Herbut nie zebrał swoich osiągnięć z zakresu filozofii religii w monografii. Abp Nossol w cytowanym już wspomnieniu o swym koledze pisał:

Owszem, miałem m.in. i dlatego do niego „przyjacielski żal”, że nie opublikował więcej swoich niezwykle twórczych przemyśleń ogólnofilozoficznych i specjalistycznie logicznych oraz metodologicznych. Bez tych nieodzownych podstaw myślowych trudno bowiem o dobrą „refleksję wiary”, a zwłaszcza – teologię systematyczną⁴².

Wobec braku monografii z zakresu filozofii religii za syntezę osiągnięć J. Herbuta na tym polu trzeba uznać drugą część zbioru pism *Artykuły i szkice* pt. *Filozoficzna analiza języka religii*⁴³.

Dopiero w latach dziewięćdziesiątych XX wieku pojawiła się w twórczości J. Herbuta problematyka etyczna i metaetyczna, mimo tego, że od kilkudziesięciu lat był on członkiem międzynarodowego stowarzyszenia etyków *Societa Ethica – Europäische Forschungsgesellschaft für Ethik*. Począwszy od 1993 roku poruszał on w swych publikacjach kwestie: uzasadniania norm moralnych przez konsens oraz doświadczenie moralne⁴⁴, struktury teorii etycznych⁴⁵, typów zdań deontycznych i rodzajów relacji między nimi⁴⁶, prawdy moralnej w relacji do prawdy poznawczej i religijnej⁴⁷.

W okresie pracy dydaktycznej na Wydziale Filozofii KUL prof. Herbut wypromował ośmiu doktorów. Byli to: Konstanty Kusy (1986), Kazimierz Wol-sza (1993), Krzysztof Pagór (1996), Jerzy Breś (2000), Rafał Sergiusz Niziński (2000), Witold Nowak (2000), Magdalena Żardecka-Nowak (2000), Marek Pe-

⁴² A. Nossol, *Nasz Filozof*, art. cyt., s. 26.

⁴³ J. Herbut, *Artykuły i szkice*, dz. cyt., s. 203–356.

⁴⁴ J. Herbut, *Założenia i metody etyki konsensusowej*, w: *Studia metafizyczne*, t. 1, red. A.B. Stępień, T. Szubka, Lublin 1993, s. 295–324; tenże, *Auto-informacja auto-imperatywem? Krótki komentarz (z licznymi wątpliwościami) do artykułu T. Stycznia „Etyka jako antropologia normatywna”*, „Roczniki Filozoficzne” 45–46 (1997–1998), z. 2, s. 39–50 (przedruki w: tenże, *Artykuły i szkice*, dz. cyt., s. 359–378, 379–388).

⁴⁵ J. Herbut, *O etykalnym egoizmie i altruizmie, Człowiek i polityka. Księga jubileuszowa z okazji 65. urodzin Profesora Jerzego Gałkowskiego*, red. J. Kłós, A. J. Noras, Lublin 2002, s. 111–118 (przedruk w: tenże, *Artykuły i szkice*, dz. cyt., s. 395–403).

⁴⁶ J. Herbut, *Logiczne relacje między moralnymi kwalifikacjami czynów ludzkich ze względu na przykazania i rady*, „Roczniki Filozoficzne” 47 (1999), z. 2, s. 137–143 (przedruk w: tenże, *Artykuły i szkice*, dz. cyt., s. 389–194).

⁴⁷ J. Herbut, *Jaka prawda wyzwala?*, w: *Racjonalność w etyce. Normatywna moc prawdy*, red. K. Krajewski, Lublin 2007, s. 119–130 (przedruk w: tenże, *Artykuły i szkice*, dz. cyt., s. 405–412).

pliński (2004). Zajmował się także działalnością leksykograficzną, redagując *Leksykon filozofii klasycznej* (Lublin 1997), pracując w redakcji *Encyklopedii katolickiej*, współredagując (z Pawłem Kawalcem) *Słownik terminów naukowych* (Lublin 2009), opracowując dla tych wydawnictw około 290 haseł biograficznych i tematycznych, a także tłumacząc wybrane hasła w polskim wydaniu *Leksykonu religii* (opr. F. König, red. H. Waldenfels, Warszawa 1997).

Działalność dydaktyczną w środowisku opolskim ks. Herbut zakończył w 2004 roku, po ukończeniu siedemdziesiątego roku życia. Został wówczas uhonorowany godnością kapelana Jego Świątobliwości (prałata), a w 2005 roku – Krzyżem Kawalerskim Orderu Odrodzenia Polski. W Lublinie jeszcze przez trzy lata pozostawał pracownikiem etatowym na Wydziale Filozofii KUL, a do 2010 roku prowadził zajęcia zlecone oraz prace w redakcji *Encyklopedii katolickiej*.

Dorobkowi naukowemu prof. Herbuta poświęcone były cztery pamiątkowe tomy: *Ratio et revelatio* (Opole 1998) – z okazji sześćdziesiątej piątej rocznicy urodzin, *Novis vetera augere atque perficere* (Lublin 2004) – na okoliczność siedemdziesięciolecia, *Artykuły i szkice. Z metodologii i teorii metafizyki, filozoficznej analizy języka religii oraz etyki i metaetyki* (Opole 2008) – wybór tekstów wydany z okazji siedemdziesiątej piątej rocznicy urodzin oraz *W trosce o kulturę logiczną* (Opole 2014) – prace uczniów dedykowane z okazji jego osiemdziesięciolecia.

W 2010 roku J. Herbut jako emeryt zamieszkał ponownie w Nysie, w domu księży emerytów diecezji opolskiej. W pierwszych latach emerytury zachowywał porządek dnia, jaki wypracował w latach działalności naukowej, poświęcając kilka godzin na własną pracę naukową. Nadal dbał też o sprawność fizyczną, często organizując krótkie wędrowki po ulubionych Górach Opawskich. Zamierzał prowadzić szeroko zakrojone badania porównawcze dotyczące języka teologii katolickiej i ewangelickiej, a w dalszej perspektywie – również prawosławnej⁴⁸. Postawił wstępną tezę mówiącą, że trudności w uzgodnieniu języków teologii poszczególnych wyznań są uwarunkowane filozoficznie, m.in. odmiennym stosunkiem do uniwersaliów. Rozpoczął analizy tekstów katechizmów, ewangelickiego i katolickiego, wykazując, że język teologii ewangelickiej znajduje się pod dużym wpływem nominalizmu, podczas gdy teologii katolickiej – umiarkowanego reali-

⁴⁸ Wcześniej tematykę tę J. Herbut poruszał w tekstach: tenże, *Ruch ekumeniczny i jego możliwe cele*, w: *Ad plenam unitatem. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Arcybiskupowi Alfonsowi Nossolowi, Wielkiemu Kanclerzowi Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, z okazji 25-lecia święceń biskupich oraz 70. rocznicy urodzin*, red. P. Jaskóła, R. Porada, Opole 2002, s. 139–144; tenże, *O możliwych postaciach ekumenizmu*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 15 (2006), nr 1, s. 43–46; tenże, *Jaką nauką jest teologia katolicka?*, w: *Tożsamość teologii*, red. A. Anderwald, T. Dola, M. Rusecki, Opole 2010, s. 11–19.

zmu. Niedokończony tekst na ten temat został wydany już po śmierci ks. Herbuta (2018)⁴⁹. Pogodny charakter pierwszych lat emerytury został przerwany przez nagły udar niedokrwieny mózgu, jakiego J. Herbut niespodziewanie doznał pod koniec 2013 roku, krótko po swoich osiemdziesiątych urodzinach. W związku z hospitalizacją i rekonwalescencją planowana uroczystość osiemdziesięciolecia została przeniesiona na następny rok. Odbyła się ona 7 maja 2014 roku w ośrodku Caritas diecezji opolskiej w Głuchołazach, u podnóża Biskupiej Kopy. Uroczystość ta była związana z wręczeniem czwartej księgi pamiątkowej – *W trosce o kulturę logiczną* zawierającej (poza tekstem Andrzeja Bronka) wyłącznie prace uczniów prof. J. Herbuta. Księga zawiera następującą dedykację: „Księdzu Profesorowi Józefowi Herbutowi, Nauczycielowi zatroskanemu o kulturę logiczną, księgę tę dedykują Przyjaciele i Uczniowie”. W głuchołaskim spotkaniu wzięli udział profesorowie z kilku ośrodków naukowych, w tym niemal wszyscy pracownicy Katedry Metodologii Nauk KUL, na czele z prof. Andrzejem Bronkiem. Z własnej inicjatywy przyjechał z Krakowa prof. Eugeniusz Herbut, dyrektor Instytutu Zootechniki – Państwowego Instytutu Badawczego w Krakowie-Balicach, którego po przeczytaniu w Internecie informacji o uroczystości zaintrygowana zbieżność nazwisk (ustalono jednak brak pokrewieństwa). Listy gratulacyjne przysłali m.in. rektor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, ks. prof. Antoni Dębiński, oraz przewodniczący Komitetu Nauk Filozoficznych Polskiej Akademii Nauk, prof. Piotr Gutowski.

Po doznanym urazie prof. J. Herbut niestety nie odzyskał już pełnej sprawności fizycznej (poruszał się na wózku). Nie podjął też przerwanych przez chorobę prac naukowych, choć do końca życia pozostał aktywnym czytelnikiem różnorodnych tekstów filozoficznych, teologicznych i historycznych.

Grób ks. prof. Józefa Herbuta znajduje się, jak wspomniano, na tym samym cmentarzu co grób Josepha von Eichendorffa. Nie wiadomo, czy J. Herbut był miłośnikiem poezji Eichendorffa (jak był miłośnikiem poezji polskich romantyków), czy liczne spacerunki i wędrówki po Nysie i wokół niej obejmowały również miejsca związane z biografią poety. Zapewne tak było, choć pozostawiony księgozbiór nie zawierał tomików wierszy Eichendorffa ani popularnych w środowisku opolskim „Zeszytów Eichendorffa – Eichendorff-Hefte”. Na pewno jednak ks. Herbut chętnie wznosiłby toast słowami poety, przytoczonymi jako motto niniejszego wspomnienia:

Pijmy za zdrowie poetów,
którzy nie patrzą na Goethów,

⁴⁹ J. Herbut, *Odmienne języki teologiczne w dialogu katolicko-ewangelickim*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 38 (2018), nr 1, s. 301–332.

którzy o chlebie i wodzie
we własnych żeglują łodziach.

Nie narażając się na błąd myślenia figuralnego, można ostatnią frazę odnieść do ks. Herbuta zarówno dosłownie, jak i przenośnie. Józef Herbut – sztuknik-amator zbudował własną łódź, na której przez wiele lat żeglował po Jeziorze Nyskim. Józef Herbut – filozof był samodzielny w myśleniu i w zachowaniu. Często nie patrząc na innych, „żeglował we własnej łodzi” zarówno po filozoficznych, jak i po kościelnych morzach. Podczas pogrzebu, mimo powagi ceremonii, uczestników rozbawiły celne słowa, jakie zamieścił w liście kondolencyjnym przewodniczący Komitetu Nauk Filozoficznych Polskiej Akademii Nauk, prof. Piotr Gutowski. Napisał on, że „ks. prof. Herbut odznaczał się charakterystycznym sposobem mówienia, niepowtarzalnym poczuciem humoru i bezkompromisowością w zwalczaniu głupoty, niezależnie od tego, jak pobożną postać by ona przybrała”⁵⁰.

He sailed in his own boats.

Memories of prof. Józef Herbut (1933–2018)

On March 8, 2018, Józef Herbut died – professor of philosophy at the John Paul II Catholic University of Lublin and at the University of Opole. He was born in Podole in 1933, from 1946 he lived in Opolian Silesia. In 1962 he obtained a doctorate in philosophy on the basis of a work on a formal approach to analogy in metaphysics. In 1976 he obtained a habilitation and in 1987 – the title of professor. In his research he dealt with the methodology of philosophy (especially metaphysics), philosophy of religious language and ethics. In the last years of his life, he conducted comparative analysis of the language of Evangelical and Catholic theology. He believed that these languages were inconsistent, because the language of the Evangelical theology was influenced by nominalism, and moderate realism on the language of Catholic theology. Professor Józef Herbut was buried at the Jerusalem Cemetery in Nysa, where there is also the grave of the German Romantic poet Joseph von Eichendorff (1788–1857).

Keywords: Józef Herbut, metaphysics, philosophy of religious language and ethics

⁵⁰ P. Gutowski, *List kondolencyjny Przewodniczącego Komitetu Nauk Filozoficznych Polskiej Akademii Nauk z dnia 10 marca 2018 r.*

LESZEK ŁYSIEN

Ojciec Jan Andrzej Kłoczowski – sceptyk i mistyk przeciwko nihilizmowi

Urodził się w 1937 roku w Warszawie. Do życia zakonnego powołania od samych niemowlęcych lat wprawdzie nie miał, ale za to na piękno i sztuki i świata wrażliwy był niepomierne. I tak za sprawą reprodukcji jednego z najbardziej znanych pejzaży z cyprysami van Gogha (zobaczonej w przygotowanej przez Paula Eluarda *Anthologie des écrits sur Art*)¹, która go zachwyciła do samego rdzenia percepcji estetycznej, historię sztuki studiować postanowił. Jakoż i wstąpił na uczelnię poznańską, gdzie studia swoje zakończył pracą magisterską o późnośredniowiecznym tak zwanym *Tryptyku Jerozolimskim*, pierwotnie znajdującym się a gdańskim kościele Mariackim, zaś po wojnie umieszczonym w Muzeum Narodowym w Warszawie. W pracy idzie w stronę jego analizy ikonograficznej. W tym samym kierunku zamierzona też została, tym razem na KUL-u, praca doktorska, która miała dotyczyć ikonologicznej interpretacji ołtarza Wita Stwosza w kościele Mariackim. Doktoratu z historii sztuki (mimo że zgromadził obszerny materiał) już nie napisał, jako że pod koniec września 1963 roku znalazł się w nowicjacie poznańskiego klasztoru dominikanów. Tym samym studiowanie najpierw filozofii (trzy lata) potem teologii (lat cztery) rozpoczął, ale jak sam wyznaje, z filozofią w ramach studiów (zwłaszcza współczesną) bliższej znajomości nie zawarł: „Miałem wszakże jakie takie pojęcie o filozofii, bo byłem samoukiem i szukałem dla siebie lektur filozoficznych. Uczestniczyłem też w kółku tomistycznym ojca Badeniego, co stanowiło impuls do czytania św. Tomasza czy Arystotelesa. Słabe pojęcie miałem natomiast o filozofii współczesnej, ale nadrobiłem to podczas studentatu, znów przeważnie dzięki własnym lekturom”². Z tego czasu wspomi-

¹ Patrz, Jan Andrzej Kłoczowski, *Kłocz. Autobiografia*. Rozmawiają A. Sporniak, J. Strzałka, Kraków 2015, s. 109.

² Tamże, s. 171.

na spotkanie w Warszawie (gdzie został wysłany na drugi rok studiów filozoficznych) z Yves Congarem, kontrowersyjnym dominikańskim teologiem, wreszcie jednym z najbardziej wpływowych ojców Soboru II Watykańskiego. Studenci dominikańscy pytali wybitnego teologa o znaczenie św. Tomasza z Akwinu dla myślenia czasu obecnego. Mówił wówczas myśliciel francuski, iż dzieło św. Tomasza potraktować trzeba jako podręcznik porządkujący umysł, ale mało przydatny, by wedle niego jako duszpasterz czy teolog, wskazywać drogę wiernym. Wyznaje Jan Andrzej: „Congar przestrzegał nas przed eklektyzmem myślowym, mozolnym lepieniem myśli z różnych składników, bo myśl eklektyczna nigdy nie obejmie całości. Prosił też, byśmy w przyszłości nie poprzestawali na wykładaniu filozofii czy teologii, ale byśmy studentów uczyli poznawać rzeczywistość”³.

Przyszły wykładowca filozofii religii dostrzeże, iż podobnie jak Congar o św. Tomaszu myśli jeden z najwybitniejszych polskich znawców Tomaszowej myśli, S. Swieżawski. Czym innym jest przecież tomizm jako system, który ma za zadanie mierzyć odchylenia i dewiacje w myśleniu teologicznym, tym samym traktowany jako strażnik ortodoksji i miara poprawności kościelnej dyscypliny dogmatycznej, a czymś zupełnie innym polifoniczna, żywa myśl Tomasza, ujrzana w perspektywie historycznej o ogromnym zakresie syntetycznym i głębi zawsze inspirującej. Jak wyznaje dalej adept dominikański, do filozofii i teologii przykładał się rzetelnie, Tomaszową myśl poznał gruntownie, ale słabo zaznajomił się z filozofią współczesną, której studiowanie na podręczniku ojca Bocheńskiego się opierało (*Europäische Philosophie der Gegenwart*), dość ogólnikowym i pełnym uproszczeń. Po rocznym pobycie w Warszawie znalazł się w Krakowie, by tutaj kontynuować studia filozoficzne. Coraz bardziej utwierdza się w przeświadczeniu, iż arystotelesowski tomizm nie wystarcza już, by świat ogarnąć z jego radykalnie nowymi obrazami kosmologicznymi czy antropologicznymi. Wówczas bierze do ręki pisma teologa i filozofa księdza R. Guardiniego, których lektura, zwłaszcza *Objawienia*, skłoniła go do zajęcia się filozofią religii.

Spotkanie z ks. prof. Marianem Jaworskim

W Krakowie na Papieskim Wydziale Teologicznym zapisuje się na seminarium z filozofii religii, które prowadził dawny uczeń i współpracownik profesora Swieżawskiego, ksiądz profesor Marian Jaworski, który wkrótce stanie się mistrzem Jana Andrzeja. Jest on znakomicie wykształconym tomistą, ale daleki od traktowania tomizmu jako zamkniętego systemu myślowego. W 1976 roku opublikował tekst *O umiejętności czytania dzieł św. Tomasza dzisiaj*. Wyłania się z tej publikacji wielce inspirująca zasada, ku której z całej duszy przychyliła się autor:

³ Tamże, s. 177–178.

Thomas locutus causa incepta. Uczony ów mąż poruszał się w obrębie filozofii religii, filozofii Boga i metafizyki, tę pierwszą traktując jako rozjaśnienie „religijnej egzystencji człowieka”. Dokonuje jednak precyzyjnych rozgraniczeń (w myśl zasady wielce przydatnej, iż *bene distinguit, bene docet* – kto dobrze odróżnia, rozdziela, dobrze też uczy) pomiędzy metafizycznym i filozoficzno – religijnym podejściem do problematyki Boga. Odróżnia filozofię bytu *prius quoad nos* (czyli tego, co pierwsze dla nas) od metafizyki, mającej badać rzeczy „same w sobie”. Jak zauważa profesor Wł. Stróżewski, rozróżnienie to przypomina kantowski podział na świat fenomenów i noumenów, rozumiane jest jednak inaczej: byt fenomenalny, dany nam bezpośrednio, odsyła równocześnie do swej podstawy, którą jest byt realny, to znaczy do poznawczego uchwycenia Transcendencji. To, co pierwsze dla nas, może być opisywane za pomocą aparatury pojęciowej fenomenologii oraz poddane zabiegom hermeneutycznym, które doprowadzić mogą nie tylko do metafizyki, ale i filozofii Boga. Ta zaś, choć odsłania ostateczny fundament rzeczywistości, wykracza poza metafizykę. W tej perspektywie Bóg nie jest przedmiotem tradycyjnie rozumianej metafizyki, nie może być rozumiany jako „byt pośród bytów”, „najwyższy bytujący” wpisany w piramidę ontologiczną. W taki oto sposób zarzut M. Heideggera, iż metafizyka staje się „ontoteologią” jest bezpodstawny, pozbawiony swojej zasadności. Metafizyka niejako „dotyka” problemu Boga, budzi przecucie przekraczającej wszystko tajemnicy, ale odsyła dalej. Jednak dalej odsłania się już pole aktywności filozofii religii. Ks. Profesor Marian Jaworski nie chce uprawiać tej dyscypliny na sposób krypto-metafizyczny. Nie chce wracać do metafizyki jako ogólnej teorii bytu, rozumianej na sposób oświeceniowy (choćby w szkole wolfiańskiej – leibnizjańskiej). W opinii w sprawie nadania godności doktora *honoris causa* Jego Eminencji Księdzu Kardynałowi Marianowi Jaworskiemu, profesor Wł. Stróżewski referował;

Ks. Jaworski stoi na gruncie fenomenologicznej koncepcji doświadczenia, pozwalającej na branie pod uwagę wszystkiego, co człowiekowi, w pełni jego władz, jest bezpośrednio dane. W przypadku filozofii religii będzie to przede wszystkim fenomen przeżycia religijnego, zjawiska jedyne w swoim rodzaju, nie dającego się zredukować do innych, mimo, że z innymi jest często współdane. To samo dotyczy religii jako szczególnego sposobu egzystencji ludzkiej. Najwłaściwszą metodą jej opisu jest fenomenologia, nie można jednak na niej poprzestać: trzeba iść głębiej i szukać uwarunkowań fenomenu religijności, które prowadzą ostatecznie do Boga, ale do Boga niejako „niemetafizycznego”, żywego Boga religii, którego kiedyś Pascal przeciwstawiał Bogu filozofów⁴.

⁴ Ksiądz Kardynał prof. dr hab. Marian Jaworski. Doktorat *honoris causa*, Kraków 8 czerwca 2006.

Łączy zatem prof. M. Jaworski fenomenologię z metafizyką klasyczną, zwłaszcza tomistyczną, co zbliża go do myślicieli takich jak E. Stein, która próbowała zinterpretować metafizykę św. Tomasza używając aparatury pojęciowej fenomenologii, czy kard. K. Wojtyły, który z kolei pojęcia metafizyczne (np. akt i możliwość) wykorzystał do interpretacji immanentnego doświadczenia osoby pojmowanej jako podmiot działań.

Zresztą rozprawa habilitacyjna ks. prof. Jaworskiego wydana w 1967 roku, poświęcona została poznaniu religijnemu Boga u Romano Guardiniego. W pracy tej prezentowana fenomenologia religii akcentowała specyfikę poznania religijnego, której nie sposób sprowadzić do metafizycznego zdania 'Bóg istnieje'. Nie każdy wszakże akt poznania religijnego jest aktem wiary. W chrześcijaństwie zaś zakorzenionym w Ewangelii (a innego być nie może) akt wiary zakłada pewną relację między osobowym Bogiem i osobowym człowiekiem. To nie język bytu (substancji, przypadłości, istoty, istnienia) jest w stanie uchwycić głębię tego, co między Bogiem a człowiekiem się dzieje. Jest jakaś pełna dynamizmu rozmowa, dramatyczne zmaganie się Boga i człowieka, wzajemne odsłanianie się. Jakoż pisze na kartach *Objawienia* R. Guardini:

Wszystkie rzeczy posiadają charakter symboliczny. Wzrok dostrzega w nich jakiś swoisty dynamizm, w którym byt istniejący poza rzeczami przenika przez nie, ogarnia ducha ludzkiego i prowadzi go poprzez te rzeczy tam, skąd sam wypływa. Ten byt istotny, stojący poza rzeczami i ponad rzeczami, przenika przez nie i uobecnia się, ogarnia obserwatora i cofając się pociąga go za sobą. Byt ten podobny jest do każdej rzeczy, a przecież różny od niej, wszystkie rzeczy wskazują na niego, a jednak go zakrywają. Byt ten nadaje każdej rzeczy decydujący, głęboki sens, a przecież nie wyczerpuje się w tej treści (...)⁵.

Poznanie fenomenologiczne stanowi próbę uchwycenia specyfiki tej dziejowości. Ten dynamizm, wzajemne przenikanie się Boga i człowieka, chciała odsłonić również aktywność naukowa prof. Jaworskiego. Poczyni wyznaczenie ojciec Jan Andrzej takie:

(...) zainteresowanie fenomenologią w przypadku duchownych wymagało wówczas odwagi i śmiałości, dość przypomnieć ostre ciągi, jakie Karol Wojtyła zebrał od swoich kolegów po ogłoszeniu rozprawy *Osoba i czyn*. Wojtyła zarzucono bowiem eklektyzm myślowy, dowodząc, że fenomenologia nie jest poważną filozofią i niech ją sobie uprawia Roman Ingarden, który pięknie rozprawia o teorii dzieła literackiego czy o estetyce, ale czy jego myśl prowadzi do refleksji metafizycznej? Prowadzi, jak pokazali i Wojtyła i Jaworski, jak najbardziej!⁶

⁵ R. Guardini, *Objawienie. Natura i formy objawienia*, przeł. A. Paygert, Warszawa 1957, s. 31.

⁶ *Kłocz. Autobiografia*, dz. cyt., s. 295.

Wędrowanie filozoficzne ojca Jana Andrzeja

Na seminarium u ks. Jaworskiego napisze Jan Andrzej pracę magisterską o filozofii L. Feuerbacha, której tezy rozwinie później w rozprawie doktorskiej napisanej pod kierunkiem profesor Zofii Zdybickiej na KUL-u. Odkryje wówczas, Feuerbacha – ateistę studiując, iż Bóg i człowiek związani są (na dobre i na złe) węzłem nierozzerwalnym, zaś myśliciel niemiecki głosząc religię człowieka (*homo homini deus est*), musiał i Boga i religię ku Transcendencji skierowaną, poddać krytyce tyleż radykalnej, co w środkach nie przebiegającej. A jednak jak na prawdziwego mistrza podejrzeń przystało, Kłoczowski przekonanie żywi, iż

tak naprawdę spór o religię i Boga jest sporem o człowieka. Podstawowe tezy ateistyczne były wymierzone bowiem nie tyle przeciw Bogu, co przeciw człowiekowi religijnemu. W tym myśleniu religia jest postawą, która odbiera człowiekowi rozum, wolność i zdolność decydowania o sobie, chodzi tu więc nie tyle o metafizykę, ile raczej o aksjologię⁷.

Skoro o aksjologii mowa, zapytać wypada o relację pomiędzy myślą ks. Tischnera i ojca Jana Andrzeja. Pytanie tym bardziej zasadne, iż wydawnictwo *W drodze* wydało teksty tych dwóch myślicieli w zbiorze esejów zatytułowanym *Wobec wartości*⁸. Ks. Tischner pisze tam o etyce wartości i nadziei, zaś ojciec Jan Andrzej o dekalogu. Jak sam wyznaje na kartach *Autobiografii*, uczniem Tischnera nie był, różne lektury czytali. Tischner Heideggera, Levinasa, czy Rosenzweiga zgłębiał, zaś nie interesowała go tak ważna dla Kłoczowskiego koncepcja sacrum, bądź dorobek M. Eliadego. Według ojca regensa Levinas po kantowsku religię traktował, do czego skłonność miał również Tischner niezbywalnym przeświadczeniem kierowany, iż wezwanie religijne rodzi się w przestrzeni odpowiedzialności etycznej, zaś wszystko inne dekoracji rolę bierze na się. Wierzyć to wiedzieć, co czynić należy. Mocno obstaje Jan Andrzej przy intuicji, iż obszar religii jest większy niż jej wymiar etyczny. W dialogu – rzece *Boskie oko czyli po co człowiekowi religia* jeszcze raz mocno podkreśli, iż problem chrześcijaństwa nie jest wyłącznie problemem etycznym, lecz dotyka przestrzeni mistycznej: Bóg stał się człowiekiem, aby ten stał się Bogiem, co dla Żyda bądź wyznawcy islamu jawi się jako herezja wołająca o pomstę do nieba. Zbawienie, rzeczywistość w chrześcijaństwie fundamentalna, jak powiada Jan Andrzej, ma aspekt negatywny i pozytywny. Najpierw jest wyzwoleniem od zła, potem udzieleniem pełni życia Bożego. Człowiek zbawiony to człowiek przebóstwiony. Kiedyś używane było słowo ‘uświęcenie’, dzisiaj Kościół zachodni postępuje się coraz częściej terminem Kościoła wschodniego

⁷ Tamże, s. 267–268

⁸ D. von Hildebrand, Jan A. Kłoczowski OP, J. Paściak OP, ks. J. Tischner, *Wobec wartości*, Poznań 1982

‘przebóstwienie’. Zaś przebóstwienie to nie tylko poprawność etyczna, lecz spełnienie życiem Bożym. Człowiek w pełni swojego człowieczeństwa obdarzony zostaje życiem Boskim. Zatem to przebóstwienie jest przeznaczeniem ostatecznym człowieka. Zapytać trzeba, jak to możliwe, aby wejść w życie Boga, doznać przebóstwienia, owej tajemniczej *theosis*? Przypomina w tym miejscu dominikański myśliciel, iż Bóg jest strukturą otwartą, wspólnotą i komunikacją, czyli łącznością. Bóg to jedność, która przyciąga a nie odpycha. Na przykład jedność czysto palotyńska jest w istocie zamkniętą w sobie doskonałą kulą. Jeśli Bóg byłby kulą, człowiek byłby zamkniętą w sobie monadą. Tymczasem człowiek jak i Bóg to struktura otwarta, dynamiczna⁹.

Odsłania się tutaj cała rzeczywistość chrześcijańskiego objawienia. Gdzie indziej ojciec Jan przypomni, iż objawienie nie jest doktryną spisaną w księdze, nie jest też lirycznym tonem religijnym, który odczuwamy w intymności ducha. To wydarzenie spotkania twarzą w twarz. Owszem, mamy księgę Pisma Świętego, ale ona jest przede wszystkim zapisem tego, co ludzkiej pamięci zostało z tego spotkania. Objawienie dzieje się zawsze w konkretnej sytuacji, jest wydarzeniem, nie doktryną. Niezwykle to ważne przypomnienie zwłaszcza dla ludzi przyzwyczajonych przez racjonalistyczną kulturę widzieć w chrześcijaństwie zespół informacji niezmiennych, zdogmatyzowanych, które objąć należy umysłem i trzymać się ich. To nie formuł należy się trzymać, ale prawdy zawartej w wydarzeniu spotkania¹⁰. Przypomni też, iż to właśnie św. Tomasz z Akwinu, mąż, który siatką doktrynalną oplótł całe chrześcijaństwo, powiadał, że nie w dogmaty wierzymy, ale w rzeczywistość, którą one opisują. Dogmaty można porównać do mapy, która pokazuje nam, jak do celu dotrzeć. A i korpus wiary chrześcijańskiej zawarty w *Credo* nie składa się z samych dogmatów zdefiniowanych przez Sobór bądź papieży. Nie znajdziemy w spisie dogmatów prawdy najwyższej, że Jezus jest Zbawicielem. Nie oddajemy czci dogmatom, które mają charakter li tylko polemiczny. Są tylko oknami, przez które dostrzec możemy rzeczywistość Boga, albo obrzeżami krateru, po których możemy bezpiecznie iść chroniąc się przed upadkiem w otchłań. A i Ewangelia to nie ta oto książka, zadrukowana utrwalonymi na piśmie mądrościami, lecz Duch Święty, w którym czytamy Dobrą Nowinę. Przypomnieć trzeba znowu, iż chrześcijaństwo nie jest religią Księgi¹¹.

Zatem nie *homo dogmaticus*, nie *homo ethicus* stają w centrum chrześcijaństwa. Ojciec Jan Andrzej wyznaje, iż uczniem Tischnera nie jest, bo obaj po różnych orbitach filozoficznych krążyli, ale spotkanie z Tischnerem ważnym mo-

⁹ Por. *Boskie oko, czyli po co człowiekowi religia*. Z o. J. Badenim i o. J. A. Kłoczowskim rozmawiają A. Sporniak i J. Strzałka, Kraków 2003, ss. 15, 51.

¹⁰ Jan Andrzej Kłoczowski, *Stacja dwunast/k/a*, Kraków 1999, s. 34–35.

¹¹ Por. *Boskie oko*, dz. cyt., s. 82, 85.

mentem w jego życiu kapłańskim było. „Żywię wielki szacunek do etycznego wi-
dzenia religii, które jest ważnym i nośnym przesłaniem księdza Józefa, zawsze
jednak – idąc tropem wytyczonym przez księdza Jaworskiego i klasyczną fenome-
nologię religii¹² oraz poniekąd także tropem Kołakowskiego – starałem się uchwycić to, co stanowi specyfikę religii, która nigdy nie jawiła mi się jedynie jako nakaz
etyczny. Bo religia ma też wymiar mistyczny. Interesowała mnie zatem specyfika
języka religijnego, interesował mnie też symbol religijny i jego znaczenie”¹³.

Leszkiem Kołakowskim interesował się ojciec Jan od lat pięćdziesiątych. Zaj-
mie się nim poważnie i wszechstronnie, pisząc pracę habilitacyjną, myśleniu re-
ligijnemu Kołakowskiego poświęconą, wydaną przez wydawnictwo *Znak* w 1994
roku, a zatytułowaną *Więcej niż mit. Leszka Kołakowskiego spory o religię*. Ojciec
Jan jest zainteresowany autorem *Obecności mitu* nie tyle z racji politycznych oraz
sporu z ideologią marksistowską, który wiódł Mistrz Leszek. Spór z marksizmem
nie toczy się (co trzeba podkreślić) na płaszczyźnie poznawczo – ontologicznej
(choć o nią się ociera), ale na płaszczyźnie aksjologicznej. Jest to więc spór o czło-
wieka, zaś ateizm komunistyczny wymierzony jest nie tyle przeciw Bogu i reli-
gii, ile przeciw człowiekowi religijnemu, ale zakorzenionemu w chrześcijaństwie.
Chodziło w ramach komunistycznej *pieriekowki* dusz o stworzenie nowego czło-
wieka religijnego, całkowicie zawłaszczonego przez system i pochłoniętego przez
ideologię. Pisał o tym sam Kołakowski:

Z Oświecenia wyrosły racjonalizm, pogarda dla tradycji i nienawiść do ca-
łej mitologicznej warstwy kultury, owocowały w komunizmie nie tylko w postaci
brutalnych prześladowań religii; wyrażały się także jako zasada – praktykowana
raczej niż wysławiana – wedle której jednostki ludzkie są całkowicie wymienio-
ne, a życie jednostek liczy się tylko o tyle, o ile są one narzędziami sprawy ogólnej,
czyli państwa, jako że nie ma racjonalnych podstaw, by przypisywać osobowości
ludzkiej jakiś szczególny nieinstrumentalny status¹⁴.

Chce zatem ojciec Jan Andrzej prześledzić ewolucję poglądów na religię
wybitnego polskiego myśliciela, którego perypetie myślowe (intelektualne zma-
gania z rzeczywistością religii) nie są wpisane li tylko w przygodę pojedyncze-
go myśliciela, ale odsłaniają drogę charakterystyczną dla całej kultury europej-
skiej. Wszak Kołakowski we wczesnym okresie swojej aktywności intelektualnej
wyznawał „alienacyjną teorię religii”, która powiada, że religia okrada człowieka
z tych potencji, dzięki którym mógłby się on urzeczywistnić w całym swoim bo-
gactwie. Spór toczy się zatem na płaszczyźnie aksjologii. Zaś konflikt rozumu

¹² Nazywa fenomenologię religii wejściem w „żywe mięso” doświadczenia religijnego.

¹³ *Kłocz. Autobiografia*, dz. cyt., s. 298.

¹⁴ L. Kołakowski, *Komunizm jako formacja kulturalna*, „Kontakt” 1985, nr 11, s. 3–10.

i wiary jest tylko odmianą tamtego sporu: wiara zatem kwestionuje ludzką zdolność myślenia na rzecz kapitulacji rozumu wobec Objawienia. Ojciec Jan Andrzej z pasją i zacięciem intelektualnym śledzi dalsze perypetie Kołakowskiego w jego zmaganiach z religią. Przyznaje się:

Nie tyle zatem [...] interesowała mnie polemika z Kołakowskim jako myślicielem marksistowskim, ile obserwacja jego przemian i zwrócenie przez niego uwagi na kryzys języka negującego wartości aksjologiczne czy humanistyczne religii. Kołakowski oczywiście nie jest apologetą i nie wraca do metafizyki tomistycznej, w jego przekonaniu dowody na istnienie Boga nie są i nie mogą być intelektualnym źródłem religii. Kołakowski sądził, że religia ma własny system wartości poznawczych, trzeba więc to uszanować i próbować uchwycić, na czym owa specyfika religii polega. Jego pogląd na religię w gruncie rzeczy sprowadza się do wyrafinowanego sporu między agnostykiem – sceptykiem a apologetą.

I dalej:

Kołakowski pokazywał, w jaki sposób ktoś poruszający się w obszarze kultury świeckiej może odnaleźć humanistyczne wartości religii. Kołakowski od religii nie oczekiwał żadnych uproszczeń. Powiedziałbym, że był sceptykiem, który z czasem coraz silniej ulegał pokusom mistycznym¹⁵.

Karkołomne to tezy, z którymi przyjdzie się nam jeszcze rozprawić, tymczasem zapytajmy przekornie, jaką religię (precyzyjniej wyrażając, jakie chrześcijaństwo) wybierze ojciec Jan Andrzej? Sam we wspomnianej już rozmowie z A. Sporniakiem i J. Strzałką wskazuje na dwie tradycje, którymi od narodzin karmiło się chrześcijaństwo: katolicką i protestancką. Dwie postacie z dziejów chrześcijaństwa postawy te wyrażają. Pierwsza to Justyn Męczennik, druga Tertulian. Justyn sądził, że istnieje *logos spermatikos*, czyli logos rozsiany: jest owo Słowo, rozum, myśl, Chrystus wreszcie, obecny w Piśmie Świętym, ale przemawiał on także do Greków, przemawia do wszystkich ludów, oświecając każdą istotę ludzką, na świat przychodzącą. Nie wyklucza nikogo. Tertulian między Atenami i Jeruzolimą nie znajduje żadnej płaszczyzny wspólnej, która by światy te (całkowicie obce sobie) łączyła. Tertulian wyrok skazujący wydaje na wszystkich niechrześcijan, którzy wyraźnie nie odcięli się od pogaństwa w każdej, nawet najszlachetniejszej jego postaci. Wszak cnoty Sokratesa, poganina przecież, są jego grzechami. Nie mamy wątpliwości, po której stronie w sporze o Leszka Kołakowskiego stanie ojciec Jan Andrzej. Ale oto na scenę wkraczają: sceptyk, mistyk i nihilista.

¹⁵ *Kłocz. Autobiografia*, dz. cyt., s. 270–271, 276.

Sceptyk

Sceptyków jest kilku. Wszyscy oni posługują się rozumem, najpierw podając wszystko w wątpliwość, by wszystkim przywieść (czasami przymusem bezwzględnym) do pewności poznania. Jednak sceptyk, kierując się rozumem, tropi manowce Rozumu totalnego, który ambicję posiada ogarnięcia i uporządkowania całego świata wedle arbitralnych dyrektyw Rozumu, który nieskromnie zadekretował siebie B(b)ogiem. Kołakowski niejednokrotnie na szlaki poszukiwania pewności wyruszał: a to wraz z marksistowską wyprawą po Złote Runo w postaci zapowiadanego i mającego ludzi raj na ziemi. Ale oto sceptyk czuwający w nim w porę z dogmatycznego omamu go rzeczywistości przywrócił. Kołakowski trzeźwo zanotuje: „Samoubóstwianie człowieka, któremu marksizm dał filozoficzny wyraz, kończy się tak samo, jak wszystkie, indywidualne i zbiorowe próby samoubóstwienia: ukazuje się jako farsowa strona ludzkiej niedoli”¹⁶.

Sceptyk wodzony jest na pokuszenie pewnością poznania naukowego. Ale oto odsłania on „drugie dno” filozofii pozytywistycznej i jej scjentystycznej mistyfikacji. Pragmatyka „ideologii technokracji” pokazuje, iż nauka leży na przedłużeniu technologicznej a nie poznawczej działalności człowieka, wyjaśnia bardziej, co ze światem zrobić, niż jaki on naprawdę jest. Wiedza pewna na gruncie nauk przyrodniczych jest nieosiągalna. Kolejne jeszcze próby osiągnięcia pewności przytacza ojciec Jan Andrzej (podejmowane przez Mannheima i Husserla), ale i one klęską się zapisały. Konkluzja ojca Jana Andrzeja w sprawie jednego rozumu (trzeźwego), powściągniętego Rozum upojony samą sobą brzmi:

To pasjonujące zajęcie: obserwować, jak w pracy filozoficznej Kołakowskiego rozum niszczy Rozum. Rozum jako zwyczajna człowiecza władza myślenia podważa roszczenia Rozumu – konstrukt filozoficznego, który był wcieleniem oświeceniowego (gnostycznego?) pragnienia zapewnienia człowiekowi pełni bytu poza Bogiem czy bogami¹⁷.

Zdaniem ojca Jana Andrzeja stało się od czasów Oświecenia jako formacji umysłowej tak, iż filozofia oddzielona od teologii wzięła na siebie ciężar ponad siły, niosąc ludziom obietnicę zbawienia. Logos filozoficzny, który miał za zadanie poznawczo przenikać zagadki świata, zapragnął otworzyć przed człowiekiem bramy raj, zapewnić mu dotarcie do samych źródeł zbawienia. Kruchy ludzki *logos* wzięł na swoje barki funkcje soteryczne. A oto i zadanie sceptyka w jego nieco zmienionej szacie, jaką włożył na siebie u Kołakowskiego: „Sceptyk to błazen, myśli krytycznie, rozróżnia poziomy myślenia i poszukuje źródeł złudzeń,

¹⁶ L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, t. III, s. 528.

¹⁷ J. A. Kłoczowski, *Więcej niż mit. Leszka Kołakowskiego spory o religię*, Kraków 1994, s. 314.

jakim ulega człowiek w pogoni za Absolutem. Sceptyk jest demaskatorem, odsłaniającym złudzenia karmione ideologiczną – czy też wszelką w ogóle? – wiarą. Jest więc sceptyk racjonalistą, jednakże takim, który ostrze krytycznego myślenia skierował przeciw złudzeniom, przeciw rozlicznym *idola fori*¹⁸.

Inną z twarzy sceptyka jest sceptyk diagnosta. Ten odsłania obecny stan cywilizacyjny człowieka w jego radykalnym pęknięciu. Harmonijny obraz świata, który łączył porządek religijny i świecki, filozoficzną mądrość i teologiczną świętość rozleciał się na kawałki, a to za sprawą nauki, która radykalnie wyłączyła sferę *sacrum* z życia człowieka. Sfera bytu i sfera wartości oddzieliły się od siebie, a nie widać sposobu ich scalenia. Sceptyk wie, że kultury poza wartościami budować się nie da, bo człowiek nimi oddycha, a ponadto wywodząca się z *praxis* sfera ludzkiej aktywności (nauka do niej należy) zakłada jakiś aksjologiczny fundament, choćby prawdę. Czy jednak bez odniesienia do boskiego Intelaktu jest możliwe ocalenie sensownego używania słowa „prawda”?

Podobnie przedstawia się sprawa z wartościami etycznymi. Próbowano je osadzać, gruntować w różny sposób wedle standardów myślenia racjonalnego.

[...] jeżeli Boga nie ma, wszystko wolno. Dobro i zło bowiem zadekretowane są w *Sacrum* i z niego płynie moc zobowiązująca, jaka tkwi w nakazie etycznym. Nie będzie miało żadnego znaczenia praktycznego – choćby się powiodło, w co Kołakowski wątpi – wywiedzenie w końcu zdań powinnościowych ze zdań sprawozdawczych. Nie będzie miało znaczenia, pozbawione będzie bowiem sankcji sakralnej¹⁹.

Mistyka

Jest to postać, z którą wielce sympatyzują i Kołakowski i ojciec Jan Andrzej. Pierwszy poświęcił mistyce obszerną erudycyjną pracę *Świadomość religijna i więź kościelna*²⁰, drugi człowiekowi mistycznemu znakomitą książkę *Drogi człowieka mistycznego*²¹. Ponoć A. Malraux przepowiadał, iż „wiek XXI będzie mistyczny, albo nie będzie go wcale”. Przed mistyką zatem otwiera się przyszłość niebywała. Sam Kołakowski (a przeświadczenie to zdaje się podzielać także ojciec Jan Andrzej) jest przekonany, że mistyka wyznacza takie pole, które umożliwia filozoficzne poszukiwania samej istoty religii. Stwierdza ponadto, iż mistyka jest rdzeniem religii. Jako że religia uwikłana jest w rozliczne konteksty społeczne,

¹⁸ Tamże, s. 315.

¹⁹ Tamże, s. 316.

²⁰ L. Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym XVII wieku*, Warszawa 1997.

²¹ J. A. Kłoczowski, *Drogi człowieka mistycznego*, Kraków 2001.

polityczne, ekonomiczne, psychologiczne, które wzajemnie się warunkują, trudno z takiej siatki wzajemnych zależności wydobyć specyfikę fenomenu religijnego. Mistyka, będąc religią w stanie czystym, daje możliwość wglądu w sam rdzeń religijnego zjawiska i jego ocenę.

Mistyk całym sobą wierzy, że jego dusza komunikuje się bezpośrednio z Rzeczywistością najwyższą zarówno w porządku bytowym jak i czasowym. Tym, co mistyka wyróżnia spośród innych postaci religijnych, jest owa bezpośredniość dostępu do rzeczywistości sakralnej, która angażuje go całego: nie tylko władze poznawcze, ale również wolitywne, emocjonalne zostają zaangażowane w ów akt totalnej percepcji. Można wyróżnić strukturalne właściwości tego aktu religijnej percepcji. Po pierwsze percepcja ta odznacza się szczególnego rodzaju intuicją poznawczą, swoistą dla religii władzą rozumienia. Po drugie dzięki tej władzy rozumienia mistyk ma poczucie przynależności do ładu uniwersalnego, dostrzega wyraziście swoje miejsce w sakralnym porządku rzeczywistości. Wraz z tym poczuciem przynależności mistyk ma świadomość moralnego zobowiązania, jakie zostaje na niego nałożone i któremu nie może się oprzeć pod grozą utraty kontaktu z owym ładem sakralnym.

O dwóch nurtach w chrześcijaństwie przypomina ojciec Jan Andrzej za Kołakowskim, które od początku niemal wyłoniły się spośród uczniów Chrystusa. Dla nurtu pierwszego tekstem źródłowym jest *Kazanie na Górze*. Chrystus jawi się tutaj jako etyczny prawodawca, który wspaniałomyślnie przynosi ludziom Dobrą Nowinę życia bez tyranii, przemocy i nienawiści. Sam dał życia takiego przykład, czyniąc dobrze i nikomu krzywdy nie wyrządzając. Jest to oczywiście, nieco upraszczając, chrześcijaństwo Erazma z Rotterdamu, który nie kwestionując bóstwa Chrystusa, odsuwał na drugi plan dogmatyczną treść nauki chrześcijańskiej, podkreślając jej stronę praktyczną. W nurcie drugim zakorzenione jest chrześcijaństwo mistyczne. W tym kierunku Chrystus jawi się jako *Logos* oderwany od swojej ziemskiej biografii, która w tej perspektywie ma charakter raczej symboliczny. Chrystus nie jest tutaj nauczycielem etyki, lecz mistycznym oblubieńcem duszy. Tekstem fundamentalnym dla tego nurtu chrześcijaństwa jest *Pieśń nad Pieśniami*. Pisze ojciec Jan Andrzej: „Mistyk, czyli po prostu człowiek religijny, jest przekonany, że dostępna mu Rzeczywistość istnieje naprawdę i że dana mu jest możliwość nawiązania z nią kontaktu, nie podlegającego ‘normalnej’ weryfikacji przy pomocy metod wyprowadzonych z nauk racjonalistów i scjentyistów. Żywi pewność i z niej czerpie siłę do podjęcia życia, które właśnie w świetle wiary nie jest już nieuchronną klęską, lecz próbą”²².

²² J. A. Kłoczowski, *Więcej niż mit*, dz. cyt., s. 320.

Nihilista

Szczegółnej uwagi Kołakowski nihilistę nie poświęca, jednak jest on w jego filozoficznej twórczości obecny. Ojciec Jan Andrzej pisze: „Najogólniej nihilistą można nazwać człowieka, który przyjął do wiadomości sytuację *post mortem Dei* i wyciągnął z tej śmierci praktyczne wnioski: skoro Boga nie ma, wszystko wolno; tak jednak stanął wobec pustki”²³. Dominikanin wskazuje najpierw nihilistę – konstruktywistę. Wyłania się on z rewolucyjnych eksperymentów, jakie stały się udziałem ludzkości, gdy w pustce aksjologicznej próbowano stworzyć nowego człowieka. Jak zauważa Ojciec Jan Andrzej nihilista taki kocha człowieka przeszłości, zaś nienawidzi konkretnej, empirycznej istoty ludzkiej. Wiemy, że z alchemicznej retorty rewolucyjnych przemian wyłonił się nie nowy człowiek, ale okaleczona i zdeformowana istota ludzka.

Następnie przywołuje dominikański myśliciel nihilizm etyczny. Nihilistą takim jest człowiek, który kieruje się w postępowaniu imperatywem zaangażowania, czystej odpowiedzialności, choć nie uznaje ani Trybunału, przed którym miałby stanąć i zdać sprawę ze swojego postępowania, ani wartości, które by tę jego odpowiedzialność konkretyzowały.

Wreszcie wskazać można nihilizm zrodzony z ducha nauki. Taką charakterystykę tej postaci nihilizmu daje ojciec Jan Andrzej: [...] chodzi raczej o skutek przeniesienia na cały świat człowieka metody analizy, wypracowanej w naukach szczegółowych i na tym terenie przydatnej. Skutkiem zastosowania tej operacji jest aksjologiczna zapaść, głębokie poczucie zachwiania się wszystkich wartości”²⁴. W powieściowej twórczości F. Dostojewskiego możemy zapoznać się z konsekwencjami myślenia o człowieku w perspektywie nihilizmu zrodzonego z ducha XIX-wiecznego scjentyzmu.

Spotkanie mistyka ze sceptykiem

Mimo pozornych różnic spotkanie sceptyka z mistykiem może być wielce obiecujące, zwłaszcza w obliczu grozy nihilizmu. Jak przypomina Dominikanin, mistyk i sceptyk są epistemologicznymi bliźniakami, połączeni zadziwiającą *co-incidentia oppositorum*. Łączy ich przekonanie, że poznanie ludzkie jest ułomne, że ludzki język jest zbyt toporną materią, aby uchwycić i wyrazić rzeczywistość w jej najgłębszych wymiarach, dlatego w pewnym momencie trzeba zamilknąć. Sceptyk dochodzi do takiego przeświadczenia analizując ludzkie narzędzia poznawania świata, z rozbieżności opinii, mniemań, sądów, dla których trudno usta-

²³ Tamże, s. 321.

²⁴ Tamże, s. 323.

lić kryterium niezawodnej rozstrzygalności. Mistyk do przeświadczeń podobnych dochodzi poprzez poznanie wyższego rzędu, dające pewność uczestnictwa w życiu Absolutu.

Mistyk mocą intuicji religijnej wglądając w bezdeń Boskiej Istoty, zdaje sobie sprawę z kruchości słów, a nawet symboli, które mogłyby oddać nieprzebrane bogactwo rzeczywistości Absolutu. Dlatego zamilkł przed śmiercią wielce wymowny teolog Tomasz z Akwinu, konstatując, iż wobec mistycznej wizji wszystko, co napisał jest niby słoma. A pod koniec życia czytał już tylko *Pieśń nad Pieśniami*. Píše ojciec Jan Andrzej:

Sceptycyzm zadając kłam ludzkiej pysze, jest dla mistyka bliższy prawdzie niż dumnie okopany w swej pewności przeciwnik Boga. Jaka jest tedy rola sceptyka? Powiedziałem, że jest człowiekiem, który przy pomocy rozumu podkopuje wiarę w Rozum; innymi słowy, jego praca myślowa przyczynia się do obnażania mistyfikacji, jakiej ulega człowiek sądzący, że dana mu została *gnosis*, wiedza pełna. Misją sceptyka jest przywrócenie człowiekowi skromności, sprowadzenie go z wyżyn nadludzkiej pychy do rzeczywistości²⁵.

Swoistą pokorą połączeni mistyk i sceptyk odsłaniają w wyrazistych kształtach sytuację pełnego pychy i ślepej buty nihilisty. Oto po uśmierceniu Boga, w zaistniałej sytuacji chaosu totalnego, pozostaje już tylko albo pustka albo totalitaryzm. Człowiek nie udźwignie życia w próżni aksjologicznej. Wówczas rodzi się pokusa nie do odparcia: oddania swojej wolności komuś silniejszemu, samemu zaś zgodę na bierne niewolnictwo karmione gorzkim chlebem, przedłużającym i podtrzymującym nędzną wegetację.

Ojciec Jan Andrzej celnie zaznacza: „Jasne widzenie rozumnego sceptyka, jak i dystans wobec świata cechujący mistyka dają obydwu zdolność bardziej przenikliwego postrzegania rzeczywistości”²⁶. Rzecz w tym, że sceptyk Kołakowskiego nie jest sceptykiem aksjologicznym, zaś stając wobec grozy nihilistycznej, przeświadczenie żywi głębokie, iż warunkiem przetrwania człowieka jest odnalezienie źródła pewności, pozwalającej ocalić trzeźwe myślenie i prawe sumienie. Znaleźli wspólną płaszczyznę nieufny sceptyk i napełniony Bogiem mistyk. Jest to rodzaj przymierza aksjologicznego w obliczu niszczącego nihilizmu. Napięcie właściwe sporowi nie zmniejsza się jednak. Sceptyk będzie nieustannie przypominał mistykowi, by ten trzymał się wewnętrznej logiki percepcji religijnej. Nie próbował swojej pewności uzasadniać środkami racjonalnymi, wziętymi z innego niż religijne instrumentarium poznawczego.

²⁵ Tamże, s. 325–326.

²⁶ Tamże, s. 326.

Ponadto sceptyk powodowany chłodną trzeźwością kierował będzie ostrzeżenia nie tylko pod adresem mistyka, ale ogólnie człowieka religijnego. Entuzjazm religijny oraz świeckie eschatologie przebijające się w szaty religijnego szaleństwa są do siebie podobne. Tylko jasna świadomość, iż raj zbudować w doczesności niepodobna, zaś spełnienie ostateczne człowieka dokonuje się gdzie indziej, w innym wymiarze rzeczywistości, i nie poprzez demiurgiczną aktywność człowieka, może przed niszczącymi millenaryzmami człowieka uchronić.

Mystyk kilka zasadnych uwag zechce też przekazać sceptykowi. Niechże rzeczywistość penetruje za pomocą metod sobie właściwych, nie wkraczając na terytoria sobie obce. Niech nie traci wiary w rozum, w zwyczajną ludzką zdolność myślenia. Niech wreszcie uszanuje skłonność do milczenia, właściwą mistykowi. Nie jest bowiem tak, że mistyk nic nie wie o Bogu. Owszem wie, co wiedzieć trzeba: nie myli Boga z innymi bytami, ponadto widzi wyraźnie choćby cień drogi, którą Bóg odsłonił, by człowiek mógł trafić do Jego Królestwa. Taki oto spór toczy się między mistykiem i sceptykiem. Ojciec Jan Andrzej konkluzją taką ów spór zamyka: „Głos Kołakowskiego rozumiem tak: człowiekowi przystoi skromność. Należy wystrzegać się wiary w Rozum, nie jest ona bowiem ani wiarą prawdziwą, ani rozumną. Wiary zaś religijnej nie należy mylić z wiedzą (*resp.* nauką), nie rodzi się ona bowiem z argumentów, lecz jest darem z wysoka”²⁷.

Zakończenie

Ojciec Jan Andrzej prowadzony intuicją fenomenologa religii oraz pewnie też mistycznym oglądem w rozmowie z Arturem Sporniakiem i Janem Strzałką wyznaje, iż objawiony w Ewangelii Bóg jest sprzeczny z wszelkimi obrazami Stwórcy i w ogóle do nich niepodobny. Judaizm i islam, tradycje monoteistyczne najbliższe chrześcijaństwu, znają wyłącznie Boga potężnego i triumfującego, zaś niezwykłość chrześcijaństwa przejawia się w tym, że On objawił się – jak wyraził to M. Luter – *sub contrario*, czyli w absolutnej sprzeczności do tego, co jest ludzkim obrazem potęgi i władzy. Kabała luriańska opowiada o Bogu, który aby stworzyć świat, musiał się cofnąć w siebie, dokonać kontrakcji, skurczyć się. W chrześcijaństwie intuicja ta znajduje swój wyraz w prawdzie Wcielenia i unizienia się Boga. Możemy tę prawdę określić też jako ogołocenie. Powiada dalej Ojciec Jan, iż z punktu widzenia fenomenologii religii chrześcijaństwo poprzez tą prawdę przejawia swoją niezwykłą oryginalność, nieustannie wyświetlając odmienność obrazu Ojca z Ewangelii od obrazu tego samego Boga, którego czczą wszystkie religie monoteistyczne²⁸. Przypisuje się św. Ignacemu Loyoli (choć chyba niesłusznie)

²⁷ Tamże, s. 330.

²⁸ Por. *Boskie Oko*, dz. cyt., s. 254–255.

adagium następujące: *Non coercere a maximo, contineri tamen a minimo, divinum est*, co w wolnym tłumaczeniu może zabrzmieć tak: Rzeczą boską jest nie dać się ograniczyć przez to, co największe, zmieścić się jednak w tym, co najmniejsze. Zarówno sceptyk jak i mistyk wzywają do skurczenia się w sobie, wycofania ze świata, rozumianego jako pełne pychy rozpychanie się. Tylko wówczas (w takim skupieniu, oderwaniu się i odosobnieniu – terminy Mistra Eckharta) człowiek może rozbłysnąć w Bogu pełnią własnych potencji, które w innym wypadku staną się destrukcyjnymi siłami, niszczącymi świat i człowieka. Potężną intuicją porwany ojciec Jan Andrzej (podobnie jak A. Marlaux) wie, że wiek XXI będzie albo mistyczny, albo go wcale nie będzie. Dlatego w stronę mistyki skierowała się jego uwaga i zainteresowanie.

Bibliografia

- Boskie oko, czyli po co człowiekowi religia*, z o. J. Badenim i o. J. A. Kłoczowskim rozmawiają A. Sporniak i J. Strzałka.
- Guardini R., *Objawienie. Natura i formy objawienia*, przeł. A. Paygert, Warszawa 1957.
- Hildebrand D. von, J. A. Kłoczowski OP, J. Paściak OP, ks. Józef Tischner, *Wobec wartości*, Poznań 1982.
- Kołąkowski L., *Główne nurty marksizmu*, Instytut literacki Paryż 1976.
- Kołąkowski L., *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym XVII wieku*, Warszawa 1997.
- Kłoczowski J. A., *A myśmy się spodziewali*, Poznań 1990.
- Kłoczowski J. A., *Kłocz. Autobiografia*, Rozmawiają A. Sporniak, J. Strzałka, Kraków 2015.
- Kłoczowski J. A., *Stacja Dwunast/k/a*, Kraków 1999.
- Kłoczowski J. A., *Więcej niż mit. Leszka Kołąkowskiego spory o religię*, Kraków 1994.
- Kłoczowski J. A., *Drogi człowieka mistycznego*, Kraków 2001.
- Kłoczowski J. A., *Między samotnością i wspólnotą. Wstęp do filozofii religii*, Tarnów 1994.

Father Jan Andrzej Kłoczowski – skeptic and mystic against nihilist

Father Jan Andrzej Kłoczowski in a conversation with Artur Sporniak and Jan Strzałka confesses that God revealed in the Gospel is contrary to all images of the Creator and in general unlike them. Judaism and Islam know only the powerful and triumphant God, while the uniqueness of Christianity is manifested in the fact that He revealed Himself – as expressed by M. Luther - *sub contrario*, that is, in absolute contradiction to what is a human image of power. The Lurian kabbalah tells the story of God who, in order to create the world, had to go back into himself, to shrink. In Christianity, this intuition finds its expression in the truth of God's Incarnation. According to Father Jan, through this truth, God reveals his extraordinary originality. St. Ignatius Loyola (although probably wrongly) is credited with the following adagium: *Non coercere a maximo, contineri tamen a minimo, divinum est*, which in free translation means that the divine thing is not to be limited by what is greatest, but to fit into what is least. Both the skeptic and the mystic call for shrinkage within themselves, for withdrawal from the world. Only then can man shine in God with the fullness of his own potency, which otherwise will become destructive forces, destroying the world and man. Father Jan Andrzej (like A. Marlaux) was convinced that the 21st century would be either mystical or not at all. That is why his attention and interest turned towards mysticism.

Keywords: Father Jan Andrzej Kłoczowski, skeptic, mystic, nihilistic, against nihilist

Piotr Jan Przybysz

Does Art Educate?

Basic Interpretations of Stefan Morawski's Attitude.

Part I

Czy sztuka wychowuje?

Podstawowe rozstrzygnięcia wynikające ze stanowiska
Stefana Morawskiego – cz. I

Stefan Konstańczak

Kołakowski *versus* Schaff –

dwie wersje próby modernizacji marksizmu

Kołakowski *versus* Schaff – two versions of an attempt
to modernize Marxism

w kręgu sporów ideowych
i dyskusji o sztuce

3



PIOTR JAN PRZYBYSZ

Does Art Educate? Basic Interpretations of Stefan Morawski's Attitude Part I

1. Basic evolution stages of his attitude

Morawski basically formulates his understanding of what education is and what it entails when in contact with art by determining his understanding of who the perceiver is and what the perception of art involves. Therefore, the categories are closely related and set in a wider context: firstly, by referring to them vis-à-vis an understanding of what art is and what functions it serves, secondly by referring to its variance in the time continuum, and thirdly by referring to the superior structure which can be identified as a cultural-axiological structure, which in a particular moment in history is assigned to particular aesthetic and axiological paradigms. From the point of view of education, the structure plays a fundamental role because it describes the world of values which are interiorised through education and which become an objective worth accomplishing, both within intersubjective social opinions as well as in individual choices resulting from competencies and intuition.

Morawski's reflections on the perception of art are multidimensional. In the presented approach, the phenomenon occurs on three basic dimensions. The first dimension includes the functions of art when in contact with the perceiver.¹

¹ Morawski, S., *O wychowawczej funkcji dzieła sztuki*, „Materiały do Studiów i Dyskusji z Zakresu Teorii i Historii Sztuki, Krytyki Artystycznej oraz Badań nad Sztuką”, 1950, Nos 3–4, pp. 141–157; idem, *Wieloznaczność czy wielofunkcyjność*, „Materiały do Studiów i Dyskusji z Zakresu Teorii i Historii Sztuki, Krytyki Artystycznej oraz Badań nad Sztuką”, 1955, Nos 1–2, pp. 321–340; idem, *Trojaka funkcja wychowawcza sztuki*, „Estetyka”, 1963, vol. IV, pp. 19–71 (version in English slightly modified: S. Morawski, *Three Functions of Art*, „Art in Society”, Madison, 1971, vol. 8, No. 1, pp. 291–302); idem, *O funkcjach sztuki najnowszej*, „Studio”, 1974, No. 8, pp. 27–34; idem, *O sensie i funkcjach twórczości najnowszej, Społeczeństwo wychowujące. Rzeczywi-*

The second covers the perceiver's sensitivity and competencies in regard to sophisticated (exclusive) art and simple (mass) art,² while the third applies to the perceiver's category typology.³

From the point of view of chronology, which is particularly interesting in this case, four periods in Stefan Morawski's scientific development can be distinguished. The first period is marked by the 1950 paper *O wychowawczej funkcji dzieła sztuki* (*On the educational function of a work of art*), where the campaigning and propaganda function of art is regarded as most crucial for the perceiver's education. The second period is represented by the 1963 text *Trojaka funkcja wychowawcza sztuki* (*Triple educational function of art*), where Morawski justifies the thesis that education through art takes place via its formal layer – aesthetic values – while the content layer – ideological or moral – is not distinctive for objects called works of art. The 1974 paper *O funkcjach sztuki najnowszej* (*On functions of most recent art*) contains typical characteristics of the third period. Morawski no longer claims that art should bear responsibility for education. He asserts that it is a matter of higher importance, namely giving meaning to human existence through, as he describes it, the 'problematisation of existing human reality, becoming aware of critical situations, and evoking an interrogative and inquisitive approach towards oneself and the surrounding world'. Valuable art, denoting valuable neo-avant-garde art, no longer fulfils the function of aesthetic sacrum but also attempts to save something, which in Morawski's opinion, is equally or even more valuable than the axiological human universe. It expresses and develops the perceiver's dissension about the existence of a "mono-dimensional human" or "a human with no characteristics". It liberates happy awareness from lethargy. It confronts the perceiver with the problems of contemporary times and forces them to take a stance. This way, it develops critical awareness and exceeds the inclination to be permissive. The

stość i perspektywy, materiały z sesji naukowej, ed. by B. Suchodolski, Wrocław, 1983, pp. 215–240 (version in English: S. Morawski, *On Deschooling Artists, or the Meaning and Functions of the New Avant-Garde*, „Polish Art Studies”, 1983, vol. 4, pp. 95–118); idem, *O funkcjach sztuki oraz funkcjach twórczości najnowszej*, in: *Na zakręcie: od sztuki do po-sztuki*, Kraków, 1985, pp. 209–229.

² Morawski, S., *Ankieta o formistach polskich (opracowanie i wnioski)*, „Rocznik Historii Sztuki”, 1973, vol. IX, pp. 299–335; idem, *Sztuka łatwa i sztuka trudna*, in: *O współczesnej kulturze literackiej*, L 2, Wrocław, 1973, pp. 111–146; idem, *Sztuka masowa a elitarna. Za i przeciw*, in: *Polska popularna kultura artystyczna*, Warsaw, 1977, pp. 91–119; idem, *O zdradliwej swobodzie interpretacji*, „Teksty Drugie”, 1997, No. 6, pp. 51–62 (the text is an interpretation and development of a published thesis by: A. Szachaj, *Granice anarchizmu interpretacyjnego*, „Teksty Drugie”, 1997, No. 6, pp. 5–33).

³ Morawski, S. *Awangarda XX wieku – stara i nowa*, „Miesięcznik Literacki”, 1975, No. 3, pp. 53–72; idem, *Awangarda artystyczna (o dwu formacjach XX wieku)*, in: *Na zakręcie: Od sztuki do po-sztuki*, ed. cit., pp. 249–278.

fourth period displays Morawski's confrontation with post-modernist art. The 1994 paper *Sztuka i pajdeja. O wolności posłanniczej, ludycznej i bezzasadnej (Art and paideia. On mission-based, folk and groundless freedom)* can be described as a lens focusing on the basic assumptions of Morawski's attitude.⁴ The existential dimension (to where he allocates the educational function of art), justifying the meaning of neo-avant-garde art, is sacrificed at the altar of supply and demand. The market becomes art and art becomes a market, of which Morawski does not approve. Therefore, in this stage we do not deal with the modification and substitution of categories and concepts given up by the developing phenomenon of modern art, but we observe the unequivocal negation of the positive impact of this kind of art on the perceiver.

From the viewpoint of Morawski's reinterpretation of the function of art, including its educational function, and the understanding of a perceiver's categorisation we can see that in some periods one can observe a unique continuation and giving up of the presented attitude. The second period marks a clear resignation from the subjective approach to the function of art and the perceiver in the first period. It persistently builds a theory of aesthetics, including inter alia the functions of art and perceiver categories. The third period, resulting from empirical cognition of neo-avant-garde art, is characterised by the change and reinterpretation of the previous assumptions, and the criteria for and meanings of individual terms. Simply put, it signifies drawing the conclusion that art no longer serves an aesthetic paradigm. The fourth period is a criticism of postmodern art based on two earlier periods of scientific development alongside opinions and convictions then established.

2. Art and education. Apollonian myths, Dionysian myths and the myth of Philoctetes

In 1963, Morawski returned to the issue of the functions of art⁵ he had dealt with before (1950). His interest area covered three aspects of the educational function of art (aesthetic – Apollonian myths; moral – Dionysian myths; and social and political – the myth of Philoctetes), whereby what he calls the ideological educational function of art is a structure of a higher order. The aspects of art

⁴ Morawski repeated his argument in 1998 sending a letter to the participants of the Polish Educational Congress, which took place in Poznań on 21–23 September 1998. See S. Morawski, List o edukacji. W obliczu przełomu w kulturze, „Przegląd Artystyczno-Literacki”, 1998, Nos 7–8, pp. 80–84.

⁵ In 1963, Morawski renounced the main thesis of his paper published in 1953, where the campaigning and propaganda functions of art were considered the main areas of educational impact.

on their relevant levels become the functions of art. Depending on the level of deliberations, we encounter either aspects or functions of art. The decisions and initial findings result from one's attitude to the functions of art.

In this, Morawski echoes Aristotle's and Cicero's heritage which can be viewed as an autonomous trend. It should be added that the educational function of art is fulfilled on the way to reaching the highest good meant as an ideal that is worth striving for.

Accepting the role of art in the life of an individual and human community in general is the starting point for Morawski. On the one hand, art is perceived as a social creation but on the other hand as an expression of the specific needs of a human as a social phenomenon. This way, Morawski refers to Aristotle's concept of *catharsis* in regard to biological mechanisms or to Jean Baptiste Dubos, *Refléxions critiques sur la poésie, la peinture et la musique* (1719). In contemporary times, Richards and Read have accepted this viewpoint. The educational role of art in both its guises is fulfilled by the function of adaptation to life either in a biological or social dimension.

Morawski defines the function of art as adaptation to life in a biological sense as follows: 'Both the artistic and perceptive experience, as well as the creation which is their point of contact, form quasi-stable systems involving continuous energy exchange with the social environment in which they are born and established'.⁶ Owing to art, both the perceiver and the artist achieve equilibrium – homeostasis between the interiority of experiences and sensations and the exteriority of stimuli and their response to them. It is about satisfying fundamental human needs, while art plays the role of a medium in the system. That is why Morawski states that 'a work of art in this system forms a "secondary" system, similar to the artist's/creator's/perceiver's response to a work of art taken separately and called "artistic experience" and "perceptive experience"'.⁷ A work of art, according to such a perception, functions either as an open or closed structure. The first involves functioning as a socially dynamic phenomenon, entering into contact with the artist and perceiver over generations. The second means functioning as a specific structure (a morphological aspect related to an internal network of contacts). A human's strife for homeostasis, being characterised by form-creating inclinations

⁶ Morawski, S., *Trojaka funkcja wychowawcza sztuki*, „Estetyka”, 1963, L IV, p. 23. The author renounces his previous attitude in which he opted for three functions of art: the function of diverse perception over the ages, the function of diverse perception by contemporaries, and the function of diverse individual perceptions. See Morawski, S., *Wieloznaczność czy wielofunkcyjność*, „Materiały do Studiów i Dyskusji z Zakresu Teorii i Historii Sztuki, Krytyki Artystycznej oraz Badań nad Sztuką”, 1955, Nos 1–2, pp. 336–337.

⁷ *Ibid.*

and taking pleasure in them are the arguments which confirm the biological adaptive function of art.⁸ In his summary of findings, Morawski concludes that 'art fulfils a specific adaptive function in a biological sense, namely it ensures the maintenance of the state of internal balance more than any other product'.⁹

This assumption, supported by the arguments above, gave grounds to the formulation of an important characteristic of art, which Morawski regards as an educational function. This function combines good with beauty, namely the moral and aesthetic values transferred by a work of art. Morawski formulates his opinion as follows: 'By "educational function of art" I will mean not only the moral and not only the purely aesthetic function but both of them together, i.e. any interaction leaving a permanent trace in the perceiver's mentality'.¹⁰ Such a trace may induce a change in life attitudes or behaviour.

This way, Morawski shifts from the biological to the existential and social dimensions of the educational aspect of art. He regards the formal dimension of art, namely its aesthetic value, as the basic and primary characteristic of its educational function.¹¹ He objects to assigning the main educational dimension of art in its content layer – either ideological or moral. Morawski's essential assumption is that art must have an impact on and move one's feelings. There is no neutral art or, in other words, what leaves us indifferent is not art. According to Morawski, what matters is not if art can be educational – for it must not be neutral – but how it fulfils this function.¹² He gives an unequivocal answer to this

⁸ Morawski links homeostasis with synesthesia and gestaltism based on *Man and Civilisation, Control of the Mind*, New York, 1961, where Holgar Hydén, a discoverer of RNA as the base of cerebral processes accentuates their synthetic and form-making nature. This premise is used for aesthetic purposes in a paper by C.A. Mace and A. Koesler. Holism, which confirms the formulated thesis, is another theory closely related to gestaltism.

⁹ Morawski, S., *Trojaka funkcja wychowawcza sztuki*, ed. cit., p. 25.

¹⁰ Ibid.

¹¹ See *ibid.*, p. 30. Morawski claims that this is not the only characteristic of art which plays an educational role.

¹² Morawski emphasises a completely different meaning of the term "education through art" or the "educational function of art." As he rightly points out, education through art can be understood in three ways: making people ready to be exposed to art; active participation in art creation; preparing people to become perceivers of art. In his deliberations on the role of art in education, Morawski follows Herbert Read. The author of the *Meaning of Art* emphasised its impact on the establishment and development of beliefs. This happens because a work of art appeals to the emotional rather than the rational side of humans. Feelings, intuitions and dreams, rather than thoughts and conscious perceptions, form the main areas of the perceiver's communication with a work of art. Morawski and Read share the opinion that art is a form of human expression. Morawski, however, modified his attitude to Read's viewpoint in: Morawski, S., *Krytyka poglądów estetycznych*

question: art serves an aesthetic, moral and educational function by humanising an individual and society.¹³ The positive function of art is carried out in two dimensions, which correspond to the aesthetic and moral assumptions. Morawski calls the first function Apollonian, as its impact is based on affirmation of human wealth, individuality and beauty. He terms the second one Dionysian, as it reveals ‘a torn human, experiencing a real tragedy [...] and continuing an endless battle for a better lot than the lot one lives’.¹⁴ The process brings catharsis on both these dimensions – in the first case through tension, in the other through relaxation. Can art degrade a human and hence carry out an anti-educational function? Yes, it can. According to Morawski, this function is served by works of art, which give simple answers not requiring any intellectual effort, quickly reconciling a human with the world, using kitsch and demonstrating nihilistic pessimism.

When Morawski goes on to present the educational aspects of art which lead to a change in behaviour by modifying the perceiver’s attitude, he identifies three dimensions. These dimensions are: the Apollonian (affecting a perceiver’s purely aesthetic values through the structure of the work of art), the Dionysian (exerting an aesthetic and moral impact on the perceiver owing to a work’s content values),

Herberta Readą, „Materiały do Studiów i Dyskusji z Zakresu Teorii i Historii Sztuki, Krytyki Artystycznej oraz Badań nad Sztuką”, 1953, No. 2, pp. 113–178; idem, *Prawie romantyczna historia filozofii*, „Przegląd Kulturalny”, 1957, No. 45, p. 9; idem, *Read, H.* in: *Encyklopedia współczesna*, vol. 5, Warszawa, 1957, pp. 40–41; idem, *Gropiusa teoria*, „Bauhausu”, „Przegląd Humanistyczny”, 1958, No. 3, pp. 83–89; idem, *Postowie*, in: *Read, H. Sens sztuki*, Warsaw, 1965, ed. I, pp. 173–188; idem, *U filozoficznych podstaw światopoglądu Herberta Readą*, „Res Facta”, 1977, No. 8, pp. 70–88; idem, *Postowie*, in: *Read, H. Sens sztuki*, Warsaw, 1982, ed. II, pp. 221–246, Morawski, *S. Postowie*, in: *Read, H. Sens sztuki*, Warsaw, 1994, ed. III, pp. 202–233. Irena Wojnar referred to Herbert Read’s theory and education through art in *Estetyka i wychowanie*, Warsaw, 1964. Stefan Szuman elaborated on the issues described by Morawski (in *Trojaka funkcja wychowawcza sztuki*, „Estetyka”, 1963, IV, pp. 19–71) in his paper *Specyfika wychowania estetycznego*, in: *O sztuce i wychowaniu estetycznym*, Warsaw, 1975, ed. III, pp. 101–113.

¹³ As Morawski points out, this thinking is rooted in tradition: from folk art through historical philosophical deliberations – Giambattista Vico’s thesis that *aurea prima sata est aetas* – through classical German aesthetics – from Kant to Schelling – and currently through the concept of art as shaping everyday life. See Whitehead, A.N., *Science and the Modern World* (1925) and Mumford, L., *Art and Technics* (1952).

¹⁴ Morawski, *S. Trojaka funkcja wychowawcza sztuki*, ed. cit., pp. 30–31. Morawski confirms his theory regarding the two dimensions of art impact using F. Nietzsche’s *The Birth of Tragedy from the Spirit of Music* (1871). He substitutes Nietzsche’s thesis of tragedy being rooted in the metaphysical contact of the artist with a pre-being with a thesis about tragedy emerging from the awareness of an artist’s deep relationship with a social and historical process. A similar attitude has been presented by: Zink, S., *The Moral Effect of Art “Ethics”*, 1950, vol. IX and S.C. Pepper, *The Art of Delight and the Art of Relief*, “Philosophy and Phenomenological Research”, 1949, vol. IX, No. 3. Morawski also refers to similarities with the stance presented by Mieczysław Wallis and Karl Groos.

and the ritual and practical dimension (exerting aesthetic and practical influence on the perceiver by inducing specific actions).¹⁵ Each of the dimensions is equally important and there is no grading or prioritising among them. An analogy can be drawn with the different forms of comedy. The first is intended to provoke sincere laughter based on the formal structure of a comedy. It is most similar to biological adaptation. The second stems from becoming aware of one's place and role in reality – this is cognitive comedy and humour is its variation. The third is induced by objecting to evil, injustice or stupidity. It uses mockery, irony, scoffing, abuse, the grotesque and burlesque.

The aforementioned dimensions relating to attitudes and behaviours are, according to Morawski, immersed in ideological choices and decisions (this is particularly relevant for the Dionysian, ritual and practical dimensions). The philosopher enumerates the following among the basic components of decisions: 'moral deliberations about reality, evoking a rebellious attitude towards all kinds of evil or calling for participation in the shaping of the new world'.¹⁶ Moral reflexion, which triggers a system of evaluations and standards, is an important component of ideology. The categories in the so-presented semantic field are of relational nature. The context presented by Morawski points to a meta-structure that adds meanings and sense to each category. A historical and cultural context forms the meta-structure, combining the abovementioned components into meaningful and sensibly justified wholes in a horizontal and vertical dimension. It also discovers deeper meanings and hidden truths – the ones constituting the logic of historical processes or representing socially determined interests of different milieus, institutions and nations.

Alienating processes in which the perceiver participates together with art affect its educational prospects. The processes refer to three aspects: the alienation of a piece of art, the alienation of a process of creation, and the alienation of a creative-perceptive entity. Morawski emphasises that in the first case a work of art or a creator may become a commodity, while financial success is the measure of the commodity's value. Consequently, the choices made by perceivers derive from this alienation. In the second case, the creator becomes a hostage of economic, ideological or political conditions. The choice of topic, its presentation and solution are determined by non-artistic reasons. From the point of view of the educational function of art, this is anti-Promethean and anti-Orphic. The alienation of a perceiver/artist may worsen through art if the art does not awaken hidden mental powers or does not trigger one's capacities. In brief, Morawski makes reference to Marx's concept of *homo aestheticus* – a human who

¹⁵ See Morawski, S., *Trojaka funkcje wychowawcza sztuki*, ed. cit., pp. 32–34.

¹⁶ *Ibid.*, p. 35.

affirms themselves at work. According to this argument, the work shall become a “free game of mental powers”, while the development of one’s talents shall be the basic distinctive feature of a new and better social order. Any production will become art and any art will be similar to production. Morawski understands this as follows: ‘A dealienated human, i.e. he who expresses “a whole array of manifestations and needs”, will not only fulfil the ethical standard of individual development through participation in the social multiplication of material and spiritual goods but will realise their species-specific essence (nature) which was potentially given to him upon abandoning the world of nature and entering the world of civilisation and culture. Nature is aesthetic’.¹⁷ In Morawski’s opinion, these bespoke deliberations are used in the art of the early 1950s. The neo-avant-garde art (e.g. tachisme, action painting, art brut, happening or conceptual art) challenges the outlined flow or function of art and the perceiver’s participation in it.

3. Competencies and typology of a perceiver

A perceiver’s contact with a work of art is a result of their competencies and sensitivity. The will, ability and skill to experience art divide it into “easy” and “difficult” art. Morawski claims that the contact takes place in the following five dimensions – subsystems: psychological, anthropological, ontological (material and formal ontology of a work of art), educational and sociological. He identifies the systems based on the specificity of differentiating between “easy” and “difficult” art. He assumes that the dimensions do not form hermetic structures but structures linked by relations. A researcher’s attitude becomes more objective the more subsystems they analyse in their studies.

Morawski claims that in the psychological subsystem ‘every individual, because of congenital aptitude [...] due to acquired and fixed emotional and intellectual attitude [...] demonstrates a particular approach to the given area of art [...] Consequently, strange art is perceived as difficult, while familiar, which corresponds to one’s nature, inclinations and preferences is regarded as easy’.¹⁸ Strangeness and familiarity are categories resulting from two characteristics: firstly, from congenital individual inclinations and secondly from one’s own aptitude and developed emotional and intellectual traits. The idea of this subsystem is to reach the coordinates of aesthetic perception than no culture or

¹⁷ Ibid, p. 58. Morawski refers to the collection by Marx, K., Engels, F. *O literaturze i sztuce*, Warsaw, 1960 and Fritzhand, M., *Człowiek, moralność, humanizm*, Warsaw, 1960.

¹⁸ Morawski, S., *Sztuka łatwa i sztuka trudna*, in: *O współczesnej kulturze literackiej*, vol. 2, Wrocław, 1973, pp. 114–115.

social context are able to abolish. Then, it will denote a search for the authentic and not the acquired, repeated only verbally. From an individual's perspective, it is about the sensual, emotional and intellectual perception of art through one's own aptitudes and habits. This argument can be accused of being subjective. Morawski rejects the accusation by stating that the psychological subsystem does not claim exclusiveness or priority in the presented structure. It does not follow the way originally intended by those who determined the typology of perceivers in a subsystem. Morawski is right in claiming that the identification of a contemplating perceiver who finds it easier to perceive visual arts, as opposed to a co-creating perceiver for whom performative art is easier to perceive (e.g. as Müller-Freienfels argues), raises a number of concerns for the validity of the subsystem.

Morawski undertakes a precipitous task: to determine axiological valuation of "easy" and "difficult". At the very beginning, he rejects the development of a hierarchy of perceivers based on their individual aptitudes, inclinations and preferences. Each of us holds them and, hence, a categorisation does not apply due to their individual and unique nature. Is it possible to consider a proposal for valuation based on individual opinions on which piece of art causes difficulty and which one does not? Morawski rightly rejects the proposal because it is based on arbitrary decisions and individual inclinations. Only axiological valuation of the "easy/ difficult" dichotomy as an intermediate quality can be attempted. A perceiver can be subjected to valuation depending on their disposition and competency. That is why some find it easier to be exposed to a greater number of art pieces than others. Neither the perception of ease nor coverage will be valued. The personality structure is the interest area in this respect. The concept of ease has a double secondary nature. First, an aesthetic experience is valuable because of the alleged value of a work of art. Secondly, some psychological types – their perceptive aptitudes and competencies – are valuable. Proceeding towards valuation in this way is neglected in the psychological subsystem, as Morawski points out. The argument for the presented stance is the possibility to analyse ease (familiarity) and difficulty (strangeness) for all types of perceivers. Consequently, it leads to the abandonment of their valuation.

Morawski claims that the role of the anthropological subsystem is to identify the border between easy and difficult from the point of view of *homo sapiens'* species-specific aptitude. According to species optics, anything which is possible is available to humans. That is why using the category of easy/difficult poses a problem. Morawski finds a solution. He assumes that individual characteristics of humans create the concept of species-specific qualities. That is why he attempts to separate what is commonly chosen in the time continuum, namely what does

not create any perception problems, leading him towards the conclusion that art involving non-aesthetic content is easier to perceive. Within the limits of art with no barriers, art mimetic content is most commonly perceived in relation to the gradual secularisation of culture. The relevance of this opinion is confirmed by the dominance of television images and words being substituted by symbols/icons.

Morawski wants to delve deeper into the typology. He decides to identify the areas of art, which carry content in order to facilitate its perception. One of the areas is the art of words and the other is multi-substance art. For Morawski, the art of words means narrative literary prose while multi-substance art stands for films. The typology of art, which is easy to perceive presented downwards completes the created structure. Morawski divides art primarily into aesthetic and non-aesthetic. The latter is easier to perceive, while its easiest part is the one which carries mimetic content. As art with mimetic content Morawski identifies the art of the word (including narrative literary prose) and multi-substance art (film). Hence, the resulting structuralising-genetic strategy provides argumentation for the presented stance.

The biological aptitude of the human species is the criterion used to separate individual wholes. They are manifested in individual choices. Morawski writes: '[...] from the general biological point of view art with no autotelic aspirations is closer to a human (and consequently easier to embrace); it means art which does not take into account its autonomous values, which cannot be linked to any other values and is independent of life content. From all depictive arts the ones which subjugate the artistic structure to the life content turn out to be most embraceable for the human kind'.¹⁹ The trend is dominant but there are individuals for whom art with autonomous inclinations is easier to perceive. Still, it does not undermine Morawski's argument because such cases confirm that anything which is possible can be available for *homo sapiens*.

Other than the easy perception of demonstrative arts, Morawski takes into account the structure of a work of art. Structure is represented by a piece, which is internally coherent and cohesive and its construction logic is based on Aristotle's principle of the beginning, middle and end. Morawski understands the need for coherence as the principle of homeostasis founded on the 'biological characteristics of a human body, which is expressed and finds equivalence in the need to create and perceive well-composed wholes, with a fairly stable equilibrium'.²⁰ He contradicts this with a chaotic and internally disorganised

¹⁹ Ibid, p. 122.

²⁰ Ibid, p. 123.

piece, which arouses anxiety in the perceiver and drives them to search for meaning.

The weakness of the arguments for the anthropological subsystem results from a lack of sufficient empirical studies which would confirm the commonness of the indicated biophysiological inclinations of the human species, thus designating the invariant properties. There is no generalisation of historical material – studies on cultural processes, which would confirm the existence of human communication invariants. Nevertheless, Morawski is not able to abandon the presented hypothesis. He finds arguments to defend his stance in Ossowski's *Zoologia społeczna i zróżnicowanie kulturowe (Social zoology and cultural diversity)*.²¹

The axiological qualification of easy/difficult makes the final issue in the subsystem. In essence, it is difficult to speak conclusively about genre-specific characteristics that can be easier or more difficult to perceive and value. One encounters a description of empirical situations, which provide examples of anthropological characteristics that enable easier or more difficult perception of a work of art. In the ontological subsystem, according to Morawski, we deal with the identification of the ease/difficulty in perceiving a work of art through its own qualities (individual, genre-based and type-based). The perception of the qualities as easy/difficult is relative for an individual or collective entity, because it is determined by current cultural standards. The functionality of furniture in the Middle Ages stood for something else than it does now. Even mastery and efficient artistic skills commonly recognised in a particular time are relative because 'cultural norms determine what technical and workshop methods and achievements are regarded as desirable and natural. Perception habits are coupled with cultural standards, and th habits condition the ease (assimilability) of some artistic techniques'.²²

²¹ See Ossowski, S., *Zoologia społeczna i zróżnicowanie kulturowe*, „Studia Socjologiczne”, 1963, No. 4.

²² Morawski, S., *Sztuka łatwa i sztuka trudna*, ed. cit., pp. 126–127.

Czy sztuka wychowuje? Podstawowe rozstrzygnięcia wynikające ze stanowiska Stefana Morawskiego – cz. I

Artykuł prezentuje krystalizowanie się stanowiska Stefana Morawskiego wobec wychowawczej funkcji sztuki. Funkcja ta dotyczy odbiorcy. Dlatego rozważania dotyczące odbioru sztuki są wielopłaszczyznowe. Fenomen ten rozgrywa się w prezentowanym stanowisku na trzech zasadniczych płaszczyznach. Pierwsza płaszczyzna to funkcje, jakie pełni sztuka w kontakcie z odbiorcą druga to wrażliwość i kompetencje odbiorcy w obszarze sztuki trudnej (elitarnej) oraz sztuki łatwej (masowej), trzecia dotyczy typologii kategorii odbiorcy.

STEFAN KONSTAŃCZAK

Kołakowski *versus* Schaff – dwie wersje próby modernizacji marksizmu

Historia polskiej filozofii współczesnej ciągle jest mało znana, choć przecież jeszcze żyją ludzie, którzy sami zapisywali jej karty. Trudności związane z przyjęciem przez nich kronikarskiej postawy mają, jak się zdaje, wymiar głównie psychologiczny. Perspektywa badawcza historyka filozofii wymaga bowiem wpiętych odzegnania się od postawy uczestniczącej. Ryszard Sitek w swej monografii poświęconej historii warszawskiej szkoły idei przyjmuje, że jej początków należy doszukiwać się dopiero w momencie, gdy powstał Instytut Filozofii i Socjologii PAN, gdzie Bronisław Baczek objął kierownictwo jednego z zakładów, w którym jego współpracownicy realizowali wspólną linię metodologiczną, próbując włączyć marksizm do głównego nurtu filozofii światowej. W przekonaniu tego autora marksizm polski nie był jednolity, gdyż w nim daje się wyróżnić dwie „perspektywy poznawcze” uprawiania filozofii, z których pierwsza reprezentowała tradycyjny, „epistemologiczno-analityczny”, a druga nurt modernistyczny, a więc rewizjonistyczny – „antropologiczno-syntetyczny”¹. Wiele faktów wskazuje na trafność takiego podziału. Nie rzecz jednak w używanych terminach, istotna jest bowiem próba wykazania skąd się takie rozbieżności wzięły w marksizmie, czyli na pozór monolitycznej doktrynie politycznej, a także aspirującej do roli niepodważalnej nauki. Wydaje się jednak, że można ten problem zasadnie wyjaśnić odwołując się do relacji łączących dwóch najbardziej znanych przedstawicieli tego nurtu – Adama Schaffa i Leszka Kołakowskiego.

¹ R. Sitek, *Warszawska szkoła historyków idei: między historią a teraźniejszością*, Warszawa 2000, s. 12.

Droga Adama Schaff do filozofii

Główny powojenny przedstawiciel filozofii marksistowskiej w Polsce Adam Schaff nigdy nie zyskał formalnego wykształcenia filozoficznego, gdyż jego przygoda z filozofią rozpoczęła się dopiero 15 września 1940 r., gdy został aspirantem w katedrze marksizmu-leninizmu Lwowskiego Instytutu Politechnicznego². Miał wcześniej ukończone studia wyższe na Uniwersytecie Lwowskim na kierunku prawo i ekonomia polityczna. Już na wiosnę 1941 r. obronił doktorat na podstawie rozprawy „Marksistowska teoria poznania” w Akademii Nauk w Moskwie, a trzy lata później także habilitację³. Takie ekspresowe zdobywanie stopni naukowych należy uznać za swego rodzaju wyróżnienie, być może właśnie nagrodę za działalność ideologiczną, bo przecież trudno uznać, iż było to świadectwo jego już wówczas wysokich kompetencji w dziedzinie filozofii. Po powrocie do Polski i podjęciu pracy uniwersyteckiej szczególnie dotkliwie musiał odczuwać braki w zakresie metodologii prowadzenia badań naukowych oraz historii filozofii. Jego wczesne prace publikowane na łamach założonego przez siebie na Uniwersytecie Łódzkim czasopisma „Myśl Współczesna” miały w zasadzie charakter pogadanek ideologicznych, a nie prac naukowych. Z pewnością jednak szybko się uczył studiując prace polskich filozofów, a także utrzymując kontakty towarzyskie z filozofami pracującymi na Uniwersytetach Łódzkim a później także Warszawskim. Jednym z nich był z pewnością Tadeusz Kroński, z którym razem pracowali na Uniwersytecie Warszawskim oraz w Instytucie Kształcenia Kadr Naukowych. Można przypuszczać, że dopiero Kroński jako uznany specjalista od filozofii heglowskiej, zaznajomił go nie tylko z dialektyką niemieckiego filozofa, ale także z całą późniejszą tradycją, która z niej się wywodziła. Sądzić należy, że dopiero te nauki pozwoliły Schaffowi wyjść poza ideologiczne ograniczenia i zająć się prawdziwą filozofią. Niemniej jednak nawykowe pozostałości z tego okresu wycisnęły niezatarte świadectwo we wszystkich późniejszych publikacjach naukowych Adama Schaffa.

Jeszcze w przetłumaczonej na język polski, bo obronionej w moskiewskiej Akademii Nauk ZSRR rozprawie habilitacyjnej pojawiają się stosunkowo często odwołania do prac filozofów i lingwistów głównie francuskich, angielskich i niemieckich. Chodziło tu zwłaszcza o wyjaśnienie tego, jaki charakter ma ludzkie myślenie, czy pojęciowy czy zdaniowy. Schaff w swej książce podjął nawet udaną w sumie próbę wykazania, że istnieje semantyka marksistowska, która nie stoi w zasadniczej sprzeczności ze współczesnymi dokonaniem lingwistyki światowej. Dialektyczny związek pojęcia i sądu był w tym przypadku interpretacją tez

² Zob. *Politechnika Lwowska 1844-1945*, Wrocław 1993, s. 62.

³ *Informator filozofii polskiej*, pod red. J. Jaśtała, „Principia” 1995, t. XII, s. 203.

głoszonych wcześniej przez Nikołaja Marra oraz Edwarda Sapira. Taka jest też konkluzja wyводу Schaffa: „Język jest urzeczywistnieniem myśli - materialnym jej przejawem. Myśl - to treść języka”⁴. Sama praca miała jednak wymiar stricte naukowy i była oparta na materiałach źródłowych, a jej autor nie stronił od dokonywania ocen porównawczych dokonując krytycznego przeglądu koncepcji zrodzonych w obrębie semantyki. Niemniej jednak szczupłość wykorzystanych opracowań nie pozwoliła Schaffowi na podjęcie próby uznania jej za rozprawę habilitacyjną możliwą do obronienia w Polsce. Znajdujemy tego wyraz w jednym z listów Marii Ossowskiej, w którym pisała do swego męża:

co do Schaffa, ten dostanie się zawsze gdzie zechce, ale Tadeusz [Kotarbiński – przyp. SK] w swoim czasie uważał za niemożliwe habilitować go z filozofii na podstawie *Pojęcia i słowa*. Miał w tej sprawie rozmowę z Schaffem i wyjaśnił mu, że rzecz jest *up to date* i że znajomość nowoczesnej semantyki amerykańskiej byłaby niezbędna, aby ją podciągnąć⁵.

Tego typu ograniczoność rozprawy, jeśli zawrzeć wspomnieniom samego Schaffa, była efektem tego, że przygotowywał swoją rozprawę habilitacyjną w trakcie przymusowego zesłania w Kazachstanie, gdy piastował stanowisko kierownika szkoły gimnazjalnej dla zesłańców polskich w Kazachstanie. Nie tłumaczy to jednak drogi dostępu do specjalistycznej literatury naukowej niezbędnej przy redakcji rozprawy habilitacyjnej. Z pewnością jednak warunki wojenne nie sprzyjały naukowym aspiracjom Schaffa, a stąd należy docenić jego determinację w uzyskiwaniu kwalifikacji naukowych. Nie znając bliżej treści jego rozprawy doktorskiej trzeba przyznać, że praca „*Pojęcie i słowo*” spełniała jeszcze wymagania stawiane przed monografią naukową, czego jednak nie zawsze można powiedzieć o jego późniejszych publikacjach.

Kołodowski *versus* Schaff

Drogi życiowe obu filozofów przecięły się już w 1946 roku, gdy Kołodowski jako student poznał Adama Schaffa, kierującego na Uniwersytecie Łódzkim od 1946 roku katedrą współczesnych doktryn społecznych. Uczestniczył wówczas w seminariach prowadzonych przez niego. Jako aktywiści PPR udzielali się także w miejskiej „egzekutywie inteligencji”, która nadawała oblicze łódzkiej instancji PPR. Należeli jednak do dwóch różnych pokoleń działaczy komunistycznych, a stąd ich ówczesna znajomość była tylko powierzchowna.

⁴ A. Schaff, *Pojęcie i słowo (Próba analizy marksistowskiej)*, Warszawa 1946, s. 175.

⁵ *Intymny portret uczonych. Korespondencja Marii i Stanisława Ossowskich*, wybór i oprac. E. Neyman, Warszawa 2002, s. 454–455.

Początkowo nic nie zapowiadało wzajemnej niechęci obu filozofów, gdyż ich losy naukowe i polityczne były ze sobą ściśle powiązane. Leszek Kołakowski należał do Polskiej Partii Robotniczej (PPR) już od 1946 r., ale zaliczał się już do nowego pokolenia polskich marksistów, których zaangażowanie ideologiczne początkowo była tak duże, że nie wahali się występować przeciwko swoim nauczycielom. Z tej racji, że czuli się odpowiedzialni za wprowadzenie nowych porządków na uczelniach, w tym za upowszechnianie marksistowskiej ideologii, nie cofali się nawet przed bezceremonialnym zastraszaniem kadry dydaktycznej. Na Uniwersytecie Warszawskim byli nazywani pokoleniem „pryszczatych”.

Kołakowski swoje studia filozoficzne rozpoczął jeszcze na Uniwersytecie Łódzkim, gdzie aktywnie działał zarówno w PPR jak i w Akademickim Związku Walki Młodych „Życie”. Nie zaniedbywał jednak pracy naukowej, gdyż właśnie tam rozpoczął prace nad tłumaczeniem „Przyczynku do krytyki heglowskiej filozofii prawa” Karola Marksa. Przeniesienie w 1949 r. Kołakowskiego, jeszcze jako studenta, na Uniwersytet Warszawski w zasadzie w tym samym czasie, co i Adama Schaffa, nie było jednak przypadkowe. Była to zamierzona koncentracja kadr marksistowskich na tej uczelni, w której humanistyka miała zostać podporządkowana wymogom ideologicznym. Był to zatem element marksistowskiej ofensywy na uniwersytety. Nie mniej jednak obaj filozofowie jeszcze wówczas się nie znali. Schaff bowiem na Uniwersytecie Łódzkim kierując katedrą współczesnych doktryn społecznych miał jeszcze niewiele wspólnego ze studentami filozofii, a na Uniwersytecie Warszawskim objął katedrę właśnie filozofii.

Losy obu filozofów połączył jednak dopiero tworzony przez Schaffa od 1950 r. Instytut Kształcenia Kadr Naukowych, w którym Kołakowski był w gronie jego pierwszych studentów. Nie można jednak zapominać, że jeszcze jako student UW Kołakowski zasłynął negatywnie jako jeden z organizatorów wystąpienia „pryszczatych” przeciwko Władysławowi Tatarkiewiczowi. To właśnie on odczytał wówczas list protestacyjny „pryszczatych” przeciwko przyzwalaniu przez Tatarkiewicza na krytykowanie założeń marksizmu na kierowanym przez siebie seminarium⁶. Właśnie wokół kontekstu tego listu pojawiło się pole konfliktu pomiędzy obu filozofami. Kołakowski bowiem swoje ówczesne zaangażowanie tłumaczył następująco:

Nie pamiętam, czy były w tej sprawie jakieś naciski albo polecenia wyższych instancji partyjnych, myślę jednak, że było to możliwe, a to w tym celu, aby mieć pewna „podkładkę” dla późniejszego odsunięcia profesora Tatarkiewicza od nauczania akademickiego. Głównym wykonawcą stalinowskiej polityki w tak zwanych humorystycznie – „naukach ideologicznych” był Adam Schaff, lecz i on

⁶ Zob. *List grupy uczestników seminarium filozoficznego profesora Władysława Tatarkiewicza*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 1995, nr 2, s. 88–90.

oczywiście, nie mógł w tych sprawach samodzielnie podejmować decyzji, mógł ją tylko inicjować i organizować, lecz zależały one od wyższych instancji⁷.

Takie przedstawienie sprawy spotkało się z repliką Adama Schaffa, który odrzucił zarzut Kołakowskiego o to, że był czynnikiem sprawczym tego wystąpienia, gdyż jak sam stwierdził, nie znał wówczas żadnego z sygnatariuszy tego listu i o sprawie dowiedział się dopiero *post factum*. Skonkludował enuncjację Kołakowskiego niewybrednym epitetem: „wysuwam z tego następujący wniosek, z upływem czasu dawni »pryszczaci« sparszywieli. Wolałem ich, kiedy byli »pryszczaci«, chociaż i wtedy za nimi nie przepadałem”⁸. Swoje ówczesne relacje z młodymi zwolennikami stalinowskiej wersji marksizmu Schaff opisywał jako „szorstkie” już od samego początku:

Byli to młodzi (stąd *pryszczaci*) entuzjaści nowego, socjalistycznego ustroju wśród inteligenckiej młodzieży. [...] Oczywiście ci entuzjaści byli również „zębaci”, co nawet ja odczułem [w INS-ie nazywali mnie „zachodnim komunistą”, co wcale nie było wówczas pochwałą]. Byłem dla nich za mało radykalny, a poza tym nosiłem jako swoja chorągiew rozpoznawczą „inności” białą chusteczkę w górnej kieszeni marynarki, co doprowadzało do gorączki moich towarzyszy w KC, ale również moi „pryszczaci” aspiranci uważali to – chyba słusznie – za świadomą prowokację⁹.

Niemniej jednak Schaff wystawia w 1951 r. wybitną opinię na temat naukowych możliwości Kołakowskiego, a której napisał: „Wybitne uzdolnienia. Będzie pracownikiem wysokiej klasy”¹⁰. Mowa w niej jest także o nieustannych dyskusjach toczących się pomiędzy promotorem a aspirantem na temat rozbieżności pomiędzy filozofia Spinozy a marksizmem. Natomiast w opinii wystawionej na zakończenie studiów aspiranckich, poza pochwałami dotyczącymi zdolności i szybkiego naukowego rozwoju, wysunął jednak zastrzeżenia ideologiczne: „rozwód polityczny i ideologiczny pozostaje wciąż w tyle za poziomem naukowym”¹¹.

Zrządzeniem losu w zasadzie wszyscy „pryszczaci” zostali aspirantami (doktorantami) pierwszego kursu Instytutu Kształcenia Kadr Naukowych, szkoły doktorskiej dla marksistów tworzonej przez Adama Schaffa. Utworzenie IKKN stanowiło próbę wypromowania własnych kadr naukowych zdolnych do przejęcia kierownictwa w instytucjach naukowych w dyscyplinach uważanych wówczas za

⁷ *Komentarz profesora Leszka Kołakowskiego*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 1995, nr 2, s. 92–93. Identyczne stanowisko zajął także Ryszard Sitek, *Warszawska szkoła historyków idei: między historią a teraźniejszością*, s. 31.

⁸ A. Schaff, *Moje spotkania z nauką polską*, Warszawa 1997, s. 133.

⁹ Tamże, s. 132.

¹⁰ Cyt. za R. Sitek, *Warszawska szkoła historii idei*, s. 227.

¹¹ Tamże, s. 228.

politycznie wrażliwe, czyli przede wszystkim w historii, prawie i filozofii. Problem niedostatku własnych kadr naukowych stał się palący już pod koniec lat 40-tych. Świadectwem tego było wystąpienie Jana Kotta, jednej z osób odpowiedzialnych za wprowadzanie nowych porządków w kulturze i nauce polskiej, który w 19 października 1949 r. w „Szkiecie memoriału w obronie polityki partyjnej na uniwersytetach” stwierdził:

we wszystkich dziedzinach nauki, a zwłaszcza w humanistyce, nie wychowaliśmy ani jednego partyjniaka z autorytetem naukowym, który może w środowisku naukowym skutecznie przeciwstawić się reakcyjnym prądom w nauce¹².

Utworzenie IKKN miało tę sytuację radykalnie zmienić, a stąd wraz z powierzeniem stanowiska dyrektora nowo powstałej instytucji, Adam Schaff otrzymał bardzo szerokie prerogatywy dotyczące doboru słuchaczy, aby zgromadzić takich, którzy mogli na polu naukowym rywalizować z przedwojenną kadrą uniwersytecką. Nowy dyrektor mógł więc wykorzystać wszystkie zasoby kadrowe, jakimi dysponowała nowa władza.

Byli nam potrzebni kandydaci z ukończonymi wyższymi studiami, którzy u nas mieli napisać pracę doktorską [nazywaliśmy ich wówczas, jak to było przyjęte jeszcze w przedrewolucyjnej Rosji – aspirantami], więc miałem prawo, gdy znalazłem gdzieś jakiego kandydata, zdejmować go z każdej pracy, nie wyłączając wojska, aparatu bezpieczeństwa, aparatu partyjnego, nie mówić o urzędnikach ministerialnych różnego stopnia. [...] Stałem na zwyczajnych pozycjach od początku [proszę docenić mądrość kierownictwa partyjnego, które dało mi taką władzę w stosunku do wszystkich możliwych tego świata, którzy próbowali brać się ze mną za bary] i skompletowałem niepowtarzalny, z każdego punktu widzenia, skład alumnów¹³.

Jednym z takich wybrańców stał się świeżo upieczony magister filozofii Leszek Kołakowski, który 18 listopada 1950 r. broni na Uniwersytecie Łódzkim pracę magisterską „Naczelne dążności konwencjonalizmu w filozofii” napisaną pod kierunkiem Janiny Kotarbińskiej. Recenzentem tej pracy był natomiast Tadeusz Kotarbiński¹⁴.

Wybór Leszka Kołakowskiego jako przyszłego aspiranta był zatem wielce uzasadniony. Znał bowiem doskonale kilka języków, był już tłumaczem dzieł filozoficznych, a nadto był wówczas zadeklarowanym zwolennikiem marksizmu. Adam Schaff w swoich wspomnieniach opisał to następująco:

¹² Cyt. za: P. Hubner, *Stalinowskie „czystki” w nauce polskiej*, [w:] *Skryte oblicze systemu komunistycznego. U źródeł zła*, Warszawa 1997, s. 216.

¹³ Tamże, s. 87–88.

¹⁴ W. Chudoba, *Leszek Kołakowski: Kronika życia i dzieła*, Warszawa 2014, s. 80.

Robiliśmy takie szaleństwa, by „inwestować” w zdolnych ludzi, jak Kołakowski: jako jego były szef, rektor INS, stwierdzam pod słowem honoru, że ani na chwilę nie widziałem w nim działacza partyjnego, nawet gdy on i jego koledzy zaliczali się jeszcze do „pryszczatych”, którzy mnie nazywali „zachodnim marksistą” [...] Doceniałem jego zdolności i inteligencję – specjalnie dla niego kazałem więc abonować wszystkie czasopisma Watykanu, gdyż zajmował się problematyką religii i zaangażowałem profesora greki dla ułatwienia mu pracy nad filozofią Spinozy. Dostał także roczne stypendium do Holandii¹⁵.

Stworzył mu także okazję do opublikowania swej pracy magisterskiej na łamach „Myśli Filozoficznej”¹⁶. Wcześniej młody magister miał okazję zaprezentować na forum IKKN pracę „Krytyka konwencjonalizmu”, którą wypełniał tak zwane minimum kandydackie¹⁷. Młody magister, z racji początkowego zainteresowania polską filozofią XVII w. został też powołany przez A. Schaffa do komitetu redakcyjnego Biblioteki Pisarzy Reformacyjnych. Kolejnym przedsięwzięciem w zakresie historii filozofii polskiej była redakcja wspólnie z Niną Assorodobraj, Bronisławem Baczko i Bogdanem Suchodolskim trzutomowego opracowania „Z dziejów polskiej myśli filozoficznej i społecznej”. Redaktorem naukowym pierwszego tomu obejmującego wiek XV-XVII został właśnie Leszek Kołakowski. Jego obszernie wprowadzenie do tego tomu wyraźnie wykazuje, że ten obszar naukowej eksploracji, nie zajmował już centralnego miejsca w jego ówczesnych zainteresowaniach naukowych¹⁸.

Kołakowski był zatem uczniem Schaffa, gdyż to właśnie pod jego kierunkiem obronił 29 grudnia 1953 r. rozprawę kandydacką „Nauka Spinozy o wyzwoleniu człowieka” napisaną w IKKN, ale obronioną na UW. Recenzentami na przewodzie kandydackim byli Maria Ossowska i Tadeusz Kroński¹⁹. Decyzją Rady Instytutu, która jednogłośnie przyjęła rozprawę, było zalecenie skierowania pracy do publikacji, co nastąpiło jednak dopiero w 1958 r.²⁰.

To właśnie osoba Krońskiego była kolejnym źródłem kontrowersji pomiędzy Kołakowskim a Schaffem. Adam Schaff wspomina problem dość negatywnie, jeśli chodzi o Kołakowskiego.

¹⁵ A. Schaff, *Moje spotkania z nauką polską*, s. 11.

¹⁶ Zob. L. Kołakowski, *Filozofia nieinterwencji: głos w dyskusji nad radykalnym konwencjonalizmem*, „Myśl Filozoficzna” 1953, nr 2, s. 7.

¹⁷ Leszek Kołakowski, *Bibliografia*, oprac. S. Gromadzki, Warszawa 2017, s. 7.

¹⁸ L. Kołakowski, *Problematyka historii polskiej filozofii i myśli społecznej XV-XVII wieku*, [w:] *Z dziejów polskiej myśli filozoficznej i społecznej*, t. 1, Warszawa 1956.

¹⁹ Zob. J. Kuczyński, *Nowe dysertacje kandydackie z historii filozofii*, „Myśl filozoficzna” 1954, nr 1, s. 320–324.

²⁰ Zob. L. Kołakowski, *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*, Warszawa 1958.

Właśnie z trudem montowałem kadrę INS-u, gdy do kraju wrócił z emigracji historyk filozofii, specjalista w dziedzinie filozofii niemieckiej XIX wieku, Tadeusz Kroński – przyjaciel Miłosza, znany jako „tygrys”. Zgodnie z moją taktyką zbierania zewsząd specjalistów do prowadzenia zajęć w Instytucie, natychmiast przyjąłem go do pracy, nie oglądając się na jego zerową znajomość marksizmu – miał przecież wyklądać Hegla, a nie Marksa. Wkrótce po rozpoczęciu przez niego wykładów, zameldowała się u mnie grupa towarzyszy-aspirantów z katedry filozofii w identycznym składzie „podpisywaczy” osławionego listu do Tatarkiewicza (Baczko, Holland, Kołakowski, Śladkowska). O co idzie? Kroński wykazuje na wykładach podstawowe braki z dziedziny wiedzy o marksizmie i dlatego grupa partyjna zwraca się o usunięcie go z pracy w INS-ie. [...] Kroński, oczywiście, został w INS-ie a nawet zaprzyjaźniłem się z nim i jego rodziną. Leszek Kołakowski tego incydentu z pewnością już nie pamięta. On i cała grupa dysydencka zaprzyjaźniła się następnie z Krońskim. Do wiadomości Kołakowskiego i towarzyszy podaję, że Kroński bał się ich nadal śmiertelnie i szukał u mnie obrony przed nimi. Dwa dni przed śmiercią [...] spotkaliśmy się przypadkowo na placu Konstytucji, niedaleko miejsca, w którym mieszkał. Kroński chwycił mnie za rękaw i błagalnym głosem prosił „Brońcie mnie przed Kołakowskim”. Nie wiem, co zaszło między nimi, ale Kroński bał się go²¹.

Trzeba zatem podkreślić, że relacje Krońskiego i Kołakowskiego przeszły ogromną metamorfozę, gdyż początkowo to właśnie on był jego opiekunem naukowym, a później na indywidualną prośbę Kołakowskiego zmieniono mu opiekuna, którym został Adam Schaff. U Krońskiego przygotowywać miał rozprawę na temat polskiej filozofii XVII w., natomiast pod kierunkiem Schaffa radykalnie zmienił kierunek badań na filozofię Spinozy²².

Adam Schaff (1913-2006) i Leszek Kołakowski (1927-2009) należeli więc do dwóch pokoleń polskich marksistów. Ponieważ nowe porządki polityczne zaprowadzali polscy ludzie w różny sposób związani z przedwojenną Komunistyczną Partią Polski, to Schaff w naturalny sposób znalazł się w gremiach kierowniczych i to on rozdawał karty w polskiej filozofii i naukach społecznych. Nie przeszkadzał jednak Kołakowskiemu w rozwoju naukowym, choć zapewne zajmując naraz w zasadzie wszystkie stanowiska kierownicze w polskiej filozofii (IF UW i IFiS PAN), w jakiś sposób blokował aspiracje młodego i ambitnego filozofa, który nie mógł otwarcie występować przeciwko swemu przełożonemu. Z pewnością jednak nie cenił go, ani jako naukowca ani jako przełożonego, czego wyraz znaleźć można w jego wspomnieniach, gdy pytany o Schaffa odpowiedział:

Nie był moim nauczycielem. Przez jakiś czas, owszem, chodziłem na jego seminaria, niekiedy on pojawiał się w naszej organizacji partyjnej, ale nie był to

²¹ A. Schaff, *Moje spotkania z nauką polską*, s. 133–134.

²² Zob. W. Chudoba, *Leszek Kołakowski: Kronika życia i dzieła*, s. 81 i 83.

człowiek, którego mógłbym jako nauczyciela traktować. Dość wcześnie zorientowałem się, że to jest umysł prostacki. Oczywiście nie był troglodytą i nieukiem zupełnym jak filozofowie sowieccy, to był człowiek ogładzony, bywający w świecie, znający obce języki. Miał swoje dobre strony, wielu ludziom pomagał, nie mścił się na ludziach, ale intelektualnie to było zero. Książki, które napisał, wydawały mi się po prostu głupie. Książka o marksistowskiej teorii praw życia społecznego to był już zupełny bełkot, bezmyślne klepanie marksistowskiej katechezy, której Schaff się nauczył w Rosji, oczywiście, będąc tam w czasie wojny²³.

To nawet zastanawiające, jak dawny uczeń wspomina swego promotora doktoratu²⁴, bo przecież nawet nie wspominał o tym fakcie. Jego niechęć z pewnością musiała mieć głębsze podłoże, o którym żaden z nich nigdzie jednaki nie wspomina. Niemniej jednak negatywną opinię o Schaffie podtrzymał w jednym ze swych listów kierowanych do Kołakowskiego także Andrzej Walicki. Pisał wówczas (1979 r.) komentując wydanie „Głównych nurtów marksizmu”

Schaff, wbrew temu co piszesz na s. 178, w książce „Narodziny i rozwój filozofii marksistowskiej” reprezentuje poziom zupełnej sowietyzacji: zamiast radzieckich wywodów o Bergsonie, mógłbyś przytoczyć *in extenso* jego wywoły np. o Brzozowskim, Abramowskim lub Kelles-Krausie. Osiągnięcia w dziedzinie badań nad myślą polską? Zgoda na jedno: odkrycie Dembowskiego, ale poza tym zmiłuj się! Nie było żadnych wartościowych przyczynków, było natomiast mnóstwo powierzchownych, nie tylko głupich, ale szkodliwych generalizacji²⁵.

Można zauważyć, że Walicki w tym liście dokonał również nieuprawnionej generalizacji przypisując Schaffowi *en bloc* wszystkie publikacje z zakresu filozofii polskiej, jakie za czasów jego kierowania instytutami filozofii UW i PAN się ukazały. Pomijając już to, że sam Schaff w zasadzie nie zajmował się filozofią polską, nie można zauważyć, że autor listu sam przygotował przecież w tym czasie swoją ważną książkę „Filozofia a mesjanizm”. Prawdą jest jednak także, że Schaff podsumowując obrady I Kongresu Nauki Polskiej stwierdził, że filozofia polska jest najbardziej zacofaną z nauk uniwersyteckich, a stąd wzięły się jego późniejsze starania, aby zyskała należne miejsce w nauce przez wyeksponowanie jej kulturotwórczego charakteru.

Pole konfliktu zatem rozszerzone zostało na ocenę dokonań naukowych w polskiej filozofii powojennej. Nieco dziwi łatwość szafowania ocenami, bo w nauce albo coś jest jej osiągnięciem albo nim nie jest – gdy nie jest – to wtedy nie podlega żadnej ocenie z jej punktu widzenia. Z pewnością cała rzesza naukowców

²³ *Czas ciekawy, czas niespokojny, z Leszkiem Kołakowskim rozmawia Zbigniew Mentzel*, cz. I, Kraków 2007, s. 85–86.

²⁴ Fakt ten potwierdza m.in. W. Chudoba, *Leszek Kołakowski: Kronika życia i dzieła*, s. 102.

²⁵ *Leszek Kołakowski – Andrzej Walicki. Listy 1957-2007*, Warszawa 2018, s. 85.

zajmujących się w tym czasie rodzimą filozofią może czuć się urażona taką opinią zważywszy choćby na fakt opracowania w tym okresie monumentalnego dzieła, jakim jest niewątpliwie wielotomowa „Bibliografia filozofii polskiej”. Zatem umiarkowana krytyka Kołakowskiego zawarta w „Głównych nurtach marksizmu” odzwierciedla trafniej kondycję powojennej polskiej filozofii. Nie można przy tym jednak nie zauważyć, że drogi nauczyciela i ucznia rozeszły się praktycznie zaraz po obronie doktoratu. Schaff koncentrował się dalej głównie na pracy organizacyjnej, natomiast Kołakowski z powodzeniem doskonalił swój warsztat naukowy.

Na początku lat 60-tych, gdy na Zachodzie Europy rozpoczęła się dyskusja na temat aktualności marksizmu, której znaczenie w epoce egzystencjalizmu podkreślano starając się odszukać w pracach Marksa komponent antropologiczny. Niejako na nowo interpretowano wówczas jego nauki sięgając zwłaszcza do jego młodzieńczych prac, w tym zwłaszcza do „Rękopisów ekonomiczno-filozoficznych z 1844 r.”. Na jednej z konferencji w Bukowinie Tatrzańskiej doszło do sporu pomiędzy Kołakowskim a Schaffem na temat zasadności podziału prac tego filozofa według kryterium „młody-stary Marks”. Kołakowski wówczas był zwolennikiem młodego Marksa, podczas gdy Schaff uważał, że taki podział jest zbędny, gdyż należy traktować jego nauki jako jednolitą całość. Zauważył też, że stanowisko Kołakowskiego ma wydźwięk wręcz rewizjonistyczny²⁶. Można stąd wyciągnąć wniosek, że podążał już własną drogą naukową. Studia nad „młodym” Marksem Kołakowski rozpoczął jednak już wcześniej a ich efektem była koncepcja tak zwanego realizmu antropologicznego. Wyrósł on na bazie krytyki kartezyjskiej koncepcji uprawiania filozofii, którą polski filozof przeprowadził odwołując się do poglądu Bucharina, że każde poznanie ma charakter socjologiczny. Można to zinterpretować następująco:

Koncepcja człowieka jako istoty społecznej nie jest uniwersalną lecz historyczną ideą, którą należy zawsze odnieść do danej sytuacji w czasie i przestrzeni. Człowiek społeczny jest istotą historyczną, której natura jest zmienna, zatem mówienie o uniwersalnym człowieku w historii jest bezsensowne²⁷.

Stanowisko to za Kołakowskim zajęli także pozostali filozofowie z pokolenia „pryszczatych”, co w rezultacie legło także u podstaw warszawskiej szkoły historii idei (WSHI).

W taki sposób właśnie drogi naukowe Schaffa i Kołakowskiego rozeszły się definitywnie. Schaff bowiem pozostał przy tradycyjnym marksizmie, w którym podstawą prowadzonych badań była analiza klasycznych prac Marksa i Engel-

²⁶ Zob. W. Chudoba, *Leszek Kołakowski: Kronika życia i dzieła*, s. 183.

²⁷ G. Dmucha, *Antropologiczny realizm Leszka Kołakowskiego w ujęciu Zbigniewa Jordana*, „Studia z Filozofii Polskiej” 2014, t. 9, s. 117.

sa, natomiast dla Kołakowskiego marksizm był tylko epizodem ludzkiej historii, a zatem należy się doszukiwać przyczyn dla których zyskał tak wielką popularność w świecie, że stał się ideologią, która trwale zmieniła losy świata. Efektem finalnym tych poszukiwań było trzutomowe opracowanie „Główne nurty marksizmu”, którego kolejne tomy zaopatrzone w podtytuły „Powstanie”, „Rozkwit” oraz „Upadek”. Jest to także najobszerniejsze dzieło zrodzone w obrębie WSHI, które symbolicznie zamknęło jej działalność, gdyż wówczas w zasadzie zadanie zreformowania marksizmu według kryteriów humanistycznych, jakie postawili przed sobą jeszcze w latach 50-tych, zostało ostatecznie wykonane. W tej pracy swojemu oraz Adama Schaffa udziałowi w polskim epizodzie marksistowskim w Polsce poświęcił zaledwie dwie strony²⁸.

Krystalizacji poglądów obu filozofów sprzyjało przede wszystkim wydarzenie polityczne. Szokiem dla obu był referat Chruszczowa wygłoszony na XX Zjeździe KPZR poświęcony następstwom „kultu jednostki”. Ówczesny sekretarz Komitetu Uczelnianego PZPR na UW Marian Dobrosielski tak wspominał ten moment:

Kołakowski doznał głębokiego szoku po rewelacjach Chruszczowa o Stalinie i stalinizacji. Jego zmiana poglądów była szczerą i autentyczną, w przeciwieństwie do niektórych innych ludzi²⁹.

Z kronikarskiego obowiązku należy jednak dodać, że sam Kołakowski potwierdzał fakt odwiedzin u Dobrosielskiego i przeprowadzenia z nim wielogodzinnej dyskusji, ale nie potwierdza przełomowości tego wydarzenia, gdyż w jego przekonaniu już w 1955 r. całe środowisko dawnych „pryszczatych” pozbyło się złudzeń, co do postępowości marksizmu, „że ta ideologia jest droga do nikąd. Niemniej jeszcze pozostaliśmy członkami partii jeszcze długo. Mieliśmy przekonanie, że skoro partia jest jedyną formą działalności politycznej, nie należy jej oddawać bez reszty w ręce drewnianych aparaczyków”³⁰. Elementem tego przełomu był także Klub Krzywego Koła, w którym występował nie tylko Kołakowski, ale również Adam Schaff, co z pewnością dobrze świadczyło o szerokiej gamie poglądów przedstawianych na jego forum.

Rozejście się dróg naukowych nie tłumaczy jednak wyraźnej antypatii żywionej do siebie przez obu filozofów. Wydaje się, że przyczyniła się do tego niezrozumiała z punktu widzenia dyplomacji w relacjach z innymi - jaką szczylił się Adam Schaff - jego postawa związana z wydaleniem z PZPR Leszka Kołakowskiego, w którego obronie wypowiadał się także blisko współpracujący z Schaffem, Wła-

²⁸ L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, Cz. II, *Rozkład*, Poznań 2000, s. 206-207.

²⁹ M. Dobrosielski, *Metamorfoza*, „Dziś: Przegląd Społeczny” 1996, nr 10, s. 88.

³⁰ *Czas ciekawy, czas niespokojny, z Leszkiem Kołakowskim rozmawia Zbigniew Mentzel*, cz. I, s. 143.

dysław Krajewski. Tymczasem Adam Schaff cynicznie wówczas wsparł stanowisko aparatu partyjnego, co przesądziło o losie jego dawnego ucznia. Niemniej to wydarzenie spowodowało zachwianie autorytetu Schaffa we wszystkich instytucjach polskiej nauki³¹. Jego stanowisko jest tym trudniejsze do wyjaśnienia, gdyż miał już zapewnione bezpieczeństwo piastując od 1964 r. stanowisko szefa Centrum Dokumentacji i Koordynacji Nauk Społecznych (the European Coordination Centre for Research and Documentation in the Social Sciences) w Wiedniu. Być może w ten sposób spłacał jakiś dług wdzięczności przed władzami politycznymi, które go wcześniej zarekomendowały na to stanowisko. Z perspektywy lat okazuje się, że była to decyzja wyjątkowo krótkowzroczna, gdyż nie uchroniła go przed utratą wszystkich stanowisk w polskich instytucjach naukowych, co dziś można odczytać także jak akt sprawiedliwości dziejowej.

Już po usunięciu Kołakowskiego Schaffa z UW rozegrał się ostatni akt dramatu, gdyż złożony w wydawnictwie PWN drugi tom „Słownika filozofów”, w którym Kołakowski opracował siedem biogramów, został wycofany z wydawnictwa i uległ rozproszeniu. Szykany ze strony władzy nie ominęły jednakże także Schaffa, gdyż

W 1969 roku zniszczono także nakład „Antologii współczesnej filozofii” pod redakcją Adama Schaffa, Jana Legowicza i Leszka Kołakowskiego³².

Zamiast konkluzji

Asekurancka postawa Adama Schaffa nie wynikała z braku osobistej odwagi, gdyż podejmował otwarte polemiki z reprezentantami przedwojennej filozofii, a także starał się osobiście ich przekonywać do „nawrócenia” na marksizm. Dla przykładu 16 grudnia 1949 r. wystąpił na posiedzeniu Komisji Filozoficznej Polskiej Akademii Umiejętności w Krakowie z odczytem „Zarys rozwoju filozofii marksistowskiej w Polsce”. A przecież PAU uważana była przez marksistów za ostoję konserwatyzmu i jednego z głównych przeciwników w walce o uniwersytety. W swym wystąpieniu wyróżnił cztery okresy w rozwoju tej filozofii, co uzasadniał odwołaniami nie do twórczości filozofów, ale do sytuacji w samym ruchu robotniczym i do uwarunkowań historycznych. Stwierdził wówczas: „Ograniczenie się tylko do twórczości teoretyków-filozofów byłoby błędne i prowadziłoby do fałszywych wniosków. Szereg czynników historycznych złożyło się na to, że polski ruch robotniczy nie może się poszczycić wielkimi postaciami filozofów-marksii-

³¹ W. Chudoba, *Leszek Kołakowski: Kronika życia i dzieła*, s. 219.

³² Tamże, s. 231.

stów³³. Swą myśl skonkludował tezą, że dopiero na tle walki ideologicznej marksistów z panującą filozofia można zrozumieć rozwój tej filozofii w Polsce, przed którą dopiero otwiera się przyszłość. Nie było to także jego jednostkowe wystąpienie. Bez uwzględnienia kontekstu politycznego trudno jest jednak wytłumaczyć późniejszy nagły zwrot w jego nastawieniu do przedstawicieli niemarksistowskich kierunków filozoficznych. Być może wiązać go należy z objęciem przez Schaffa kierownictwa katedry filozofii na UW i rozpoczętymi przygotowaniem do tworzenia IKKN, którego miał zostać dyrektorem. Z naukowca stał się wówczas „aparatchykiem” posłusznie realizującym linię partii.

Początków tego okresu należy upatrywać w chwili ukazania się w 1950 r. przekrojowej pracy „Narodziny i rozwój filozofii marksistowskiej”³⁴. W książce tej Schaff zdezwuował dorobek przedstawicieli polskiej lewicy filozoficznej, co zdaje się sugerować, iż posłużył się treściami niektórych publikacji, które ukazały się w ZSRR po likwidacji przez Komintern w 1938 r. Komunistycznej Partii Polski, gdy zakwestionowano jej intelektualny dorobek. W taki sposób z pewnością jednak zraził do siebie polskie lewicowe elity intelektualne, ale za to zyskał uznanie politycznych mocodawców. Ten koniunkturalizm polityczny skończył się dopiero w momencie, gdy ta sama partia pozbawiła go nie tylko stanowisk, ale i starała się pozbawić go możliwości uczestniczenia w życiu naukowym. Okazało się to jednak niemożliwe, bo sam Schaff był już wprawiony w walce politycznej i dobrze się przygotował na taką ewentualność. Jako dyrektor Instytutu Filozofii i Socjologii PAN występował w zależności od swoich potrzeb w roli filozofa albo socjologa. Takie naukowe lawirowanie wydaje się być świadectwem tego, że pomimo ideologicznego zaangażowania nigdy nie dowierzał do końca swoim politycznym mocodawcom.

Nie można jednak przekreślać naukowych dokonań Adama Schaffa w sposób, jaki dokonał tego Leszek Kołakowski. Pomijając już fakt, że nie bez powodu został doktorem honoris causa paryskiej Sorbony, trzeba zauważyć, że w wielości publikowanych przez niego ideologicznych agitek zdarzały się przecież także naukowe dokonania. Emigracyjny historyk filozofii polskiej Zbigniew Jordan w swojej monografii „Philosophy and Ideology” opisującej okres powojenny w polskiej nauce, gdy to filozofia została nieomal całkowicie podporządkowana ideologii, wskazał na kwestię nieomal niezauważalną przez polskich historyków tej nauki. Otóż Adam Schaff już w 1955 r. odważnie stwierdził, że dialektyka marksistowska nie ma charakteru uniwersalnego, gdyż nie dotyczy spraw społecznych. Sprzeczność dialektyczna, która jest zawarta w każdym bycie jest czymś innym

³³ A. Schaff, *Posiedzenie Komisji Filozoficznej*, „Sprawozdania z Czynności i Posiedzeń PAU w Krakowie” 1949, nr 10, s. 596.

³⁴ A. Schaff, *Narodziny i rozwój filozofii marksistowskiej*, Warszawa 1950.

od sprzeczności społecznej, gdyż jest nieusuwalna i ma charakter stały. Natomiast sprzeczności społeczne, w tym również antagonizmy klasowe, są rozwiązywalne, a ich istnienie jest nawet niezbędne do tego, aby postęp społeczny rzeczywiście miał miejsce³⁵. Było to zarazem rozwiązanie problemu dotyczącego stosunki dialektyki do logiki formalnej, gdyż Schaff w konkluzji stanął na stanowisku, że to tylko ona obowiązuje przy rozwiązywaniu kwestii antropologicznych. Marks i Engels zostali więc w jego przekonaniu wprowadzeni w błąd przez dialektykę heglowską³⁶, której twórca nie wychwycił różnicy pomiędzy sprzecznością dialektyczną a logiczną. W ostatecznej ocenie Jordana takie właśnie „godzenie” marksizmu z logiką świadczyło o wyraźnym wpływie szkoły lwowsko-warszawskiej na poglądy Schaffa, co zaowocowało najbardziej wartościowymi jego pracami, których znaczenie naukowe nie jest wielkie, ale ma za to natomiast wielkie znaczenie dla historii nauki, w której bezinteresowne poszukiwanie prawdy chwilowo stłamszone przez ideologią na powrót staje się najwyższą wartością³⁷. I takie też wydaje się największe dokonanie Schaffa w dziedzinie filozofii.

Odmienne natomiast trzeba postrzegać postawę Leszka Kołakowskiego. Jego marksistowskie przekonania z pewnością nie były wyrazem politycznego koniunkturalizmu. Nigdy nie zajmował wysokich stanowisk w aparacie ideologicznym czy nawet w instytucjach polskiej nauki, jak też wykazywał względną stałość głoszonych poglądów. Był zatem wierny swoim przekonaniom w takim stopniu, że nie wahał się stawać w obronie przedstawicieli opozycji politycznej, gdy uważał iż stali w obronie wartości, które sam pielęgnował. Nie można go więc oskarżać o koniunkturalizm, ale przez to nie mógł zrozumieć, a więc i wybaczyć tym, którzy takim wartościami się nie kierowali. Możliwe, że rywalizował w pewnym zakresie ze Schaffem o przywództwo filozoficzne w Polsce, ale w starciu z weteranem różnych układów i jego makiawelicznym podejściem do nauki, nie miał w zasadzie żadnych szans. Ryszard Sitek zapewne słusznie uważa nawet, że Kołakowski nigdy nie był rewizjonistą w dosłownym tego słowa znaczeniu, nie można bowiem znaleźć w jego pracach aż takich zmian, które by uzasadniały takie stanowisko³⁸. Przewrotnie można nawet wysunąć wniosek, że to właśnie jemu można przypisywać autorstwo interesującej próby ratowania marksizmu, co

³⁵ Z. Jordan, *Philosophy and Ideology. The Development of Philosophy and Marxism-Leninism in Poland since the Second World War*, Dordrecht 1963, s. 122 i n.

³⁶ A. Schaff, *Dialektyka marksistowska a zasada sprzeczności*, „Myśl Filozoficzna” 1955, nr 4, s. 156.

³⁷ Z. Jordan, *W labiryncie ideologii*, „Kultura” (Paryż) 1961, nr 6, s. 53.

³⁸ R. Sitek, *Leszek Kołakowski*, [w:] *Polska filozofia powojenna*, t. I, pod red. W. Mackiewicza, Warszawa 2001, s. 459–461.

uczynił w znanym eseju „Kapłan i błazen”³⁹. Oddzielił w nim ideologię od filozofii. Otóż składnik doktrynalny, na straży niezmienności którego stoją kapłani, jest zewnętrzną otoczką marksizmu, która paradoksalnie może zostać odrzucona wraz ze zmianą władzy politycznej. Prawdziwe jądro marksizmu chroni natomiast błazen, który wyśmiewa istniejące ideologie, czyli wszystko co zastane i pozornie niewzruszone. Swoje zadanie wypełnia poprzez wieczne wyszydzenie i szukanie najdrobniejszych sprzeczności w rzekomo monolitycznym, a tak naprawdę dogmatycznym składniku doktrynalnym. Marksizm przy takim rozumieniu rozpada się na oficjalną wersję, której hołdują politycy i ideolodzy, oraz na prawdziwą filozofię, która spełnia zadanie błazna. W tym też dostrzegał nieprzemijające znaczenie marksizmu, w wersji klasycznej, czyli pozbawionej leninowskiego komponentu. Konsekwencją takiego rozumowania była teza, że „upadek komunizmu może być potraktowany także jako wydarzenie filozoficzne”⁴⁰. Dla siebie już wówczas znalazł miejsce tylko w filozofii, a stąd świadomie rezygnował z możliwych zaszczytów i stanowisk.

Nic zatem dziwnego, że Zbigniew Jordan charakteryzując polski marksizm od momentu, w którym zaczęły być w nim widoczne tendencje odśrodkowe, zauważył, że okres rewizjonizmu doprowadził do jego rozpadu na dwie tendencje: pozytywistyczną i neoheglowską. Reprezentantem głównym tej pierwszej był właśnie Adam Schaff, a drugiej Leszek Kołakowski. Cechą charakterystyczną tej drugiej linii było to, że

kładła nacisk na heglowskie inspiracje marksizmu, a w szczególności na heglowskim poczuciu ładu i harmonii. Każdy z nich stawał się tym samym historykiem socjologii i filozofii⁴¹.

Jeśli więc marksizm na uniwersytetach przetrwał do dziś, to jest to także zasługa linii, którą podążał Kołakowski i jego współpracownicy. Jest to zarazem interesujące spostrzeżenie, jeśli chodzi o genezę warszawskiej szkoły historii idei, ale to już oddzielny problem wart osobnego opracowania.

³⁹ L. Kołakowski, *Kapłan i błazen: rozważania o teologicznym dziedzictwie współczesnego myślenia*, „Twórczość” 1959, nr 10.

⁴⁰ R. Merda, *Adam Schaff wobec ewolucji poglądów filozoficznych Leszka Kołakowskiego. O sporach programowych w polskim marksizmie*, „Folia Philosophica” 2017, vol. 38, s. 145.

⁴¹ G. Dmuch, *Filozofia kontra ideologia Zbigniew Jordan o marksistowskim dążeniu do monopolu na prawdę naukową i krytyce szkoły lwowsko-warszawskiej*, „Studia z Filozofii Polskiej” 2017, t. 12, s. 211.

Bibliografia

- Chudoba W., *Leszek Kołakowski: Kronika życia i dzieła*, Warszawa 2014.
- Czas ciekawy, czas niespokojny, z Leszkiem Kołakowskim rozmawia Zbigniew Mentzel, cz. I, Kraków 2007.
- Dmucha G., *Antropologiczny realizm Leszka Kołakowskiego w ujęciu Zbigniewa Jordana*, „Studia z Filozofii Polskiej” 2014, t. 9.
- Dmucha G., *Filozofia kontra ideologia Zbigniewa Jordana o marksistowskim dążeniu do monopolu na prawdę naukową i krytyce szkoły lwowsko-warszawskiej*, „Studia z Filozofii Polskiej” 2017, t. 12.
- Dobrosielski M., *Metamorfoza*, „Dziś: Przegląd Społeczny” 1996, nr 10.
- Hubner P., *Stalinowskie „czystki” w nauce polskiej*, [w:] *Skryte oblicze systemu komunistycznego. U źródeł zła*, Warszawa 1997.
- Informator filozofii polskiej*, pod red. J. Jaśtala, „Principia” 1995, t. XII.
- Intymny portret uczonych. Korespondencja Marii i Stanisława Ossowskich*, wybór i oprac. E. Neyman, Warszawa 2002.
- Jordan Z., *Philosophy and Ideology. The Development of Philosophy and Marxism-Leninism in Poland since the Second World War*, Dordrecht 1963.
- Jordan Z., *W labiryncie ideologii*, „Kultura” (Paryż) 1961, nr 6.
- Kołakowski L., *Filozofia nieinterwencji: głos w dyskusji nad radykalnym konwencjonalizmem*, „Myśl Filozoficzna” 1953, nr 2.
- L. Kołakowski L., *Główne nurty marksizmu*, cz. II, *Rozkład*, Poznań 2000.
- Kołakowski L., *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*, Warszawa 1958.
- Kołakowski L., *Kapłan i błazen: rozważania o teologicznym dziedzictwie współczesnego myślenia*, „Twórczość” 1959, nr 10.
- Kołakowski L., *Problematyka historii polskiej filozofii i myśli społecznej XV-XVII wieku*, [w:] *Z dziejów polskiej myśli filozoficznej i społecznej*, t. 1, Warszawa 1956.
- Komentarz profesora Leszka Kołakowskiego*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 1995, nr 2.
- Kuczyński J., *Nowe dysertacje kandydackie z historii filozofii*, „Myśl filozoficzna” 1954, nr 1.
- Leszek Kołakowski – Andrzej Walicki. Listy 1957–2007*, Warszawa 2018.
- Leszek Kołakowski. Bibliografia*, oprac. S. Gromadzki, Warszawa 2017.
- List grupy uczestników seminarium filozoficznego profesora Władysława Tatarkiewicza*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 1995, nr 2.
- Merda R., *Adam Schaff wobec ewolucji poglądów filozoficznych Leszka Kołakowskiego. O sporach programowych w polskim marksizmie*, „Folia Philosophica” 2017, vol. 38.
- Politechnika Lwowska 1844–1945*, Wrocław 1993.
- Schaff A., *Dialektyka marksistowska a zasada sprzeczności*, „Myśl Filozoficzna” 1955, nr 4.
- Schaff A., *Moje spotkania z nauką polską*, Warszawa 1997.

- Schaff A., *Narodziny i rozwój filozofii marksistowskiej*, Warszawa 1950.
- Schaff A., *Pojęcie i słowo (Próba analizy marksistowskiej)*, Warszawa 1946.
- Schaff A., *Posiedzenie Komisji Filozoficznej*, „Sprawozdania z Czynności i Posiedzeń PAU w Krakowie” 1949, nr 10.
- Sitek R., *Leszek Kołakowski*, [w:] *Polska filozofia powojenna*, t. I, pod red. W. Mackiewicza, Warszawa 2001.
- Sitek R., *Warszawska szkoła historyków idei: między historią a teraźniejszością*, Warszawa 2000.

Kołakowski versus Schaff – two versions of an attempt to modernize Marxism

The article deals with the problem of the place of Marxism in Polish contemporary philosophy. The author takes up the problem of explaining the reasons that led to the disintegration of Marxism in our country. This process took place around the growing conflict between two leading representatives of Marxist philosophy in Poland – Adam Schaff and Leszek Kołakowski. The first of them represented a conservative version of Marxism treated as a closed philosophical system, and the second one, referring to the Hegelian tradition and the work of the “young Marx”, its dynamic version which was adapted to contemporary realities. The development of the situation in Poland showed that only the proposals put forward by Kołakowski were able to withstand the test of time.

Keywords: Adam Schaff, Leszek Kołakowski, polish modern philosophy, ideology, Marxist philosophy



Andrzej Tarchała

Wartość dobra i sposób jego poznawania
w ujęciu Władysława Tatarkiewicza
The value of goodness and the way it is known
from the perspective of Władysław Tatarkiewicz

Joanna Zegzuła-Nowak

Szkoła Lwowsko-Warszawska jako wzór naukowy
współczesnego akademickiego nauczania etyki
The scientific program of the Lwow-Warsaw school
as a didactic signpost in contemporary academic teaching of ethics

Łukasz Moniuszko

Życzliwość powszechna, jako podstawa normy naczelnej
w systemie etycznym Czesława Znamierowskiego
Universal kindness, as the basis of the standard of the parent
in the concept of Czesław Znamierowski

Lucyna Majewska

Andrzej Grzegorzczak o schematach w myśleniu
Against thinking patterns

Anna Bogatyńska-Kucharska

Zastosowanie kontekstowej definicji dylematu etycznego
Barbary Chyrowicz w etyce zawodowej psychoterapeutów
Application of the definition of Barbara Chyrowicz's ethical dilemma
in the professional ethics of psychotherapists



ANDRZEJ TARCHAŁA

Wartość dobra i sposób jego poznawania w ujęciu Władysława Tatarkiewicza

Wstęp

W celu dokładniejszego umiejscowienia dobra w świecie wartości, należy najpierw zapoznać się ze sposobem rozumienia i uprawiania przez W. Tatarkiewicza bardziej ogólnej dziedziny wiedzy, jaką jest aksjologia. Z tego względu zadaniem pierwszej części tego artykułu będzie omówienie przedmiotu aksjologii, możliwości definiowania oraz hierarchii wartości. Natomiast w ramach drugiej części rozpatrzone będą kwestie metodologiczno-teoriopoznawcze zdobywania i uzasadniania wiedzy o wartościach.

W toku prowadzonych rozważań uwzględniane też będą ważniejsze podobieństwa, różnice czy związki koncepcji W. Tatarkiewicza z osiągnięciami innych filozofów w tej dziedzinie.

Teoria wartości

Prace badawcze profesora Władysława Tatarkiewicza obejmowały zagadnienia z wielu płaszczyzn i dziedzin wiedzy. Analizował problemy między innymi z zakresu filozofii, estetyki, teorii wartości, historii sztuki. W swojej pracy badawczej cechował się kunsztem oceny sytuacji minionych pokoleń twórców, trafną krytyką literacką, oraz precyzyjną retrospekcją historycznych poglądów filozoficznych. Przyjmuje się, że do najbardziej samodzielnych rozwiązań doszedł w ramach aksjologii¹. Metoda, jaką posłużył się w tej dziedzinie wiedzy charaktery-

¹ Por. R. Wiśniewski, *Podstawy aksjologii Władysława Tatarkiewicza*, w: *Człowiek i wartości moralne*, red. Z. J. Czarnecki, S. Soldenhoff, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej 1989, s. 290.

zuje się tym, że poprzez krytykę historycznych poglądów oraz precyzyjną analizę językową tekstów filozoficznych, śledzi proces rozwoju interesujących go pojęć i idei.

Aksjologia według niego, jest nauką, która posługuje się abstrakcją. Objawia się ona w tym, że spośród względnych związków między konkretnymi i złożonymi dobrami wydobywa proste, bezwzględne i obiektywne wartości szeregując je, a następnie tworząc z nich układ pierwszych przesłanek dla wyprowadzenia innych ocen². Profesor podejmuje także próbę zdefiniowania pojęcia wartości, określenia sposobu ich poznawania oraz ukazania istniejącej wśród nich hierarchii. Według Tatarkiewicza, właśnie klasyfikacja oraz hierarchizacja wartości jest głównym zadaniem aksjologii³. Do niej należy także analizowanie, *jakie przedmioty posiadają cechę dobra, a jakie posiadają cechę zła*⁴.

Podobny sposób patrzenia na powyższe zagadnienie prezentuje G. E. Moore stwierdzając w *Principia Ethica*, że termin *etyka* stosuje dla *oznaczenia ogólnych dociekań w sprawie, jakie rzeczy są dobre*⁵. Ogólna teoria wartości jest źródłem i fundamentem dla wszystkich aksjologii szczegółowych, które w swych ramach dokonują wglębnych analiz oraz klasyfikacji wartości⁶.

Aksjologia w koncepcji W. Tatarkiewicza mocno związaną z teorią poznania, zostaje oddzielona od ontologii. Profesor zakłada wyraźnie dychotomiczny status dla bytu i wartości⁷, oraz adaptuje neokantowską ich dualistyczność⁸. W swoim rozumowaniu na temat aksjologii, idzie także za szkołą brytyjską, z G. E. Moorem, jako jej wybitnym reprezentantem, i wraz z nim zarzuca klasycznej teorii warto-

² Por. R. Wiśniewski, *Podstawy aksjologii Władysława Tatarkiewicza*, dz. cyt., s. 293.

³ Por. W. Tatarkiewicz, *Pojęcie wartości. Czyli co historyk filozofii ma do zakomunikowania historykowi sztuki*, w: *Parerga*, red. E. Nowakowska, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1978, s. 69.

⁴ W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, w: *Dzieła filozoficzne*, t. I, *Droga do filozofii i inne dzieła filozoficzne*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1971, s. 81.

⁵ G. E. Moore, *Zasady etyki*, tł. Cz. Znamierowski, Warszawa: Wydawnictwo M. Arcta 1919, s. 2.

⁶ Por. R. Wiśniewski, *Podstawy aksjologii Władysława Tatarkiewicza*, dz. cyt., s. 292.

⁷ R. Wiśniewski, *Porządek dóbr w etyce Władysława Tatarkiewicza*, „Etyka” (16)1978, s. 137.

⁸ Władysław Tatarkiewicz w dyskusji z M. A. Krąpcem na temat dualistycznego porządku bytu i wartości wypowiada się tak: *W rzeczach abstrakcyjnych rola aparatury pojęciowej jest szczególnie wielka: kto przywykł do jednej aparatury, temu trudno przejść do innej. Co do mnie, to jestem przyzwyczajony do innej niż o. Krąpiec: jest ona dualistyczna, przyjmuje dwa różne porządki: porządek bytu i porządek wartości, które się czasem stykają, ale bynajmniej nie zawsze. In ordine divino są jednym, ale dla człowieka byt i wartość to są dwie różne rzeczy i wydaje się sztuczne próbowanie ich łączenia. Ens et bonum convertuntur: to się w mych pojęciach nie mieści.*, W. Tatarkiewicz, *Filozofia bytu a zagadnienie wartości. Dyskusja*, w: M. A. Krąpiec OP, *Filozofia bytu a zagadnienie wartości*, „Znak” (130)1965, s. 433., Por. S. Borzym, *Przeszłość dla przyszłości*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2003, s. 316.

ści *błąd naturalistyczny*⁹. Tatarkiewicz postrzega etykę jako dyscyplinę odpowiadającą w pierwszym rzędzie nie na pytanie: *jak ze względów moralnych należy postępować, ale co jest dobre, a co złe*. Dopiero po dokonaniu tego jest czas na tworzenie reguł postępowania¹⁰.

Etyka, twierdzi Tatarkiewicz, ma fundament w teorii wartości, a ściślej w zdaniach o wartościach. Zdania te mają charakter bezdowodowy i oczywisty¹¹. Oznacza to, że są prawdziwe i nie wymagają uzasadnienia. Aby dać solidne fundamenty dla rozważań aksjologicznych, należy najpierw wyeksponować sposób ujmowania, a także definiowania wartości jako takiej.

Zdaniem Tatarkiewicza, termin *wartość* przechodzi w XIX wieku z ekonomii do filozofii¹². Początkowo był on używany niezbyt często oraz nierzadko zastępowany wyrażeniem *dobro*¹³. Nawiązując do teorii Moore'a twierdzi iż, podanie definicji wartości jest niemożliwe, gdyż jest ona czymś *pierwszym*¹⁴. Wszelakiego rodzaju próba klasycznego definiowania pojęcia wartości okazuje się w rezultacie jedynie *zastąpieniem*, bądź *omówieniem* owego terminu. *Zastąpienie* polega na tym, że zamiast terminu *wartość* wstawia się inny wyraz, mniej lub bardziej adekwatny. *Omówienie* natomiast charakteryzuje się tym, że określając daną cechę uważa się ją za wartość, która czemuś przysługuje. W omówieniu eksponuje się wartość jako właściwość rzeczy, ze względu na którą owej rzeczy chcemy bądź potrzebujemy¹⁵. Profesor dostrzega pewne wątpliwości w związku z podawaniem charakterystyki wartości.

Pierwsza niepewność dotyczy filozoficznego charakteru terminu *wartość*. Niepewność ta widoczna jest przy użyciu tego wyrazu na określenie własności

⁹ Por. R. Wiśniewski, *Podstawy aksjologii Władysława Tatarkiewicza*, dz. cyt., s. 293. Błąd naturalistyczny – błąd ten polega na tożsamościowym traktowaniu pojęć etycznych z pojęciem *naturalnym*. Pojęciem *naturalnym* jest cecha przedmiotu ze względu na którą, jest ów przedmiot traktowany jako dobry bądź zły. Por. G. E. Moore, *Zasady etyki*, dz. cyt., s. 10.

¹⁰ W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 83; P. Smoczyński, *Przedmowa*, w: *Dobro i oczywistość*, red. P. J. Smoczyński, Lublin: Wydawnictwo Lubelskie 1989, s. 7.

¹¹ Por. P. Smoczyński, *Przedmowa*, dz. cyt., s. 7–8.

¹² Władysław Tatarkiewicz twierdzi, że wprowadzenie tego terminu na pole filozofii zawdzięczamy F. Nietzschemu. Miał on głosić hasło *przewartościowania wszystkich wartości*. [Por. W. Tatarkiewicz, *Pojęcie wartości*, dz. cyt., s. 60]. Filozofami, którzy przyczynili się do rozwoju aksjologii, jako odrębnej dyscypliny naukowej, byli głównie filozofowie austriaccy i niemieccy. Do grupy filozofów austriackich zaliczyć należy: Aleksiasa Meinonga oraz Franza Brentano, do niemieckich: Heinricha Rickerta, Eduarda Sprangera oraz Maxa Schellera. Por. A. Książek, *Filozofia wartości*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 1994, s. 13

¹³ Starożytni utożsamiali termin *wartość* z terminami *dobro* oraz *piękno*. Por. W. Tatarkiewicz, *Czy w dziejach estetyki był postęp?*, w: *Dzieła zebrane*, t. II, *Droga przez estetykę*, s. 205.

¹⁴ Por. W. Tatarkiewicz, *Pojęcie wartości*, dz. cyt., s. 60.

¹⁵ Por. W. Tatarkiewicz, *Pojęcie wartości*, dz. cyt., s. 63.

rzeczy, lub samej rzeczy, która ową własność ma posiadać. Wątpliwa wydaje się być precyzyjność stosowania tego terminu, jedynie na oznaczanie nim właściwości rzeczy, pod względem dodatnim bądź ujemnym.

Drugą trudnością jest stosowanie zamiennie rzeczowników *wartość*, *cena* i *dobro*. Brak adekwatności w tożsamościowym zrównywaniu owych pojęć polega na tym, że przymiotnik *dobry* ma zakres węższy niż przymiotnik *wartościowy*. Natomiast przymiotnik *cenny* jest tożsamy z *wartościowy*, chociaż rzeczownik *cena* ma zakres węższy niż *wartość*. Profesor wykazuje wysoce analityczną wrażliwość w precyzyjnym używaniu terminologii¹⁶. Wielu filozofów traktuje termin *wartość* jako wieloznaczny¹⁷.

Władysław Tatarkiewicz podkreśla, iż termin *wartość* występuje w różnych dziedzinach wiedzy: w geografii, logice, matematyce, filozofii. Wartość ma także charakter normatywny, gdyż wiąże się z polecaniem lub nakazywaniem¹⁸. Także w estetyce mamy do czynienia z wartościami. Profesor Tatarkiewicz w rozprawie *Pojęcie wartości. Czyli co historyk filozofii ma do zakomunikowania historykowi sztuki*, analizując problemy sporne dotyczące terminu *wartość*, zadaje następujące pytania: *Czy rzeczy, jeśli mają wartość, to mają same przez się?*, *Czy my im tę wartość nadajemy?*, *Czy każda rzecz ma swoją stałą wartość, czy zmieniają ją zależnie od czasu, miejsca i okoliczności?*¹⁹. Pierwsze dwa pytania koncentrują się na polemikach między subiektywistyczną a obiektywistyczną koncepcją wartości. Trzecie pytanie dotyczy zagadnień spornych pomiędzy relatywizmem a obiektywizmem²⁰.

Istnieje także problem minimalizmu oraz maksymalizmu na terenie aksjologii, którym zajmowało się wielu filozofów. Ujęcie maksymalistyczne charakteryzuje się opowiedzeniem za obiektywnym i absolutnym charakterem wartości etycznych²¹. Kierunki minimalistyczne natomiast popierają relatywistyczne i subiektywistyczne ujęcia wartości.

¹⁶ Por. W. Tatarkiewicz, *Pojęcie wartości*, dz. cyt., s. 62–63.

¹⁷ Pojęcie *wartość*, tak w użyciu potocznym, jak i na polu filozoficznym używane w znaczeniach, że *ileś coś jest warte*, stosuje się także do określenia rzeczy lub cechy rzeczy, której wartość przypisujemy. Może to być także myśl o tym, że coś traktujemy jako wartościowe. Por. A. Książek, *Filozofia wartości*, dz. cyt., s. 13.

¹⁸ Por. A. Książek, *Filozofia wartości*, dz. cyt., s. 13.

¹⁹ W. Tatarkiewicz, *Pojęcie wartości*, dz. cyt., s. 63.

²⁰ Por. A. Książek, *Filozofia wartości*, dz. cyt., s. 13. Rozpatrywana problematyka przypomina podejmowaną już przez Platona próbę wyklarowania niejasności filozoficznej, która w historii filozofii nazywana jest *dylematem Eutyfrona*. Por. S. Blackburn, *Dylemat Eutyfrona*, w: *Oksfordzki słownik filozoficzny*, t. M. Szczubiałka, red. nauk. J. Woleński, Warszawa: Wydawnictwo „Książka i Wiedza” 2004, s. 95.

²¹ Por. A. Tarchała, *Maksymalistyczny charakter dobra. Próba rekonstrukcji stanowiska Władysława Tatarkiewicza*, „*Studia z Filozofii Polskiej*” t. 12 (2017), s. 279–290.

Według teorii wypracowanej przez profesora Tatarkiewicza, wartości posiadane przez przedmioty mogą być *własne*, bądź *pochodne*²². Wartość *własna* to taka, którą prezentuje przedmiot ze względu na siebie samego. Wartość *pochodna* istnieje ze względu na wartość własną. Tatarkiewicz podając przykłady powyższego rozróżnienia mówi o pięknie, które jako własność ma wartość samą w sobie, czyli własną. Mogą natomiast istnieć także takie własności, które same z siebie nie posiadają wartości własnej, ale przyczyniają się, są *zbiornikami, symbolami* rzeczy wartościowych, i dlatego same stają się wartościowe²³.

Na podstawie rozprawy *Pojęcie wartości. Co historyk filozofii ma do zakomunikowania historykowi sztuki*, dowiadujemy się o zaproponowanej przez Tatarkiewicza ogólnej hierarchii wartości. Owa hierarchizacja opiera się na podziale wartości własnych na dwie klasy, na wartości *ludzkie* i wartości *rzeczy*²⁴. Do wartości ludzkich Profesor zaliczył wartości: a) myśli, b) działania i c) uczuć²⁵. Wartości myśli, to wartości poznawcze, czyli intelektualne. Przykładami tychże wartości są: twórczość, prawdziwość²⁶, a także rzetelność intelektualna²⁷. Wartości działania, to wartości moralne, a są nimi na przykład szlachetność, sprawiedliwość²⁸ i dobroć²⁹. Trzecią kategorią wartości ludzkich to wartości uczuć, czyli wartości hedonistyczne. Charakteryzują się one tym, że spełniają kryteria bycia przyjemnymi³⁰.

²² Por. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1962, s. 532.

²³ Por. W. Tatarkiewicz, *Pojęcie wartości*, dz. cyt., s. 68.

²⁴ Por. J. J. Jadacki, *Chapter from the polish history of philosophy: Władysław Tatarkiewicz*, w: *Art transforming life*, red. A. Kuczyńska, Warsaw: Warsaw University Press, Department of Philosophy and Sociology 2006, s. 205.

²⁵ Por. W. Tatarkiewicz, *Pojęcie wartości*, dz. cyt., s. 69.

²⁶ Por. W. Tatarkiewicz, *Pojęcie wartości*, dz. cyt., s. 69. Prawda – teoria poznania oraz logika przez szereg lat wyeksponowała przykładowo takie teorie prawdy: teorię klasyczną, koherencyjną oraz pragmatystyczną. Klasyczna teoria prawdy, pochodzi od Arystotelesa: *Veritas est adaequatio intellectus et rei*. Koherencyjna teoria prawdy, określa prawdę jako zgodność myśli między sobą. Według zwolenników takiego rozumienia prawdy, dane zdanie jest prawdziwe wtedy, gdy jest zgodne z obowiązującym systemem, czyli z innymi zdaniami. Pragmatystyczna teoria prawdy, mająca swego prekursora w W. Jamesie, cechuje się tym, że fałszywość bądź prawdziwość zdania uzależnia się od następstw związanych z jego realizacją. [Por. A. Książek, *Filozofia wartości*, dz. cyt., s. 28.] Istnieje także konsensusywna teoria prawdy. Polega ona na tym, że prawdziwość lub fałszywość twierdzenia uzależnia się od zgody uznanej grupy ludzi. Por. F. Marchewka, *Stosunek niektórych filozofów współczesnych do prawdy w rozumieniu klasycznym*, „Przegląd Kalwaryjski” (9)2005, s. 204.

²⁷ Por. J. Galarowicz, *Na ścieżkach prawdy*, Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej 1992, s. 574.

²⁸ Por. W. Tatarkiewicz, *Pojęcie wartości*, dz. cyt., s. 69.

²⁹ Por. R. Wiśniewski, *Podstawy aksjologii Władysława Tatarkiewicza*, dz. cyt., s. 303.

³⁰ Por. W. Tatarkiewicz, *Pojęcie wartości*, dz. cyt., s. 69.

Druga grupa wartości to wartości rzeczy, w które Tatarakiewicz włączył wartości estetyczne. Twierdzi, że są to jedynie własne wartości rzeczy, czyli niezapożyczone od innych przedmiotów³¹. W estetyce piękno jest wartością, którą posiadają rzeczy. Nie oznacza to automatycznie, że ludzie nie są nią obdarzeni, wręcz przeciwnie posiadają ją, ale nie jest ona dla nich podstawowa³². Profesor Tatarakiewicz wyróżnił, także trzecią kategorię wartości. Są nimi wartości *witalne*. Wartości te same w sobie nie są wartościami pryncypialnymi, a jedynie pośrednimi między ludzkimi i rzeczowymi. Tatarakiewicz wymienia jako przykład takiej wartości życie, wraz z towarzyszącą mu pełnią zdrowia³³. Do wartości witalnych można zaliczyć także: rześkość i tężyznę biologiczną³⁴.

³¹ Por. W. Tatarakiewicz, *Pojęcie wartości*, dz. cyt., s. 69. Piękno - teoria piękna, podobnie jak i innych wartości, było przedmiotem licznych polemik, krytyk, sporów i rozpraw. W ramach istniejących teorii wyróżnić można kilka stanowisk dotyczących tej wartości. Należą do nich ujęcia obiektywistyczne, subiektywistyczne i relatywistyczne. Reprezentantami obiektywistycznej koncepcji piękna byli: Platon, stoicy, Plotyn, św. Augustyn, G. Hegel, M. Scheller, N. Hartman, oraz R. Ingarden, H. Elzenberg i T. Czeżowski. Pogląd ten dominował w starożytności i w odrodzeniu. Według obiektywizmu aksjologicznego piękno jest zależne od czynników przedmiotowych. Do grupy subiektywistów zaliczamy: I. Kanta, D. Hume'a, T. Lippsa, I. Richardsa, S. I. Witkiewicza oraz W. Witwickigo. Filozofowie ci uważali, że piękno powstaje w wyniku zachodzenia relacji pomiędzy człowiekiem a rzeczą. Jest ono uzależnione intelektualno-wolitywnie od uczuć doznającego. Teoria relacjonizmu ujmuje problematykę piękna, jako relację zachodzącą pomiędzy przedmiotem i podmiotem. Władysław Tatarakiewicz odnośnie do teorii piękna stoi na stanowisku akceptacji relacjonizmu. Twierdzi on, że piękno jako wartość estetyczna jest obiektywna, ale urzeczywistnia się dopiero w trakcie przeżycia estetycznego, które jest subiektywne. [Por. A. Książek, *Filozofia wartości*, dz. cyt., s. 34]. Władysław Tatarakiewicz wyróżnia dwa typy pojęcia piękna w znaczeniu szerokim (*sensu largo*) oraz w sensie ścisłym (*sensu stricte*). W pierwszym wypadku pojęcie piękna obejmuje wszelkiego rodzaju dane audytywno-wizualne oraz owoce naszej wyobraźni. Piękno w tej kategorii zawiera pojęcie wdzięku, subtelności, odpowiedniości, malowniczości, ozdobności oraz łagodności. [Por. W. Tatarakiewicz, *Dwa pojęcia piękna*, w: *Parerga*, red. E. Nowakowska, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1978, s. 11–13]. Tak rozumiane piękno swym zakresem wychodzi poza estetykę, wskazuje to na dwupojęciowość i dwuznaczność przyjmowanego przez Tatarakiewicza pojęcia piękna. [Por. A. Książek, *Filozofia wartości*, dz. cyt., s. 37]. Piękno w kategorii *sensu stricte* jest, jak podaje Tatarakiewicz, *obok wdzięku, subtelności, wzniosłości itp. – kategorią piękna sensu largo*. Piękno to jest, *pięknem formy*. Por. W. Tatarakiewicz, *Dzieje sześciu pojęć*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1975, s. 202–203.

³² Por. J. Galarowicz, *Na ścieżkach prawdy*, dz. cyt., s. 575.

³³ Por. W. Tatarakiewicz, *Pojęcie wartości*, dz. cyt., s. 69.

³⁴ Por. J. Galarowicz, *Na ścieżkach prawdy*, dz. cyt., s. 575; R. Wysokiński, *Władysław Tatarakiewicz, „Edukacja Filozoficzna” (27)1999*, s. 192.

Profesor Tatarkiewicz dzieli także wartości, na *nieprzemijające* i *mniej trwałe*³⁵ oraz *wyższe*³⁶ i *niższe*³⁷. Odnośnie do owej problematyki wyłania się pięć zasadniczo możliwych stanowisk³⁸.

Pierwsze z nich reprezentowane głównie przez B. Pascala³⁹, jest nazywane *niearchimedesowym*⁴⁰. Według Pascala, jeżeli jedna wartość jest wyższa a druga niższa, to są one wyższe i niższe nieskończenie. Oznacza to niemożliwość zniwelowania istniejącej między nimi różnicy jakościowej poprzez zwiększenie ilościowej jednej z nich⁴¹. Pogląd niearchimedesowy, w kategoriach, którego Pascal prezentował wyżej przedstawione stanowisko, podaje, że istniejące różnice między klasami wartości są niepokonalne oraz nienaruszalne⁴². Aby przeanalizować to zagadnienie, weźmy przykładowo wartość miłości, którą Pascal zaliczył do wartości wyższych. Miłość właśnie, jako wartość wyższa jest niemożliwa do przewyższenia przez wartości z klas niższych. Pascal w *Zbiorze myśli* podaje: *Nieskończenie oddalenie ciał od umysłów wyobraża nieskończenie bardziej nieskończone od-*

³⁵ Por. S. Borzym, *Przeszłość dla przyszłości*, dz. cyt., s. 281.

³⁶ Wartości wyższe, według W. Tatarkiewicza, cechują się głównie stopniem wynikowości, czyli konsekwencjonalności. Oznacza to, że dobra wyższe są rezultatami sposobów realizacji dóbr niższych. Por. W. Tatarkiewicz, *Dobra, których nie trzeba wybierać*, w: *Dzieła filozoficzne*, t. I, *Droga do filozofii i inne dzieła filozoficzne*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1971, s. 318; R. Wiśniewski, *Próba systemowej analizy oraz idealizacji ogólnoludzkiego doświadczenia aksjologicznego*, w: *Ontologia wartości*, red. J. Lipiec, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej 1990, s. 64.

³⁷ Por. A. Książek, *Filozofia wartości*, dz. cyt., s. 14.

³⁸ Por. R. Wiśniewski, *Podstawy aksjologii Władysława Tatarkiewicza*, dz. cyt., s. 304.

³⁹ W wywiadzie udzielonym dla *Tygodnika Powszechnego* 1974 nr. 38, Władysław Tatarkiewicz podaje, że B. Pascal pomocny mu był nie w sprawach naukowych, lecz w rozwiązywaniu problemów życia codziennego. Por. S. Kisielewski, *Spotkanie z Władysławem Tatarkiewiczem*, „Tygodnik Powszechny” 38(1339)1974, s. 2.

⁴⁰ Użycie sformułowania niearchimedesowe stanowisko aksjologiczne, wzięło się w aksjologii poprzez odniesienie charakterystyki wartości do teorii matematycznych Archimedesesa. W jego matematycznym systemie aksjomatycznym mówi się o tak zwanym *pewniku Archimedesesa* dla odcinków. Podaje on, że jeżeli mamy dwa odcinki a i b , takie, że $a < b$, to możemy znaleźć taką liczbę n , która da nam $an > b$. Geometria niearchimedesowa opuszcza ten pewnik. Na płaszczyźnie etyki taki pewnik miałby sformułowanie: *jeśli mamy dwa dobra, przy czym są to dobra nierówne (wyższe, niższe), to przyjmując, nazwijmy go, aksjologiczny pewnik archimedesowy, mogłaby istnieć tak duża ilość, że dobro niższe wzięte w tej ilości może okazać się wyższe od dobra wyższego z pierwszego porównania*. Etyka odrzucająca taki pewnik nazywana jest *niearchimedesową*. B. Pascal jest przykładem filozofa wiernego takiej etyce. Por. W. Tatarkiewicz, *Porządek dóbr. Studium z Pascala*, w: *Dzieła filozoficzne*, t. I, *Droga do filozofii i inne dzieła filozoficzne*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1971, s. 352; R. Wysokiński, *Władysław Tatarkiewicz*, dz. cyt., s. 192.

⁴¹ Por. A. Książek, *Filozofia wartości*, dz. cyt., s. 14.

⁴² Blaise Pascal przyjmował stanowisko niearchimedesowe w skrajnej postaci, czerpie ową radykalność od św. Augustyna. Por. R. Wiśniewski, *Podstawy aksjologii Władysława Tatarkiewicza*, dz. cyt., s. 304.

*dalenie umysłów od miłości jest, bowiem nadprzyrodzona*⁴³. Pascal mówi o trzech dziedzinach, porządkach wartości (dóbr) różniących się w rodzaju⁴⁴. Mamy, więc według Pascala, wartości cielesne, duchowe oraz wartości miłości.

Pascal szeregując powyższe wartości od najniższych do najwyższych zbudował następującą hierarchiczną klasyfikację: najniższymi są wartości cielesne, wyższymi wartości duchowe, a najwyższymi wartości miłości⁴⁵. Każdy z tych porządków tworzy spójną całość. Porządek ciała, twierdzi Pascal, jest tym samym, co porządek zmysłów, porządek duchowy tożsamy jest z porządkiem rozumu, a porządek miłości z porządkiem serca. Profesor Tatarkiewicz twierdzi, że szczególnie charakter myśli Pascala nadaje jej przyjęty *orde du coeur*, czyli porządek serca⁴⁶. Porządek ów jest oznaką tego, że nie tylko rozum ocenia wartości, lecz także zdolne do tego jest *serce*. W *myśli 479* Pascal pisze: „poznajemy prawdę nie tylko rozumem, ale i sercem...”⁴⁷. Serce ma możliwość, twierdzi Pascal, nie tylko czucia, ale również poznawania i wydawania sądów. Porządek serca jest, według niego, inny niż porządek rozumu. Pascal uzasadnia powyższe stwierdzenie następująco:

Serce ma swoje racje, których rozum nie zna, widzimy to w tysiącu rzeczy. Twierdzą, że serce kocha z natury swojej powszechną istotę i też z natury swojej kocha samo siebie, wedle tego, ku czemu się zwróci⁴⁸.

Następnym stanowiskiem w hierarchizacji wartości jest teoria aksjologiczna nazywana *archimedesową*. Pogląd ten najogólniej można określić następująco: *wielka liczba wartości niższych może przeważać małą ilość wartości wyższych*⁴⁹. Mamy tutaj do czynienia, jak to określa Tatarkiewicz, z *porządkiem miłości*⁵⁰. W porządku tym, najwyższymi wartościami są nadprzyrodzone dobra miłości, następnie dobra duchowe oraz najniżej znajdujące się dobra cielesne. Podstawą hierarchii jest trwałość. Oznacza to, że im wartość trwalsza, tym jest wyższa⁵¹.

Pascalowy porządek dóbr uzyskuje większą klarowność w powiązaniu z *nieskończonością*. Naturę nieskończoności, chociaż niepoznawalną, można twierdzi Pascal, w pewnym stopniu ukazać poprzez jej relację do jedności. Podaje on: „Jedność dodana nieskończoności nie pomnaża jej ani o włos(...). Skończoność

⁴³ B. Pascal, *Myśli*, tł. Tadeusz Żeleński, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1983, myśl 829, s. 334.

⁴⁴ Por. B. Pascal, *Myśli*, myśl 829, dz. cyt., s. 334.

⁴⁵ Por. W. Tatarkiewicz, *Porządek dóbr: Studium z Pascala*, dz. cyt., s. 341.

⁴⁶ Por. W. Tatarkiewicz, *Porządek dóbr: Studium z Pascala*, dz. cyt., s. 341–342.

⁴⁷ B. Pascal, *Myśli*, myśl 479, dz. cyt., s. 189–190.

⁴⁸ B. Pascal, *Myśli*, myśl 477, dz. cyt., s. 189.

⁴⁹ B. Pascal, *Myśli*, myśl 477, dz. cyt., s. 189.

⁵⁰ Por. W. Tatarkiewicz, *Porządek dóbr: Studium z Pascala*, dz. cyt., s. 343.

⁵¹ Por. W. Tatarkiewicz, *Porządek dóbr: Studium z Pascala*, dz. cyt., s. 344–345.

unicestwia się w obliczu nieskończoności i staje się czystą nicością⁵². Zasadnicza odrębność refleksji pascalowej od innych, twierdzi Tatarkiewicz, była bezpośrednio związana z zagadnieniem nieskończoności, a mianowicie z podziałem wartości na nieskończenie wyższe oraz nieskończenie niższe⁵³. Pascal twierdzi, że oprócz wiedzy o istnieniu wartości wyższych i niższych, mamy możliwość określenia, które z listy wartości są wyższe, a które niższe. W konsekwencji istnienia odrębnych porządków, dobro wyższego rzędu wzięte w dowolnej ilości zawsze będzie wyższe od dobra niższego wziętego nawet w największej ilości. Uzasadnieniem tego jest uznawane przez Pascala stwierdzenie, że dobra wyższe należą do wyższego porządku⁵⁴. W ten sposób Pascal sprawia, zdaniem Tatarkiewicza, że mamy *powszechną materialną regułę słusznego postępowania*⁵⁵. Wydaje się, że chociaż Tatarkiewicz skłaniał się do uznania Pascalowej koncepcji, to jednak odnosił się do niej z pewnymi zastrzeżeniami. Raczej szedł za umiarkowaną linią owej teorii, prezentowaną głównie przez W. D. Rossa⁵⁶.

Następnym stanowiskiem w hierarchizacji wartości jest teoria aksjologiczna nazywana *archimedesową*. Pogląd ten najogólniej można określić następująco: *wielka liczba wartości niższych może przeważać małą ilość wartości wyższych*⁵⁷.

Kolejne stanowisko odnośnie do problematyki hierarchizacji wartości reprezentuje Franciszek Brentano. Twierdzi on, że nie ma różnic rodzajów wartości. Porównuje on jedynie dobra indywidualne. Wedle tego poglądu, bezwzględna hierarchia wartości, jeśli istnieje, jest niepoznawalna⁵⁸.

Zwolennicy następnego stanowiska, dotyczącego podziału wartości na wyższe i niższe, nie uznają obiektywnych różnic pomiędzy wartościami. Nie zaprzeczają oni jednocześnie obiektywności wartości samych w sobie, natomiast uważają za subiektywne różnice stopnia w hierarchii. Profesor Tatarkiewicz zgadza się z tym poglądem w przypadku porównywania wartości względnych⁵⁹.

Jako ostatnie stanowisko dotyczące rozpatrywanej problematyki, wymienia Tatarkiewicz tak zwany *nominalizm aksjologiczny*. Według zwolenników tego sta-

⁵² B. Pascal, *Myśli*, myśl 451, dz. cyt., s. 178.

⁵³ Por. W. Tatarkiewicz, *Porządek dóbr. Studium z Pascala*, dz. cyt., s. 351.

⁵⁴ Por. W. Tatarkiewicz, *Porządek dóbr. Studium z Pascala*, dz. cyt., s. 351–352.

⁵⁵ Por. W. Tatarkiewicz, *Porządek dóbr. Studium z Pascala*, dz. cyt., s. 358; Pascal jest przedstawicielem systemu homogeniczno-wertykalnego odnośnie do hierarchizacji dóbr, gdyż uważa, że wartości rzędu wyższego warunkują wartości niższe. Por. R. Wiśniewski, *Absolutyzm w etyce*, w: *Wybrane pojęcia i problemy etyki*, red. R. Wiśniewski, Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika 1984, s. 34.

⁵⁶ Por. R. Wiśniewski, *Podstawy aksjologii Władysława Tatarkiewicza*, dz. cyt., s. 304.

⁵⁷ Por. R. Wiśniewski, *Podstawy aksjologii Władysława Tatarkiewicza*, dz. cyt., s. 304.

⁵⁸ Zasada ta ma swe zastosowanie przy porównywaniu dóbr poznawczych i estetycznych. Por. R. Wiśniewski, *Podstawy aksjologii Władysława Tatarkiewicza*, dz. cyt., s. 305.

⁵⁹ Por. R. Wiśniewski, *Podstawy aksjologii Władysława Tatarkiewicza*, dz. cyt., s. 305.

nowiska, nie można mówić, ani o obiektywizmie ani o subiektywizmie hierarchizacji wartości. Teoria nominalizmu aksjologicznego w skrajnej postaci zaprzecza istnieniu wartości w ogóle. Profesor Tatarkiewicz odcina się od niego⁶⁰ oraz zaznacza, że nie można, utożsamiać wartości bezwzględnej z wartością najwyższą⁶¹.

Władysław Tatarkiewicz twierdzi, że hierarchie wartości należy traktować jako względną⁶², przy jednoczesnej obiektywności samej wartości. W rozprawie *Obrachunek i nakazy, uczciwość i dobroć*, pisze, że zestawienie porównawcze dóbr *in genere* oraz *in abstracto* jest obciążone trudnością, gdyż hierarchia zbudowana w oparciu o sądy porównujące jest *bardzo mglista*⁶³. Według profesora, porównywać można jedynie wartości indywidualne w danym momencie, bo to właśnie *hic et nunc* człowiek ma do nich dostęp. Sądy porównawcze są jednocześnie wartościującymi⁶⁴. Sądy te mają inny charakter niż klasyczne sądy porównawcze. Różnica polega przede wszystkim na tym, że nieklasyczne biorą pod uwagę, także *całą sytuację, dostępność oraz potrzebę aktualną owych dóbr*. Sądy te nazwane są *sądami o słuszności*⁶⁵. Władysław Tatarkiewicz w przyjmowanym porządku wartości akceptuje istnienie *intuicji aksjomatycznej*. Aksjomaty intuicyjne to pewniki, sądy niewymagające uzasadnienia, czyli sądy oczywiste⁶⁶.

Ważnym wydaje się zaznaczyć, że profesor Tatarkiewicz w swoim wyliczeniu wartości nie uwzględnia wartości religijnych. Jest to rezultat przyjętego przez niego *paradygmatu naukowości*. Paradygmat ten ma swoje korzenie w pozytywizmie. Nauka w takim ujęciu nie może zajmować się problematyką nierozstrzygalną. Aksjologia, aby mogła mieć status naukowy, nie może sobie pozwolić na wyłączność w kształtowaniu światopoglądu. Wartości religijne kształtują światopogląd, dlatego według profesora, nie może się nimi zajmować naukowa aksjologia⁶⁷.

⁶⁰ Por. R. Wiśniewski, *Porządek dóbr w etyce Władysława Tatarkiewicza*, dz. cyt., s. 141.

⁶¹ Por. R. Wiśniewski, *Porządek dóbr w etyce Władysława Tatarkiewicza*, dz. cyt., s. 141.

⁶² Por. S. Borzym, *Przeszłość dla przyszłości*, dz. cyt., s. 277.

⁶³ Por. W. Tatarkiewicz, *Obrachunek i nakazy, uczciwość i dobroć*, w: *Dzieła filozoficzne*, t. I, *Droga do filozofii i inne dzieła filozoficzne*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1971, s. 299.

⁶⁴ Sądy wartościujące – Podczas rozmowy profesora Władysława Tatarkiewicza, z profesorem Ryszardem Wiśniewskim pojawiła się problematyka sądów wartościujących. Zagadnienie to W. Tatarkiewicz ujął w następującej metaforze: *sądy o wartościach pełnią rolę podobną do założeń opisujących wartości figur na szachownicy*. Sądy te mają charakter bezwzględnych założeń aksjologicznych, są podstawą dla sądów o słuszności. Por. W. Tyburski, A. Wachowiak, R. Wiśniewski, *Historia filozofii i etyki. Do współczesności. Źródła i komentarze*, Toruń: Towarzystwo Naukowe Organizacji i Kierownictwa Dom Organizatora 1997, s. 620.

⁶⁵ Por. W. Tyburski, A. Wachowiak, R. Wiśniewski, *Historia filozofii i etyki*, dz. cyt., s. 618.

⁶⁶ Por. W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 84.

⁶⁷ Por. S. Borzym, *Przeszłość dla przyszłości*, dz. cyt., s. 316.

Podsumowując omawianie aksjologicznego stanowiska profesora Tatarkiewicza, należy podkreślić następujące jego właściwości. Zadaniem aksjologii jest dostarczanie definicji wartości oraz ich podział w istniejącej hierarchii. Podanie definicji wartości, według profesora, jest niemożliwe, można natomiast dokonać ich podziału. Wśród wartości wyróżnia trzy ich rodzaje: wartości ludzkie, wartości rzeczy, oraz wartości witalne. Podejmując problematykę hierarchii wartości, Tatarkiewicz opowiada się za istnieniem pluralizmu w tej materii. Spośród pięciu stanowisk odnoszących się do hierarchizacji wartości nie przyjmuje *nominalizmu aksjologicznego*.

Opowiada się natomiast za czterema spośród pięciu wymienionych przez siebie stanowisk, dokonując w nich koniecznych poprawek.

Pierwsze przyjęte przez niego stanowisko mówi o tym, że najmniejsza liczba wartości moralnych ma pierwszeństwo wobec nawet wielkiej liczby wartości poza moralnych. Tak pojmowane rozróżnienie odnosi się, według profesora, do dóbr własnych, czyli takich, które są dobrami same z siebie a nie dzięki nadaniu im wartości.

Drugim stanowiskiem przyjmowanym przez Tatarkiewicza jest pogląd archimedesowy. Wykorzystuje go w celu porównywania wartości poznawczych z estetycznymi. Powyższe stwierdzenie wskazuje na sposób porządkowania wartości według ilości a nie jakości⁶⁸. Trzecie stanowisko porządkuje wartości według ich ilości, a nie jakości⁶⁹. Porządkuje się je poprzez porównywanie konkretnych dóbr w danej klasie dóbr. Wartości te, nazywane *średnimi*, lokują się w hierarchii wartości między wartościami moralnym, czyli najwyższymi położonymi w hierarchii a wartościami lokującymi się niżej od wartości średnich, czyli wartościami hedonicznymi. Wartości średnie, do których W. Tatarkiewicz zaliczył wartości kognitywne i estetyczne, nie tworzą hierarchii wewnątrz zakresu swej klasy. Konsekwencją braku wewnątrz klasowej hierarchii wartości jest to, że w konkretnych sytuacjach nie można orzec z całą pewnością, która wartość jest wyższa⁷⁰.

Czwarte stanowisko charakteryzuje się zsubiektywizowaniem wysokości wartości, przy jednoczesnym przyjmowaniu ich obiektywności. Chodzi tutaj o to, że obiektywne wartości znajdują się w subiektywnej hierarchii wartości. Wartości, o których mówi Tatarkiewicz mieszczą się w tak zwanych *zbiornikach* wartości. Takim zbiornikiem a zarazem nośnikiem wartości są dobra względne, na

⁶⁸ Wartości estetyczne i intelektualne są nazywane wartościami średnimi pomiędzy wartościami moralnymi a hedonistycznymi. Wartości te w abstrakcji nie tworzą hierarchii. Por. R. Wiśniewski, *Porządek dóbr w etyce Władysława Tatarkiewicza*, s. 142.

⁶⁹ Por. R. Wiśniewski, *Porządek dóbr w etyce Władysława Tatarkiewicza*, s. 141.

⁷⁰ Por. R. Wiśniewski, *Porządek dóbr w etyce Władysława Tatarkiewicza*, s. 142.

przykład książki czy dzieła sztuki, które zawierają w sobie wartości obiektywne⁷¹. Kto pisze książkę, ten nie tworzy bezpośrednio dobra, lecz zbiornik dóbr⁷².

Finalizując omawianie teorii wartości W. Tatarkiewicza należy stwierdzić, że aksjologiczna baza wartościowania oraz hierarchizacji znamionuje się tym, iż obiektywne i bezwzględne wartości istnieją w obiektywnej hierarchii klas wartości. Podstawą jest także to, że wyeksponowanie hierarchii w kategoriach obiektywnych i bezwzględnych możliwe jest jedynie *in abstracto*, natomiast w rzeczywistości hierarchia ma charakter subiektywny.

Na szczycie hierarchii wartości, znajdują się wartości moralne. Niżej od moralnych są wartości z klasy intelektualnych oraz estetycznych. Najniżej natomiast, według Tatarkiewicza, znajdują się wartości hedonistyczne⁷³.

Określenie i rola intuicji w ujmowaniu wartości dobra

W drugiej części artykułu zostanie podjęta próba określenia intuicji oraz koncepcji intuicjonizmu w ramach rozważań dotyczących aksjologicznych ujęć W. Tatarkiewicza. Najpierw będzie poddane analizie zjawisko intuicji, następnie zostaną omówione poszczególne rodzaje intuicjonizmów i na ich tle ukazana będzie koncepcja intuicjonizmu przyjętego przez W. Tatarkiewicza. W trakcie prowadzonych rozważań wiele uwagi poświęcone będzie powiązaniom koncepcji Tatarkiewicza z myślą filozofów starożytnych, jak i współczesnych, głównie przedstawicieli brytyjskiej szkoły filozoficznej.

Intuicjonizm jako zbiór poglądów o charakterze epistemologicznym, filozoficznym, teologicznym oraz matematycznym, jest ujęciem, według którego, wiodącym sposobem poznania jest intuicja⁷⁴. Analiza zagadnienia intuicji w aspek-

⁷¹ Por. R. Wiśniewski, *Porządek dóbr w etyce Władysława Tatarkiewicza*, s. 142.

⁷² Por. W. Tatarkiewicz, *Dobra, których nie trzeba wybierać*, dz. cyt., s. 319 oraz tenże, *O szczęściu*, dz. cyt., s. 531.

⁷³ Por. R. Wiśniewski, *Porządek dóbr w etyce Władysława Tatarkiewicza*, s. 143.

⁷⁴ Termin *intuicja* wprowadzony został do użytku w XIII w. W języku greckim jego odpowiednikiem jest wyrażenie *epibole*, oznaczający w filozofii epikurejskiej poznanie *dokonujące się od razu i całościowo*. Za Dunsem Szkotem i W. Ockhamem uznaje się, że intuicyjne poznanie dotyczy tego, co indywidualne i konkretne. Neoplatonizm, z Plotynem na czele, przyjmuje możliwość poznawania czysto intuicyjnego jedynie w świecie duchów. Intuicja ma zapewnić nieomylną będącą konsekwencją niezłożonego uchwycenia rzeczy prostej. Intuicja duchowo-intelektualna odnosi się do powszechników i twierdzeń ogólnych. Intuicja w aspekcie duchowym ma być pewnego rodzaju naocznością rzeczy. Źródłem pewności intuicji jest, według neoplatonistów, oczywistość. Filozofia nowożytna kładzie mocny nacisk na poznanie intuicyjne, które ma dla niej charakter bezbłędnego źródła wiedzy. Intuicja w charakterze intelektualnym uruchamia dyskurs dedukcyjny, objawiający się etapowością poznania. U empirystów brytyjskich intuicja charakteryzuje się tzw. refleksyjnością, która dzięki naoczności prowadzi do poznania pewnego. Por. A. Półtawski, *Intuicjonistyczna*

cie teoriopoznawczym prowadzi do stwierdzenia, iż jest ona pewnego rodzaju bezpośrednim uchwyceniem rzeczy samej w sobie, jej pojęcia bądź prawdziwości jakiegoś sądu⁷⁵. Intuicja w aspekcie teoriopoznawczym jest szczególnego rodzaju zdolnością, władzą, dzięki której znamy prawdziwość lub fałszywość sądów⁷⁶.

Istnieją różnego rodzaju kategorie wiedzy będącej rezultatem poznania intuicyjnego:

- Wiedza zmysłowa powstaje w konsekwencji naoczności wejrzenia.
- Wiedza intuicyjna jako konsekwencja intelektualnego widzenia. Już w filozofii starożytnej poznanie poprzez intuicję dotyczyło uchwycenia w sposób bezpośredni ogólnego sensu jakiegoś zjawiska. Ten typ poznania za swój przedmiot na poszczególnych etapach dyskursu przyjmuje prawdy pierwsze, które to są dyskursywnymi członami *maxime simplex*, czyli maksymalnie prostymi.
- Poznanie intuicyjne abstrakcyjne, czyli ogólne. Ten typ intuicji to pewnego rodzaju naoczność o charakterze zmysłowym i receptywnym.
- Intuicja jako sympatia. Sympatia pozwala nam wejść do wnętrza przedmiotu sympatyzowanego przez sympatyzującego. Takie ujęcie intuicji sytuuje ją bardzo blisko introspekcji, którą oczywiście nie jest. Intuicja pozwala nam wejrzeć w to, co poza *ja*, natomiast introspekcja odsłania *ja* samo.
- Intuicja ejdetyczna jest uchwyceniem ogółu poprzez naoczność istoty rzeczy. Jest to proces *ideacji*, czyli uchwycenie pełni.
- Intuicja naoczności kategoriałnej ma swe źródło w aksjologii fenomenologicznej. Poznanie tego typu ma charakter poznania intuicyjnego-afektywnego, które jest intencjonalne szczególnego rodzaju idealizacją, czyli wartością⁷⁷.

Ukazany pluralizm teorii i hipotez na temat intuicji jest bardzo bogaty. Władysław Tatarkiewicz jako intuicjonista wpisuje się w tę liczną ilość różnego rodzaju odmian teorii intuicjonistycznych, i ujmuje ją w swej refleksji aksjologicznej jako zdolność posiadaną przez rozum. Zdolność ta ma być, według niego aktywi-

epistemologia, w: *Filozofia a nauka. Zarys encyklopedyczny*, red. Z. Cackowski, J. Kmita, K. Szaniawski, P. J. Smoczyński, Wrocław: Wydawnictwo Ossolineum 1987, s. 269–272.

⁷⁵ Por. M. A. Krąpiec, *Intuicja*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 4, red. nauk. A. Maryniarczyk, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu 2003, s. 901.

⁷⁶ Por. S. Blackburn, *Intuicja*, w: *Oksfordzki słownik filozoficzny*, tł. Michał Szczubiałka, dz. cyt., s. 174; A. Drabarek, *Rozważania o poznaniu intuicyjnym oraz kategorii zmysłu moralnego*, w: *Intuicja w filozofii i etyce*, red. A. Drabarek, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej 2000, s. 12.

⁷⁷ Por. S. Judycki, *Intuicja naoczności kategoriałnej*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 1997, s. 308.

zowana w tak zwanej *sytuacji granicznej poznania*. Intuicja ta charakteryzuje się tym, że podczas dyskursu etycznego oraz rozumowania może nastąpić jego *kres*, czyli koniec możliwości racjonalnego dyskursu. Sytuację taką można adekwatnie i w pewien sposób opisowo nazwać wyrazem *bezradności rozumu*⁷⁸.

Aby wiedza osadzona była na trwałych filarach, koniecznym jest odkrycie i przyjęcie aksjomatów⁷⁹ etycznych. Aksjomaty charakteryzują się tym, że są zbiorem pewników przyjętych w systemie jako zdania wyjściowe dla budowania jakichkolwiek teorii, oraz przeprowadzania wnioskowań. Aksjomaty te uznawane są za prawdziwe w sposób konieczny⁸⁰. Aksjomaty etyczne w zakresie aksjologii W. Tatarkiewicza mają status aksjomatów intuicyjnych. W rozprawie *O bezwzględności dobra* stwierdza, iż

⁷⁸ Por. R. Wiśniewski, *Intuicjonizm w aksjologii Władysława Tatarkiewicza*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici” (103)1979, s. 129.

⁷⁹ *Aksjomat* – termin pochodzi z języka greckiego, ogólnie oznacza założenie, pewnik, zdanie bazowe, twierdzenie przyjęte w dyskusji bez uzasadnienia. Terminu *aksjomat* nie używano jednoznacznie. Według Arystotelesa i starożytnych matematyków i filozofów, aksjomatem było ogólne założenie bezpośrednio oczywiste, przyjmowane bez dowodu. Ujęcie takie wspólne jest dla wielu dziedzin naukowych. W rozumieniu arystotelesowskim pojęcie aksjomatu było powszechne do końca średniowiecza. Od XIX wieku, aksjomat definiowany jest jako naczelną przesłanką systemu dedukcyjnego przyjmowana bez dowodu. Taki sposób rozumienia aksjomatu pomija aspekt jego oczywistości.

W systemie dowodzenia dedukcyjnego miano aksjomatycznego charakteru danej prawdy przysługuje nie ze względu na kryterium oczywistości i absolutności, lecz na zasadzie pragmatyczno-użytecznej dla danego systemu. [Por. T. Kotarbiński, *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1947, s. 52].

Ważne jest także zwrócenie uwagi na to, co już twierdził sam Arystoteles: że w wiedzy apodyktycznej koniecznym jest rozróżnienie między aksjomatami a specyficznymi założeniami poszczególnych dyscyplin naukowych. Różnica polega na tym, że aksjomaty mają charakter oczywisty, a specyficzne założenia danej dziedziny to definicje, oraz twierdzenia naczelną, mające głównie charakter konwencyjny. Euklides w swojej teorii geometrycznej wyróżnia definicje będące wyjaśnieniami i opracowaniami pojęć, następnie postulaty oraz aksjomaty. Postulaty są, w jego ujęciu, pewnikami potrzebnymi do budowania figur, aksjomaty natomiast traktował po arystotelesowsku. [Por. S. Kamiński, *Aksjomat*, dz., cyt., s. 26]. Współcześnie, od XIX wieku w naukach dedukcyjnych mówi się o stadium przedaksjomatycznym, stadium aksjomatycznym oraz stadium sformalizowanym. Tylko w fazie przedaksjomatycznej uważa się je za prawdziwe w kategoriach oczywistości. W stadium aksjomatycznym liczba aksjomatów systemowych jest już określona. Por. K. Ajdukiewicz, *Logika pragmatyczna*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1965, s. 182; J. Galarowicz, *Na ścieżkach prawdy*, dz. cyt., s. 184–185.

⁸⁰ Por. S. McCall, *Aksjomatyczna metoda*, w: *Encyklopedia filozofii*, t. 1: A–K, red. T. Honde-rich, tł. J. Łoziński, s. 9–10. *Aksjomaty prawdziwe koniecznościowo* należy rozumieć tak, jak je ujmował Arystoteles, czyli takie, które *nie mogą być czymś innym niż są, mają charakter absolutny i bezwzględny*. Por. Arystoteles, *Metafizyka*, tł. K. Leśniak, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1983, s. 110–112 (1015a) oraz tenże., *Dzieła Wszystkie*, t. 7, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1994, s. 20.

zdania o wartościach prostych cech przyjmujemy bez dowodu nie w charakterze założeń aksjomatycznej teorii, które mogą być dowolne byleby nie były sprzeczne między sobą. Przyjmujemy je w charakterze aksjomatów intuicyjnych⁸¹.

Z powyżej zacytowanego fragmentu wynika, że aksjomat intuicyjny nie jest luźnym założeniem teorii aksjomatycznej, od którego wymagałoby się jedynie tego, aby nie wytwarzał sprzeczności wewnątrz teorii, czyli nie był sprzeczny z innymi założeniami. One muszą także spełniać kryterium oczywistości⁸².

Za aksjomaty uznawane są, zatem nie dowolne zdania, lecz tylko te, które są pewne na mocy oczywistości⁸³. Odwoływanie się do oczywistości pojawia się już w filozofii starożytnej. Sokrates i Arystoteles mówią o oczywistości prawd przyjmowanych bez dowodu⁸⁴. Profesor Tatarkiewicz wspomina o tym w następujący sposób: „Taka ich (aksjomatów intuicyjnych) rola jest nadzwyczaj wyrażona w dowodzeniach Sokratesa[...]. Sokrates rozpoczynał każdy dowód od tego, że ustalał, iż jest zgoda, co do takich właśnie przesłanek”⁸⁵. Sokrates posiadał wiedzę intuicyjną o dobru⁸⁶. Aksjomatami były proste zdania o etycznej treści. Dawały mu one oparcie dla wywodów prowadzonych w trakcie polemik przy użyciu metody elenktycznej bądź majeutycznej⁸⁷. Tatarkiewicza koncepcja najprostszych zdań oczywistych jest reminiscencją tego, co uczynił już Sokrates⁸⁸.

Istnieje jednak różnica między ujęciem oczywistości u Tatarkiewicza a ujęciem Sokratesa. U Sokratesa oczywistość w uznawaniu danego zdania za prawdziwe obarczona jest koniecznością powszechnej zgody. U Tatarkiewicza oczywistość postrzegana jest inaczej, a mianowicie uważa on, że poszczególnego rodzaju prawdy są oczywiste niezależnie od tego, czy są powszechnie znane, czy nie. Według niego, „nie wszystkie prawdy powszechnie uznane są oczywiste, a nie wszystkie prawdy oczywiste są powszechnie uznane. Powszechne uznanie nie jest niezbędnym warunkiem oczywistości”⁸⁹. Tatarkiewicz twierdzi, że oczywistość ma niewiele wspólnego z powszechnym uznaniem⁹⁰. *Oczywistość*, o której mówi profesor ma taki charakter jak w logice, czy matematyce⁹¹, gdzie jest ona koniecz-

⁸¹ W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 271.

⁸² *Przyjemność jest czymś dobrym, a przykrość złym wiemy z całą oczywistością*. Por. W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 271.

⁸³ Por. R. Wiśniewski, *Intuicjonizm w aksjologii Władysława Tatarkiewicza*, dz. cyt., s. 122.

⁸⁴ Por. R. Wiśniewski, *Intuicjonizm w aksjologii Władysława Tatarkiewicza*, dz. cyt., s. 126.

⁸⁵ W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 271.

⁸⁶ Por. A. Drabarek, *Rozważania o poznaniu intuicyjnym oraz kategorii zmysłu moralnego*, dz. cyt., s. 13.

⁸⁷ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, dz. cyt., s. 76.

⁸⁸ Por. R. Wiśniewski, *Intuicjonizm w aksjologii Władysława Tatarkiewicza*, dz. cyt., s. 126.

⁸⁹ W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 271-272.

⁹⁰ Por. R. Wiśniewski, *Intuicjonizm w aksjologii Władysława Tatarkiewicza*, dz. cyt., s. 126.

⁹¹ Por. W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 272.

nym narzędziem uzasadniania wartości *na granicy uzasadniania*. Jest ona charakterystyczna dla sądów *a priori*⁹².

Profesor Tatarkiewicz odnośnie do problematyki poznania na bazie intuicji czerpie także od samego Arystotelesa⁹³. Widoczny jest wpływ jego teorii poznania, metodologii oraz ujęć aksjologicznych na koncepcję intuicjonizmu W. Tatarkiewicza⁹⁴. Arystoteles twierdzi, że w wnioskowaniu nie można iść w nieskończoność, a na granicy definiowania są pierwsze zasady. Pierwszymi przesłankami mogą być prawdy ogólne, oczywiste i godne pełnego zaufania, które przyjmowane są bez dowodu⁹⁵. Arystoteles nazywa „zasadami w każdym rodzaju te twierdzenia, które nie mogą być udowodnione.(...) To, że zasady istnieją, trzeba przyjąć, resztę trzeba udowodnić”⁹⁶. Zdania pierwotne, twierdzi Arystoteles, to aksjomaty, czyli zasady pierwsze, które musi znać każdy *kto chce się czegoś nauczyć*⁹⁷.

Pierwsze aksjomatyczne przesłanki poznawane intuicyjnie są bazą przekonania oraz wiedzy⁹⁸. To właśnie pierwsze przesłanki, twierdzi Arystoteles, są punktem wyjścia rozumowań sylogistycznych⁹⁹. Wiedza zdobyta przy pomocy intuicji jest pewniejsza od wiedzy uzyskanej dzięki dowodzeniu, gdyż „znamy je (pierwsze przesłanki = aksjomaty) lepiej, i w większym stopniu jesteśmy o ich słuszności przekonani, niż o słuszności wniosków z nich wynikających”¹⁰⁰. Arystoteles traktuje aksjomaty podobnie jak Sokrates. Świadczy o tym następująca wypowiedź: „Nazywam zasadami dowodzenia powszechne przekonania, na których wszyscy ludzie opierają swe dowody”¹⁰¹. Aksjomaty to zasady pierwsze, najogólniejsze, będące zarazem zasadami wszystkich rzeczy. Tymi właśnie zasadami, czyli aksjomatami posługują się, według Arystotelesa, wszystkie nauki demonstratywne¹⁰².

⁹² Por. R. Wiśniewski, *Aksjologia kluczem do filozofii Władysława Tatarkiewicza*, „Przegląd Filozoficzny” 1(37)2001, s. 48.

⁹³ W wywiadzie udzielonym dla *Tygodnika Powszechnego* 1974 nr. 38, Władysław Tatarkiewicz twierdzi: *Jeśli bym miał się przyznać do jakiegoś systemu to do arystotelesowskiego*. Por. S. Kisielewski, *Spotkanie z Władysławem Tatarkiewiczem*, dz. cyt., s. 2.

⁹⁴ Por. R. Wiśniewski, *Intuicjonizm w aksjologii Władysława Tatarkiewicza*, dz. cyt., s. 131.

⁹⁵ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, *Filozofia starożytna i średniowieczna*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 2004, s. 110.

⁹⁶ Arystoteles, *Analityki wtóre*, w: Arystoteles, *Dzieła Wszystkie*, t. 1, tł. K. Leśniak, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1990, s. 269 (I 10).

⁹⁷ Por. Arystoteles, *Analityki wtóre*, dz. cyt., s. 258 (72a).

⁹⁸ Por. Arystoteles, *Analityki wtóre*, dz. cyt., s. 300 (89a).

⁹⁹ Por. T. Kwiatkowski, *Poznanie naukowe u Arystotelesa*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1969, s. 26.

¹⁰⁰ Arystoteles, *Analityki wtóre*, dz. cyt., s. 258 (72a).

¹⁰¹ Arystoteles, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 51 (996a).

¹⁰² Por. Arystoteles, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 51 (997a).

Podobieństwo ujęć intuicjonizmu W. Tatarkiewicza do koncepcji Arystotelesa widoczne jest w tak zwanej *teorii amezy*, czyli teorii terminów pierwszych przyjmowanych bez dowodu¹⁰³. Podobieństwo widać także w pojmowaniu i roli intuicji w dochodzeniu do aksjomatów¹⁰⁴. Fakt przyjęcia przez profesora kognitywnej zdolności intuicji, pozwala zaliczyć go do intuicjonistów, wśród których wyróżnia się cztery grupy. Różnica między ich poglądami, polega na nieco innym sposobie pojmowania intuicji oraz stawianych przed nią zadań¹⁰⁵.

Aby dobrze ująć stanowisko Tatarkiewicza przyjrzyjmy się poszczególnym koncepcjom intuicjonizmów. Typologia intuicjonizmu jest następująca: pierwsze stanowisko to intuicjonizm empiryczno-logiczny, drugie – intuicjonizm empiryczno-emocjonalistyczny, trzecie – intuicjonizm irracjonalistyczny, czwarte to intuicjonizm aprioryczno-racjonalistyczny. Ogólna charakterystyka poszczególnych typów intuicjonizmu wygląda następująco.

Intuicjonizm empiryczno-logiczny przyjmuje istnienie doświadczenia aksjologicznego. Intuicja w tym ujęciu pojmowana jest jako naoczność *quasi-postrzeżeniowa* oceniająca wartość przedmiotu. Akt naocznego, bezpośrednio oceniania ma charakter racjonalny¹⁰⁶. Naoczność quasi-postrzeżeniową należy rozumieć analogicznie do przekonań postrzeżeniowych nazywanych *jednostkowymi ocenami pierwotnymi*, odznaczających się swoistą oczywistością i bezpośredniością. W tym ujęciu przyjmuje się występowanie zmysłu aksjologicznego. Zmysł ten ma możliwość doświadczenia aktów wewnętrznych, będąc jednocześnie dyspozycją do wydawania jednostkowych ocen moralnych, podobnie jak wzrok jest dyspozycją do spostrzegania jednostkowych barw i kształtów. Przedstawicielami tego kierunku są G. E. Moore, E. Husserl, a w Polsce R. Ingarden i T. Czeżowski¹⁰⁷.

¹⁰³ Por. J. Popiel, *Filozofia Władysława Tatarkiewicza. Próba charakterystyki*, w: *Charakteria. Rozprawy filozoficzne złożone w darze Władysławowi Tatarkiewiczowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, red. Tadeusz Czeżowski, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1960, s. 11. O zagadnieniu amezy u Arystotelesa istnieje wzmianka w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 7, dz. cyt., s. 20.

¹⁰⁴ Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tł. D. Gromska, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1956, s. 90 (1098b) z W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 271.

¹⁰⁵ Por. A. Lekka-Kowalik *Intuicjonizm*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 4, dz. cyt., s. 901–906.

¹⁰⁶ Por. R. Wiśniewski, *Intuicjonizm w aksjologii Władysława Tatarkiewicza*, dz. cyt., s. 123; Stanowisko intuicjonizmu empiryczno-logicznego ma swoje źródło w koncepcji empirii aksjologicznej F. Brentany. M. Fritzhand, *Główne zagadnienia i kierunki metaetyki*, Warszawa: Wydawnictwo Książka i Wiedza 1970, s. 236.

¹⁰⁷ Por. M. Fritzhand, *Główne zagadnienia metaetyki*, dz. cyt., s. 236. Koncepcja zmysłu aksjologicznego w ujęciu F. Brentany klarownie wyjaśniona została przez R. Ingardena. R. Ingarden, *Z badań nad filozofią współczesną*, s. 209; W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 3, *Filozofia XIX wieku i współczesna*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 2004, s. 161.

Intuicjonizm empiryczno-emocjonalistyczny charakteryzuje się tym, że wgląd w wartość rzeczy dokonuje się na bazie afektywnej, czyli uczuciowo-emocjonalnej¹⁰⁸. W koncepcji tej przyjmuje się także istnienie zmysłu moralnego. Reprezentantem takiego ujęcia jest M. Scheller, a w Polsce T. Kotarbiński¹⁰⁹.

Intuicjonizm irracjonalistyczno-mistyczny charakteryzuje się tym, że wszelkiego rodzaju poznanie ma charakter nadnaturalny. Ten typ poznania objawia się w mistycznej kontemplacji, w chwilach natchnienia oraz także w powstawaniu genialnych pomysłów¹¹⁰. Poznania tego typu nie należy mylić z wiarą¹¹¹. Tak rozumiana intuicja nie dopuszcza możliwości wnioskowania dyskursywno-racjonalistycznego. Jej przedmiotem są np. ukryte sensy danych treści tekstowych. Ci co preferują ten sposób poznawania przekonani są, iż w bezpośredni sposób mają dostęp do boskich, transcendentalnych istot. Przedstawicielami tego kierunku są J. Eckhart, H. Suzo, św. Augustyn¹¹².

Intuicjonizm aprioryczno-racjonalistyczny, charakteryzuje się tym, że zrywa wszelkie związki pomiędzy wiedzą etyczną a doświadczeniem. Przedmiotem intuicji są aksjomaty systemowe, czyli ogólne zasady i abstrakcyjne prawdy etyczne. Sztandarowym przedstawicielem owego rodzaju intuicjonizmu w Polsce jest profesor W. Tatarkiewicz¹¹³.

Aprioryzm racjonalistyczny przyjmuje rozum za jedyne bądź głównie uprąmocnione źródło poznania. Przedstawicielem aprioryzmu w skrajnej postaci był Platon, natomiast w umiarkowanej I. Kant¹¹⁴. W apriorycznych dyscyplinach naukowych prawdziwość aksjomatów można orzekać bez odniesienia do doświadczenia¹¹⁵. Aprioryzm nazywany jest w tym wypadku racjonalistycznym, gdyż ma charakter *aktu quasi-matematycznego*¹¹⁶. Zwolennicy tego kierunku są

¹⁰⁸ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Uczucia i rozum w świecie wartości*, Warszawa-Wrocław-Kraków-Gdańsk: Wydawnictwo PAN IFiS 1975, s. 24-25.

¹⁰⁹ Por. R. Wiśniewski, *Intuicjonizm w aksjologii Władysława Tatarkiewicza*, dz. cyt., s. 124.

¹¹⁰ Por. J. Dawid, *O Intuicji w mistyce, filozofii i sztuce*, Kraków: Czcionkami Drukarni Literackiej 1913, s. 68.

¹¹¹ Por. J. Dawid, *O intuicji w mistyce, filozofii i sztuce*, dz. cyt., s. 64.

¹¹² Por. A. Bronk, *Intuicjonizm*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 310; T. Tomasiak, *Święty Augustyn*, w: *Słownik myśli filozoficznej*, Bielsko-Biała: Wydawnictwo Park 2004, s. 110.

¹¹³ Por. A. Drabarek, *Intuicja, poznanie bezpośrednie*, Warszawa: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Handlu i Prawa im. Ryszarda Łazarskiego w Warszawie 2006, s. 50.

¹¹⁴ Por. J. Woleński, *Aprioryzm*, w: Simon Blackburn, *Oksfordzki słownik filozoficzny*, dz. cyt., s. 27-28.

¹¹⁵ Por. M. Poletyko, *Klasyfikacja nauk*, w: *Mała encyklopedia logiki*, red. W. Marciszewski, Wrocław-Warszawa-Kraków: Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich 1970, s. 104.

¹¹⁶ Quasi-matematyczność polega na tym, że założenia aprioryzmu racjonalistycznego traktuje się podobnie do założeń systemu aksjomatycznego w matematyce. [Por. R. Wiśniewski, *Intuicjonizm w aksjologii Władysława Tatarkiewicza*, dz. cyt., s. 124]. System aksjomatyczny mamy

przekonani, iż jedynie rozum posiada zdolność poznawania pierwszych zasad. Zdobywanie wiedzy aksjologicznej umożliwia nam głównie intuicja¹¹⁷. Kazimierz Twardowski mówi o intuicjonistach jako o etykach dogmatykach. Etycy dogmatycy mają filozoficzną zdolność bezpośredniego poznawania tego, co dobre bądź złe. Twórca szkoły lwowsko-warszawskiej, podając przykłady intuicjonistów, czyli w jego terminologii etyków dogmatyków, wymienia G. E. Moore'a, a spośród Polaków W. Tatarkiewicza¹¹⁸.

Istnieje także podział intuicjonistów na aksjologów i deontologów. Rozróżnienie to zawdzięczamy głównie przedstawicielom filozoficznej szkoły brytyjskiej. Stanowisko zwane aksjologicznym reprezentuje pogląd, że bezpośrednim przedmiotem intuicji są wartości, które służą jako fundament dla tworzenia norm. W szkole brytyjskiej typowym przedstawicielem koncepcji aksjologów jest G. E. Moore. Drugie stanowisko tworzą intuicjoniści deontologowie. Według nich, tym, co pierwotnie znane, są normy i obowiązki¹¹⁹. Przedstawicielem deontologów na polu refleksji aksjologicznej w szkole brytyjskiej jest H. A. Prichard, który wbrew Moorowi twierdzi, że to, co jest obowiązkiem, nie jest tworem pochodnym wartości, lecz jest bezpośrednim i naocznym przedmiotem intuicji. Obowiązek, zdaniem Pricharda, jest pojęciową zasadą pierwszą, nierozkładalną i nieredukowalną do niczego innego¹²⁰. Istnieje także próba połączenia stanowiska aksjologicznego z deontologicznym. Syntezy takiej dokonuje W. D. Ross. O ile główną kategorią etyczną dla Moore'a jest pojęcie dobra, a dla Pricharda pojęcie słuszny, o tyle Ross widzi podstawowe kategorie etyczne w pojęciach dobry i słuszny¹²¹.

W tak przedstawionym podziale kierunków intuicjonistycznych profesor Tatarkiewicz, bliski szkole brytyjskiej, zaliczany jest do grupy etyków aksjologów¹²².

już u Euklidesa w jego teorii geometrycznej. [Por. D. W. Hamlyn, *The Theory of Knowledge*, London: 1977, s. 275]. Należy zaznaczyć, iż nie ma zgodności w klasyfikowaniu filozofów do grup przedstawicieli poszczególnych rodzajów intuicjonizmu. Przykładowo, G. E. Moore'a R. Wiśniewski zalicza do intuicjonistów logiczno-empirycznych, natomiast S. Soldenhoff umieszcza go w gronie intuicjonistów aprioryzmu racjonalistycznego. Por. S. Soldenhoff, *O intuicjonizmie etycznym*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1969, s. 14; R. Wiśniewski, *Intuicjonizm w aksjologii Władysława Tatarkiewicza*, dz. cyt., s. 124.

¹¹⁷ Por. J. Woleński, *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1985, s. 289; S. Soldenhoff, *O intuicjonizmie etycznym*, dz. cyt., s. 15.

¹¹⁸ Por. K. Twardowski, *Wykłady z etyki. O sceptycyzmie etycznym*, „Etyka” (9)1971, s. 197.

¹¹⁹ Por. R. Wiśniewski, *Intuicjonizm w aksjologii Władysława Tatarkiewicza*, dz. cyt., s. 124. Stanowiska te miały mocny wpływ na kształtowanie się aksjologicznej bazy dla teorii prawa. Klaramente dane zagadnienie analizuje wybitny teoretyk prawa Leon Petrażycki. A. Drabarek, *Intuicja, poznanie bezpośrednie*, dz. cyt., s. 65–71.

¹²⁰ Por. M. Fritzhand, *Główne zagadnienia i kierunki metaetyki*, dz. cyt., s. 133.

¹²¹ Por. M. Fritzhand, *Główne zagadnienia i kierunki metaetyki*, dz. cyt., s. 138.

¹²² Por. S. Soldenhoff, *O intuicjonizmie etycznym*, dz. cyt., s. 17.

Intuicjonizm W. Tatarkiewicza ma wymiar aprioryzmu racjonalistycznego¹²³, należącego do modelu aksjologicznego, którego reprezentantem jest także G. E. Moore¹²⁴. Tatarkiewicz i Moore choć należą do grupy przedstawicieli tego samego modelu intuicjonizmu wliczani są do odmiennych typów intuicjonizmu wewnątrz danego modelu.

To, co głównie różni poglądy Tatarkiewicza od Moore'a, to sposób oglądu wartości¹²⁵. Dla Tatarkiewicza wartości są przedmiotem intuicji, a sądy o wartościach¹²⁶ mają charakter aksjomatów aksjologicznych. W charakterze aksjomatów intuicyjnych przyjmuje się, twierdzi Tatarkiewicz, niedefiniowalne i oczywiste, je-

¹²³ Por. A. Drabarek, *Intuicja, poznanie bezpośrednie*, dz. cyt., s. 50; R. Wiśniewski, *Intuicjonizm w aksjologii Władysława Tatarkiewicza*, dz. cyt., s. 124.

¹²⁴ Por. A. Drabarek, *Intuicja, poznanie bezpośrednie*, dz. cyt., s. 49; J. Woleński, *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, dz. cyt., s. 289.

¹²⁵ W wywiadzie udzielonym dla *Tygodnika Powszechnego* 1974 nr. 38, Władysław Tatarkiewicz podaje: *mogę powiedzieć jakie stanowisko odpowiadało mi w filozofii: najbardziej analityczna filozofia Brytyjczyków*. Różnica polegała jednak na tym, że Brytyjczycy, czyli Ross, Moore, Russell zajmowali się głównie analizą języka potocznego, profesor Tatarkiewicz natomiast analizował pojęcia. Por. S. Kisielewski, *Spotkanie z Władysławem Tatarkiewiczem*, „Tygodnik Powszechny” 38(1339)1974, s. 2.

¹²⁶ Władysław Tatarkiewicz w kategorii sądu etycznego, rozróżnia cztery podkategorie sądów. Wylicza on: 1) sąd o wartościach; 2) sąd o słuszności; 3) sąd o moralności; 4) sąd o zasłudze.

Ad 1. Treścią sądu o wartościach jest wartość jakiegoś czynu, cechy, rzeczy, przedmiotu. Mówi on o tym czy dany przedmiot sam z siebie jest wartościowy dodatnio czy ujemnie. Ten rodzaj sądów nie bierze pod uwagę skutków czynu. Przedmiotem tych sądów są wszelkiego rodzaju rzeczy, czyli całe uniwersum. Natura tych sądów charakteryzuje się tym, że są oczywiste, nie zawierają niepewności, nie wymagają weryfikacji empirycznej, są sędami *a priori*. Sędami tego typu zajmuje się głównie etyka Sokratesa i Platona.

Ad. 2. Treścią sądu o słuszności jest czyn wraz ze skutkami. Sąd ten mówi o tym, czy dany czyn wraz ze swymi skutkami jest w danej sytuacji ze wszystkich możliwych czynów najlepszy, według terminologii Moore *słuszny*. Przedmiotem tych sądów są tylko czyny lub zamiary czynów. Natura sądów charakteryzuje się tym, że czyny te są niepewne, mają czynnik empiryczny bo tylko w oparciu o empirię możemy znać skutki czynu. Sędami tego typu zajmuje się głównie etyka Arystotelesa.

Ad. 3. Treścią sądów o moralności jest intencja. Moralnym jest czyn słuszny wtedy gdy zastał wykonany dla tego, że jest słuszny. Przedmiotem tego rodzaju sądów jest fenomen psychiczny jakim jest akt woli zwany intencją. Natura danego sądu charakteryzuje się tym, że poznawane są one dzięki introspekcji wewnętrznej. Tego typu sędami zajmowała się głównie etyka religijna.

Ad. 4. Treścią sądów o zasłudze jest wysiłek dokonany przy spełnieniu czynu moralnego. Przedmiot tychże sądów to fakt psychiczny, a jest nim wolitywny wysiłek. Natura tych sądów charakteryzuje się tym, że są poznawane dzięki introspekcji wewnętrznej. Zajmowała się nimi głównie etyka Kanta. Por. W. Tatarkiewicz, *O czterech rodzajach sądów etycznych*, w: *Dzieła filozoficzne*, t. I, *Droga do filozofii. I inne dzieła filozoficzne*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1971, s. 290–295; J. J. Jadacki, *Chapter from the polish history of philosophy: Władysław Tatarkiewicz*, dz. cyt., s. 206; M. Ossowska, *Podstawy nauki o moralności*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1966, s. 286–293.

dyne w swoim rodzaju, obiektywne i bezwzględne cechy wartościowo dodatnie, bądź ujemne¹²⁷.

Moore natomiast czyni tak zwany ogląd quasi-postrzeżeniowy wartości, przyjmując realność zmysłu wewnętrznego. Zmysł ten, wykorzystując pewne podobieństwa do zmysłu zewnętrznego, jest autonomiczną władzą poznawczą. Podobieństwa pomiędzy obydwoma rodzajami zmysłów polegają na tym, że tak zmysł zewnętrzny, jak i zmysł wewnętrzny bezpośrednio ujmuje przedmiot spostrzegania¹²⁸. Władysław Tatarkiewicz nie widzi przedmiotu intuicji w danych quasi-postrzeżeniowego oglądu konkretnych cech dobrych lub złych, ale w modelu quasi-matematycznym ujmującym cechy proste podane w ogólności i abstrakcyjnie¹²⁹. Tym samym odrzuca możliwość postrzegania wartości poprzez zmysł wewnętrzny jak chciał Moore¹³⁰.

Konsekwencją powyższego jest to, że wartość poszczególnych cech rzeczy nie jest dana na bazie empirycznej naoczności, lecz jest przyjmowana poprzez uznanie aksjomatycznych przesłanek pierwszych, czyli intuicyjnych aksjomatów aksjologicznych¹³¹. Przeto intuicja dotyczy przedmiotów ogólnych i abstrakcyjnych. W związku z tym powstaje pytanie: czy nie mamy tutaj do czynienia z idealizmem bądź platonizmem?

Odpowiadając na to pytanie należy stwierdzić, że według Tatarkiewicza, cechy dobro i zło jako takie nie istnieją poza rzeczami, lecz w rzeczach i mają one charakter obiektywny i absolutny. Nie można więc utożsamiać intuicjonistycznej koncepcji W. Tatarkiewicza z systemami idealistycznymi, na przykład Platona, Schellinga czy Plotyna. Intuicyjnie poznawane absolutne, cechy dobra oraz zła istnieją, według Tatarkiewicza, tylko w rzeczach¹³². Wynika z tego, iż podziela on poglądy Moore'a o apodyktycznym charakterze intuicji, natomiast odrzuca jego koncepcję quasi-postrzeżeniowości. Od Franciszka Brentany bierze natomiast ideę oczywistości pierwszych aksjomatycznych przesłanek intuicyjnych w aksjologii oraz ideę mnożenia wartości w świecie, odrzucając jednocześnie emocjonalizm¹³³.

Intuicjonistyczne stanowisko profesora na temat poznawalności dobra, chociaż bliskie jest szkole brytyjskiej, to jednak w poszczególnych zagadnieniach owa

¹²⁷ Por. W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 269.

¹²⁸ Por. M. Fritzhand, *Główne zagadnienia i kierunki metaetyki*, Warszawa: Wydawnictwo Książka i Wiedza 1970, s. 119.

¹²⁹ Por. W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 269.

¹³⁰ Por. R. Wiśniewski, *Intuicjonizm w aksjologii Władysława Tatarkiewicza*, dz. cyt., s. 125.

¹³¹ Por. W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 271.

¹³² Por. W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 266; R. Wiśniewski, *Intuicjonizm w aksjologii Władysława Tatarkiewicza*, dz. cyt., s. 122.

¹³³ Por. R. Wiśniewski, *Podstawy aksjologii Władysława Tatarkiewicza*, dz. cyt., s. 300.

bliskość ma różny stopień podobieństwa. Poglądy W. Tatarkiewicza w zakresie refleksji nad intuicyjnym źródłem poznania podobne są do poglądów W. D. Rossa¹³⁴. Koncepcja intuicjonizmu przyjmowanego przez Tatarkiewicza ma swe źródło w poglądach Arystotelesa. Intuicjonizm W. Tatarkiewicza jest apriorystyczny metodologicznie, a nie genetycznie¹³⁵. Oznacza to, że dotyczy metody uzasadniania, a nie pochodzenia sądów¹³⁶. Brak korespondencyjności między metodą poznawania, a metodą uzasadniania wartości jest spotykany już w filozofii klasycznej, a mianowicie u Arystotelesa. Stagiryta rozdziela dedukcyjny porządek uzasadniania od psychologicznego porządku kognitywnego¹³⁷. Interesujące jest spojrzenie W. Tatarkiewicza na samą naturę intuicji, które bliskie jest metodologicznym ujęciom Arystotelesa.

Intuicja, twierdzi profesor ma zdolność ewoluowania, dojrzewania, a zarazem jest ona psychologicznie wpleciona w totalny zakres wiedzy o realnych i indywidualnych dobrach¹³⁸. Władysław Tatarkiewicz w *O bezwzględności dobra* podaje, że ludzkość stopniowo odkrywa dobro. Zdolność intuicyjna, czyli możliwość większego lub mniejszego wykorzystania intuicji jako władzy poznawczej zależna jest od rozwoju ludzkości, a także od rozwoju wydarzeń. Zdaniem Tatarkiewicza, człowiek pierwotny nie miał takiej wrażliwości na wartości jakie ma człowiek współczesny¹³⁹. Wynika z tego, że intuicja nie jest zdolnością wrodzoną, lecz jest pewnego rodzaju funkcją rozwoju umysłowego i kulturowego ludzkości, całych pokoleń¹⁴⁰.

Zakończenie

Podsumowując analizę charakteru intuicjonizmu przyjmowanego przez W. Tatarkiewicza, należy jeszcze raz podkreślić, że zaczerpnął wiele z dziedzictwa klasycznych koncepcji aksjologicznych. Szczególnie ważne są jego związki z filozofią starożytną. Od Sokratesa i Arystotelesa zaczerpnął koncepcję intuicjonizmu

¹³⁴ Por. S. Soldenhoff, *O intuicjonizmie etycznym*, dz. cyt., s. 17; R. Wiśniewski, *Intuicjonizm w aksjologii Władysława Tatarkiewicza*, dz. cyt., s. 125.

¹³⁵ Przypisywanie W. Tatarkiewiczowi intuicjonizmu genetycznego byłoby wbrew jego pogładowi, w którym deklaruje się jako przeciwnik natywnizmu aksjologicznego. Por. R. Wiśniewski, *Intuicjonizm w aksjologii Władysława Tatarkiewicza*, dz. cyt., s. 127.

¹³⁶ Por. T. Kotarbiński, *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, s. 262–263.

¹³⁷ Por. R. Wiśniewski, *Intuicjonizm w aksjologii Władysława Tatarkiewicza*, dz. cyt., s. 127.

¹³⁸ Por. R. Wiśniewski, *Intuicjonizm w aksjologii Władysława Tatarkiewicza*, dz. cyt., s. 127.

¹³⁹ Por. W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 246.

¹⁴⁰ Por. R. Wiśniewski, *Podstawy aksjologii Władysława Tatarkiewicza*, dz. cyt., s. 301; Tenże, *Intuicjonizm w aksjologii Władysława Tatarkiewicza*, dz. cyt., s. 128.

racjonalistycznego¹⁴¹. Także w nawiązaniu do nich buduje teorie etyczne oparte na pierwszych zasadach, czyli aksjomatach.

Władysław Tatarkiewicz czerpie także z tradycji aksjologów brytyjskich. Od Moore'a bierze koncepcję apodyktyczności intuicji, oraz teorię *błędu naturalistycznego*. W interpretacji zagadnień aksjologicznych najbliższy jest Moore'a oraz Rossa. Profesor Władysław Tatarkiewicz jest polskim intuicjonistą aprioryczno-racjonalistycznym. Jego aprioryzm racjonalistyczny przedstawia formę systemu quasi-matematycznego. Owa quasi-matematyczność polega na tym, że system jest oparty na aksjomatach intuicyjnych. Przedmiotem intuicji są bezwzględne i obiektywne wartości abstrakcyjne, które egzystują jedynie w realnych rzeczach. Wyrażając syntetycznie charakterystykę koncepcji intuicjonizmu przyjmowanego przez profesora Tatarkiewicza, można go określić jako aksjologiczny, aprioryczny oraz racjonalistyczny¹⁴².

Wykaz literatury autorstwa W. Tatarkiewicza

- Tatarkiewicz W., *Czy w dziejach estetyki był postęp?*, w: *Dzieła zebrane*, t. II, *Droga przez estetykę*, s. 205–224.
- Tatarkiewicz W., *Dobra, których nie trzeba wybierać*, w: *Dzieła filozoficzne*, t. I, *Droga do filozofii i inne dzieła filozoficzne*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1971, s. 312–320.
- Tatarkiewicz W., *Dwa pojęcia piękna*, w: *Parerga*, red. E. Nowakowska, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1978, s. 7–19.
- Tatarkiewicz W., *Dzieje sześciu pojęć*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1975.
- Tatarkiewicz W., *Filozofia bytu a zagadnienie wartości. Dyskusja*, w: M. A. Krąpiec OP, *Filozofia bytu a zagadnienie wartości*, „Znak” (130)1965, s. 424–438.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 1, *Filozofia starożytna i średniowieczna*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 2004.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 3, *Filozofia XIX wieku i współczesna*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 2004.
- Tatarkiewicz W., *O bezwzględności dobra*, w: *Dzieła filozoficzne*, t. I, *Droga do filozofii i inne dzieła filozoficzne*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1971, s. 211–289.

¹⁴¹ Por. R. Wiśniewski, *Podstawy aksjologii Władysława Tatarkiewicza*, dz. cyt., s. 300.

¹⁴² Por. R. Wiśniewski, *Podstawy aksjologii Władysława Tatarkiewicza*, dz. cyt., s. 299.

- Tatarkiewicz W., *Obrachunek i nakazy, uczciwość i dobroć*, w: *Dzieła filozoficzne*, t. I, *Droga do filozofii i inne dzieła filozoficzne*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1971, s. 297–311.
- Tatarkiewicz W., *O czterech rodzajach sądów etycznych*, w: *Dzieła filozoficzne*, t. I, *Droga do filozofii. I inne dzieła filozoficzne*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1971, s. 290–296.
- Tatarkiewicz W., *O szczęściu*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1962.
- Tatarkiewicz W., *Pojęcie wartości. Czyli co historyk filozofii ma do zakomunikowania historykowi sztuki*, w: *Parerga*, red. E. Nowakowska, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1978, s. 60–73.
- Tatarkiewicz W., *Porządek dóbr. Studium z Pascala*, w: *Dzieła filozoficzne*, t. I, *Droga do filozofii i inne dzieła filozoficzne*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1971, s. 339–365.

Wykaz literatury pomocniczej

- Ajdukiewicz K., *Logika pragmatyczna*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1965.
- Arystoteles, *Analityki wtóre*, w: Arystoteles, *Dzieła Wszystkie*, t. 1, tł. K. Leśniak, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1990, s. 255–325,
- Arystoteles, *Dzieła Wszystkie*, t. 7, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1994.
- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tł. D. Gromska, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1956.
- Arystoteles, *Metafizyka*, tł. K. Leśniak, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1983.
- Blackburn S., *Błąd naturalistyczny*, w: *Oksfordzki słownik filozoficzny*, tł. C. Cieśliński, red. nauk. J. Woleński, Warszawa: Wydawnictwo „Książka i Wiedza” 2004, s. 50.
- Blackburn S., *Dylemat Eutyfrona*, w: *Oksfordzki słownik filozoficzny*, tł. M. Szczubiałka, red. nauk. Jan Woleński, Warszawa: Wydawnictwo „Książka i Wiedza” 2004, s. 95.
- Blackburn S., *Intuicja*, w: *Oksfordzki słownik filozoficzny*, tł. M. Szczubiałka, red. nauk. Jan Woleński, Warszawa: Wydawnictwo „Książka i Wiedza” 2004, s. 174.
- Blackburn S., *Konwencjonalizm*, w: *Oksfordzki słownik filozoficzny*, tł. M. Szczubiałka, red. nauk. J. Woleński, Warszawa: Wydawnictwo „Książka i Wiedza” 2004, s. 200.
- Blackburn S., *Oksfordzki słownik filozoficzny*, red. nauk. J. Woleński, tł. C. Cieśliński, P. Dziliński, M. Szczubiałka, J. Woleński, Warszawa: Wydawnictwo „Książka i Wiedza” 2004.
- Biesaga T., *Zarys metaetyki*, Kraków: Wydawnictwo Poligrafia Salezjańska 1996.
- Borzym S., *Przeszłość dla przyszłości*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2003.
- Bronk A., *Intuicjonizm*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 1997, s. 309–311.
- Buczyńska-Garewicz H., *Uczucia i rozum w świecie wartości*, Warszawa, Wrocław, Kraków, Gdańsk: Wydawnictwo PAN IFiS 1975.

- Dawid J. W., *O Intuicyi w mistyce, filozofii i sztuce*, Kraków: Czcionkami Drukarni Literackiej 1913.
- Dłubacz W., *Ross William David*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 8, red. nauk. Andrzej Maryniarczyk, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu 2007, s. 824–825.
- Drabarek A., *Intuicja, poznanie bezpośrednie*, Warszawa: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Handlu i Prawa im. Ryszarda Łazarskiego w Warszawie 2006.
- Drabarek A., *Rozważania o poznaniu intuicyjnym oraz kategorii zmysłu moralnego*, w: *Intuicja w filozofii i etyce*, red. A. Drabarek, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej 2000, s. 11–27.
- Fritzhand M., *Główne zagadnienia i kierunki metaetyki*, Warszawa: Wydawnictwo Książka i Wiedza 1970.
- Galarowicz J., *Na ścieżkach prawdy*, Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej 1992.
- Hamlyn D. W., *The Theory of Knowledge*, London: 1977.
- Ingarden R., *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1963.
- Jadacki J. J., *Chapter from the polish history of philosophy: Władysław Tatarkiewicz*, w: *Art transforming life*, red. A. Kuczyńska, Warsaw: Warsaw University Press, Department of Philosophy and Sociology 2006, s. 199–220.
- Judycki S., *Intuicja naoczności kategorialnej*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 1997, s. 306–309.
- Kisielewski S., *Spotkanie z Władysławem Tatarkiewiczem*, „Tygodnik Powszechny” 38 (1339)1974, s. 1–2.
- Krapiec M. A., *Intuicja*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 4, red. nauk. A. Maryniarczyk, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu 2003, s. 897–901.
- Kotarbiński T., *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1947.
- Książek A., *Filozofia wartości*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 1994.
- Kwiatkowski T., *Poznanie naukowe u Arystotelesa*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1969.
- Lekka-Kowalik A., *Intuicjonizm*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 4, red. nauk. A. Maryniarczyk, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu 2003, s. 901–902.
- Marchewka F. S., *Stosunek niektórych filozofów współczesnych do prawdy w rozumieniu klasycznym*, „Przegląd Kalwaryjski” (9)2005, s. 197–226.
- McCall S., *Aksjomatyczna metoda*, w: *Encyklopedia filozofii*, t. 1: A–K, red. T. Honderich, tł. Jerzy Łoziński, s. 9–10.
- Moore G. E., *Zasady etyki*, tł. C. Znamierowski, Warszawa: Wydawnictwo M. Arcta 1919.
- Ossowska M., *Podstawy nauki o moralności*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1966.

- Pascal B., *Myśli*, tł. T. Żeleński, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1983.
- Poetyłko M., *Klasyfikacja nauk*, w: *Mała encyklopedia logiki*, red. Witold Marciszewski, Wrocław, Warszawa, Kraków: Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich 1970, s. 103–106.
- Popiel J., *Filozofia Władysława Tatarkiewicza. Próba charakterystyki*, w: *Charisteria. Rozprawy filozoficzne złożone w darze Władysławowi Tatarkiewiczowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, red. T. Czeżowski, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1960, s. 7–15.
- Póttawski A., *Intuicjonistyczna epistemologia*, w: *Filozofia a nauka. Zarys encyklopedyczny*, red. Z. Cackowski, J. Kmita, K. Szaniawski, P. J. Smoczyński, Wrocław: Wydawnictwo Ossolineum 1987, s. 901–906.
- Smoczyński J. P., *Przedmowa*, w: *Dobro i oczywistość*, red. P. J. Smoczyński, Lublin: Wydawnictwo Lubelskie 1989, s. 5–24.
- Soldenhoff S., *O intuicjonizmie etycznym*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1969.
- Stanosz B., *Wprowadzenie do logiki formalnej. Podręcznik dla humanistów*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1985.
- Tarchała A., *Maksymalistyczny charakter dobra. Próba rekonstrukcji stanowiska Władysława Tatarkiewicza*, „*Studia z Filozofii Polskiej*” t. 12 (2017), s. 279–290.
- Tomasik T., *Święty Augustyn*, w: *Słownik myśli filozoficznej*, Bielsko-Biała: Wydawnictwo Park 2004, s. 108–124.
- Twardowski K., *Wykłady z etyki. O sceptycyzmie etycznym*, „*Etyka*” (9)1971, s. 171–222.
- Tyburski W., Wachowiak A., Wiśniewski R., *Historia filozofii i etyki. Do współczesności. Źródła i komentarze*, Toruń: Towarzystwo Naukowe Organizacji i Kierownictwa Dom Organizatora 1997.
- Wiśniewski R., *Absolutyzm w etyce*, w: *Wybrane pojęcia i problemy etyki*, red. R. Wiśniewski, Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika 1984, s. 19–43.
- Wiśniewski R., *Aksjologia kluczem do filozofii Władysława Tatarkiewicza*, „*Przegląd Filozoficzny*” 1(37)2001, s. 43–53.
- Wiśniewski R., *Intuicjonizm w aksjologii Władysława Tatarkiewicza*, „*Acta Universitatis Nicolai Copernici*” (103)1979, s. 117–133.
- Wiśniewski R., *Podstawy aksjologii Władysława Tatarkiewicza*, w: *Człowiek i wartości moralne*, red. Z. J. Czarnecki, S. Soldenhoff, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej 1989, s. 289–312.
- Wiśniewski R., *Porządek dóbr w etyce Władysława Tatarkiewicza*, „*Etyka*” (16)1978, s. 131–145.
- Wiśniewski R., *Próba systemowej analizy oraz idealizacji ogólnoludzkiego doświadczenia aksjologicznego*, w: *Ontologia wartości*, red. J. Lipiec, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej 1990, s. 61–71.
- Woleński J., *Aprioryzm*, w: Simon Blackburn, *Oksfordzki słownik filozoficzny*, red. nauk. Jan Woleński, tł. C. Cieśliński, P. Dziliński, M. Szczubiałka, J. Woleński, Warszawa: Wydawnictwo „Książka i Wiedza” 2004, s. 27–28.

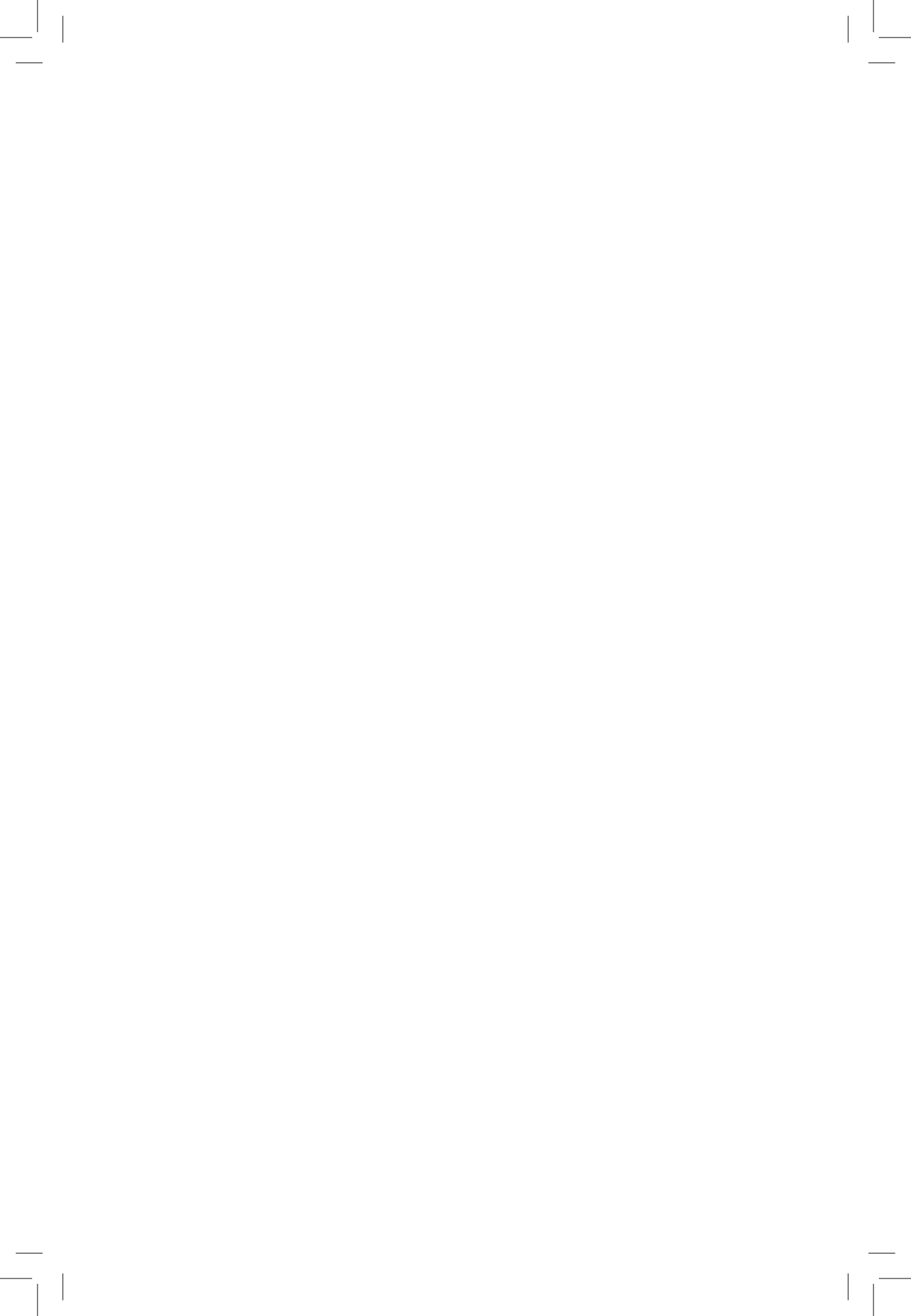
Woleński J., *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1985.

Wysokiński R., *Władysław Tatarkiewicz*, „Edukacja Filozoficzna” (27)1999, s. 183–201.

The value of goodness and the way it is known from the perspective of Władysław Tatarkiewicz

In order to classify the good better in the world of values, one should first learn something about W. Tatarkiewicz's understanding and practice of the more general field of knowledge, axiology. The first part of this article will therefore discuss axiology, the possibilities of definition and the hierarchy of values. The second part, on the other hand, deals with methodological and epistemological questions of gaining knowledge about values. In the course of the considerations also the more important similarities, differences or connections of the concept of W. Tatarkiewicz with the achievements of other philosophers in this area are considered.

Keywords: Władysław Tatarkiewicz, the good, intuition, theory of values, axiology



JOANNA ZEGZUŁA-NOWAK

Szkoła lwowsko-warszawska jako wzór naukowy współczesnego akademickiego nauczania etyki

1. Obywatelstwo szkoły Kazimierza Twardowskiego we współczesnym świecie nauki

Szkoła lwowsko-warszawska, ufundowana na silnym autorytecie naukowym i nauczycielskim Kazimierza Twardowskiego, dyrektywie koleżeństwa, współpracy, naukowej niezależności i odpowiedzialności trwale zapisała się na kartach historii rodzimej filozofii. Formacja ta nie tylko wywarła znaczący wpływ na oblicze dwudziestowiecznej filozofii polskiej¹, ale wyznaczyła także istotne kierunki badawcze dla jej dalszego rozwoju, widoczne w wielu współczesnych orientacjach i nastawieniach metodologiczno-badawczych (m.in. na gruncie metafizologii, logiki, filozofii nauki, metaetyki czy epistemologii)². Zapoczątkowany na gruncie polskim naukowy sposób rozumienia i uprawiania filozofii zyskuje współcześnie wielu zwolenników, a wiele wynikających zeń dyrektyw aspirować może do miana uniwersalnych w świecie nauki. Na swej aktualności nie tracą również postu-

¹ J. Woleński przekonuje, że wiele dokonań twórczych szkoły lwowsko-warszawskiej miało charakter oryginalny, prekursorski. W filozofii światowej dorobek „twardowszczyków” znany jest jednak przede wszystkim z jej wkładu na gruncie logiki (np. logika trójwartościowa Łukasiewicza, semantyczna teoria prawdy Tarskiego). Co ważne, badacz dowodzi też, że swym poziomem merytorycznym nie odbiegali oni od światowego standardu analitycznego. W ich dorobku widoczne są także wpływy światowych uczonych m.in. z kręgu Koła Wiedeńskiego, Brentanyi Meinonga, Husserla, Russela, Fregego. Por. J. Skoczylński, J. Woleński, *Historia filozofii polskiej*, Wyd. WAM, Kraków 2010, s. 440–445, J. Woleński, *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, PWN, Warszawa 1985, s. 314–316.

² Por. R. Jadczyk, *Powstanie filozofii analitycznej w Polsce (Noty bibliograficzne)*, Wyd. Adam Marszałek, Toruń 1995, s. 21–22

laty naukowej precyzji i wiarygodności oraz postawy naukowej i moralnej³, które wedle „twardowszczyków” powinny wyróżniać ludzi nauki⁴. Mimo upływu czasu, zmieniających się okoliczności społeczno-politycznych, sposobów instytucjonalno-merytorycznych organizacji jednostek edukacyjnych, dorobek szkoły lwowsko-warszawskiej nadal stanowi niezwykle wpływowy i trwały filar polskiej humanistyki. Może być obecnie z powodzeniem wykorzystywany w wielu obszarach aktywności naukowej, przede wszystkim jako wzorzec wskazujący zasady prowadzenia rzetelnej pracy naukowej, ufundowanej na ścisłości i jasności myśli oraz mowy i ze względu na to, prowadzącej niejednokrotnie do satysfakcjonujących efektów poznawczych. Aktualność i nośność poglądów Twardowskiego oraz jego uczniów podkreśla m.in. Wojciech Rechlewicz, wskazując, że wiele z nich rzeczywiście może: „być drogowskazami zarówno w działalności teoretycznej w zakresie filozofii, jak i w działalności praktycznej polegającej na jej nauczaniu”⁵.

Nie ulega wątpliwości, że szkoła lwowsko-warszawska znana i ceniona jest w świecie nauki przede wszystkim ze względu na jej dokonania w dziedzinie logiki, epistemologii, ontologii czy metafizyki⁶. Warto podkreślić jednak, że sukcesywne prace badawcze ujmujące dorobek szkoły w coraz to szerszym zakresie i kontekście, pozwalają dziś zasadnie uznać doniosłość jej wkładu także na gruncie dyscyplin przez długi czas nieco marginalizowanych – w dziedzinie nauk normatywnych, szczególnie etyki⁷. Jest to zaś jedna z najdonioślejszych społecznie dyscyplin humanistycznych, pełniąca bowiem ważną rolę normatywną, formułująca teleologiczne dyrektywy postępowania angażujące świat szczególnej ran-

³ Reprezentanci szkoły lwowsko-warszawskiej wykształcili kilka pokoleń rodzimej inteligencji, nie tylko w dziedzinie filozofii. Wielu ich uczniów to wybitne postaci nauki polskiej. Szerzej na ten temat piszę w monografii pt. *Polemiki filozoficzne Henryka Elzenberga ze szkołą lwowsko-warszawską*, Wyd. Scriptum, Kraków 2017, s. 299–308, zob. także J. Woleński, *Szkoła Lwowsko-Warszawska w polemikach*, Wyd. Nauk. Scholar, Warszawa 1997, s. 16–24, 340, J. Skoczyński, J. Woleński, *Historia filozofii polskiej*, s. 400–408. Por. także R. Wiśniewski, *Możliwość probabilizmu etycznego*, Wyd. UMK, Toruń 1992, s. 113; R. Palacz, *Klasyki filozofii polskiej*, Zachodnie Centrum Organizacji, Warszawa–Zielona Góra 1999, s. 322.

⁴ Por. J.J. Jadacki, *Szkoła Lwowsko-Warszawska i jej wpływ na filozofię polską drugiej połowy XX wieku*, [w:] A. Dziedzic, A. Kołakowski, S. Pieróg, P. Ziemiński (red.), *Historia filozofii polskiej. Dokonania, poszukiwania, projekty*, Wyd. Nauk. Semper, Warszawa 2007, s. 126, 137–148; J. Woleński, *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, s. 316.

⁵ W. Rechlewicz, *Zagadnienie aktualności poglądów Kazimierza Twardowskiego*, [w:] W. Słomski (red.), *Twórca szkoły lwowsko-warszawskiej w 70. rocznicę śmierci Kazimierza Twardowskiego*, Wyd. Katedra Filozofii WSiFZ, Warszawa 2008, s. 22.

⁶ Por. J. Woleński, *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, s. 315.

⁷ Por. np. J. Skoczyński, J. Woleński, *Historia filozofii polskiej*, s. 437–440; J. Dudek, *Etyka niezależna Tadeusza Kotarbińskiego*, Wyd. WSP, Zielona Góra 1997, ss. 155; J. Dudek, S. Konstańczak, J. Zegzuła-Nowak, *Maria Ossowska (1896–1974) w świetle nieznanych źródeł archiwalnych*, Wyd. Oficyna wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego, Zielona Góra 2011, ss. 171.

gi – świat wartości. Jako zaś posiadająca wymiar dyscypliny praktycznej filozofii, ukierunkowującej ludzkie działania i cele na dobro moralne, szczególne miejsce znajduje na gruncie najwyższego szczebla edukacji – na gruncie akademickim. To właśnie zadaniem uczelni wyższych powinno być bowiem nie tylko dostarczenie współczesnemu młodemu człowiekowi wiedzy historyczno-teoretycznej w tym zakresie, ale przede wszystkim wskazanie, według jakich wzorów i zasad aksjologicznych można, a nawet należy kształtować życie, a także oblicze współczesnego świata.

Bogactwo i wartość merytoryczna dorobku szkoły lwowsko-warszawskiej, a także ponadczasowy charakter wielu jego dyrektyw i problemów naukowych pozwala zasadnie przyznać jej rolę inspirującą także i w tej sferze refleksji naukowej. Uczni z kręgu szkoły Kazimierza Twardowskiego bowiem kierowali się w swej pracy naukowej wieloma doniosłymi dyrektywami moralnymi, uważając, że etyka jako dyscyplina naukowa może, a nawet powinna wskazywać człowiekowi obiektywne cele, zasady i powinności działania ze względu na ich autonomiczną wartość. Zainicjowali także na gruncie rodzimej refleksji etycznej wiele istotnych dyskusji i kwestii, co ważne, także w zakresie samej analizy języka etyki, które nadal stanowią ważny przedmiot dociekań naukowych, intrygując umysły wielu filozofów, etyków, humanistów, ludzi sztuki i nauki.

Stąd, aktywność naukowo-akademicka uczonych ze szkoły lwowsko-warszawskiej może pełnić współcześnie rolę swoistego wzorca, drogowskazu dydaktyczno-aksjologicznego dla środowiska akademickiego. Wzorzec ten mógłby okazać się pomocny nie tylko w określeniu dyrektyw i narzędzi metodologicznych istotnych w pracy badawczej i dydaktyczno-pedagogicznej, pozwalających skutecznie wspierać proces edukacji, ale także, a może przede wszystkim w zakresie aspiracji o charakterze normatywno-aksjologicznym, ważnych w kształtowaniu wewnętrznych przymiotów współczesnego człowieka. Praca naukowa „twardowszczyków” dowodzi bowiem, że naukę i edukację można, a nawet należy oprzeć na trwałych, uporządkowanych założeniach i narzędziach metodologicznych, wspierających zarówno proces dążenia do satysfakcjonujących poznawczo, efektywnych rozstrzygnięć naukowych, jak i ustalania fundamentów normatywnych współczesnego świata.

2. Standardy etyczne wyznaczone przez szkołę lwowsko-warszawską i ich znaczenie we współczesnym uprawianiu i nauczaniu etyki

Kazimierz Twardowski nie tylko jako uczony, ale także a może i przede wszystkim jako nauczyciel akademicki zmierzał do tego, by jak głosi jego swego rodzaju intelektualne credo:

uwolnić się od mętów, aby przez przezroczyisty nurt zobaczyć, czy sedno sprawy jest głębią, czy płytcizną, by wytworzyć w słuchaczach potrzebę klarownego myślenia i wstręt do symulującego głębię frazesu⁸.

To nastawienie metodologiczne w swej pracy naukowo-dydaktycznej podzielało także wielu jego uczniów⁹. Wśród postulatów umożliwiających realizację naukowego sposobu uprawiania filozofii ceniono zatem w szkole lwowsko-warszawskiej: jasność, ścisłość, zasadność, logiczność, rzetelność, klarowność myśli i słowa oraz metodę analizy semantyczno-logicznej jako drogę porządkowania myśli i mowy. Dyrektywy te, eksponujące przede wszystkim metodologiczny perfekcjonizm szkoły – dbałość o wysoką kulturę logiczną, wartość uzasadnienia głoszonych tez, wagę językowo-znaczeniowej strony uprawiania nauki, mogą okazać się dziś szczególnie pomocne na gruncie nauczania np. takich dziedzin refleksji etycznej jak metaetyka, aksjologia, etyki społeczna czy bioetyka. Okazuje się bowiem, że nawet subtelne rozróżnienia językowe mogą być pomocne, a nawet decydujące w ustalaniu, w jaki sposób rozwiązywać dylematy etyczne. Ma to związek z tym, że uznanie określonego zakresu znaczeniowego danego pojęcia często wpływa na zajęcie i uzasadnianie określonych stanowisk w toczących się sporach etycznych¹⁰). Współczesny człowiek zatem szukając racji dostatecznych dla swych poglądów powinien wypatrywać ich podstaw w obiektywnej rzeczywistości, opatrzonej rzetelną analizą rozumową, a nie w sferze ufundowanej na emocjonalnych „chceniach” i upodobaniach lub bezrefleksyjnie przyjętych schematach myślowych.

Stąd, inspirując się płynącą ze szkoły lwowsko-warszawskiej postawą „rzetelnego myślenia” i precyzji wypowiedzi współcześni wykładowcy powinni mieć na uwadze jak ważne w procesie edukacji są odpowiednie umiejętności, kompetencje, wiedza oraz zasadność głoszonych tez. Podążając za postulatem Twardowskiego, zgodnie z którym, „kto jasno myśli, powinien także jasno się wypowiadać”¹¹, priorytetem wykładowców powinno być „kształcenie w uczniach zdolno-

⁸ K. Ajdukiewicz, *Pozanaukowa działalność Kazimierza Twardowskiego*, „Ruch Filozoficzny” 1959, t. XIX, nr 1–2, s. 32, Por. W. Mackiewicz, *Szkoły i orientacje filozoficzne*, [w:] idem (red.), *Polska filozofia powojenna*, Wyd. Witmark, Warszawa 2001, s. 42.

⁹ Por. T. Czeżowski, *W dziesięciolecie śmierci Kazimierza Twardowskiego*, [w:] idem, *Odczyty filozoficzne*, Wyd. UMK, Toruń 1958, s. 12–13, T. Kotarbiński, *Kazimierz Twardowski*, [w:] idem, *Wybór pism. Myśli o myśleniu*, t. II, PWN, Warszawa 1958, s. 896–897.

¹⁰ Na przykład określone praktyki językowe związane z ustaleniem zbioru desygnatów nazwy „człowiek”, mogą być rozstrzygające w wielu kwestiach bioetycznych, chociażby w kontekście zjawiska aborcji, gdzie istotne będzie (bo określające konkretne stanowisko) czy będziemy używać pojęcia „płód” czy „nienarodzony człowiek”.

¹¹ K. Twardowski K., *O jasnym i niejasnym stylu filozoficznym*, [w:] tenże, *Wybrane pisma filozoficzne*, PWN, Warszawa 1966, s. 347, zob. także: J. Zegzuła-Nowak, *Postulat jasności w polemikach metafizycznych Kazimierza Twardowskiego*, „Analiza i Egzystencja” 2011, nr 16 s. 51–73.

ści jasnego myślenia i wyrażania swych myśli, a także rozumienia myśli cudzych i wypowiedzania ich w sposób jaśniejszy nawet od autora”¹².

Nie można też zapominać, że za głoszone treści jak i formę ich wyrazu wykładowcy ponoszą pełną odpowiedzialność. Stąd jak głosili „twardowszczyki”, wypowiedzi nauczycieli akademickich muszą także każdorazowo zadość czynić postulatowi obiektywności i prawdy naukowej, co przejawiać się powinno przede wszystkim w szukaniu dostatecznych racji dla głoszonych poglądów oraz w nie dopuszczaniu, by w nauce kierować się osobistym interesem czy światopoglądem. Jak argumentował Twardowski w swych notatkach do wykładu *O dostojęństwie Uniwersytetu*:

Ci co wykładają filozofię, łatwo mogą ulec pokusie głoszenia poglądów niedostępnych uzasadnieniu naukowemu, łatwo mogą stać się apostołami pewnych poglądów na świat. Mam to przekonanie, że katedra uniwersytecka nie jest odpowiednim miejscem dla tego rodzaju apostołowania; z niej powinny padać tylko takie słowa, za które uczący może przyjąć na siebie pełną odpowiedzialność naukową”¹³. „Dlatego nauczyciel powinien unikać jakichkolwiek uprzedzeń, głoszenia poglądów niedostatecznie uzasadnionych, choćby i żywił co do ich prawdziwości osobiste przekonanie”¹⁴.

Jednakże nauczanie etyki na poziomie akademickim powinno zmierzać nie tylko w kierunku przekazania studentom w sposób zrozumiały, uporządkowany i systematyczny dobrze ugruntowanej i uzasadnionej wiedzy teoretycznej, ale także, a może przede wszystkim wskazania im pewnych praktycznych standardów etycznych, które mogłyby być praktycznie wykorzystane w przestrzeni współczesnych relacji międzyludzkich. Współczesny człowiek bowiem, żyjąc w czasach szybkiego postępu, zmian społecznych, technicznych, gospodarczych, politycznych, cywilizacyjnych i kulturowych nieustannie staje przed coraz to nowymi wyzwaniami i dylematami moralnymi. By zrozumieć ów pęd współczesnego świata, w którym żyje i musi funkcjonować, potrzebuje nie tylko wiedzy z zakresu nauk szczegółowych, ale także, a może przede wszystkim wiedzy dotyczącej tego jak żyć, by jego życie było wartościowe, sensowne i uwzględniające zarazem dobro i wartość drugiego człowieka. Stąd ogromna nadzieja na ustabilizowanie ludzkiej sytuacji egzystencjalnej, ustalenia warunków bezkonfliktowego współżycia

¹² R. Jadczyk, *Rola Kazimierza Twardowskiego w stworzeniu analitycznej szkoły filozoficznej w Polsce*, „Przegląd Filozoficzny” 1988, nr 11–12, s. 139; zob. także: J. Zegzuła-Nowak, *Polemiki filozoficzne Henryka Elzenberga ze szkołą lwowsko-warszawską*, s. 54–56.

¹³ K. Twardowski, *O dostojęństwie Uniwersytetu*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 1990, nr 3, wpraw. opatrzył i do druku przyg. R. Jadczyk, s. 378.

¹⁴ K. Twardowski, *O dostojęństwie Uniwersytetu* [w:] tenże, *Wybór pism psychologicznych i pedagogicznych*, Wyd. Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1992, s. 466.

ludzi, tkwi obecnie właśnie w naukach normatywnych, jako dyscyplinach mogących dostarczyć słusznych, prawomocnych i powszechnie akceptowalnych dyrektyw postępowania. Co ważne, ich wartościowym źródłem może być nie tylko wiedza akademicka, ale praktyczna, stanowiąca rolę wzorca i godna naśladowania sylwetka i działalność samych wykładowców. Także i w tej sferze aktywności i twórczości naukowej reprezentanci szkoły lwowsko-warszawskiej pełnić mogą rolę moralnych archetypów, mogących wskazywać istotne alternatywy dla sposobów rozwiązywania współczesnych problemów etycznych i kształtowania wartościowych postaw i relacji międzyludzkich.

Już sama postawa pedagogiczno-dydaktyczna założyciela szkoły, Kazimierza Twardowskiego może współcześnie stanowić doniosły wzór osobowy dla środowiska nauczycieli akademickich – zarówno jeśli chodzi o określenie jakimi przymiotami moralnymi i organizacyjno-dydaktycznymi powinien wyróżniać się wykładowca, jak też w jakim kierunku kształtować charakter w społecznych młodych ludzi – na jakie wartości winien ich uwrażliwiać, w jakie umiejętności praktyczne wyposażać. Jak pisał o swym mistrzu Tadeusz Czeżowski:

Działalność nauczycielska Twardowskiego wskazuje drogę rozwiązania jednego z podstawowych zagadnień wśród trudności, z jakimi walczy dzisiejsze szkolnictwo, mianowicie należytego stosunku między nauczaniem i wychowywaniem. Twardowski wychowywał przez nauczanie. Wychowywał, to znaczy kształcił charaktery, wyrabiając w swych uczniach zasady etyczne i dyspozycje woli. Zasady etyczne – wiarę w istnienie wartości bezwzględnych prawdy i dobra jako celów bezinteresownego dążenia; dyspozycje woli – obowiązkowość, sumienność, dokładność, rzetelność¹⁵.

Nie ulega wątpliwości, że to, jakimi przymiotami, szczególnie moralnymi, powinien odznaczać się nauczyciel akademicki nie traci na swej aktualności, nadal stanowi żywotną i niezmiernie ważną kwestię, nie tylko w środowisku akademicko-naukowym. Zawód nauczyciela bowiem stanowi rodzaj profesji, a więc zawodu o szczególnej doniosłości i wpływie społecznym, w którym powinno realizować się ideały i postulaty o wymiarze ogólnoludzkim. To właśnie na barkach tej grupy zawodowej spoczywa przecież ciężar i odpowiedzialność za wykształcenie kolejnych pokoleń danego społeczeństwa. Dzieło to zaś powinno sprowadzać się nie tylko do edukacji, a więc przekazywania wiedzy, ale także do kształtowania duchowego – do wychowania. Stąd zawód ten wiązać się powinien także z surową samodyscypliną wewnętrzną, związaną z respektowaniem określonych dyrektyw etycznych i egzekwowaniem ich ze strony podopiecznych.

¹⁵ T. Czeżowski, *Kazimierz Twardowski jako nauczyciel*, [w:] K. Twardowski, *Wybór pism psychologicznych i pedagogicznych*, s. 479.

W tym ujęciu, postawa nauczycielska zainicjowana i realizowana przez Twardowskiego, a rozwijana wytrwale przez jego uczniów stanowić może dla środowiska akademickiego istotny wzór osobowy, wskazujący jak z zaangażowaniem i nieustępliwym wymaganiem budować autorytet pedagogiczny i na jakich fundamentach etycznych go oprzeć, tak by wiedza ta zyskała zasięg i uznanie społeczne¹⁶. Praca Twardowskiego jako pedagoga wiąże się niewątpliwie z postawą odpowiedzialności i rygorystycznym w działaniu¹⁷. W szkole Twardowskiego zwracano bowiem uwagę na znaczenie i krzewienie przede wszystkim takich postulatów etycznych jak: bezkompromisowa uczciwość, szacunek i tolerancja dla odmienności postaw i poglądów, niezależność sądów, patriotyzm (który powinien przede wszystkim wyrabiać postawę gotowości do obrony odrębności narodowej), obojętność, sumienność, pracowitość, systematyczność (np. poprzez skrupulatne przestrzeganie punktualności i egzekwowanie wiedzy), a także wrażliwość na ludzką krzywdę. Co ważne też, postulaty te nie miały tylko formy deklaratywnej. Jak pisał Czeżowski o swym mistrzu, Twardowski: „Ten twardy i pozornie niedostępny człowiek miał serce delikatne i czułe na ludzką biedę, umiał też pomóc skutecznie”¹⁸. Stąd każdy student będący w trudnej sytuacji życiowej mógł liczyć na jego wsparcie zarówno w kwestiach bytowych jak i codziennej potrzeby. Współcześnie, w tym kontekście szczególnie istotną dyrektywą, która powinna towarzyszyć procesowi dydaktycznemu wydaje się głoszona przez „twardowszczyków” dyrektywa szacunku dla różnorodności i odmienności postaw i poglądów, wskazująca potrzebę tolerancji jako istotnego komponentu i wartości współczesnego świata, pełnego waśni, antagonizmów i rywalizacji pomiędzy ludźmi, ich kulturami i wyznaniem. Dzięki postawie tolerancji bowiem, mamy szansę ujrzeć i docenić różnorodność i bogactwo świata, uszanować i wesprzeć wewnętrzną unikatowość i autonomię moralną każdego człowieka, dążyć do współpracy ludzi o różnych walorach i potrzebach życiowych, a ostatecznie unikać niepotrzebnych konfliktów, które niszczą subtelny świat twórców specyficznie ludzkich, świat wartości. Jak pisze J. Hołówka:

Tolerancja [...] Jest częścią pięknego charakteru i czymś bardzo pożytecznym w dobrze ułożonym świecie. [...] Jest cnotą, czyli pewną umiejętnością, polegającą na powściągliwym lansowaniu własnych przekonań moralnych¹⁹.

¹⁶ Więcej piszę na ten temat w artykule t. *Kazimierz Twardowski jako wzór osobowy nauczyciela akademickiego*, „*Annales. Etyka w życiu gospodarczym*” 2012, vol. 15, s. 181–191.

¹⁷ Por. W. Rechlewicz, *Zagadnienie aktualności poglądów...*, s. 22.

¹⁸ T. Czeżowski, *Kazimierz Twardowski*, „*Ruch Filozoficzny*” 1938, t. XIV, nr 1–3, s. 7.

¹⁹ J. Hołówka, *Etyka w działaniu*, Wyd. Prószyński i S-ka, Warszawa 2001, s. 261.

„Twardowszczycy” zatem pouczają nas, że praca nauczyciela akademickiego ma charakter nie tylko odtwórczy (dotyczący głoszenia wiedzy wyuczonej), ale przede wszystkim kreatywno-formujący, sprowadzający się do wyrabiania w studentach przymiotów intelektualnych – t.j. umiejętność samodzielnego myślenia, prowadzenia pracy badawczej oraz moralnych – kształtujących niezłomność charakteru poprzez bezwzględne przestrzeganie i afirmowanie norm i wartości ważnych nie tylko na niwie naukowej, ale w każdej relacji z drugim człowiekiem.

Należy podkreślić też, że pionierska działalność reprezentantów szkoły lwowsko-warszawskiej w tym zakresie przyjmowała także formy konkretnych programów etycznych, wskazujących jakie czyny zasługiwać powinny na miano czcigodnych a jakie na miano haniebnych, wskazujących jak należy uzasadniać dokonywane w przestrzeni praktyki moralnej człowieka wybory. Jednym z nich jest koncepcja etyki niezależnej Tadeusza Kotarbińskiego, stanowiąca próbę odpowiedzi na pytanie, co czynić by być porządnym człowiekiem.

Jej naczelną zasadą walki z cierpieniem, oparta na idei opiekuństwa społecznego może być i bywa z powodzeniem wykorzystywana na zajęciach akademickich z zakresu etyki zawodowej, zwłaszcza w odniesieniu do zawodów pomocowych – szczególnie doniosłych społecznie (kiedy mówimy o tzw. profesji) np. w pracy socjalnej, zawodach medycznych, gdzie priorytetem etycznym jest pomoc drugiemu człowiekowi (np. w trudnej sytuacji zdrowotnej czy życiowej) i w związku z tym łączą się one ze szczególną odpowiedzialnością. W sferze tej istnieje żywota potrzeba wskazania dyrektyw etycznych związanych z określeniem powinności zawodowych oraz stałego podnoszenia prestiżu i kształtowania właściwego wizerunku przedstawicieli zawodu istotnych dla wzmacniania zaufania społecznego. Stąd wzorzec opiekuna społecznego, człowieka, którego powinna cechować wrażliwość na cudzą krzywdę, życzliwość, odpowiedzialność, wytrwałość, nieugiętość wobec chwilowych zachcianek i pokus²⁰ i który jak programowo głosił Kotarbiński nigdy „nie porzuci posterunku na którym sprawuje obronę”²¹, wydaje się niezwykle aktualnym i wartościowym drogowskazem etycznym dla reprezentantów wielu współczesnych zawodów. Wzorzec ten zresztą bywa coraz częściej doceniany w konstruowaniu kodeksów zawodowych. Na przykład *Kodeks Etyczny Polskiego Towarzystwa Pracowników Socjalnych* w części dotyczącej *Odpowiedzialności etycznej pracownika socjalnego wobec klienta*, w punkcie 3 ujmuje ideę społecznego opiekuństwa jako ważny, a nawet nieodzowny warunek praktyki zawodowej, głosząc co następuje: „Pracownik socjalny powinien

²⁰ Por. T. Kotarbiński, *Pisma etyczne*, pod. red. P.J. Smoczyńskiego, Wyd. Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk, Łódź 1987, s. 142–145, 187–189, 194–195.

²¹ Tamże, s. 194.

uznać zasadę spolegliwej opiekuńczości za podstawową regułę określającą kontakty z klientem”²².

Mimo zmieniających się czasów i warunków ekonomiczno-społecznych, dynamicznego postępu nauki i techniki nie ulega wątpliwości, że zalecenia „twardoszczyków” dotyczące pracy nauczycielskiej nadal mogą być w istotny sposób inspirujące, odpowiadać współczesnym potrzebom i wyzwaniom edukacyjnym, przyczyniając się do krzewienia postaw o wysokiej rangi doniosłości społecznej. Współczesny człowiek nadal bowiem potrzebuje standardów etycznych, które mogłyby zasadnie ukierunkowywać jego działanie, a także ugruntowywać i harmonizować jego życiowe cele związane z różnymi rolami, które przyjmuje żyjąc w społeczeństwie.

3. Rola szkoły lwowsko-warszawskiej w inicjacji i rozwoju dyscyplin i problemów teoretycznych etyki i ich znaczenie we współczesnym dyskursie naukowym

Ważnym wkładem „twardoszczyków” w rozwój rodzimej humanistyki są także rozważania i pionierskie rozstrzygnięcia teoretyczne z zakresu metaetyki. W tym obszarze podnieśli oni, a nawet zainicjowali wiele ważnych problemów badawczych. Jest to o tyle istotne, że problematyka metaetyczna, obecnie nadal stanowi pasjonujący przedmiot dociekań i sporów naukowo-badawczych i ma realny wpływ na kształt społecznie inicjowanych dyskusji i sporów etycznych.

Szkoła lwowsko-warszawska przede wszystkim stworzyła podwaliny dla prowadzenia rzetelnej pracy naukowej, dowodząc, że już same metodologiczne dyrektywy mogą mieć decydującą rolę w osiągnięciu ostatecznych efektów poznawczych. Przekonywali bowiem, że nie tylko treść, ale forma oraz język dyskursu filozoficznego także mają istotne znaczenie dla rozstrzygnięć problemowych. Stąd, głosząc i respektując w swej aktywności twórczej postulaty klarowności i jasności metodologicznej oraz dążenia do precyzji terminologicznej (jednoznaczności), wskazywali ważną drogę umożliwiającą usuwanie wielu problemów teoretycznych (poprzez eliminację wieloznaczności²³ i nieściśłości językowych, czy uwzględnianie ewolucji znaczeniowej terminów i pojęć pojawiających się w praktycznym upra-

²² http://www.wzps.pl/akty_prawne/Kodeks_Etyczny_Pracownikow_Socjalnych.doc.

²³ Dyrektywę walki z wieloznacznością językową, stanowiącą jedno z ważnych źródeł niemożności efektywnego rozstrzygnięcia problemów filozoficznych obok Twardowskiego podkreślał z mocą także T. Kotarbiński. Na III Zjeździe Filozoficznym w 1936 roku głosił z emfazą: „Żywotnym zadaniem dla zawodowych filozofów jest w końcu likwidacja zagadnień źle postawionych i złudnych prób odpowiadania na nie, od których roją się dzieje spekulacji, uprawianych pod znakiem filozofii. T. Kotarbiński, *Żywotne i mniej żywotne koncepcje zadań filozofii*, „Przegląd Filozoficzny” 1936, R. 39, nr 2, s. 366.

wianiu i nauczaniu etyki). Metoda analizy semantyczno-znaczeniowej stanowiła zatem istotny warunek prowadzenia pracy badawczej wielu „twardowszyków”²⁴. Także współcześni uczeni mają świadomość, że każdy dyskurs etyczny nie może obejść się bez ram naukowej dyscypliny, zadość czyniącej wymogom naukowej zasadności, uwzględniającej analizę językową jako skuteczny sposób dochodzenia do istoty i znaczenia rozważanych pojęć, a ostatecznie także istotne źródło wiedzy, a często i sposób rozwiązywania konfliktów stanowisk. Zamyśl ten widoczny jest w wypowiedziach wielu współczesnych uczonych. Na przykład Charles I. Stevenson rozważając istotny problem metaetyczny dotyczący istoty i źródeł sporów etycznych, zdawał sobie sprawę, że już samo wyjaśnienie ich językowego ujęcia może być pomocne w jego rozstrzygnięciu. Dlatego też rozważania swe rozpoczął od próby znaczeniowego określenia samego pojęcia sporu i jego funkcjonowania w przestrzeni refleksji i praktyki etycznej. Píše: „Musimy zacząć od wyjaśnienia sensu samego pytania. Słowem zaś, które wymaga doprecyzowania w pierwszej kolejności, jest słowo »spór«”²⁵.

Wśród analiz teoretycznych „twardowszczyków” na gruncie refleksji etycznej warto także zwrócić uwagę na ich rozważania poświęcone możliwości unaukowania etyki oraz uzasadniania twierdzeń etycznych (szczególnie w kontekście możliwości przyznania im wartości logicznej: prawdy/fałszu czy ścisłego sformułowania obiektywnego kryterium etycznego). To właśnie „twardowszczyki” znacząco ugruntowali i nadali istotną rangę tej problematyce na gruncie rodzimej etyki, wskazując na jej istotne implikacje praktyczne w uprawianiu etyki. Jak piszą współcześni etycy, problematyka ta jest dla człowieka ponadczasowa. Leszek Kopciuch zaznacza:

Człowiek, jako istota działająca celowo, zawsze potrzebował wiedzy o kryteriach właściwego działania. [...] Potrzebował jednak nie tylko wiedzy o tym, co powinien czynić oraz jak działać. Potrzebował również pewności lub przynajmniej dostatecznego uzasadnienia tej wiedzy – zwłaszcza, że działał w obszarze, na którym się ścierały różne dążenia oraz celowość wielu osób²⁶.

W szkole lwowsko-warszawskiej doniosłość tej problematyki, szczególnie potrzeby autonomizacji etyki i nadania jej statusu naukowości podkreślali z nie-

²⁴ Metodę tę stosowała np. M. Ossowska w swej próbie teoretycznego ujęcia zjawisk i kategorii etycznych – rozważając m.in. problematykę znaczenia i funkcjonowania w praktyce językowej orzeczników cenotwórczych czy próbując dociec czym charakteryzują się oceny moralne w ogóle. Por. M. Ossowska, *Podstawy nauki o moralności*, PWN, Warszawa 1963, s. 70–88.

²⁵ Ch. I. Stevenson, *Istota sporów etycznych*, [w:] I. Lazari-Pawłowska (red.) *Metaetyka*, PWN, Warszawa 1975, s. 113.

²⁶ *Uzasadnianie w aksjologii i etyce w badaniach polskich i zagranicznych*, L. Kopciuch, T. Siwiec (red.), wyd. UMCS, Lublin 2014, s. 7.

zwykłą mocą i zaangażowaniem przede wszystkim K. Twardowski, T. Czeżowski oraz M. Ossowska. Problematyka ta ugruntowana była w przekonaniu, że etyka jak każda inna dyscyplina naukowa powinna spełniać kryteria naukowości, przede wszystkim dostarczać wiedzy naukowej²⁷. Stąd Twardowski zwracał uwagę na potrzebę ufundowania ludzkiej aktywności moralnej w dostatecznej racji uzasadniającej. Dlatego też, fundamentalnym zagadnieniem było dlań poszukiwanie kryterium etycznego „za pomocą i na podstawie którego wyróżnimy postępowanie (zamiar, charakter) dodatnie od ujemnego, dobre od złego w znaczeniu etycznym” i w ten sposób dostarczymy ludzkości trwałego fundamentu dla słusznych moralnie postaw i działań. Co ważne, jak zaciekle podkreślał, kryterium to, by zyskało znaczenie i uniwersalną powszechność „musi dać się naukowo uzasadnić”. Próbę jego określenia zawarł w dziele pt. „Etyka” upatrując jego źródeł w cechach znamionujących człowieka – jako istoty rozumnej i społecznej²⁸. Przekonywał więc, że

Dobrym [jest] każde działanie, przy którym człowiek działa z całą świadomością, nie pod wpływem chwili, w tym kierunku, które umożliwia, ułatwia wspólne pożytkie²⁹.

Przekonany był zatem, że najważniejszym zadaniem naukowo uprawianej etyki jest jej praktyczne zastosowanie – udzielenie odpowiedzi na pytanie – w jakiej ostatecznie dyrektywie powinno być ugruntowane ogólnoludzkie postępowanie, a więc „wskazywanie warunków i sposobów najkorzystniejszego godzenia interesów jednostek”³⁰.

Podobnie Czeżowski dzieląc zapatrywania swego mistrza przekonywał, że unaukowanie etyki będzie pomocne przede wszystkim dla „odsubiektywizowania” i uprawomocnienia ocen etycznych poprzez ugruntowanie ich w materiale empirycznym. Koncepcja etyki naukowej, była zatem próbą ujęcia etyki jako dyscypliny niezależnej od wszystkiego, co nie przejdzie weryfikacji, jakiej podlegają wyniki badań nauk empirycznych. Stąd uczony wytrwale poszukiwał analogii „między strukturą teorii zbudowanych na ocenach, a strukturą teorii opartych na wynikach obserwacji przyrodniczej”³¹. Co ważne, problematyka ta nie traci na

²⁷ Por. S. Konstańczak, *Tadeusza Czeżowskiego koncepcja etyki naukowej*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2012, R. 21, nr 3, s. 549.

²⁸ Por. K. Twardowski, *Etyka*, wyd. Adam Marszałek, Toruń 1944, s. 47–59.

²⁹ Tamże, s. 57.

³⁰ M. Olech, *Zadania etyki naukowej według Kazimierza Twardowskiego*, [w:] W. Słomski (red.), *Twórca szkoły lwowsko-warszawskiej w 70. rocznicę śmierci Kazimierza Twardowskiego*, s. 73.

³¹ Por. T. Czeżowski, *Etyka jako nauka empiryczna*, [w:] *Metaetyka*, I. Lazari-Pawłowska (red.), PWN, Warszawa 1975, s. 393

znaczeniu mimo upływu kilkudziesięciu lat od jej zasygnalizowania przez „twardowszczyków”. Jednym z przejawów jej aktualności jest cytowany już zbiór artykułów z 2014 r. zatytułowany „Uzasadnianie w aksjologii i etyce w badaniach polskich i zagranicznych” ukazujący, że zagadnienia te są nie tylko atrakcyjne poznawczo, ale, że rzutują także znacząco na praktykę życiową zbiorowości ludzkich, i dlatego nadal intrygują umysły współczesnych uczonych. Książka ta ukazuje zarazem, że poszukiwanie kryteriów czy fundamentów prawomocności sądów formułowanych na polu nauk normatywnych, stanowiące zarazem podstawę do uznania ich odrębności i niezależności wobec innych sfer wiedzy, można, a nawet należy rozważać w jeszcze szerszej aniżeli czynili to „twardowszczyki” perspektywie. Zagadnienia te sprowadzają się dziś bowiem do niezwykle wielowymiarowej płaszczyzny problemowej i jak proponują autorzy dzieła, można rozważać je np. w perspektywie historycznej (próbując wpisać je i ugruntować w konkretne założenia dawnych i obecnych koncepcji filozoficznych) jak też rozważając je w kontekście konkretnych współczesnych zagadnień teoretycznych (np. w obszarze etyk stosowanych, jak: etyka biznesu, etyka społeczna, etyka polityczna czy etyka mediów). Podobnie na ponadczasowość sygnalizowanych w szkole lwowsko-warszawskiej problemów badawczych wskazuje Jan Hartman, podkreślając, że w kręgu refleksji metaetycznej stale pojawiają się takie pytania jak:

Czy etyka coś poznaje, [...], co jest jej przedmiotem? [...] czy jest możliwa i potrzebna jakaś »etyka autonomiczna« badająca »moralność«, czy też należy w jej miejsce uprawiać n nauki w rodzaju socjologii i psychologii moralności, etologii (nauki o zachowaniu się, socjobiologii lub neuronauki? [...] Czy oceny i zdania powinnościowe [...] zawierają jakąś treść poznawczą i mogą być oceniane z punktu widzenia prawdy i fałszu, czy też przeciwnie? Czy teorie etyczne można uzasadniać?³².

Ważnym elementem problematyki unaukowania etyki i przyznania jej autonomii była także w szkole lwowsko-warszawskiej kwestia dotycząca uniezależnienia etyki od różnych form myślenia pozanaukowego, przede wszystkim uzasadnienia światopoglądowego czy religijnie ugruntowanego. W rezultacie bowiem dążono do ujęcia relacji etyki i religii jako sfer reprezentujących niezależne porządki ontologiczno-poznawcze. Problematyka ta wykrystalizowała się przede wszystkim w rozważaniach T. Kotarbińskiego, M. Ossowskiej i T. Czeżowskiego³³ i co ważne,

³² J. Hartman, *Etyka! Poradnik dla grzeszników*, wyd. Agora, Warszawa 2015, s. 42.

³³ Por. T. Czeżowski, *Struktura etyki niezależnej oraz O etyce niezależnej Tadeusza Kotarbińskiego*, [w:] idem, *Pisma z etyki i teorii wartości*, PAN, Wrocław, Warszawa, Kraków, Łódź 1989, s. 159–167; M. Ossowska, *Czy moralność zależy od religii*, [w:] eadem, *O człowieku, moralności i nauce. Miscellanea*, PWN, Warszawa, 1983, s. 445–452.

nadal stanowi ważny i żywy przedmiot toczących się współcześnie dyskusji naukowych. Jak przekonywał autor *Pism etycznych*:

Etyka religijna uzasadnia swoje przykazania, powołując się na jakieś życie przyszłe, na wymiar sprawiedliwości po śmierci, na wzorzec idealny w postaci istoty doskonałej, do której człowiek ma się zbliżyć, i bez tego rzekomo etyka nie może funkcjonować. Otóż w każdym razie jest rzeczą jasną, że takiego uzasadnienia nie potrzebuje etyka niezależna, ponieważ – czy coś jest czcigodne czy coś jest haniebne, to jest dla nas w rozmaitych jaskrawych przypadkach całkowicie oczywiste i nie potrzebuje żadnych podpórek, więc w zasadzie nie potrzeba tej całej dodatkowej motywacji³⁴.

W innym swym tekście pisał też:

Etyka, naszym zdaniem, w równej mierze jak lecznictwo czy administracja nie potrzebuje światopoglądowych uzasadnień. Jej wskazania pozostają niezmiennikami, wszystko jedno, czy ktoś rozsądny jest materialistą, czy idealistą, czy spirytualistą w dziedzinie ogólnej teorii bytu. Co tu jedynie potrzebne, ale za to bardzo potrzebne, to obrona przed fantazmatami w uzasadnieniach³⁵.

Co ważne od czasów aktywności twórczej „twardowszczyków” problem niezależności etyki od treści religijno-światopoglądowych nadal stanowi istotny przedmiot metaetycznych dociekań i bywa rozważany w niezwykle szerokim kontekście i ujęciu dotyczącym przestrzeni społecznego funkcjonowania człowieka. Na przykład Włodzimierz Galewicz w artykule poświęconym właśnie problematyce znaczenia religii dla etyki wskazuje, że problematyka ta może zyskiwać dziś wiele interpretacji i rozstrzygnięć teoretycznych, generować wiele ważnych pytań, np. „Można ją rozumieć [...] jako pytanie o to, czy wiara religijna dostarcza jakichś innych, obcych ludziom niewierzącym motywów do przestrzegania norm etycznych”³⁶. Ważną kwestią będzie też pytanie, czy normy etyczne można prawnomocnie uzasadniać za pomocą argumentów zaczerpniętych z religii. Czy religia w ogóle ma jakiś wpływ na kształt istniejącej moralności? Czy determinuje ją poznawczo lub treściowo w sposób istotny? A jeszcze konkretniej – czy jakieś sądy etyczne mogą wynikać z twierdzeń religijnych, które przecież nie mają natury etycznej, należą jedynie do religijnego opisu świata. Czy można wywieść jakieś normy etyczne z samych opisowych twierdzeń religijnych – bez pomocy jakichkolwiek zdań normatywnych³⁷. Co ważne pytania dotyczące relacji religii i ety-

³⁴ T. Kotarbiński, *Niektóre problemy etyki niezależnej*, [w:] idem, pod. red. P.J. Smoczyńskiego, Wyd. Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk, Łódź 1987s. 154.

³⁵ T. Kotarbiński, *Zagadnienia etyki niezależnej*, [w:] idem, *Pisma etyczne...*, s. 143.

³⁶ W. Galewicz, *O religijnych uzasadnieniach norm etycznych*, http://www.opoka.org/biblioteka/F/FE/religia_normy_et.html.

³⁷ Por. tamże.

ki stanowią dziś ważny przedmiot refleksji o charakterze interdyscyplinarnym. W próbie odpowiedzi na nie można bowiem wykorzystać wiedzę nie tylko z zakresu filozofii i teologii, ale także wielu nauk empirycznych, np. socjologii, psychologii, antropologii czy etnologii.

Co więcej, analiza sfery moralności, wnikliwie analizowana przez Marię Ossowską dowodzi, że kwestie ludzkich przekonań, motywów i wyborów o charakterze aksjologicznym obok religii, mogą być determinowane wieloma innymi czynnikami wykraczającymi poza bezpośredni jej zakres. Warto tu wskazać przede wszystkim na dokonania autorki *Podstaw nauki o moralności* z zakresu socjologii moralności, poszukującej źródeł i przyczyn zjawisk moralnych i ich przeobrażeń w sferze szeroko rozumianych życia i zjawisk społecznych. To właśnie Ossowska w swych pracach wskazała jak wieloaspektową, złożoną aktywnością jest aktywność moralna człowieka. Dzięki Ossowskiej mamy dziś pełną świadomość, że chcąc zrozumieć powstanie, ewolucję i różnorodność zjawisk moralnych należy każdorazowo analizować i interpretować je z uwzględnieniem wielu wpływających na nie i zarazem poza samą sferę moralności wykraczających czynników (np. społecznych, kulturowych, ekonomicznych, geograficznych, politycznych). Określenie tych uwarunkowań oraz zasięgu ich wpływu na moralną aktywność danego społeczeństwa stanowi ważny przedmiot badawczy z zakresu etologii i metaetyki, który uświadamia nam, że chcąc lepiej zrozumieć siebie samych należy poznać świat, w których żyjemy.

Być może rozwijając tę problematykę uda nam się nie tylko zniwelować wiele współczesnych konfliktów moralnych, ale także nabyć umiejętność prognozowania co do przyszłych przejawów i form moralności, tak by móc podejmować działania profilaktyczne w przypadku możliwości pojawienia się głęboko niepożądanych zjawisk.

Konkluzja

Działalność naukowo-dydaktyczna reprezentantów szkoły lwowsko-warszawskiej stanowi na gruncie rodzimej filozofii i etyki niezwykle fenomen. Uczenci ci pozostawili po sobie niezwykle bogaty dorobek intelektualny, który nie stanowi tylko pięknej karty historii polskiej humanistyki, ale który rozwijany służyć może zarówno współczesnym ludziom nauki w ich pracy naukowej, jak i w rozwiązywaniu wielu spraw „nabrzmiałych” współczesności. Człowiek XXI wieku, stając przed coraz to nowymi wyzwaniami natury etycznej musi zdawać sobie sprawę, że wiedza, którą zawdzięczamy tym niezwykle inspirującym intelektualnie uczonym może stanowić cenną oręż w walce z wyzwaniami, które niesie nam dzisiejszy świat. Co więcej, dzięki „twardowszczykom” dbałość o przejrzystość, jedno-

znaczność i ścisłość naukową będącą ich intelektualną marką stała się swoistym wyróżnikiem rodzimego filozoficznego dyskursu w ogóle. Fenomen ten podkreśla Jan Woleński pisząc następująco:

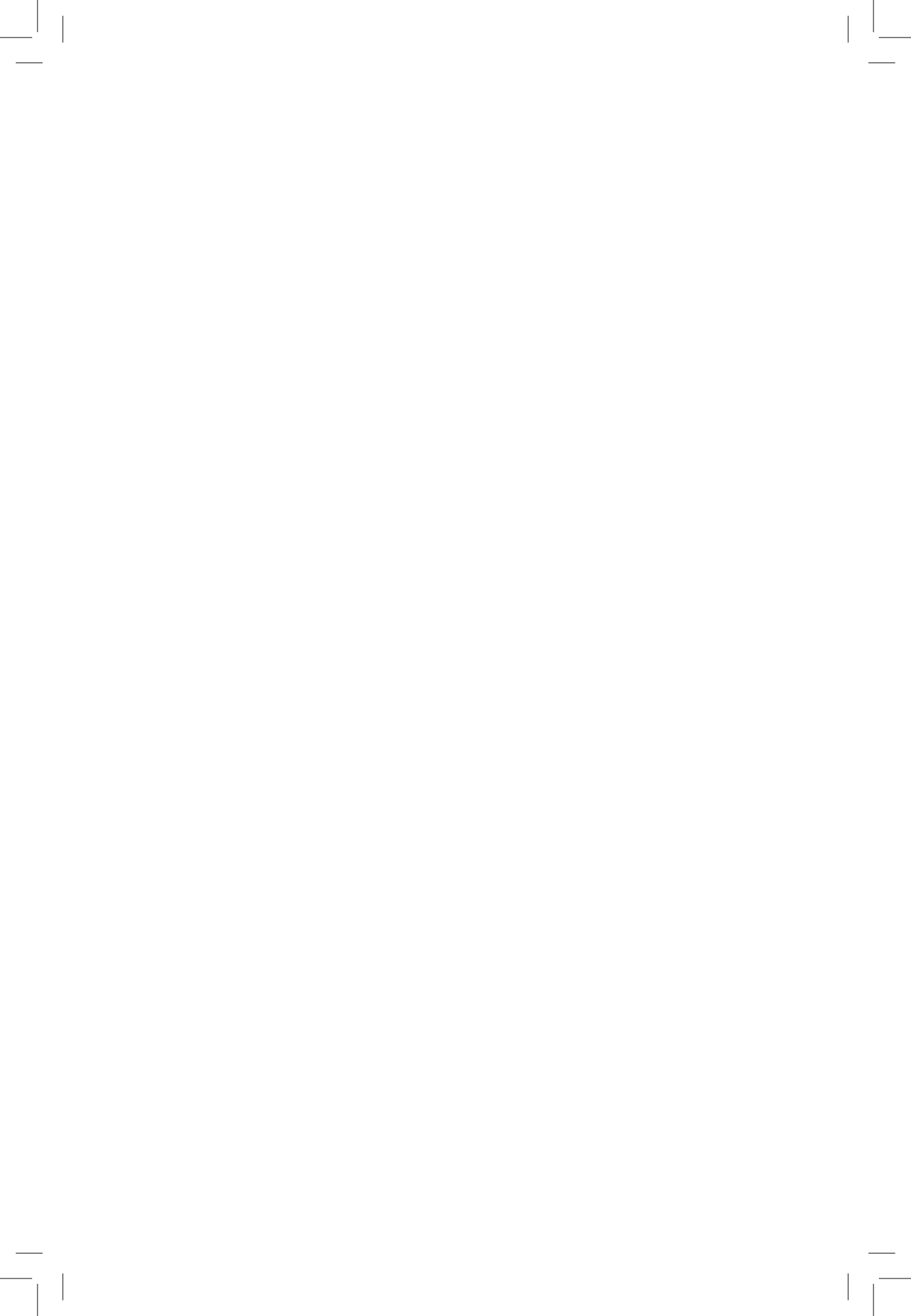
I jeśli, a tak jest, klarowność wywodów jest charakterystyczną cechą zdecydowanej większości polskich prac naukowych, jest to dużej mierze zasługa tradycji zapoczątkowanej przez Twardowskiego i kontynuowanej przez jego uczniów. Szkoła lwowsko-warszawska stworzyła w Polsce pewien typ kultury fizycznej, który okazał się niezwykle ważny po 1945 r.³⁸

The scientific program of the Lwow-Warsaw school as a didactic signpost in contemporary academic teaching of ethics

The article presents the thesis that the Lwow-Warsaw school can play today an inspiring role not only in scholarly, but also didactic work, especially in the teaching of ethics at the academic level. Representatives of Kazimierz Twardowski's school initiated on the Polish ground a scientific way of understanding and practicing philosophical disciplines (including ethics) which still gain many supporters. On their timeliness do not lose their postulates of scientific precision and credibility as well as scientific attitudes, which according to the demands of the school should create people of science. Researchers from the circle of Kazimierz Twardowski's school initiated in the context of native moral reflection many discussions and issues which are still an important subject of scholarly research (especially in the field of meta-ethics and applied ethics). They also indicated what moral and organizational-didactic attributes should be important in the work of academic lecturers and what values and moral skills could be leading in contemporary world for young people.

Keywords: Lwow-Warsaw School, didactic work in the teaching of ethics at the academic level, meta-ethics and ethics, Kazimierz Twardowski

³⁸ J. Skoczyński, J. Woleński, *Historia filozofii polskiej*, s. 445.



ŁUKASZ MONIUSZKO

Życzliwość powszechna, jako podstawa normy naczelnej w systemie etycznym Czesława Znamierowskiego

Wstęp

Systemy etyczne znane z historii filozofii odwołują się zazwyczaj do którejś z dyspozycji człowieka, którą uznaje się za powszechną, a więc właściwą każdemu człowiekowi. Najczęściej takimi dyspozycjami są dwie przeciwstawne cechy ludzkiego charakteru: egoizm i altruizm. Znacznie częściej takie systemy były budowane w oparciu o przekonanie, iż egoizm wynika wprost z natury człowieka, gdyż jest odzwierciedleniem instynktu samozachowawczego, który jest dyspozycją każdego żywego organizmu. Znacznie trudniej jest zbudować system etyczny odwołujący się do altruizmu, gdyż nie jest łatwo znaleźć w naturze ludzkiej czynnik, który by każdego skłaniał do takich zachowań. Oryginalną próbą przewycięzenia impasu w teorii etycznej dostarcza propozycja systemu etycznego opartego na życzliwości społecznej sformułowana przez wybitnego polskiego prawnika i filozofa Czesława Znamierowskiego (1888–1967). Wbrew pozorom nie musiał tworzyć swej koncepcji od podstaw. Życzliwość powszechna jest bowiem problemem, który był analizowany przez badaczy zjawisk społecznych już od starożytności¹. Doświadczenia \ dziejów filozofii prezentują jednak przede wszystkim na niepowodzenia prób sformułowania takich koncepcji. Temat życzliwości powrócił ze zdwojoną siłą w XXI wieku, przede wszystkim z powodu kryzysu emigracyjnego w Europie². Ujęcie tego zagadnienia w jednolitą koncepcję wydaje się niemożliwe z powodu odmiennego podejścia do problemu, co ujawnia się zwłaszcza przez in-

¹ O. Dryla, *Życzliwość („eunoia”) w arystotelesowskiej teorii przyjaźni*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2004, T. 32, z. 4, s. 61–77.

² J. Grzybowski, *Emigracja i tożsamość- paradoksy egzystencji pozaojczyźnianej*, w: *Żyłam z Wami, cierpiałam i płakałam z Wami”: w 100-lecie rozpoczęcia działalności Rosy Bailly na rzecz Polski oraz 40. rocznicę jej śmierci*, red. Ł. Stefaniak, Lublin 2017, s. 119–150.

terpretowanie przez etyków życzliwości na podstawie własnego światopoglądu, co jednak nie przeszkadza im powoływania się na zbliżone argumenty dla uzasadniania swoich racji. Remedium na ten problem może być koncepcja wypracowana przez Znamierowskiego, który z powodzeniem łączył w swej twórczości zagadnienia społeczne z moralnością powszechną³.

Życzliwość powszechna jako podstawa norm moralnych

Zainteresowanie problematyką etyczną przez Znamierowskiego ujawniło się już na początku pracy naukowej, jednak publikacje dotyczące tej tematyki pojawiły się dopiero w ostatnim dziesięcioleciu życia filozofa⁴. Najbardziej znana praca *Oceny i normy* była pisana jeszcze w okresie wojennym. Zawiera ona analizę pojęcia oceny moralnej. Kolejne dwie prace *Zasady i kierunki etyki* oraz *Rozważania wstępne do nauki o moralności i prawie* stanowią rozwinięcie koncepcji autora. Jednym z najważniejszych artykułów, jaki napisał, była *Etyka znów normatywna*, zawiera koncepcje metodologiczne, systematyzujące problematykę aksjologiczną. Powinność moralna to jedno z najczęściej podejmowanych zagadnień, które Znamierowski analizował i o którym pisał. W *Rozważania wstępne do nauki o moralności i prawie* podjął refleksję na temat życzliwości powszechnej, przyjmując założenie, że

W naturze ludzkiej są *dążności bezinteresowne*, które mają na widoku coś, co nie jest własną przyjemnością, ani niezmnieszeniem własnej przykrości. Człowiek nieraz dąży do czegoś, co nie przynosi mu żadnej osobistej korzyści, co okupić musi znaczną czy nawet wielką przykrością: pracuje dla innych, wyrzeka się własnych radości, wystawia na niebezpieczeństwo swe życie, by przysporzyć dóbr innym ludziom, albo uchronić ich przed cierpieniem⁵.

Poznański filozof dodał, że człowiek po swoim nieegoistycznym zachowaniu doznaje silnej radości, jednak, że to nie dla niej zaspokoił on swoją dążność, której celem było dobro cudze. Życzliwość tego rodzaju troszczy się o dobro wszystkich ludzi w równym stopniu i dezaprobuje czyny, które nie liczą się z innymi ludźmi i czyniąc komukolwiek krzywdę⁶. Według Znamierowskiego, emocje sta-

³ A. Łopatka, *Czesław Znamierowski 8 V 1888 – 26 IX 1967*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 1967, z. 4, 343–346.

⁴ Cz. Znamierowski, *Ludzie i idee*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 1932, z. 1, s. 99–105.

⁵ C. Znamierowski, *Rozważania wstępne do nauki o moralności i prawie*, Warszawa 1967, s. 31.

⁶ Por. C. Znamierowski, *Etyka znów normatywna*, w: *Charakteria. Rozprawy filozoficzne złożone w darze Władysławowi Tatarkiewiczowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, Warszawa 1960, s.312.

nowią źródło norm aksjologicznych⁷. Przeżycia emocjonalne, takie jak wzruszenie, oraz dążenia nazywał generatorami norm. Dyspozycja emocjonalna (postawa uczuciowa) wpływa na ocenę jakościową formowaną przez jednostkę. Ocena tego rodzaju posiada, charakter szczegółowy i jest złożona z pomniejszych ocen. Podstawą dla przeżyć emocjonalnych są odczucia psychiczne. Życzliwość powszechna uznana została przez Znamierowskiego za najcenniejszą wartość moralną, tzw. normę naczelną. Jest ona fundamentem przeżycia dyrektywy moralnej, wyrażanej w normie. „Z oceny moralnej tedy powstaje norma moralna; jedna prosta norma naczelna: „w oczach życzliwości, jaką ma A dla każdego P, każdy człowiek z kręgu Z/P winien być życzliwy dla każdego innego człowieka z tegoż kręgu”. Jest to sformułowane przed wiekami w Dekalogu miłości”⁸. Wnioski, jakie wyciągnął Znamierowski, z ustawienia życzliwości powszechnej na miejscu normy naczelnej są następujące: ludzkość funkcjonowałaby znacznie lepiej, gdyby każdy kierował się powyższą zasadą, jako aksjomatem. Decyzje motywowane życzliwością powinny stanowić powinność, co realnie wpłynie na bardziej harmonijne funkcjonowanie ludzi.

Normy posiadają funkcje regulującą i według Znamierowskiego wskazują wzorce zachowań, posiadają również rangę zadań logicznych, w związku z tym można o nich orzekać, bądź je obalać, w przypadku braku sensownego ciągu. Logika daje możliwość tworzenia spójnych systemów normatywnych. Znamierowski dokonał podziału normy głównej na cztery normy pochodne:

- Nie sprawiaj nikomu cierpienia.
- Czynnie zmniejszaj cierpienie ludzi.
- Nie stawiaj przeszkód w powstawaniu cudzych radości.
- Czynnie zwiększaj szczęście innych ludzi⁹.

Według poznańskiego filozofa podział tego rodzaju jest odzwierciedleniem naturalnej hierarchii. Pierwsza norma stanowi absolutne minimum postawy etycznej właściwej dla każdego człowieka. Normy druga i czwarta mają tendencje dynamiczne i inspirują do podejmowania aktywnych działań na rzecz dobra innych ludzi i stanowią impuls do maksymalizowania szczęścia jak największej liczby osób.

W koncepcji Znamierowskiego nie ma jasno zakreślonych ram i granic powinności, autor nie określił, jak daleko powinna ona sięgać. Akcent położony został na altruistyczną postawę wobec innych, poprzez wczuwanie się w ich sytu-

⁷ Por. Materiały archiwalne Cz. Znamierowskiego biblioteki UAM, rkps 2073, bez tytułu oraz numeru karty.

⁸ Z. Perz, *Etyka znów normatywna Czesława Znamierowskiego*, „Studia Theologica Varsaviensia” 1968, t. 6, nr 2, s. 239.

⁹ Tamże, s. 240.

acje. Znamierowski uważał jednak, że jest ona możliwa do realizacji w granicach przeciętnych możliwości, a zachowania, które wykraczają, już poza tą normę są bohaterstwem i nie mają cechy nakazu. Stanowią one akt dobrej woli jednostki. Warto zwrócić uwagę, że powinności, jakie nakłada na człowieka, norma naczelną powszechnej życzliwości są apodyktyczne. Fakt ten implikuje pesymistyczny wniosek, że w wielu sytuacjach może być to obciążenie, które znacznie przerasta możliwości przeciętnej jednostki. Życiowa praktyka wskazuje, że nakazy sformułowane w sposób ogólny stanowią mogą duże wyzwanie. Konkretnie sytuacje wymagają doprecyzowania poszczególnych norm. Znamierowski uważał, że jedynie wspomniane wcześniej cztery normy budują wyższą, naczelną normę. Te zawsze są prawdziwie normami moralnymi, pozostałe zaś mają formę pochodnych i stanowią dziedzictwo zbiorowej praktyki, która poprzez pragmatyzm ukierunkowuje na to, co właściwe.

Ugruntowanie się norm oraz powstałego na ich gruncie systemu normatywnego stanowi rękojmię bezpieczeństwa ze strony innych ludzi. Ustalenie powtarzalnego schematu i utartych zachowań wprowadza dostęp do ogólnej sumy szczęścia. Ogólne normy moralne zawsze wpływają w systemie Znamierowskiego z naczelną normą życzliwości. Aby ta główna norma została zachowana, dochodzi niekiedy do „złamania” norm ogólnych. Znamierowski dopuszcza, akt zła, w sytuacji wyższej konieczności. Granicą dopuszczalności jest ludzkie życie, w którego obronie można dokonać przekroczenia normy ogólnej. Przez opisaną możliwość „złamania” normy mają charakter warunkowy. Jednostka dokonująca wyłomu od normy ogólnej, według Znamierowskiego znajduje się w sytuacji ostrego wewnętrznego konfliktu; ponieważ ukształtowana jest w poczuciu bezwzględnego obowiązku przestrzegania tych norm. Według tego filozofa jest to konieczne, aby nie popaść w pułapkę zwodniczego „cel uświęca środki”.

Znamierowski dostrzegał także wartość wielowiekowej tradycji gromadzonej w praktyce życiowej pokoleń, która doprowadziła do ukształtowania się warunkowego charakteru ogólnych norm, czyli powszechnie obowiązujących. Ogólne normy są jedynie dyrektywami, jednak zdaniem Znamierowskiego trzeba upowszechnić przekonanie o ich bezwzględnym charakterze. Postulował zatem, aby nowa etyka normatywna przejmowała ogólne wskazówki od dawnej etyki absolutnej. Życzliwość powszechna warunkuje wskazania, a nie jak bezwarunkowe nakazy. Uważał również, że ogólna teoria ocen nie jest poprawna. Przedstawił własny pogląd na temat tej teorii, którą wiązał z przeżyciami, dzięki którym dokonują się oceny. Etykę opisową przedstawiał, jako tę, która rejestruje, jakie normy są w obiegu różnych ludzkich zbiorowości. Etykę w sensie ogólnym widział, jako naukę stosowaną, która pozwala tworzyć nie tylko twierdzenia, ale wyraźnie wskazuje jaką formę postępowania należy wybierać. Tak sformułowana teo-

ria etyki nadawała jej praktyczny i dynamiczny wymiar. Środowiskowo zmienna intuicja moralna zdaniem filozofa wpływa właśnie na to, że normy nie mają absolutnego charakteru. Znamierowski przeciwstawiał się utożsamianiu etyki jedynie z eudajmonią. Twierdził, że dezaprobatą obłożone są takie czyny, które nie są zgodne ze wszystkimi ludźmi i czynią komukolwiek krzywdę¹⁰. W koncepcji tej liczy się globalna suma dobra wszystkich ludzi, przy jak najmniejszej sumie cierpienia. Zygmunt Ziemiński w swoim artykule na ten temat słusznie zauważył, że Znamierowski ograniczał rolę etologii (etyki opisowej) do zapisu rozpowszechnionych w różnych społecznościach ocen oraz norm moralnych, bez uwzględnienia innych elementów, które stanowią składową opisu nauki o moralności:

- analiz podstawowych pojęć
- rozważań, których celem jest, pokazanie jak formułowały się oceny i normy w danych zbiorowościach,
- form indoktrynacji, jakie występują w społeczeństwach,
- roli, jaką pełni doktryna moralna¹¹.

Koncepcja Znamierowskiego w zasadzie nie wychodzi daleko poza etykę ewangeliczną, gdyż jest jedynie jej rozwinięciem. W etyce judeochrześcijańskiej obecna jest naczelna norma, którą jest przykazanie miłości bliźniego. Podobnie jak u Znamierowskiego zasady zawarte w ewangeliach mają jedynie pozornie charakter bezwzględny, a są *de facto* dyrektywami. W stanach wyższej konieczności można je złamać, co czynił, na przykład Jezus, łamiąc kłosa zboża w szabat. W tym przypadku koniecznością wyższą było zaspokojenie głodu jego uczniów. Normatywna etyka życzliwości ma charakter wysoce utylitarny. Warto zwrócić uwagę, że jednak miłość, która stanowi naczelną normę w chrześcijaństwie, nie jest tym samym, co życzliwość powszechna.

Życzliwość powszechna tym ma się różnić od miłości, że miłość dąży do stałego kontaktu z obiektem, ku któremu się zwraca, podczas gdy życzliwość z takim dążeniem nie zawsze jest związana. [...] Ale jak pisze Znamierowski, „życzliwość powszechna i miłość bliźniego to jedno”. [...] bo miłość bliźniego tłumaczy się nie terminem *amor*, lecz terminem *caritas*¹².

Znamierowski przedstawiając genezę, życzliwości powszechnej stwierdzał, że

W pierwotnej społeczności zamkniętej jest ona życzliwością dla każdego współplemienia; w narodzie, gdzie wyraźna jest więź łącząca, obejmuje każde-

¹⁰ Por. S. Rozmaryn, *Z prac Podsekcji Prawa I Kongresu Nauki Polskiej*, „Państwo i Prawo” 1951, z. 3, s. 505.

¹¹ Por. Z. Ziemiński, *Koncepcje etyczne Czesława Znamierowskiego*, „Etyka” 1971, nr 9, s. 34.

¹² Tamże, s. 96.

go rodaka; na najwyższym poziomie duchowego rozwoju zwraca się ku każdemu człowiekowi i jest w ścisłym znaczeniu powszechna, a tym samym wychodzi poza granice wszelkiej społeczności zamkniętej. Torowała jej drogę myśl swobodna, która wskazywała, że człowiek jest podobny do człowieka i że każdy tak samo raduje się i cierpi. Ta prosta myśl skutecznie kruszyła stopniowo mur megalomanii, jakim różne narody opasywały swą społeczność zamkniętą. Trzeba dodać, że życzliwość jest naprawdę powszechna dopiero wtedy, gdy w niej wyraźna jest świadomość, iż jej przedmiotem jest każdy człowiek, gdziekolwiek by się znajdował na powierzchni ziemi¹³.

Ludzi kierujących się życzliwością powszechną Znamierowski nazywał ludźmi „dobrymi”. Odróżnił ich od „rozumnych egoistów”, którzy kierują się własnym dobrem, ponieważ twierdził, że miłość własna nie zawsze jest rozumna. Życzliwość powszechna skupia swoją uwagę na postawie człowieka wobec innych ludzi. „Ocena życzliwości powszechnej, której przedmiotem jest uczucie jednego człowieka dla innego, dążność lub działanie, które wpływa na losy innego człowieka lub innych ludzi – ta ocena nazywa się *oceną moralną*”¹⁴. Istotnym pytaniem jest, co zrobić, kiedy dochodzi do zbieżności interesów poszczególnych ludzi? Znamierowski nie udzielił na ten temat wyczerpującej odpowiedzi, stał jednak na stanowisku, że błędem jest unikanie przeciwstawiania się złu. Wydało mu się działanie takie, stoi w niezgodzie z naturalną intuicją. „Upodlenie niewolą” poprzez wieki wpłynęło na niektóre narody i spowodowało bierność. Styl życia człowieka wynika z jego życiowych doświadczeń, podobnie ma się rzecz z poszczególnymi narodami. Znamierowski uważał, że życzliwość powszechna nadaje sens w swoich ocenach słowom dobry i zły, poprzez aprobatę, bądź jej brak wobec stosunku człowieka do człowieka. „Ta życzliwość, która po prostu jest postawą moralną, jest powszechna dlatego, że się zwraca ku *wszelkim ludziom z osobna*, nie zaś dlatego, iżby ją żywił każdy człowiek”¹⁵. Poznański filozof twierdził, że niezbędny jest rozwój wysokiego intelektu, aby mogła powstać myśl, której treścią jest jednakowa miara szczęścia wszystkich ludzi. Posiadał również pragmatystyczny stosunek do religii, którą postrzegał jako utrwalającą normy moralne. „U ludów na niższych stopniach rozwoju umysłowego, gdzie wiedza weryfikowalna nie może jeszcze korygować wierzeń, dyktowanych przez wyobraźnię, obraz świata jest w bardzo znacznej mierze fałszywy; wyobraźnia bowiem pod wpływem lęku zaludnienia świat niewidzialnymi mocami i istotami. *Wierzenia*, to znaczy: mniemania niesprowadzone i nieuzasadnione rozumowo, mogą mieć różny charak-

¹³ C. Znamierowski, *Rozważania wstępne do nauki o moralności i prawie*, Warszawa 1967, s. 33–34.

¹⁴ Tamże, s. 36–37.

¹⁵ Tamże, s. 37.

ter. Nazwiemy *magicznymi* te, co uznają, iż istnieją moce bezosobowe, obojętne w stosunku do człowieka, na które można jednak oddziaływać niezawodnie pewnymi, tajemniczość pełnymi, zabiegami i praktykami magicznymi. Z tych właśnie wierzeń rodzą się różne nakazy i zakazy, pełne okrucieństwa, bo moce magiczne nie znają żadnych względów dla człowieka¹⁶. Tego rodzaju normy, które nakazują działania okrutne, nie będą normami moralnymi, ponieważ nie powstały z życzliwości powszechnej, ani nie nakazują działań wynikających z życzliwości¹⁷. Doskonalszą formą wierzeń to wierzenia mitologiczne, gdzie zbiorowość uczłowiecza moce natury, tworząc wyimaginowanych bogów¹⁸.

Wyobraźnię wyolbrzymia moc tych istot, ale bynajmniej ich sublimuje moralnie. Panteon grecki, na przykład, był wesołą kompanią legalnie lub nielegalnie spokrewnionych ze sobą indywiduów, podejrzanych moralnie niyb ekipa, nieodpowiedzialnie rządząca światem, która nie wstydziła się swoich morderstw, kradzieży i cudzołóstw i jeszcze żądała dla siebie szczególnego kultu¹⁹.

Oczywiste jest, że tego rodzaju wierzenia nie dają moralnych inspiracji. Wiara w boga plemiennego, który dba jedynie o wybraną zbiorowość, posiada również mitologiczny charakter. System takiego bóstwa nie ma jeszcze charakteru moralnego.

Nakazy, które w rozumieniu wyznawców takiej religii daje Bóg, istota wszechmocna i dobra, są już nakazami moralności. Ludzkość stworzyła kilka religii, które czczą zasadę lub istotę doskonale dobrą i różny wyraz słowny dają nakazom moralnym. Ale rdzeń tych nakazów jest ten sam: zalecają postawę *życzliwą powszechnie* dla wszystkich ludzi²⁰.

Etos zbiorowości powstają pod wpływem wierzeń i pod wpływem różnych okoliczności. Zauważalne łagodniejsze obyczaje funkcjonują w zbiorowościach, którym nie zagraża niebezpieczeństwo ze strony sąsiadów. Normy postępowania, których źródło tkwi w uczuciach, nieprzyjaznych również należą do etosu danej zbiorowości. „W granicznym przypadku etos może w ogóle nie obejmować norm moralnych i rzeczywiście długo w dziejach ludzkości ich nie obejmuje. Może, co

¹⁶ Tamże, s. 99.

¹⁷ Por. S. Czepita, *Leon Petrażycki and Czesław Znamierowski- Founders of the Polish Theory of law*, w: *Polish Contributions to the Theory and Philosophy of Law*, red. Z. Ziemiński, Amsterdam 1987, s. 1–14.

¹⁸ Cz. Znamierowski, *Socjologiczne badania zjawisk religijnych*, „Tygodnik Polski” 1914, nr 3, s. 34–42.

¹⁹ Cz. Znamierowski, *Rozważania wstępne do nauki o moralności i prawie*, Warszawa 1967, s. 99.

²⁰ Tamże, s. 100.

więcej, obejmować normy nie-moralne, sprzeczne z moralnością²¹, choćby te, nakazują zabijać starych rodziców lub niedołężnych członków zbiorowości²². Wyraźnie widać, że moralność jest relatywna i ma odmienny wyraz, w różnych zbiorowościach. Znamierowski podał jako przykład kraj podzwrotnikowy oraz podbiegunowy, gdzie w pierwszym ludzie chodzą niemal nago, a w drugim są ubrani w futrach, w obydwu przypadkach ludzie swoje stroje traktują jako przyzwoite.

Tak więc, gdy się przypatrzeć dokładnie normom, które pozornie są moralne, a sprzeczne między sobą i z naczelną normą życzliwości powszechnej, to się okazuje, że to nie są w ogóle normy moralne, bo są podyktowane przez uczucia, wprost niezgodne z wszelką postawą przyjazną dla bliźniego, albo że to są *normy techniczne*, które wprawdzie wywodzą się z normy moralnej, lecz zalecają środki odmienne od tego samego celu, gdyż niepewne są związki przyczynowe, na których się opiera dobór tych środków²³.

To ciekawy wywód dowodzący, że dobitnie, że wiele systemów moralnych jest pozornych, a pozór umacnia sama zbiorowość, sankcjonując wszelkie wymyślane normy. Znamierowski zauważył, że wszystko ulega naturalnemu procesowi ewolucji, również normy moralne, co wiąże się ze zmianą ich treści. Te rzeczy, które kiedyś były nakazami, bywają współcześnie zakazywane, jako praktyki zbyt okrutne. Jako przykład przedstawiał składanie bogom ofiar z ludzi bądź prostytucję sakralną. Treść norm moralnych ulega zatem zmianom, a to prowadzi wprost do subtelniejszego ich odczytywania.

Oczywista, warunkiem koniecznym, by u jednostki powstała postawa [...] życzliwości, jest to, iżby dojrzała u niej myśl, że wszyscy ludzie, którzy żyją na ziemi, są podobni do siebie w swoich radościach i cierpieniach. [...] Niemniej, nawet ten, kto jej nie żywi, może pod wpływem *tresury wychowawczej i nacisku opinii* postępować tak, jak gdyby trzymał się norm moralnych przez życzliwość dla ludzi. Nie można wtedy o nim powiedzieć, że *postępuje moralnie*, ale trzeba uznać, że *postępuje zgodnie z normami moralnymi*. Można też powiedzieć, że *postępuje przyzwoicie* pod względem moralnym²⁴.

Znamierowski sądził, że właściwsze jest mówienie o obcych ludziach w kategorii „przyzwoitości”, ponieważ trudno dociec, jakie motywy kierują innymi. Jest to bezpieczniejsza forma określenia zachowania innych ludzi. Filozof zauważył, że człowiek na różnych etapach swojego życia zachowuje się to raz bardziej, to mniej moralnie, lecz świadczy to tylko, o tym, że jesteśmy niedoskonalimi, a nie

²¹ Por. M. Szyszkowska, *Powszechna życzliwość*, „Gazeta Sądowa” 1996, nr 7, s. 7–9.

²² Cz. Znamierowski, *Rozważania wstępne do nauki o moralności i prawie*, Warszawa 1967, s. 101.

²³ Tamże, s. 102–103.

²⁴ Tamże, s. 104–105.

że niepewna jest treść nakazów moralnych. Zachowanie moralne u jednostki nazywał minimum niezbędnym do uspołecznienia. Jak słusznie zauważał, sprawą dużo trudniejszą jest rozwój moralny zbiorowości, problem pojawia się przy ustaleniu na poziomie jednostki. Czy ta zachowuje się moralnie, czy tylko przyzwocie, tym większa trudność w odpowiedzi na to pytanie, w kontekście zbiorowym.

[...] norma indywidualna może powstać drogą nawyku, dzięki temu, że określone zachowanie w jednym przypadku stwarza gotowość do podobnego zachowania w przyszłości i że ta gotowość do podobnego zachowania rośnie z każdym powtórzeniem²⁵.

Tak Znamierowski pokazał genezę zwyczaju zbiorowego, na podstawie, którego powstają normy zwyczajowe. I nawet jeśli taka norma rodzi się z przypadku, posiada ona siłę oddziaływania, ponieważ stoi za nią uzasadnienie poprzez tradycję. Doskonałym tego przykładem jest prawo, bądź lewostronny ruch pojazdów na drogach. Jako przykład podawał, że kierowca, który nigdy nie był w kraju, w którym obowiązuje jazda lewostronna, ma w sobie silne przekonanie, że w naturze rzeczy leży ruch prawostronny, chociaż nie ma to głębszego uzasadnienia. Prawo natury, a prawo stanowione nie zawsze pokrywają się ze sobą.

Znamierowski twierdził, że nie warto przeceniać norm zwyczajowych, ponieważ nie wynikają one z życzliwości powszechnej i bywają niekiedy nieprzychylnie dla różnych osób. „Toteż bezwzględny chwalcami zwyczaju mogą być tylko albo ludzie złej woli, albo zupełnie pozbawiani twórczej wyobraźni”²⁶. To bardzo ważny argument i zgoda nowoczesny, celnie punktujący przesadne przywiązanie do tego, co było dawniej. Jak wspomniane było wcześniej uzasadnienie powinności moralnej, w systemie Znamierowskiego oparte jest o emocje, które budują oceny egzystencjalne. I jego zdaniem pogląd ten jest prawdziwy²⁷. Zygmunt Perz, zwrócił uwagę,

[...] że powinność moralna, która wyrasta na podłożu reakcji emocjonalnej jednostki, nie wystarcza jako uzasadnienie dla normy, która ma obowiązywać obiektywnie wszystkich ludzi. Z subiektywnego dążenia nie da się bowiem wyprowadzić logicznie uzasadnionego wniosku stwierdzającego obiektywną powinność moralną, nawet w odniesieniu do jednostki, która doznaje tego przeżycia. Można stwierdzić jedynie, że jednostka odczuwa powinność, która wyrasta z dążenia, ale z tego jeszcze nie wynika, że ta powinność ją obiektywnie obowiązuje²⁸.

²⁵ Tamże, s. 183.

²⁶ Tamże, s. 186.

²⁷ Por. Z. Perz, *Etyka znów normatywna Czesława Znamierowskiego*, „Studia Theologica Varsoviensia” 1968 t. 6, nr 2, s. 255.

²⁸ Tamże, s. 255–256.

Z całą pewnością uzasadnienie o podłożu emocjonalnym, może prowadzić do nadużyć, jednak w głębi wszelkiej obiektywności na dnie, zawsze jest reakcja emocjonalna. Celem powinności moralnej jest przyjemność, a normatywność życzliwości powszechnej ma swoje uwarunkowanie w emocjach.

Wnioski

Jak wynika z powyższych rozważań, koncepcja życzliwości powszechnej jako normy naczelnej ukazuje, że świadome zwracanie się ku drugiemu człowiekowi stanowi formę zachowania moralnego, na wysokim poziomie. Norma ta wykazuje duże podobieństwo do chrześcijańskiej *caritas*, choć nie ma podłoża stricte religijnego i nie zawiera się w niej chrześcijańska metafizyka. Nie można jednak nie zauważyć wyraźnych podobieństw, jakie występują w obydwu systemach moralnych. Znamierowski, budując płaszczyznę etyki powszechnej życzliwości, wchodził na metapoziom, gdzie dziedzina ta miałaby znów wskazywać formy ustalenia przedmiotu norm etycznych.

Współczesne dyskusje moralne potrzebują nowych pomysłów dostosowanych do potrzeb szybko rozwijającego się świata. Być może koncepcja Znamierowskiego, do której odnosiła się niegdyś Maria Ossowska a współcześnie Sławomira Wronkowska oraz Tadeusz Ślipko stanowiąc może istotny element dla rozwiązań ewoluującej moralności społeczeństwa (coraz bardziej) globalnego.

Bibliografia:

- Czepita S., *Leon Petrażycki and Czesław Znamierowski- Founders of the Polish Theory of law*, w: *Polish Contributions to the Theory and Philosophy of Law*, red. Z. Ziemiński, Amsterdam 1987.
- Dryla O., *Życzliwość („eunoia”) w arystotelesowskiej teorii przyjaźni*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2004, T. 32, z. 4.
- Grzybowski J., *Emigracja i tożsamość- paradoksy egzystencji pozaojczyźnianej*, w: *Żyłam z Wami, cierpiałam i płakałam z Wami” : w 100-lecie rozpoczęcia działalności Rosy Bailly na rzecz Polski oraz 40. rocznicę jej śmierci*, red. Ł. Stefaniak, Lublin 2017.
- Łopatka A., *Czesław Znamierowski 8 V 1888 – 26 IX 1967*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 1967, z. 4.
- Materiały archiwalne Cz. Znamierowskiego biblioteki UAM, rkps 2073.
- Ossowska M., *Normy moralne. Próba systematyzacji*, Warszawa 2000..

- Perz Z., *Etyka znów normatywna Czesława Znamierowskiego*, „Studia Theologica Varsoviensia” 1968, t. 6, nr 2.
- Rozmaryn S., *Z prac Podsekcji Prawa I Kongresu Nauki Polskiej*, „Państwo i Prawo” 1951, z. 3.
- Szyszkowska M., *Powszechna życzliwość*, „Gazeta Sądowa” 1996, nr 7.
- Szyszkowska M., *Przywracanie pojęciom utraconego sensu*, „Myśl Polska : tygodnik poświęcony życiu i kulturze narodu” 2005, nr 9/10.
- Ślipko T., *Teoria wartości Czesława Znamierowskiego*, „Roczniki Filozoficzne KUL” 1961, t. 9.
- Wronkowska S., Ziemiński Z., *Zarys teorii prawa*, Poznań 1997.
- Ziemiński Z., *Koncepcje etyczne Czesława Znamierowskiego*, „Etyka” 1971, nr 9.
- Znamierowski Cz., *Etyka znów normatywna*, w: *Charakteria. Rozprawy filozoficzne złożone w darze Władysławowi Tatarkiewiczowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, Warszawa 1960.
- Znamierowski Cz., *Ludzie i idee*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 1932, z. 1.
- Znamierowski Cz., *Rozważania wstępne do nauki o moralności i prawie*, Warszawa 1967.
- Znamierowski Cz., *Socjologiczne badania zjawisk religijnych*, „Tygodnik Polski” 1914, nr 3.

Universal kindness, as the basis of the standard of the parent in the concept of Czesław Znamierowski

The author attempts to analyze the concession of universal kindness in the philosophy of Czesław Znamierowski, a philosopher who was active in Warsaw and Poznań. In times of humanitarian crisis, this is a concept that returns to social and ethical discussions. The main premise of the article is that for Znamierowski, generosity is a necessary element for the normal norm as a socially applied value. The article closes the application, acknowledging that kindness must be a metanoric necessity for the formation of any other principle.

Keywords: Universal kindness, moral norm, parent norm, Czesław Znamierowski, society.



LUCYNA MAJEWSKA

Andrzej Grzegorzcyk o schematach w myśleniu

Wstęp

Schematyzm w myśleniu ogranicza jednostkom możliwość uczestniczenia w kulturze. Nowe ideologie – coaching, wellness, biomoralność – posługują się hasłami, które postulują, aby wszystkim ludziom stwarzać szansę pełnego wykorzystania własnych możliwości. Jednak sukces osiąga się tylko pozornie, ponieważ upowszechnia się w taki sposób kultura „ekonomizowania” człowieka, który jest wartościowy na tyle, na ile jest zdolny dopasować się do wymogów rynku, znaleźć nową pracę, oraz być elastycznym konsumentem. Jednostka staje się przez to wartościowa o tyle, na ile wykaże swoją przydatność dla kultury, czyli będzie dążyła do osiągnięcia stanu samozadowolenia. Przy takim rozwiązaniu, to nie człowiek tworzy kulturę, ale ona stwarza zuniformizowane jednostki. Na taką wskazywali już przed półwieczem niektórzy polscy myśliciele. To Tadeusz Kotarbiński i Andrzej Grzegorzcyk postulowali powrót do wartości konstytuujących człowieka autentycznego, którego cechy wynikają z samej istoty człowieczeństwa, a ich wyrazem jest jak zdrowa samokrytyka, racjonalne myślenie i odpowiedzialność nie tylko za własny rozwój, jak i otaczający świat.

Nakaz dobrego samopoczucia

Wedle Andrzeja Grzegorzcyka schematyzm w myśleniu ujawnia się przede wszystkim przez przyjęcie przez jednostkę celu, który został jej przekazany w postaci gotowej. Można nawet powiedzieć, że został jej wmówiony. Dla przykładu nakaz dążenia do dobrego samopoczucia obowiązuje już od dawna w filozofii. Przykładem jest już Arystoteles i jego etyka cnót. Dążenie do ich realizowania i do doskonałości, nawet przy zachowaniu zasady złotego środka, to przecież rozwią-

zanie wymuszające nadmierną eksploatację organizmu, zamiast wdrażania zdrowych nawyków wystarczających do prowadzenia życia cnotliwego. Dzięki temu dążeniu do cnót rodzi się *megalopsychos* – „człowiek słusznie dumny” (wg tłumaczenia Danieli Gromskiej) względnie człowiek o wielkiej duszy (wielkoduszny). Według Arystotelesa „słusznie dumny jest, kto uważając siebie za godnego rzeczy wielkich, istotnie na nie zasługuje; bo kto bezpodstawnie tak czyni, ten jest głupi, a nikt kto postępuje w myśl nakazów dzielności etycznej, nie jest głupi ani pozbawiony rozumu. [...] uzasadniona duma łączy się z wielkością”¹. Uzasadniona duma to swoisty nakaz, który należy w każdym miejscu i czasie realizować, gdyż ten, kto zasługuje na rzeczy małe i uważa się za godnego tych rzeczy, jest umiarkowany, ale nie może być z tego dumny. Natomiast ten, kto uważa się za godnego rzeczy wielkich, nie będąc ich godnym, ten jest zarozumiały. Co więcej, kto uważa się za godnego czegoś mniej, aniżeli na to zasługuje, jest przesadnie skromny. „Zdaje się więc, że uzasadniona duma jest jak gdyby okrasą cnót; jako że je wzmacnia, a sama bez nich nie może istnieć”². Arystoteles łączył dumę z dzielnością etyczną (*arete*), która wymagała takiego działania człowieka, aby realizował cnoty i dążył do doskonałości. Niezbędnym warunkiem osiągnięcia dzielności etycznej było jednak odczuwanie pragnienia osiągnięcia cnoty dla niej samej, przy jednoczesnym zobowiązaniu się do samodoskonalenia się. Nie są tu istotne osiągnięcia, wyniki, ciągłe samodoskonalenie zewnętrzne, ale właśnie to wzrastanie w cnotę wynikające z etycznej motywacji³.

Współcześnie także żyjemy w społeczeństwie, w którym potrzeby są sztucznie kształtowane, gdzie wymaga się ciągłego samodoskonalenia się, przez co postulaty filozofów starożytnych łączą się ze współczesnym światem coachingu i wellness. Z punktu widzenia zdrowia psychicznego jednostek idee takie wykazują kompletny brak zrozumienia dla niedoskonałości jako zasadniczej cechy człowieka. Nowe ideologie posługują się zatem hasłami, które są zaczerpnięte z filozofii, ale są pozbawione troski o harmonijny rozwój człowieka. Wiążą się one z maksymalnym wykorzystaniem potencjału każdego człowieka, postulując jego ciągły rozwój i rozbudzają dążenie do stawaniem się coraz lepszym. Jednak jest to rozwiązanie tylko pozornie dobre dla jednostek. W taki sposób realizuje się bowiem ekonomiczny model człowieka, w którym każdy jest warty tyle, na ile jest zdolny dopasować się do wymogów rynku. Takie maksymalne wykorzystanie dyspozycji człowieka nie jest jednak nakierowane na jego rozwój moralny czy pielęgnowanie wewnętrznych cnót. „Pozytywne myślenie” to współczesny „nowotwór” – „musisz się wystarczająco dobrze starać, dać z siebie wszystko, a na pewno osiągniesz to, co

¹ Arystoteles, *Etyka nikmachejska*, przeł. D. Gromska, 1123b.

² Tamże.

³ Zob. S. Łojek, *Kim jest megalopsychos?*, „Etyka” 2007, nr 40, s. 115–129.

chcesz i uda ci się wszystko!” – tak krzyczą trenerzy personalni. Nie ma tutaj miejsca na zmęczenie, wątpliwość, strach czy smutek. „Nie ma nic złego w czuciu się dobrze. Nie jest jednak dobrze, kiedy masz poczucie, że nie możesz czuć się źle”⁴.

Współczesny świat teoretycznie oferuje nam wiele możliwości rozwoju. Rozwój to dążenie do poszerzania własnej wiedzy, rozumienia świata, poszerzania horyzontów myślowych, ewolucji własnych ocen i poglądów na świat. To także poznawanie innych kultur, rewidowanie własnego myślenia i własnego życia. Taki rozwój, to tworzenie nowych rzeczy, wzbogacanie kultury. Ważne są przecież przede wszystkim moralne zmiany w naszym życiu, które mają miejsce czy to przez poznanie nowych ludzi, czy sytuacje graniczne, czy też zwykłe „małe” codzienne rzeczy. Tak rozumiany rozwój obliuguje do podejmowania działania i swoistej odpowiedzialności za siebie i całe moje otoczenie.

Rozwój to uznanie człowieczeństwa jednostek – a nie tylko ich potencjalności, mocy w dążeniu do rozwoju. Dopuszcza zatem możliwość popełnienia błędów, istnienia ułomności, czy po prostu chwilowego braku woli działania. Wielość dróg, jakie są dostępne na tej drodze, wskazuje, że człowiek może być omylny. Nowoczesne trendy w kulturze stawiają nas w sytuacji, w której owo dążenie do doskonałości jest wymogiem dobrego, godnego życia. W tym schemacie człowieka traktuje się tylko jako jeden z wielu towarów na rynku i szacuje jego wartość ekonomiczną. Ową wartość wyznacza to, jak dobrze on się czuje, jak wysoki ma poziom dobrego samopoczucia, jak bardzo się dopasuje do wymagań tego rynku.

Bądźmy zadowoleni, ludzie lubią osoby zadowolone, jako zadowoleni łatwiej znajdziemy pracę i zarobimy pieniądze. Będziemy lepszymi pracownikami, ale też żonami i mężami. A jeśli nam się to nie udaje, to znaczy, że czas się wyciszyć, najlepiej podczas kursów medytacji bądź jogi. Akceptowani możemy być tylko wtedy, jeśli jesteśmy zadowoleni oraz dbamy o siebie, zgodnie z wymogami zdrowego odżywiania. Nie bardzo wiadomo przez kogo mamy być akceptowani, więc koniec końców niezadowoleni i jedzący pizzę jesteśmy nieakceptowani przez siebie⁵

stwierdzają zgodnie szwedzki naukowiec Carl Cederström oraz angielski profesor Andre Spicer (autorzy książki „Pętla dobrego samopoczucia”).

A to, jak dobrze się ktoś czuje, wyznaczone jest przez to, jak bardzo dba o swoje zdrowie, jak zdrowo się odżywia, jak realizuje różne „programy” treningowe i to, czy w ogóle śledzi zmiany w swoim organizmie. Wartość człowieka nie określa wówczas jego doświadczenie, wiedza, jakość pracy, solidność i rzetelność, ale poziom zadowolenia, wysokość dobrego samopoczucia, umiejętność pokaza-

⁴ M. Halber, *Wstęp*[w:] C. Cederström, A. Spicer, *Pętla dobrego samopoczucia*, Warszawa 2016, s. VII.

⁵ Tamże, s. IX–X.

nia siebie jako dobrego, w końcu wygląd. Carl Cederström i Andre Spicer nazywają takie społeczne wymagania **pętlą dobrego samopoczucia**:

Pętla dobrego samopoczucia nie tylko odbiera nam możliwość przyznawania się do bezsilności, bezradności, niewiedzy i smutku – zabrania nam również decydowania o tym, co jest dla nas przyjemne⁶.

Hasła typu: „wszystko zależy od Ciebie”, „szukaj lepszej wersji siebie” albo „jesteś zwycięzcą” są coraz bardziej natarczywe w swoim przekazie. I nie wskazują, że to człowiek ma szukać faktycznie lepszej wersji siebie, doskonalić się moralnie i szukać cnót. Nie – człowiek ma być tak lepszy, żeby być atrakcyjniejszym na rynku pracy, aby dopasować się do wymogów współczesnych firm, aby być podziwianym i być takim człowiekiem, jakiego szukają menagerowie.

Problem samorealizacji w humanistyce polskiej

Doskonałość człowieka, o której pięknie pisał Władysław Tatarkiewicz, może być jednak różnie rozumiana. Zauważył, że współcześnie doskonałość człowieka została wyparta przez „doskonalenie się”⁷.

Przypisywać komuś, by dążył do doskonałości wydaje się równie niesłuszne, jak ganić go za to, że do niej nie dąży. Wedle różnych zasad można dobrze żyć, a nie każda każdemu odpowiada⁸.

Co więcej Tatarkiewicz zauważył, że dążenie do doskonałości budzi postawę samozadowolenia, wyższości i egocentryzmu. A w skutkach jest dużo gorsze moralnie, niż wewnętrzne doskonalenie siebie przez życzliwość i dobroć dla innych. Takie zasady wyznaczają człowieczeństwo.

Doskonalenie się współcześnie, jest skorelowane z wymogiem dobrego samopoczucia – ten nakaz moralny wzbudza w człowieku pewnego rodzaju poczucie winy, niespełnienia. Są to odwrotne odczucia do zamierzonych – zamiast dążyć do poprawy, przeciwnie, czujemy pewien przymus nad sobą, nacisk na realizowanie się.

Dobre samopoczucie [...] nie jest ono czymś, co wybieramy. To moralny obowiązek. Musimy brać je pod uwagę na każdym życiowym zakreście⁹.

Wymóg dobrego samopoczucia jest jak rozkaz dobrego samopoczucia. Tak powstaje syndrom okazywania dobrego samopoczucia. Wszystkie te nazwy wzbu-

⁶ Tamże, s. XVIII.

⁷ W. Tatarkiewicz, *O doskonałości*, PWN, Warszawa 1976, s. 38–41.

⁸ Tamże, s. 41.

⁹ C. Cederström, A. Spicer, *Pętla dobrego samopoczucia*, PWN, Warszawa 2016, s. 6.

dzają pewien niepokój, mimo na pozór pozytywnego przekazu. Wymuszają niezachwiane szczęście, dobry nastrój, bezustanne zadowolenie, niezwiązane ze zdrowym samodoskonaleniem się i rozwojem. Według nakazu dobrego samopoczucia człowiek musi sam z siebie wykrzesać i stworzyć dobry humor i nie pozwolić sobie na chwile słabości.

Syndromowi dobrego samopoczucia towarzyszą takie symptomy, jak niepokój, obwinianie samego siebie i poczucie winy – to tylko kilka z nich. [...] syndrom dobrego samopoczucia opiera się na założeniu, że jednostka jest istotą niezależną, skuteczną, upartą i nieustępliwie dążącą do samorozwoju¹⁰.

Co więcej ten syndrom wymaga, byśmy dokonywali zawsze dobrych wyborów:

Gdy dobre samopoczucie przestaje być ogólną ideą przyjemnego bytowania i zmieniania się w zbiór reguł mówiących nam, jak żyć prawdziwie i sprawiedliwie, nabiera ono nowego znaczenia. Staje się niemożliwym nakazem, który modyfikuje nasze istnienie. Obsesyjne śledzenie naszego dobrego samopoczucia i ciągłe wynajdywanie nowych dróg podnoszenia samooceny pozostawia mało przestrzeni do życia¹¹.

Tymczasem już Tadeusz Kotarbiński wskazywał, by w dbałości o własny rozwój nie zapominać o umiarkowaniu. Nakazywał:

Bądź sobą; w tym rozumieniu, że się postanawia dążyć do wyróżnionego ponad zwykłą miarę rozwinięcia i rozkwitu owych cennych usposobień. (...) Każdy człek natomiast, bez względu na to, czy się wyróżnia zdolnościami, czy raczej zbliża się do wartości przeciętnych, obstaje przy swoim dobrym prawie, jeżeli traktuje hasło bycia sobą jako hasło obronne: nie pozwolić automatyzmowi stosunków społecznych ani innym siłom ślepo dławiącym na zaprzepaszczenie walorów indywidualnych, które się posiada. Streszcza się to w postulacie godności osobistej, ale kulminuje w prawie do własnego osądu etycznego, w którym nikt nigdy nikogo zastąpić nie potrafi¹².

Nie może być tak, że wyznaczone kierunki rozwoju, szanse na osiągnięcie szczęścia są pewnym wymuszeniem, a więc de facto ograniczeniem wolności. Hasło rozwoju musi być zatem oparte na wolności, dążeniu do poszerzania horyzontów, a nie na strachu i niemożności osiągnięcia pewnego pułapu, jak to się dzieje współcześnie.

Ciągła gonitwa „za zadowoleniem” jest wyczerpująca, ponieważ jest walką o to by było jeszcze lepiej. By każda sytuacja, jaka się nam przydarza, była inter-

¹⁰ Tamże, s. 7.

¹¹ Tamże.

¹² T. Kotarbiński, *Hasło: Bądź sobą* [w:] Tenże, *Żyć zacnie*, wybór T. Duralska-Macheta, Nasza Księgarnia, Warszawa 1989, s. 128.

pretowana jako cenne doświadczenie, z którego należy wyciągnąć dobre wnioski na przyszłość. Pomyłki i chwilowe słabości nie są w ogóle brane pod uwagę. Współczesna „moralność”, biomoralność, która opowiada o życiu człowieka, skupionego na sukcesie – skazanego na „życie bez porażek”, zawsze szczęśliwego, zawsze uśmiechniętego, zawsze po zbilansowanym posiłku, zawsze zdrowego, zawsze dopasowanego do tego, co zaproponuje rynek pracy, zawsze „gotowego do działania” i mogącego zrobić wszystko, by „zrealizować siebie samego” i rozwijać się tak, aby być pierwszym we wszystkim. Zapomina się o tym, by wyznaczać dobre zachowania, by kształtować odpowiednie postawy godne naśladowania, by tworzyć dobre wzorce zachowań i moralne zasady wplatać do życia. By tworzyć człowieka słusznie dumnego – jak mawiał Arystoteles, prezentującego pewne wartości, niekonieczne zbieżne z ulotnymi modami.

Aby uciec przed szponami ideologii dobrego samopoczucia musimy zrozumieć, że jako ludzi definiuje nas nie tylko nasz potencjał, lecz także jego brak i że nie jest to powód do wstydu. Zaakceptowanie bezsilności pozwala nam zobaczyć, że zawsze, tak czy inaczej, coś nam nie wyjdzie. O wartości najważniejszych rzeczy w życiu stanowi właśnie nieuchronność porażek oraz związany z nimi ból¹³.

Przy takiej perspektywie zapomina się o tym, co się dzieje z ludźmi, którzy odważą się przyznać do tego, że nie są szczęśliwi i nie są w stanie poradzić sobie z niepowodzeniami w życiu i przekształcać je w pozytywne doświadczenia, które mogą być inwestycją na przyszłość. Albo z tymi, którym nie zależy na osiągnięciu szczęścia. I rodzi się też kolejne pytanie – jak to możliwe, że ludzie nie chcą być szczęśliwi? Jako, że szczęście utożsamiane jest z prosperitą, uznaniem, sukcesem i ogólnym zadowoleniem z własnego życia. Odpowiedzią jest na ogół -przekonanie, że taka osoba jest chora, nie czuje się dobrze. Bo przecież chęć bycia szczęśliwym dotyczy wszystkich ludzi.

Negatywne podejście, brak, niezadowolenie, nieszczęście są postrzegane coraz częściej jako wady moralne – gorzej, jako zepsucie na poziomie naszej wewnętrznej istoty lub nagiego życia¹⁴.

Nagie życie¹⁵ odnosi się do koncepcji życia, w której czysty biologiczny fakt ma pierwszeństwo przed życiem, którym Agamben określa możliwości i potencjalności człowieka.

¹³ C. Cederström, A. Spicer, *Pętla dobrego samopoczucia*, dz. cyt., s. 154.

¹⁴ A. Zupančič, *Biomorality of Happiness*, [w:] *The Odd One In: On Comedy*, MIT Press, Cambridge, MA 2008, s. 5.

¹⁵ Nagie życie – sformułowanie upowszechnione przez Giorgio Agambena., włoskiego filozofa. Termin ten wywodzi się z obserwacji Agambena, że starożytni Grecy mieli dwa różne słowa na temat tego, co we współczesnych językach europejskich jest po prostu określane jako „życie”: *bios*

W takim przypadku ludzie zaczynają się alienować, rodzi się bunt i swoisty ostracyzm. Według Karola Marksa, człowiek z natury twórczy pod wpływem tego, iż staje się częścią maszyny społecznej, ztraca swoją wolność i możliwości twórcze, poprzez co izoluje się od rzeczywistości społecznej. Podobnie i teraz – twórczość człowieka to jego rozwój, który jest zamieniony w przymus rozwoju i szczęścia. A człowiek, przez to, że stał się przeliczalny na: ilość zaangażowania, możliwość dopasowania, czy elastyczność, ztraca swą indywidualność. A jeżeli się nie dopasuje, skazany jest na wyobcowanie. Marksowska alienacja warta jest przypomnienia, ponieważ współcześnie także jesteśmy niewolnikami wykonywanej pracy, w której pomimo pozorowanej wolności i wszelkich możliwych dogodności, jakie pracodawcy udostępniają pracownikom, łącznie z wysokimi zarobkami oraz otrzymywanymi bonusami, nie zauważamy, że spędzamy w niej 12-16 godzin dziennie. Taka praca zastępuje życie, bo życie staje się pracą.

Od kiedy to zaabsorbowanie siebie dobrym samopoczuciem, oznacza odstawienie na bok reszty populacji, która doświadcza dojmującego niedoboru organicznych smoothies, aplikacji dietetycznych i instruktorów jogi? Izolacja i traktowanie sygnałów naszego ciała jako wystarczającego ersatzu prawdy uniwersalnej staje się coraz bardziej kuszącą alternatywą dla trzeźwego myślenia o świecie¹⁶.

Ztraca się przez to spojrzenie całościowe na świat i na to, co się dzieje wokół nas. Człowiek skupiony na sobie i swoich problemach, na swoim „doskonaleniu się” zapomina o ważnych problemach świata i tego, co dzieje się wokół niego. Ztraca się w samodoskonaleniu się.

Przeciw schematom

Remedium na taką sytuację oferuje filozofia Andrzeja Grzegorzczaka. Oferuje ona wizję życia człowieka, w której proste i poukładane fakty wprowadzają w szerszą perspektywę filozoficzną.

Co mnie pasjonuje, to po prostu zagadka ludzkiego losu. Problem ten występuje, oczywiście, w większości traktatów z zakresu filozofii humanistycznej. Z zagadki losu wywodzi się zagadka życia, stąd próba odpowiedzi na pytanie: jak żyć? Rozwój ludzkości wznaga drastyczność tego pytania¹⁷.

(forma lub sposób, w którym żyje się życiem) i *zoē* (biologiczny fakt życia). Jego argumentem jest to, że utrata tego rozróżnienia zaciemnia fakt, że w kontekście politycznym słowo „życie” odnosi się mniej lub bardziej wyłącznie do wymiaru biologicznego lub *zoē* i nie daje żadnych gwarancji, co do jakości życia.

¹⁶ C. Cederström, A. Spicer, *Pętla dobrego samopoczucia*, dz. cyt., s. 9

¹⁷ A. Grzegorzczak, *Filozofia czasu próby*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1984, przedmowa (do pierwszego wydania Paryż 1979), s. 5.

Wizja Grzegorzcyka, to wizja własnego i niepowtarzalnego świata człowieka i zauważenie jego swoistości, a nie tylko dążenie do doskonałości. To zauważenie, że człowiek jest tylko niedoskonałą istotą, że powinien dążyć do szlachetnych wartości, rozwiązywać aktualne problemy (ludzkości), czy brać odpowiedzialność za wspólne życie ludzi, a nie tylko szukać własnego dobrego miejsca w świecie. Człowiek nie może być dostępnym jako towar na rynku, ciągle zmieniający się, dopasowujący i zapatrzony w osiąganie dobrego samopoczucia. To zauważenie, że ludzka racjonalność określa wartości towarzyszące codziennym wyborom człowieka, a ich wybór jest kwestią odpowiedzialności. Odpowiedzialności wobec samego siebie, tego jak myślimy, jak rewidujemy własne poglądy i jak tworzymy świat – budując własne człowieczeństwo; a także odpowiedzialności za drugiego człowieka – wyrażającej się w postawie pokory, wspólnym dialogu i wspólnych obowiązkach. Andrzej Grzegorzcyk, nawiązując do założeń szkoły lwowsko-warszawskiej, a także inspirując się chrześcijańskimi wartościami i postawą bezgwałtu – *non-violence*, wskazuje na postawę człowieka wynikającą z poczucia odpowiedzialności. Odpowiedzialność społeczna zwraca się ku realnym problemom, ku kształtowaniu dobrze zorganizowanego, wartościowego życia społecznego, bez ciągłego szukania tylko własnych potrzeb.

Wyznacznikami człowieczeństwa są rozum i wartości, a nie tylko dobre samopoczucie. Rozwiązaniem jest też porządek i racjonalizm w myśleniu, gdzie pewna systematyczność w pracy i w działalności na rzecz własnego rozwoju, sprzyjają rozwojowi intelektualnemu. Specyficznie ludzkim zjawiskiem jest stan wewnętrznego niepokoju i wysiłku, którym Grzegorzcyk przeciwstawia zastój psychiczny i stagnację. Filozof ten zauważa, że krytyczne myślenie jest wyznacznikiem rozwoju intelektualnego i moralnego człowieka. Wyróżnikiem człowieka w świecie zwierząt jest charakterystyczna wrażliwość na istniejące wartości (wyższe), przy czym odbywa się to na drodze racjonalnej. Grzegorzcyk twierdzi, że „o człowieczeństwie stanowi zarówno rozum, jak i otwartość na wartości”¹⁸ i podkreśla, że postawa racjonalna otwiera człowieka na wartości, głównie te wyższe, które właśnie są świadectwem człowieczeństwa. Samosterowność¹⁹ ku war-

¹⁸ S. Krajewski, *Andrzej Grzegorzcyk (1922–2014)*, „Studia Semiotyczne” 2015, Tom XXVIII–XXIX, s. 78.

¹⁹ SAMOSTEROWNOŚĆ termin znany z żeglugi, mówiący o tym, że statek jest zdolny do utrzymania kursu bez pomocy steru. Natomiast Andrzej Grzegorzcyk używa pojęcia „samosterowności organizmów” jako „utrzymywanie określonej struktury w zmiennym otoczeniu [...] Zachowanie ciał żywych można więc opisać jako utrzymywanie w zmiennych warunkach i powielanie określonej struktury właściwej danemu gatunkowi” - A. Grzegorzcyk, *Etyka w doświadczeniu wewnętrznym*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1989, s. 51. Grzegorzcyk wskazuje, że samosterowność, to cecha gatunkowa nie tylko ludzi, ale też zwierząt i roślin. Wśród organizmów niższego rzędu – roślin – przejawia się w postaci przetrwania w danym terenie i dopasowania się do zasta-

tościom wyższym przejawia się w kontekście podejmowania świadomych decyzji. Jest to pewien wyróżnik człowieka w świecie zwierząt, który objawia się w postaci swoistego przymusu, wewnętrznego najczęściej, który nakazuje realizować pewne określone idee, by dążyć do dalszych, wznioślejszych celów.

Grzegorzczak ostrzega przez tandetą intelektualną, która charakteryzuje się brakiem wysiłku, brakiem zaangażowania w decyzyjność, motywację i pracę. Brak uporczywości, „chodzenie na łatwiznę”, brak inicjatywy w myśleniu. Ale to także brak krytycyzmu, własnego przemyślenia problemu – uleganie schematom i stereotypom myślenia. Co zatem wyznacza dobry kierunek rozwoju i moralności? Racjonalizm, rzetelna praca, analityczność są niejako powrotem do humanizmu, etyki wartości i filozofii człowieka. Szukanie odpowiedzi na pytania dotyczące stanowiska człowieka w świecie oraz warunków jego istnienia. Poszukiwania wyróżników natury ludzkiej, specyficznych zachowań dotyczących tylko człowieka, a także poszukiwania przyczyny ludzkiego działania i dążenia do realizowanych celów.

Schematy myślenia mogą być też podstawą do tworzenia się pewnych mitów rzeczywistości²⁰. One bowiem mogą kreować swoiste zagrożenia w ludzkich umysłach. W momencie poddania się i braku kontroli na wyborami, jakich dokonujemy, będzie to powodować uleganie pewnym ograniczeniom i dostosowywaniu się do realizacji wartości witalnych, zamiast wartości duchowych. Oznacza to zatem bezrefleksyjne zachowanie się w stosunku do rzeczywistości, zauważanie zjawisk jedynie dla siebie korzystnych i na nich budowanie dalszego myślenia i działania. Niezrozumienie, brak jakiegokolwiek komunikacji i chęci porozumienia, przez zamknięcie się w swojej własnej kulturze i myśleniu o niej jako lepszej, bogatszej, bardziej wpływowej, przez dyskryminację. Aż prowadzić to może do wypaczania zrozumienia tego, co chcemy przekazać i agresji²¹.

nych warunków, w celu realizowania biologicznych procesów. Natomiast u organizmów wyższego rzędu – jak zwierzęta i ludzie – samosterowność nie tylko jest powielaniem określonej struktury i wpasowanie się w istniejące warunki, ale także realizacją pewnych zachowań, które wspomagają przetrwanie.

²⁰ Teoria Grzegorzczaka zbliżona jest do teorii złudzeń Francisa Bacona. Bacon omówił 4 rodzaje złudzeń umysłu (*idola*), które opisują formy destrukcyjne, w jakie może popaść ludzki umysł. Bacon wskazywał, że deformacje w nauce są konieczne, by usuwać źródła błędów. Wyróżnione *idola* miały za zadanie, w metodologii nauki, wskazanie na źródła deformacji poznania i wiedzy. Po ich uświadomieniu, człowiek jest w stanie ich unikać. (zob. F. Bacon, *Novum Organum*, przekł. Jan Wikarjak, wstęp i przypisy K. Ajdukiewicz, PWN, Warszawa 1955.) Natomiast Grzegorzczak pisząc o mitach rzeczywistości, pisał o nich w kontekście pojmowania, poznawania i opisywania świata, ale także przestrzegał przed nadużywaniem i wykorzystywaniem ich w życiu, aby nie wzbudzały w człowieku przesadnej pychy i wyższości własnego poznania, nad poznanie innych ludzi – A. Grzegorzczak, *Etyka w doświadczeniu wewnętrznym*, dz. cyt.

²¹ Zob. A. Grzegorzczak, *Etyka w doświadczeniu wewnętrznym*, dz. cyt., s. 258–265.

Andrzej Grzegorzczak zwraca także uwagę na to, by rozwój nie był podyktowany zewnętrznymi pobudkami, ani tym bardziej wymaganiami. Ale by był związany z wewnętrznym namysłem, korektą (złego) myślenia oraz własnym tempem rozwoju. „Dialektyka twórczego rozwoju polega na wiecznej rewolucji, wiecznym buncie i wiecznym rewizjonizmie, przewyciężaniu schematów i szukaniu nowych form wyrazu żywego uznania wartości naprawdę duchowych”²². I tutaj Grzegorzczak namawia do opuszczenia schematu zastanych wartości, schematu myślenia według jakichś standardów i odwoływania się do dyspozycji moralnych raz ustalonych. Ale tylko w takim wypadku, gdy człowiekiem kieruje słuszna duma, wewnętrzny „nakaz” rozwoju, a nie zewnętrzne wymogi.

Uleganie mitom, jak pisze Grzegorzczak, to uleganie wygodzie życia, wybieranie łatwiejszego, egoistycznego życia, nastawionego na niezrozumienie drugiej strony i absolutny brak wymagań w rozwoju wobec siebie samego²³. W pewnym momencie powstaje kunsztowna twierdza w umyśle, która sprzyja samozadowoleniu, ale i braku samokrytycyzmu. W przeciwieństwie do propozycji życia w pokoju, nastawianiu się na dialog i zrozumienie drugiego człowieka, jak i poszukiwanie lepszych rozwiązań lepszego, wspólnego życia. A to właśnie przez nieustanne konfrontowanie własnych myśli z innymi, dyskutowanie, korygowanie własnych poglądów mamy sposobność na rozwój i tworzenie zgodnej wspólnoty (nawet globalnej).

Umiejscawianie człowieka jako istoty moralnej w szerszym kontekście życia społecznego sprawiło, że naczelnymi kategoriami etyki Grzegorzczak uczynił odpowiedzialność i odwagę [...], a także wyzwanie, którym jest każda ludzka egzystencja, każde bycie w świecie, bycie wśród innych i dla innych²⁴.

Samo dążenie do bycia ciągle zadowolonym premiuje nie tylko wygodnictwo, egoizm, ale pozbawia danego człowieka na wzbogacenie osobowości wartościami moralnymi nabywanymi tylko w kontaktach z drugim człowiekiem.

²² A. Grzegorzczak, *Schematy i człowiek. Szkice filozoficzne*, Znak, Warszawa 1963, s. 93. (żaden schemat sam w sobie nie jest zły – w tych gorszych momentach ułatwia służbę wartościom, natomiast w okresie pokoju i lepszych momentach daje pewne wytchnienie, zatrzymanie się na chwilę przemyślenia i rezygnację z dalszego rozwoju.)

²³ A. Grzegorzczak, *Życie jako wyzwanie, Wprowadzenie w filozofię racjonalistyczną*, wyd. II poprawione, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1995, s. 208 – 215.

²⁴ M. Jankowska, *Filozoficzne dekalogi – Tekst dedykowany pamięci profesora Andrzeja Grzegorzczaka (1922–2014)*, „Zeszyty Naukowe Centrum Badań Edyty Stein – wobec samotności” 2014, nr 12, s. 261.

Zakończenie

Współcześnie wiele mówi się o rozwoju jako o realizowaniu siebie i swoich ambicji, jako wyrażeniu własnej świadomości, dopasowania się do szybkiego tempa w świecie. Odnosi się przekonanie, że takie dopasowanie musi być zalecane, wymogiem społecznym, naciskiem na to, żeby nie zostać w tyle. I ma to swoje korzyści: człowiek odkrywa nowe pokłady swoich możliwości, przesuwa granice wytrzymałości, poznaje nowe rzeczy, rozwija się.

Jest jednak druga strona, gdzie pośpiech, często wygórowane ambicje i wysokie wymagania, nie są sprzymierzeńcem ludzi. Stąd też postulaty humanizmu, gdzie kult rozumu, nauki i rozwój nastawiony na poszerzanie wiedzy o człowieku, jego możliwościach, gdzie zwracano uwagę na to, by wiedza była funkcjonalna i powinna

prowadzić do zrozumienia siebie i świata, określać na czym polega ludzka natura i istota, system człowieczeństwa, ludzkie powołanie, którego nie wolno zaniedbać²⁵,

zamienione zostały na kult pracy i kult posiadania i kult człowieka zekonomiczowanego. Nie ma w tym już szlachetnych ideałów i motywacji ludzi słusznie dumnych, którzy imponują innym jako wartościowe jednostki. Jest tylko ciągle poszukiwanie i męcząca, niesatysfakcjonująca droga pseudo-rozwoju.

W filozofii Grzegorzczaka odnaleźć można pewne wskazówki jak podążać drogą dobrego samorozwoju człowieka. Jednak chodzi o samorozwój nie w rozumieniu bardzo nowoczesnym – nastawionym na interes własny, mierzony osiągnięciem sukcesów na rynku pracy, ale ten inspirowany starożytną *paideią*, gdzie sukcesem jest wyedukowanie człowieka mądrego i pięknego wewnątrz. Takiego, który nie zaniedba możliwości realizacji dobra, jest wyrozumiały na niedoskonałości innych, jak i swoje własne. Kogoś, kto jest odpowiedzialny w równym stopniu za swój własny rozwój, jak i otaczający świat. Kogoś, kto jest gotowy do zmiany struktur myślenia, stereotypów²⁶.

²⁵ Z. Kalita, *Człowiek i świat wartości. Aksjologia renesansowego humanizmu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1993, s. 15.

²⁶ Zob. A. Grzegorzczak, *Filozofia człowieka a pedagogika*, [w:] K. Doktor, E. Hajduk (red.), *Humanizm, prakseologia, pedagogika. Materiały konferencji dla upamiętnienia 100 rocznicy urodzin Tadeusza Kotarbińskiego*, Ossolineum, Wrocław 1989, s. 199–208.

Bibliografia

- Arystoteles, *Etyka nikkachejska*, Księga IV.
- Bacon F., *Novum Organum*, przekł. Jan Wikarjak, wstęp i przypisy K. Ajdukiewicz, PWN, Warszawa 1955.
- Cederström C., Spicer A., *Pętla dobrego samopoczucia*, PWN, Warszawa 2016.
- Grzegorzczak A., *Filozofia czasu próby*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1984, przedmowa (do pierwszego wydania Paryż 1979).
- Grzegorzczak A., *Filozofia człowieka a pedagogika*, [w:] K. Doktor, E. Hajduk (red.), *Humanizm, prakseologia, pedagogika. Materiały konferencji dla upamiętnienia 100 rocznicy urodzin Tadeusza Kotarbińskiego*, Ossolineum, Wrocław 1989, s. 199–208.
- Grzegorzczak A., *Schematy i człowiek. Szkice filozoficzne*, Znak, Warszawa 1963.
- Grzegorzczak A., *Życie jako wyzwanie, Wprowadzenie w filozofię racjonalistyczną*, wyd. II poprawione, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1995.
- Halber M., Wstęp do C. Cederström, A. Spicer, *Pętla dobrego samopoczucia*, PWN, Warszawa 2016.
- Jankowska M., *Filozoficzne dekalogi – Tekst dedykowany pamięci profesora Andrzeja Grzegorzczaka (1922–2014)*, „Zeszyty Naukowe Centrum Badań Edyty Stein – wobec samotności” 2014, nr 12, s. 251–265.
- Kalita Z., *Człowiek i świat wartości. Aksjologia renesansowego humanizmu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1993.
- Kotarbiński T., *Hasło: Bądź sobą* [w:] tenże, *Żyć zacie*, wybór T. Duralska-Macheta, Nasza Księgarnia, Warszawa 1989.
- Krajewski S., *Andrzej Grzegorzczak (1922–2014)*, „Studia Semiotyczne” 2015, Tom XXVIII–XXIX, s. 63–88.
- Łojek S., *Kim jest megalopsychos?*, „Etyka” 2007, nr 40, s. 115–129.
- Tatarkiewicz W., *O doskonałości*, PWN, Warszawa 1976.
- Zupančič A., *Biomorality of Happiness*, [w:] *The Odd One In: On Comedy*, MIT Press, Cambridge, MA 2008.

Against thinking patterns

Nowadays improvement is correlated with the requirement of well-being. The term “well-being” has more philosophical taste, but it is linked with the drawback of vagueness. This moral imperative arouses in man a certain sense of guilt, unfulfilment. Instead of seeking improvement, a person feels a certain compulsion over himself, the emphasis on realizing himself. This striking phrases: “ready to act”, “be able to do everything” or “realize yourself” are distracting world of values showing extremely wrong patterns of

thinking. Contemporary morality is a biomorality, idea of wellness syndrome. That tells about a man life focused on success – condemned to “life without failures”, always happy, always after a balanced meal, always healthy, exercise regularly, etc. But this hegemonic idea of wellness has, however, zero intellectual substance. This is opposed to deep thinking and real values. Carl Cederström and André Spicer’s in book “The Wellness Syndrome” brilliantly show anatomy of this “wellness syndrome”. If we are all obsessed with being well individually, we will not be well together.

Also in the philosophy of Andrzej Grzegorzczak, we can find some tips on how to follow the path of good self-development of a human being. How to be someone who is equally responsible for their own development as well as the surrounding world. Someone who is ready to change the structures of thinking, stereotypes, wrong patterns.

Keywords: Andrzej Grzegorzczak, moral imperative-“well-being”, “the wellness syndrome”, thinking patterns



ANNA BOGATYŃSKA-KUCHARSKA

Zastosowanie kontekstowej definicji dylematu etycznego Barbary Chyrowicz w etyce zawodowej psychoterapeutów

Barbary Chyrowicz definicja dylematu etycznego

Barbara Chyrowicz analizuje dwa typy dylematów etycznych: dylematy w wąskim sensie (tzw. dylematy obiektywne lub rzeczywiste) oraz dylematy w szerokim sensie (pozostałe). Stawia pytanie o możliwość istnienia tzw. dylematów rzeczywistych (obiektywnych), a więc takich sytuacji, w których faktycznie dochodzi do zaistnienia dwóch wzajemnie wykluczających się obowiązków wynikających z jednej teorii etycznej¹. W ujęciu Autorki niewłaściwe rozpoznanie sytuacji jako dylematu etycznego jest dylematem pozornym, który co prawda może powodować u podmiotu bardzo silne emocje czy rozterki, nie stanowi jednak dylematu etycznego *sensu stricte*.

Chyrowicz przedstawia kontekstową definicję dylematu etycznego:

dylemat etyczny to sytuacja, w której podmiot jest przekonany, że powinien zarazem a i b, a równocześnie nie może spełnić powinności a bez naruszenia powinności b, ani też powinności b bez naruszenia a, przy czym dla powinności a i b (mogą one stanowić zarówno działanie, jak i powstrzymanie się od działania) znajduje racje na gruncie teorii etycznej, w której ramach próbuje rozstrzygnąć dany dylemat².

Podana definicja zawiera dwa elementy, które powinny występować łącznie: a) przekonanie podmiotu, (komponent subiektywny), b) racje na gruncie teorii etycznej (komponent obiektywny). Ważne jest przy tym pytanie, jak pojęcie „teoria etyczna” rozumie polska filozof. Podręcznikowo „teorią etyczną” określa się zespół pojęć i twierdzeń, na których podstawie można formułować sądy norma-

¹ B. Chyrowicz, *O sytuacjach bez wyjścia w etyce*, Kraków 2008, s. 42.

² Tamże, s. 70.

tywne dotyczące czynów (x jest moralnie słuszne albo x jest moralnie niesłuszne)³. Za teorię etyczną w szerszym sensie można uznać różne systemy religijno-etyczne, np. etykę chrześcijańską. Kwestia rozumienia terminu „teoria etyczna” będzie istotna dla zawartych w niniejszym artykule rozważań dotyczących możliwości zastosowania omawianej definicji w praktyce psychoterapeutycznej.

„Kontekstowość” podanej definicji odnosi się do drugiego z uznawanych przez Chyrowicz poziomów powinności: wynikających z okoliczności, w jakich w konkretnej sytuacji znajduje się podmiot. Kontekstowy wymiar powinności ma być, wedle Autorki analizowanej definicji, podkreślony właśnie sformułowaniem „podmiot jest przekonany”. Wydaje się, że kontekstowość w ujęciu Chyrowicz jest jednak rozumiana znacznie szerzej, niżli tylko jako bycie przekonanym, oznaczające subiektywną ocenę sytuacji. Oznacza raczej relację szeroko rozumianych możliwości podmiotu do powinności⁴, przez które jest obligowany. Omawiane przekonania traktowane np. jako zdolność do właściwego rozróżnienia na gruncie wybranej teorii etycznej dylematów obiektywnych od pozornych stanowią, co prawda, istotny element kontekstowej definicji dylematu, jednak podstawą dylematu w wąskim sensie jest również istnienie na gruncie danej teorii etycznej kolizji powinności. Chyrowicz stwierdza, że zgodnie z definicją kontekstową dylemat jest przede wszystkim problemem podmiotu. Możliwe są zatem następujące sytuacje: 1. obiektywny dylemat etyczny zachodzi, gdy z teorii etycznej wynikają dwie powinności, których nie można zarazem spełnić i jednocześnie podmiot jest ich świadomy; 2. pozorny dylemat etyczny to sytuacja, gdy podmiot niewłaściwie ocenia daną sytuację jako taką, w której obligują go dwie powinności, których nie można zarazem spełnić, a faktycznie nie ma konfliktu tych powinności. Dla odróżnienia sytuacji 1. (obiektywnego dylematu) od 2. (pozornego dylematu) kluczowe jest istnienie racji na gruncie danej teorii etycznej.

Chyrowicz stwierdza „dylematy – podobnie jak powinność - mogą się pojawić tak na poziomie teorii, jak i na poziomie osobistych decyzji podmiotu”⁵. Należy zadać pytanie: czy możliwa jest sytuacja 3., tj. gdy z teorii etycznej wynikają dwie powinności danego podmiotu, których nie można zarazem spełnić, a których konfliktu podmiot nie jest świadomy. Czy taka sytuacja spełnia podaną definicję dylematu etycznego?

Pozornie odpowiedź wydaje się banalna: jeśli podmiot nie jest przekonany o konflikcie dwóch powinności, nie istnieje również dylemat. Korzystając z przedstawionego przez Włodzimierza Galewicza rozróżnienia na normy uznawane

³ Zob. F. Ricken, *Etyka ogólna*, Kęty 2001, s. 8–23.

⁴ B. Chyrowicz, dz. cyt., s. 67 i nn.

⁵ Tamże, s. 68.

przez daną grupę oraz normy odnoszące się do niej⁶, można wyobrazić sobie następującą sytuację. Przedstawiciel danej grupy zawodowej, np. psychoterapeuta nie jest świadom odnoszących się do niego w danej sytuacji powinności wyrażonych np. w obowiązującym go kodeksie etyki zawodowej. Przykładowo psychoterapeuta A prowadzi psychoterapię innego psychoterapeuty B, podczas której słyzy, że psychoterapeuta B narusza zasady etyczne psychoterapii⁷. W sytuacji gdy należałoby się rozsądnie zgodzić, że zobowiązany jest z jednej strony do tajemnicy zawodowej, a z drugiej do podjęcia działań w sytuacji wykroczenia przeciw zasadom etycznym przez innego psychoterapeutę, psychoterapeuta A nie dostrzega jednej z powinności. Byłyby to normy obowiązujące psychoterapeutę na podstawie kodeksu etyki zawodowej, jednak przez niego w danej sytuacji nie uznawane, bo nieuświadomione. Psychoterapeuta A nie rozpoznaje tego dylematu.

Z jednej strony podany przykład nie spełnia warunku „dylemat etyczny to sytuacja, w której podmiot jest przekonany, że powinien zarazem a i b...” (podkreślenie moje). Z drugiej Chyrowicz wielokrotnie podkreśla⁸ wagę faktycznego zaistnienia konfliktu powinności na gruncie danej teorii etycznej jako warunku pojawienia się sytuacji dylematu etycznego w wąskim sensie. Wydaje się, że możliwe są sytuacje, kiedy dylemat istnieje „obiektywnie” (w zakładanym przez Chyrowicz znaczeniu), ale nie istnieje „subiektywnie”, czyli w umyśle konkretnego podmiotu. Dylematy mają być zawsze osobowe. Zatem, żeby zaistniały, konieczne jest istnienie jakiegoś innego podmiotu, który musiałby co danej sytuacji trafnie rozpoznać istnienie tego dylematu. W takiej interpretacji kontekstowej definicji dylematu „obiektywność” kolizji powinności (na gruncie danej teorii etycznej) stanowiłaby warunek konieczny zaistnienia dylematu w wąskim sensie, a „subiektywność” (rozumiana jako rozpoznanie dylematu) stanowiłaby warunek wystarczający dla zaistnienia dylematów zarówno w wąskim, jak i szerokim sensie.

W przedstawionej powyżej sytuacji 3. powstaje pytanie o odpowiedzialność moralną tego podmiotu. Z jednej strony nieświadomość może zdjąć z podmiotu moralną odpowiedzialność za niezrealizowanie jednej z opcji. Z drugiej jednak, jeśli stanowi intencjonalne zaniechanie (brak wiedzy, do której podmiot jest zobowiązany np. ze względu na wykonywany zawód i związane z nim etyczne obowiązki), przestaje być moralnie obojętne i nie prowadzi do zdjęcia z podmiotu moralnej odpowiedzialności. Oczywiście samo nierozpoznanie dylematu nie stanowi

⁶ W. Galewicz, *Moralność i profesjonalizm. Spór o pozycję etyk zawodowych*, Kraków 2010, s. 41–45.

⁷ K.S. Pope, V.A. Vetter, *Ethical Dilemmas Encountered by Members of the American Psychological Association. A National Survey*, *American Psychologist*, APA, marzec 1992, s. 397–411, s. 399.

⁸ B. Chyrowicz, dz. cyt., s. 42, 68, 71, 143, 156, 164.

podstawy dla moralnej odpowiedzialności, jest nią naruszenie niedostrzeżonego obowiązku. Samo doświadczanie moralnych dylematów, jakkolwiek subiektywnie dyskomfortowe, moralnie i pragmatycznie może być pożądane i użyteczne, choćby przez fakt konieczności rozważenia różnych opcji oraz racji za nimi stojących.

Zastosowanie definicji dylematu w etyce zawodowej psychoterapeutów

Przenosząc kontekstową definicję dylematu etycznego na grunt etyki zawodowej psychoterapeutów, należy podjąć próbę adaptacji do nowego kontekstu dwóch poziomów: 1. obiektywnego i 2. kontekstowego. Poziomy te na gruncie etyki zawodowej można rozumieć następująco (w zależności od sposobu rozumienia terminu „teoria etyczna”) – A: 1. poziom teorii etycznej odnosi się do filozoficznej teorii etycznej (teorii w węższym sensie), 2. poziom kontekstowy to wymagania etyczne wynikające z roli zawodowej, w analizowanym przypadku z roli zawodowej psychoterapeuty; B: 1. poziom teorii etycznej odnosi się do pewnego systemu religijno-etycznego (teoria w szerszym sensie), 2. poziom kontekstowy stanowią wymagania etyczne wynikające z roli zawodowej; C: 1. poziom teorii etycznej odnosi się do norm etyki zawodowej np. przedstawionych w danym kodeksie etycznym, 2. poziom kontekstu odnosi się m.in. do sytuacji pełnienia roli zawodowej, czyli wykonywania działań zawodowych.

Propozycja A wymaga pogłębionej znajomości wybranej filozoficznej teorii etycznej, prowokuje także do pytania: na gruncie jakich teorii etycznych należy interpretować zasady etyki zawodowej oraz jak w oparciu o wybraną teorię dookreślić zasady danej etyki zawodowej? Ponadto jest to propozycja trudna do zrealizowana w praktyce. Przykładowo, o ile rozróżnienie na kantowskie obowiązki zupełnie i niezupełne znane jest filozofom, o tyle można z dużą dozą prawdopodobieństwa założyć, że nie jest ono jasne dla wielu psychoterapeutów. Stawia to pod znakiem zapytania nie tylko użyteczność danej teorii, ale w ogóle możliwość doświadczania przez nie-etyków dylematów etycznych według powyższej definicji.

Przyjęcie interpretacji B umożliwia zastosowanie definicji kontekstowej do osób niebędących etykami.

Z kolei propozycja C wzbudza wątpliwości, ponieważ żaden z kodeksów etyki zawodowej psychoterapeutów nie spełnia wymagań filozoficznej teorii etycznej. W szczególności w niewielkim bądź żadnym stopniu nie odwołuje się do sposobu uzasadniania podawanych norm, ogranicza się do ich wymienienia. Tylko niektó-

re oparte są na pewnym systemie religijno-etycznym⁹, muszą więc być z nim spójne. Pojawia się kolejne pytanie: czy psychoterapeutyczną etykę zawodową można potraktować w sposób zbliżony raczej do systemu etycznego niż filozoficznej teorii?

Kodeksy etyczne zawodu psychoterapeuty i psychologa podkreślają wagę kompetencji etycznych nazywanych świadomością oraz wrażliwością etyczną jako istotnego elementu kompetencji profesjonalnych¹⁰. W oparciu o zakładane w definicji kontekstowej dwa poziomy powininości można świadomość etyczną interpretować jako znajomość danej teorii etycznej (element obiektywny), a etyczną wrażliwość jako rozpoznawanie dylematów oraz zdolność do aplikacji tejże do dziedziny praktyki (element subiektywny). Z podanych norm wynika zatem moralna powinność refleksji nad etycznym wymiarem podejmowanych działań profesjonalnych oraz być może także ćwiczenie się w rozpoznawaniu dylematów, opartych na konfliktach powinności na gruncie etyki zawodowej. Jeśli dyskomfort związany z doświadczeniem dylematu motywowałby podmiot do bezstronnego poszukiwania racji za każdą z powinności (a nie racjonalizacji dla wcześniej wybranego działania) byłby pożądany, sprzyjałby bowiem rozwijaniu świadomości etycznej.

Zaproponowana przez B. Chyrowicz definicja dylematu znajduje zastosowanie także w ujęciu dylematów etycznych właściwych dla pracy psychoterapeuty. Chyrowicz przyjmuje roboczo¹¹ następującą klasyfikację dylematów etycznych: 1. ze względu na rodzaj powinności (roztropnościowe, moralno-religijne, moralno-prawne); 2. ze względu na zakres powinności (supererogacja a obowiązek, dylematy „ideałów”, dylematy „lepszego wyboru”, dylematy „ideału” i wymagania); 3. ze względu na źródło powinności (dylematy zobowiązań i praw, obowiązków i praw, zobowiązań i obowiązków, obowiązków, zobowiązań); 4. ze względu na skutki dokonanego wyboru (dylematy moralnego rezydium, dylematy moralnego zła); 5. ze względu na status ontyczny alternatywnych opcji (dylematy epistemiczne, dylematy ontologiczne)¹².

Dylematy etyczne psychoterapeutów, pojawiające się w związku z pełnieniem roli zawodowej, da się rozpatrywać w kontekście wyżej przedstawionego

⁹ Zob. Stowarzyszenie Psychologów Chrześcijańskich *Kodeks etyczny psychoterapeuty Stowarzyszenia Psychologów Chrześcijańskich* online: http://www.spch.pl/wp-content/uploads/2014/01/KODEKS_ETYCZNY_SPCh1.pdf, dostęp: 23.06.2017.

¹⁰ Polskie Towarzystwo Psychologiczne *Kodeks Etyczny Psychologa PTP* <http://www.ptp.org.pl/modules.php?name=News&file=article&sid=768>, dostęp: 16.02.2019; Polskie Towarzystwo Terapii Poznawczej i Behawioralnej *Kodeks Etyczny Terapeuty Poznawczo-Behawioralnego*, online: <http://www.pttpb.pl/pttpb-info/kodeks-etyczny-pttpb>, dostęp: 4.07.2016.

¹¹ Oznacza to, że używa sformułowania „dylemat” w sposób potoczny, a nie w oparciu o definicję kontekstową.

¹² B. Chyrowicz, dz. cyt., s. 73–170.

podziału. Ze względu na źródło moralnej powinności pełnienie danej roli zawodowej nakłada na profesjonalistę obowiązki związane z tą rolą. W psychoterapii obowiązki te są ściśle związane z prawami (jako zasadami etycznymi, przykładowo zasada dobra pacjenta czy poszanowania autonomii), co wynika ze specyfiki tego zawodu i istotności etycznego wymiaru psychoterapii¹³. Zasady można traktować także jako zobowiązanie psychoterapeutów wobec pacjentów, a więc jako pewnego rodzaju obietnicę złożoną przez profesjonalistów odbiorcom ich usług.

W kontekście psychoterapii najczęściej opisywane dylematy dotyczą poufności¹⁴, a więc powinności zachowania tajemnicy zawodowej. Należy podkreślić, że w etyce zawodowej psychoterapeutów zasada ta jest mocniejsza niż w etyce ogólnej¹⁵. Często pojawiają się także dylematy związane z tzw. podwójnymi rolami (np. pełnienie równocześnie roli psychoterapeuty i pracownika)¹⁶.

Wiele z przytoczonych w literaturze sytuacji nie spełnia kryteriów dylematu etycznego ani w wąskim, ani szerokim sensie. Występuje w nich głównie element dyskomfortu psychicznego związany z istnieniem trudności czy niedogodności w związku z realizacją moralnej powinności¹⁷. Nie ma jednak kolizji dwóch powinności moralnych.

W psychoterapii pojawiają się dylematy roztropnościowe (te nie stanowią dylematów etycznych w ścisłym sensie) dotyczące np. wyboru czy dana terapia w sytuacji ograniczeń nakładanych przez pacjenta (odmowa pracy nad istotnymi dla wyleczenia obszarami życia) ma w ogólne szanse powodzenia i czy w takiej sytuacji podejmować inne działania profesjonalne np. o charakterze wsparcia. Prawdopodobnie odpowiedzi psychoterapeutów byłyby w tym wypadku bardzo zróżnicowane¹⁸. Psychoterapeuci spotykają w swojej pracy sytuację doświadczania dylematów roztropnościowych przez pacjentów. W takich sytuacjach przy-

¹³ M. Orwid, M. Pilecki, *Zagadnienia etyczne w psychoterapii wieku rozwojowego*, s. 76, w: A. Margasiński, D. Probuca (red.), *Etyka. Psychologia. Psychoterapia* Kraków 2004; B. Tryjarska, *Podstawowe zasady etyczne w psychoterapii* s. 117–156, w: J. Brzeziński, M. Toeplitz-Winiewska, *Praktyka psychologiczna w świetle standardów etycznych*, Warszawa 2004, s. 117.

¹⁴ G. Colnerud, *Ethical Dilemmas of Psychologists: A Swedish Example in an International Perspective* *European Psychologist*, Vol. 2, No. 2, June 1997, s. 164–170, Hogrefe & Huber Publishers 1997, s. 166; K.S. Pope, V.A. Vetter, dz. cyt., s. 399.

¹⁵ B. Freedman, *Metaetyka moralności zawodowej*. w: Galewicz W. (red.), *Moralność i profesjonalizm: spór o pozycję etyk zawodowych*. Universitas, Kraków 2010, s. 157–180.

¹⁶ G. Colnerud, dz. cyt., s. 166.

¹⁷ E. MacKay, P. O'Neill, *What creates the Dilemma in Ethical Dilemmas? Examples from Psychological Practice* w: *Ethics and Behaviour* 2 (4), Lawrence Erlbaum Associates Inc. 1992, s. 239–243.

¹⁸ Psychoterapia bywa bardzo różnie definiowana i w zależności od podejścia teoretycznego w psychoterapii różnie postrzegane są jej cele i zadania. Zob. Czabała, *Czynniki leczące w psychoterapii*, Warszawa 2010, s.18; B. Tryjarska, dz. cyt., s. 125.

muje się, że psychoterapeuta poprzez m.in. umiejętne zadawanie pytań pomaga pacjentowi rozważyć wszelkie opcje, co ułatwia, a czasami umożliwia temu ostatniemu dokonanie wyboru. Na ogół psychoterapeuta nie radzi, szanując autonomię pacjenta oraz unikając potencjalnego konfliktu ról (terapeutycznej oraz pozaterapeutycznej).

Wydaje się, że w psychoterapii dylematy moralno-religijne, rozumiane jako konflikt dwóch powinności wynikających z przyjętego systemu religijnego, pojawiają się rzadko. Problematyczność sytuacji częściej wynika z rozbieżności co do przekonań religijnych pomiędzy pacjentem a psychoterapeutą w sytuacjach działań moralnie wątpliwych a dotyczących kwestii nietrywialnych. Przykładowo, gdy pacjentka porusza podczas psychoterapii kwestię planowanej aborcji. Zasada neutralności światopoglądowej jest obecna w wielu kodeksach¹⁹ i zabrania jakiegokolwiek wpływania na system wartości czy światopogląd pacjenta. W takich sytuacjach psychoterapeuta może przeżywać konflikt pomiędzy normami swojej moralności prywatnej (wynikającej np. z przyjętego przez niego systemu religijno-etycznego) a normami etyki zawodowej. Taką sytuację można rozumieć jako dylemat praw (zasady etycznej danego systemu religijno-etycznego a zasady etyki zawodowej), a także dylemat moralnego zła – jeśli psychoterapeuta wpływałby w jakimkolwiek stopniu do pacjentkę złamie zasadę neutralności światopoglądowej, jeśli nie będzie wpływał, a pacjentka będzie skłaniała się ku decyzji o aborcji, wierzący terapeuta może mieć poczucie naruszenia powinności ochrony życia. Akurat ten dylemat można także zakwalifikować jako dylemat praw (wynikających z systemu religijno-etycznego) i obowiązków (wynikających z przepisów roli zawodowej), zwłaszcza przyjmując propozycję B co do rozumienia poziomów powinności (do sprawy tej powrócę).

W omawianym obszarze dylematy etyczne często dotyczą nie tyle wyboru pomiędzy dobrem a złem, co raczej wyboru pomiędzy różnymi dobrami.²⁰ W klasyfikacji Chyrowicz są to tzw. dylematy „lepszego wyboru”, polegające na niemożności realizacji jednocześnie dwóch dopuszczalnych działań. Działania dopuszczalne nie są moralnymi wymaganiami, a zatem nie stoją za nimi moralne

¹⁹ Zob. Polskie Towarzystwo Psychoterapii Psychodynamicznej *Kodeks Etyki Psychoterapeutów Polskiego Towarzystwa Psychoterapii Psychodynamicznej*, online: <http://psychodynamika.pl/kodeks-etyki-psychoterapeuty/>, pobrano: 4.07.2016; Polskie Towarzystwo Psychiatryczne *Kodeks Etyki Psychoterapeutów Polskiego Towarzystwa Psychiatrycznego* online: http://psychiatria.org.pl/sekcja_naukowa_psychoterapii, dostęp: 23.06.2017; Polskie Towarzystwo Psychoterapii Humanistyczno-Egzystencjalnej *Kodeks Etyki Zawodowej Psychoterapeuty Polskiego Towarzystwa Psychoterapii Humanistyczno-Egzystencjalnej* online: <http://www.ptphe.eu/kodeks-etyczny/>, dostęp: 23.06.2017.

²⁰ M. Pilecki, M. Orwid, dz. cyt., s. 76.

powinności. W świetle definicji kontekstowej nie stanowią one zatem dylematów ani w wąskim, ani szerokim sensie²¹.

W psychoterapii występują także dylematy moralnego rezyduum. Są to sytuacje, gdzie podejmując dane działanie, nie można jednocześnie uniknąć pewnej straty. Przykładowo, u psychoterapeuty pojawia pacjentka z objawami lękowymi. Jej symptomy mogą mieć związek z relacją małżeńską (dominujący mąż, bardzo tradycyjny model rodziny). Terapeuta uważa, że nie da się osiągnąć korzystnej dla Pacjentki zmiany bez badania relacji małżeńskiej. Może się zdarzyć, że zmiana w funkcjonowaniu pacjentki (usunięcie objawów) umożliwi pacjentce także próby wprowadzenia zmian w małżeństwie. Czasami zmiana osobowościowa jednego z partnerów w toku psychoterapii może powodować trudności w relacjach z bliskimi przyzwyczajonymi do wcześniejszego sposobu funkcjonowania pacjentów. W opisaney sytuacji psychoterapeuta może odczuwać silny dyskomfort (zwłaszcza, jeśli prywatnie wysoko ceni instytucję małżeństwa). W tej sytuacji trudno, co prawda, mówić o moralnej winie, psychoterapia bowiem przeprowadzona została profesjonalnie i etycznie. Dyskomfort wiąże się z poczuciem pewnej straty (np. przewidywanego złego stanu psychicznego męża, ewentualnego rozpadu małżeństwa). Ponadto w takiej sytuacji, w przeciwieństwie do przykładów przedstawionych przez Chyrowicz²², nie istnieje możliwość zadośćuczynienia, co czyni tę sytuację moralnie bardziej wątpliwą.

W badanym obszarze pojawiają się także dylematy obiektywne, oparte na faktycznej kolizji powinności. Można podać przykłady takich sytuacji, jak choćby przedstawiony powyżej: psychoterapeuta A prowadzi psychoterapię psychoterapeuty B, w trakcie dowiaduje się, że psychoterapeuta B łamie zasady etyki zawodowej, postępując nagannie moralnie wobec swoich pacjentów²³. Innym przykładem byłaby sytuacja, kiedy psychoterapeuta leczy pacjentkę A, która złożyła do

²¹ Przykładem takiego dylematu może być sytuacja opisana przez Kokoszkę „do terapeuty przychodzi artystka w starszym wieku, która przez całe zawodowe życie osiągała sukcesy, pozwalające jej zachować poczucie wyjątkowości stanowiące podstawę jej dobrego samopoczucia. Do terapii zgłosiła się, gdy [...] po raz pierwszy zetknęła się z problemami, których nie umiała rozwiązać, a jednocześnie otoczenie nie dostarczało jej wyrazów uznania w stopniu niezbędnym do utrzymania poczucia własnej wyjątkowości. Nie była w stanie zaakceptować rzetelnej diagnozy swoich zaburzeń – w kilku takich przypadkach zerwała kontakt z terapeutą.” Pacjentka była zainteresowana zmianami w sposobie życia, które umożliwiłyby jej odzyskanie wewnętrznej równowagi oraz przywrócenie satysfakcji z życia. Oznacza to, że była zainteresowana nie usunięciem zaburzenia, którego istnienia nie była w stanie przyjąć, a satysfakcjonującym funkcjonowaniem z nim oraz znalezieniem sposobu realizacji pragnień z niego wynikających. A. Kokoszka *Etyczne aspekty ingerencji w ludzką psychikę – dylematy psychoterapeuty* w: B. Chyrowicz (red.), *Etyczne aspekty ingerowania w ludzką psychikę*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2002, s.70 i nn.

²² B. Chyrowicz, dz. cyt., s. 140–147.

²³ Zob. K.S. Pope, V.A. Vetter, dz. cyt., s. 399.

sądu sprawę o gwałt. Sąd sprawę oddalił. Psychoterapeuta w toku swojej praktyki leczy także pacjenta B, który dokonał gwałtu (psychoterapeuta ma podstawy przypuszczać, że ofiarą tego gwałtu była pacjentka A)²⁴. Kolejnym przykładem jest sytuacja, kiedy pacjent, będący nosicielem HIV podejmuje zachowania seksualne, w których istnieje poważne ryzyko zarażenia innych osób.

Wnioski

Kontekstowa definicja dylematu etycznego Chyrowicz oraz przedstawiona przez nią klasyfikacja może być zastosowana do etyki zawodowej psychoterapeutów. Przeprowadzona analiza wskazuje, że w tej dziedzinie praktyki pojawiają się zarówno dylematy w wąskim, jak i szerokim sensie. Dokonana przez polską filozof analizy umożliwia: odróżnienie dylematów etycznych od innych sytuacji, rozróżnienia dylematów na rzeczywiste i pozorne. Ponadto podaje użyteczną klasyfikację dylematów, która dobrze porządkuje sytuacje moralnie znaczące. Jako taka może być pomocna dla komisji etycznych (funkcjonujących przy towarzystwach zrzeszających psychoterapeutów, psychologów) zajmujących się ekspertyzami etycznymi, w tym orzekaniem w sytuacji skarg odbiorców na postępowanie psychoterapeutów. Dalszych badań wymagałoby użyte w definicji pojęcie „teorii etycznej”. Pozostaje też pytanie, na gruncie jakich filozoficznych teorii etycznych można interpretować etykę zawodową.

Jak zauważają psychoterapeuci, trudno jest wyobrazić sobie stworzenie powszechnie akceptowanego systemu etycznego, a wybór konkretnej teorii przez nie-filozofów na ogół nie jest uzasadniony merytorycznie, a może być zupełnie przypadkowy²⁵. Jednak znajomość argumentów, narzędzi stosowanych w danym obszarze przez etyków jest użyteczna dla praktyki, w tym praktyki psychoterapeutycznej. Wraz z postępem nauki i wiedzy niektóre konkretne dylematy znikają, jednak pytania o nie pozostają, pojawiając się przy nowopowstających dylematach.

²⁴ Tamże, s. 399.

²⁵ M. Orwid, M. Pilecki, dz. cyt., s. 75.

Bibliografia

- Chyrowicz B. [red.], *Etyczne aspekty ingerowania w ludzką psychikę*, Lublin 2002.
- Chyrowicz B., *O sytuacjach bez wyjścia w etyce*, Kraków 2008.
- Colnerud G., *Ethical Dilemmas of Psychologists: A Swedish Example in an International Perspective* *European Psychologist*, Vol. 2, No. 2, June 1997, pp. 164–170, Hogrefe & Huber Publishers 1997.
- Czabała Cz., *Czynniki leczące w psychoterapii*, Warszawa 2010.
- Freedman B., *Metaetyka moralności zawodowej*, w: Galewicz W. (red.) *Moralność i profesjonalizm: spór o pozycję etyk zawodowych*, Kraków 2010, s.157-180.
- Galewicz W. (red.) *Moralność i profesjonalizm. Spór o pozycję etyk zawodowych*, Kraków 2010.
- Kokoszka A. *Etyczne aspekty ingerencji w ludzką psychikę – dylematy psychoterapeuty*, s. 63–86 w: Chyrowicz B. (red.), *Etyczne aspekty ingerowania w ludzką psychikę*, Lublin 2002.
- MacKay E., O'Neill P. *What creates the Dilemma in Ethical Dilemmas? Examples from Psychological Practice* w: *Ethics and Behaviour* 2 (4), Lawrence Erlbaum Associates Inc. 1992, s. 227–244.
- Pilecki M., Orwid M., *Zagadnienia etyczne w psychoterapii wieku rozwojowego*, s. 75–88, w: Margasiński A., Probuska D. (red.) *Etyka. Psychologia. Psychoterapia*, Kraków 2004.
- Pope K.S., Vetter V.A., *Ethical Dilemmas Encountered by Members of the American Psychological Association. A National Survey*, *American Psychologist*, APA, marzec 1992, s. 397–411.
- Ricken F. *Etyka ogólna*, Kęty 2001.
- Stowarzyszenie Psychologów Chrześcijańskich *Kodeks etyczny psychoterapeuty Stowarzyszenia Psychologów Chrześcijańskich* dostęp: http://www.spch.pl/wp-content/uploads/2014/01/KODEKS_ETYCZNY_SPCh1.pdf, dostęp: 23.06.2017.
- Polskie Towarzystwo Psychiatryczne *Kodeks Etyki Psychoterapeutów Polskiego Towarzystwa Psychiatrycznego* dostęp: http://psychiatria.org.pl/sekcja_naukowa_psychoterapii, dostęp: 23.06.2017.
- Polskie Towarzystwo Psychologiczne *Kodeks Etyczny Psychologa PTP* <http://www.ptp.org.pl/modules.php?name=News&file=article&sid=768>, dostęp: 16.02.2019.
- Polskie Towarzystwo Psychoterapii Humanistyczno-Egzystencjalnej *Kodeks Etyki Zawodowej Psychoterapeuty Polskiego Towarzystwa Psychoterapii Humanistyczno-Egzystencjalnej* dostęp: <http://www.ptphe.eu/kodeks-etyczny/>, dostęp: 23.06.2017.
- Polskie Towarzystwo Psychoterapii Psychodynamicznej *Kodeks Etyki Psychoterapeuty Polskiego Towarzystwa Psychoterapii Psychodynamicznej*, dostęp: <http://psychodynamika.pl/kodeks-etyki-psychoterapeuty/>, pobrano: 4.07.2016.
- Towarzystwo Terapii Poznawczej i Behawioralnej *Kodeks Etyczny Terapeuty Poznawczo-Behawioralnego*, dostęp: <http://www.pttpb.pl/pttpb-info/kodeks-etyczny-pttpb>, pobrano: 4.07.2016.

Application of the definition of Barbara Chyrowicz's ethical dilemma in the professional ethics of psychotherapists

The aim of the article is to use the contextual definition of the ethical dilemma by Barbara Chyrowicz and her proposed classification of ethical dilemmas to the professional ethics of psychotherapists, in particular to the analysis of ethical dilemmas in psychotherapy emerging in the literature. In addition, a proposal to understand the terms "ethical sensitivity" and "ethical awareness" emerging in the psychotherapeutic ethics based on the aforementioned ethical dilemma concept will be presented.

Keywords: Barbara Chyrowicz, ethical dilemmas, ethical sensitivity, ethical awareness



Anna Gebauer

W kontekście recepcji Arystotelesowskiej *Polityki*
w Akademii Krakowskiej w XV wieku
In the Context of Reception of Aristotle's *Politics*
at the Academy of Cracow in the 15th century

Milena Cygan

Obraz świata w alchemiczno-filozoficznych pismach Michała Sędziwoja
The image of the world in alchemico-philosophical writings
of Michael Sendivogius

Anna Droś

Andrzeja Niemojewskiego pochwała Sokratejskiej myśli niezależnej
Andrzej Niemojewski's praise of the Socratic independent thought

Bodgan Musznicki

Filozofia jako nauka o nauce.
Analiza porównawcza koncepcji Adama Mahrburga i Marii Ossowskiej
Philosophy as the science of science. Comparative analysis
of the concepts of Adam Mahrburg and Maria Ossowska

Milena Oleszak

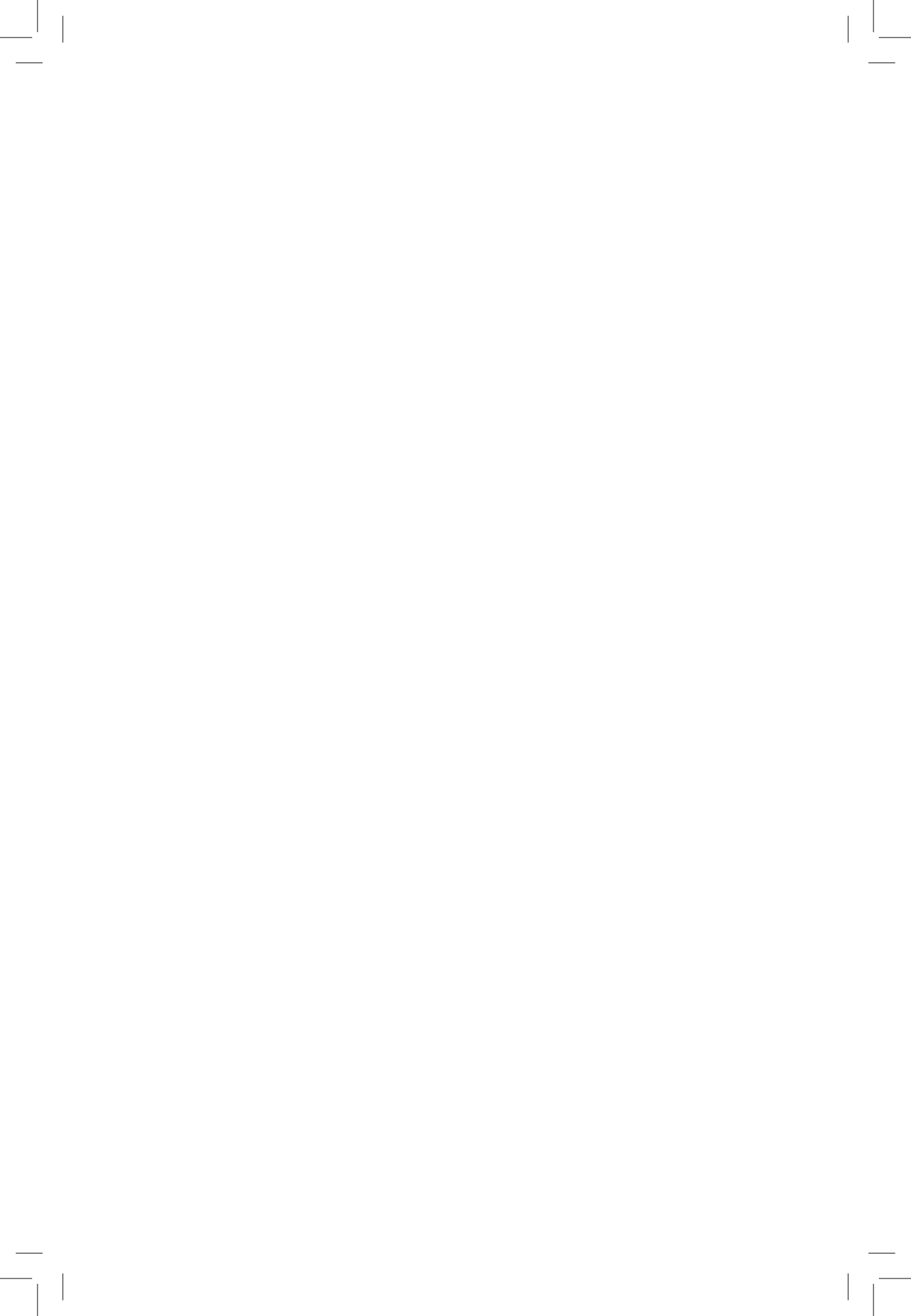
Socjologiczne aspekty moralności w ujęciu Marii Ossowskiej
Sociological aspect of morality in terms of Maria Ossowska

Maria Misik

Idee personalistyczne jako filozoficzne inspiracje
we współczesnej polskiej myśli pedagogicznej
(problemy i perspektywy badawcze)
Personalistic ideas as philosophical inspiration in contemporary
Polish pedagogy (problems and research prospects)

Tomasz Sroka

Osoba – czyn – samostanowienie.
Elementy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły
Person – act – self-determination.
Karol Wojtyła's elements of anthropological philosophy



ANNA GEBAUER

W kontekście recepcji Arystotelesowskiej *Polityki* w Akademii Krakowskiej w XV wieku

Recepcja *Polityki* Arystotelesa w średniowiecznej Europie rozpoczęła się stosunkowo późno, bo dopiero po przetłumaczeniu tego dzieła na język łaciński przez Wilhelma z Moerbeke, prawdopodobnie na początku drugiej połowy XIII wieku¹. Tradycja niektórych powstałych w wieku późniejszym komentarzy do *Polityki* szybko dotarła również na Krakowską Akademię, co w połączeniu z głównymi zadaniami Uniwersytetu doprowadziło do tego, że już w XV wieku, na odradzającej się polskiej uczelni można było zauważyć wzmożone prace komentatorskie i wyraźne zainteresowanie tematyką polityczną i społeczną. Na tle rozwijającej się na zachodzie Europy nauki politycznej krakowskie środowisko akademickie okazało się bardzo chłonne i twórcze w podejmowaniu tematów związanych z filozofią praktyczną. Jeszcze w czasach przeduniwersyteckich w Polsce kształtowała się silna tradycja preferująca nauki praktyczne, a wśród nich szczególnie prawno-polityczne, co na początku XV wieku zaowocowało uznaniem prymatu nauczania tych nauk przed innymi na Uniwersytecie Krakowskim.

¹ *Translatio imperfecta* powstała między 1260 a 1264 rokiem, natomiast drugie tłumaczenie, *translatio completa*, datuje się na około 1260 rok. Niektórzy badacze próbowali ustalić dokładne daty powstania tłumaczeń przez wgląd w twórczość Tomasza z Akwinu. Jest jasne, że w latach 1252–1256, kiedy wykladał *Sentencje* w Paryżu, nie znał jeszcze *Polityki*, a także w późniejszych *Quaestiones disputatae de veritate* (1256–1259) nie znajduje się żadna wzmianka, która świadczyłaby o znajomości politycznego dzieła Arystotelesa. Natomiast w pismach Akwinaty powstałych między 1259 a 1268 można już odnaleźć nieliczne cytaty z *Polityki*. Ch. Flüeler, *Rezeption und Interpretation der Aristotelischen „Politica“ im späten Mittelalter*, t. I, Amsterdam/Philadelphia 1992, s. 16–17.

Kontynentalna recepcja Arystotelesowskiej *Polityki*

Po pojawieniu się pierwszego tłumaczenia *Polityki* dokonanego przez Wilhelma z Moerbeke rozpoczęła się pełna recepcja nauki politycznej Filozofa. Wpływ tego dzieła sięgał jednak znacznie głębiej, nie był ograniczony jedynie do obszarów znanych uczonym filozofom, ale przeniknął również do szeroko rozumianej kultury średniowiecza, z literaturą i sztuką na czele. *Specula principis*, które powstawały po ukazaniu się wspomnianego tłumaczenia zaczęły łączyć znane dotąd antyczne inspiracje, pochodzące np. z pism Seneki, z nowymi ideami zaczerpniętymi z niedawno przetłumaczonej *Polityki*. Poza tym zauważono, że polityka nie jest domeną jedynie legistów i twórców dekretów, którą należy biegle opanować, ale samodzielną dyscypliną nauki, którą należy zgłębiać i rozumieć. Początki recepcji Arystotelesowskiej *Polityki* odznaczały się zatem koniecznością dokonania wyraźnego rozróżnienia pomiędzy naukami społeczno-politycznymi a teologią, oraz podkreślenia ich autonomii względem rozwijającej się jurysprudencji².

Pierwsze ślady recepcji Arystotelesowskiego dzieła widoczne były we wspomnianych już *speculach*, w traktatach *De potestate papae*, w komentarzach do pozostałych dzieł Stagiryty, a także w rozmaitych pracach teologicznych, na przykład w komentarzach do *Sentencji*³. W krótkim czasie od pojawienia się pierwszych łacińskich tłumaczeń zaczęły powstawać również komentarze do *Polityki*. Już w XIII wieku komentarze do tego dzieła napisali tacy myśliciele, jak Tomasz z Akwinu, Albert z Kolonii, czy Piotr z Alwerni. Z tego stulecia pochodzi również anonimowy komentarz z Mediolanu. Nie jest jasne, który z komentarzy powstał jako pierwszy. Wiadomo, że Tomasz napisał swoje dzieło podczas drugiego pobytu w Paryżu w latach 1269–1272, Piotr z Alwerni natomiast ukończył swój komentarz pod koniec lat 60. lub w latach 70. wspomnianego stulecia. Wiadomo natomiast, że pierwszym spośród Paryskich mistrzów *Artes*, który skomentował Arystotelesowską *Politykę* był Piotr z Alwerni.

Podczas gdy w latach 1377–1379/80 Henryk Totting de Oyta był magistrem na paryskim wydziale *Artes*, również i on napisał komentarz do *Polityki* Arystotelesa (choć, jak utrzymują badacze, paryskie pochodzenie jego komentarza nie jest pewne). Nieco później, bo w latach 1379–1387 w Paryżu powstał komentarz Nicolasa de Vaudémont, do tej pory przypisywany Janowi Burydanowi. Komentarze do *Polityki* Arystotelesa nie powstawały jednak jedynie w akademickim ośrodku Paryża. Należy tutaj wspomnieć o anonimowym komentarzu z Mediolanu w formie *Quaestiones*, powstałym przy tamtejszym uniwersytecie. W dziele

² Tamże, s. 6–9.

³ Tamże, s. 29.

tym odnaleźć można znaczne wpływy zarówno komentarza Tomasza z Akwinu, jak i *Quaestiones* Piotra z Alwerni⁴.

Innym istotnym komentarzem do *Polityki* Arystotelesa był ten autorstwa angielskiego filozofa z pierwszej połowy XIV wieku – Walera Burleigha. Zdaniem niektórych badaczy, praca ta cieszyła się pod koniec XIV wieku dużą popularnością w Europie, o czym świadczy duża ilość powstałych w tym czasie odpisów, a także znacząco wpłynęła na środowisko krakowskie na początku wieku XV⁵.

Nie zachowały się niestety komentarze innych filozofów tego okresu: Sigera z Brabantu, Idziego Rzymianina, Piotra de Casis, Guido Terreniego, Jana z Janduno, Mikołaja d’Autrecourt i Alberta z Saksonii. Wszyscy oni musieli przeczytać polityczne dzieło Arystotelesa, a istnienie ich niezachowanych komentarzy zostało udowodnione⁶.

W porównaniu z komentarzami do innych dzieł Arystotelesa, tych do *Polityki* nie jest za wiele. Fakt ten może być tłumaczony nie tylko późnym powstaniem łacińskiego tłumaczenia tego dzieła, jak i większości pism filozofii praktycznej, ale również faktem, iż w Paryżu do *Polityki* zaliczano nie tylko tę jedną księgę, ale i inne, takie jak *Ekonomika* czy *Etyka*. Jak pokazuje przykład Waldemonta, na Uniwersytecie Paryskim *Polityka* (czyli *moralia* – również elementy *Etyki* oraz wspomniana *Ekonomika*) była nauczana jedynie w trybie „nadzwyczajnym”, tj. w niedzielę i dni świąteczne, a także wymagała od prowadzących znajomości większej liczby Arystotelesowskich dzieł⁷.

Etapy recepcji Arystotelesowskiej *Polityki* w Krakowie w XV wieku

W środowisku krakowskim recepcja *Polityki* rozpoczęła się jeszcze w okresie kazimierzowskim, w pełni jednak prace nad tym dziełem rozwinęły się na odnowionej uczelni w pierwszej połowie XV wieku. Paweł Czartoryski wyróżnia pięć zasadniczych okresów w dziejach krakowskiej recepcji politycznego dzieła Arystotelesa:

1. Okres początkowy, przypadający na lata 1364–1409, czyli czas Uniwersytetu Kazimierzowskiego oraz pierwszego dziesięciolecia odnowionego Uniwersytetu.

2. Okres intensywnych prac nad *Polityką* w latach 1410–1433.

⁴ Tamże, s. 32.

⁵ P. Czartoryski, *Wczesna recepcja „Polityki” Arystotelesa na Uniwersytecie Krakowskim*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław-Warszawa-Kraków 1963, s. 31–32.

⁶ Ch. Flüeler, dz.cyt., s. 33.

⁷ H. Denifle, A. Chatelain, *Chartularium Univeristatis Parisiensis*, t. III, Paryż 1894, s. 256.

3. Okres recepcji biernej, opierającej się na pracach powstałych w okresie wcześniejszym i przypadającej na lata 1434–1492.

4. Okres tekstów drukowanych w latach 1493–1541, dla którego charakterystyczne jest odejście od dawnego tłumaczenia Wilhelma z Moerbeke na rzecz nowego, dokonanego przez Aretina.

5. Okres schyłkowy, od połowy XVI do połowy XVII wieku, kiedy to słabnie zainteresowanie *Polityką* na krakowskiej uczelni⁸.

W Bibliotece Jagiellońskiej zachowały się źródła potwierdzające znajomość *Polityki* na Uniwersytecie we wspomnianym powyżej pierwszym okresie. Są to trzy kodeksy, z których dwa zawierają *Auctoritates philosophiae*, trzeci natomiast jest XIV-wieczną kopią komentarza Alberta Wielkiego. Ten ostatni zawiera zapiski dowodzące, że opierano na nim wykłady w latach 1448–1449, możliwe również, że posługiwał się nim Paweł z Worczyna sporządzając w 1416 własny komentarz do *Polityki*.⁹ Komentarz Alberta jest najstarszym zachowanym przekazem związanym z politycznym dziełem Arystotelesa.

Wspomniane powyżej *Auctoritates philosophiae*, zachowane w dwóch kopiach pochodzą ze środowiska krakowskiego, zawierają sporo informacji dotyczących najstarszych dziejów uczelni. Oba rękopisy pochodzą z końca XIV wieku¹⁰. *Auctoritates* stanowią dobre źródło wiedzy na temat stanu ówczesnej znajomości filozofii Arystotelesa oraz innych czołowych filozofów, ponieważ zawierają streszczenia lub sentencje z poszczególnych dzieł Stagiryty i skróty innych tekstów, np. Seneki, Platona, Boecjusza i innych. Zbiory te zawierają również kilkustronicowe streszczenia *Polityki* Arystotelesa, koncentrujące się w znacznej mierze na społecznym charakterze ludzkiego życia. W późniejszym czasie powstały jeszcze inne teksty będące kontynuacją tradycji *Auctoritates*, cieszyły się one dużą popularnością, a ślady obecności polskich tekstów tego typu odnaleźć można nie tylko w Krakowie i Wrocławiu, ale także Erfurcie i Pradze, a nawet kopiowane były w Paryżu i były swoistym podręcznikiem dla tych, którzy zamierzali studiować filozofię¹¹.

W okresie kazimierzowskim na Akademii Krakowskiej nie prowadzono zajęć z nauk społecznych, wprowadzono je dopiero po odnowieniu Uniwersytetu przez Jadwigę i Jagiełłę. Jak bowiem dawniej zauważano konieczność prawniczych studiów, które mogły być użyteczne dla państwa, tak po roku 1400 nacisk położono również na prowadzone na wydziale *atrium* studia filozoficzne, w ramach których zaczęto wykładać również nauki wchodzące w zakres nauk społecznych. Cel, któ-

⁸ P. Czartoryski, dz. cyt., s. 39.

⁹ Tamże, s. 40–41.

¹⁰ Tamże, s. 41.

¹¹ Tamże, s. 42.

ry przyświecał takiej organizacji nauki, był czysto praktyczny – miało to bowiem przysłużyć się „dobru polskiego społeczeństwa, państwa i Kościoła”¹².

W mowie inauguracyjnej naukę w odnowionym Uniwersytecie Stanisław ze Skarbmierza podkreślał szczególną rolę trzech dyscyplin wykładanych na wydziale *artium*: etyki, polityki i ekonomiki. Miały one służyć kształtowaniu stosunków społecznych w kraju, a także stanowić wprowadzenie do studiów na wydziale prawa¹³. Mowa ta zawierała program nauczania, jaki miał zostać wprowadzony na Akademii Krakowskiej, a jak pokazały kolejne dziesięciolecia XV wieku, program ten nie był indywidualnym pomysłem Stanisława, ale wyrażał tendencje i poglądy właściwe dla całego ówczesnego środowiska krakowskiego. Po roku 1400 *Etyka*, *Polityka* i *Ekonomika* były komentowane na wydziale *atrium* dla tych studentów, którzy uzyskali stopień bakałarza i ubiegali się o stopień magistra¹⁴.

Drugi okres recepcji Arystotelesowskiej *Polityki* rozpoczyna się w 1410 roku, z którego pochodzi rękopis zawierający niepełny tekst *Etyki Nikomachejskiej* opatrzoney glosami marginalnymi opierającymi się na komentarzach św. Tomasza z Akwinu, oraz tekst *Polityki* wzbogacony takimiż glosami zaczerpniętymi z komentarza Waltera Burleigha. Pomiędzy tymi dwoma tekstami znajduje się anonimowe kazanie dotyczące pożytku płynącego ze studiowania filozofii praktycznej¹⁵. Glosa zapisana na marginesach *Polityki* oparta na tekście Burleigha doskonale obrazuje metodę pracy krakowskich intelektualistów, która nie polegała na mechanicznym kopiowaniu tekstu, ale na jego świadomej przeróbce przez wykładowcę, który zachowując metodę zawartą w pierwowzorze, dążył do jego zwięzłego przekazania, eksponując szczególnie te fragmenty, z których zamierzał korzystać w ciągu prowadzenia wykładu. Komentarz ten jednak urywa się w pierwszej księdze, a nieliczne dalsze fragmenty, pisane już inną ręką, pochodzą z późniejszego okresu¹⁶.

W roku 1416 powstaje inny komentarz do *Polityki* autorstwa Pawła z Worczyna. Rękopis zachowany w Bibliotece Jagiellońskiej oprócz komentarza do *Polityki* zawiera również teksty pozostałych dzieł wchodzących w zbiór traktujący o filozofii praktycznej, czyli *Etykę nikomachejską*, *Politykę*, *Ekonomikę*, *Retorykę*, *Poetykę* i *Liber de bona fortuna*. Glosa, która występuje na marginesach trzech pierwszych tekstów została napisana w latach 1415–1416 ręką Pawła z Worczyna

¹² J. Rebeta, *Dzieje filozofii średniowiecznej w Polsce, t. XI: Początki nauk społecznych. Podstawy metodologiczne*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1988, s.26.

¹³ Tamże, s. 30–31.

¹⁴ Tamże, s. 39.

¹⁵ P. Czartoryski, dz. cyt., s. 43–44.

¹⁶ Tamże, s. 46.

właśnie. Możliwe, że uczony ten chciał stworzyć kompendium filozofii praktycznej, które zawierałoby w jednym kodeksie zarówno same teksty, jak i komentarze do dzieł Arystotelesa obejmujących filozofię praktyczną¹⁷. Liczne ślady użytkowania kodeksu świadczą, że był on często użytkowany w latach późniejszych.

Głównym źródłem pracy Pawła z Worczyna był komentarz do *Polityki* Alberta Wielkiego, chociaż prace nad tekstem krakowskiego mistrza dowodzą, że posługiwał się on również w znacznej mierze komentarzem Henryka z Oyty. Komentarz ten użyty został głównie w warstwie formalnej, do wstępów poszczególnych ksiąg, traktatów i rozdziałów noty marginalnej, a w zakresie merytorycznym wykorzystany został niemal wyłącznie tekst Alberta Wielkiego. Zabieg taki pozwolił na znaczące unowocześnienie tekstu Alberta Wielkiego¹⁸.

Trzecim i najważniejszym komentarzem do *Polityki* powstałym w środowisku krakowskim jest praca Wawrzyńca z Raciborza, całkowicie poświęcona politycznej tematyce i oparta na komentarzach Alberta Wielkiego, Waltera Burleigha i Henryka z Oyty. Struktura kodeksu jest bardzo skomplikowana, złożona z ogromnej ilości glos, not i komentarzy, jednak można wyróżnić w niej pewne istotne elementy treściowe, na które składa się po pierwsze część wstępu Alberta Wielkiego wraz z notami związanymi z wykładami wprowadzającymi w tematykę *Polityki*. Po drugie – obszernie fragmenty tekstu *Polityki* w tłumaczeniu Wilhelma z Moerbeke, zaś pomiędzy tymi fragmentami wpisano komentarze do odpowiednich części tekstu. Po trzecie – komentarz właściwy, który w znacznej mierze obejmuje partie zaczerpnięte z komentarzy Waltera Burleigha, Henryka z Oyty i Alberta Wielkiego (w wersji opracowanej przez Pawła z Worczyna) oraz inne partie, oryginalne, nie dające się sprowadzić do żadnego ze znanych komentarzy. Po czwarte, obecne na marginesach komentarze występujące równoległe do komentarza właściwego, a oparte w większości na notach opracowanych przez Pawła z Worczyna odnoszących się do komentarza Alberta Wielkiego. I wreszcie po piąte – samodzielne, krótkie kwestie, napisane na marginesach przy I, II i III księdze¹⁹.

Za autorów niniejszego komentarza uznaje się Wawrzyńca z Raciborza i Piotra Brigera, którzy wymienieni są w kolofonie pisany ręką tego drugiego. Wspomniano tam, iż dzieło powstało *pro Magistro Laurencio de Ratibor*²⁰, co oznacza, że mogło powstać na zlecenie Wawrzyńca i pod jego kierunkiem, lub w jego następstwie w ramach wykładu z *Polityki*, do których był zobowiązany.

¹⁷ P. Czartoryski, dz. cyt., s. 47.

¹⁸ Tamże, s. 50.

¹⁹ Tamże, s. 52–53.

²⁰ Tamże, s. 161.

Komentarz Wawrzyńca z Raciborza wiele przejmuje z tekstów wspomnianych powyżej: Walera Burleigha, Henryka z Oyty i Albeta Wielkiego, jednak zaczerpnięte fragmenty zostały rozsiiane po komentarzu w nie dającej się przewidzieć kolejności. Niektóre z nich zostały zaprezentowane obszerniej, inne zaś zostały skrócone według uznania krakowskiego uczonego²¹. Księga pierwsza w większości opiera się na komentarzu Burleigha, w drugiej zauważyć można już luźniejsze powiązania z tym dziełem, a także własne przedstawienia autora niektórych problemów. Księga trzecia, początkowo trzymająca się porządku zaproponowanego przez Burleigha w dalszej części wykorzystuje więcej fragmentów zaczerpniętych z komentarza Alberta Wielkiego. Czwarta księga także opiera się na tym ostatnim dziele, jednak miejscami przedstawia dosłowne zapożyczenia z komentarza Henryka z Oyty. Począwszy od księgi piątej mamy do czynienia już z komentarzem głównym, pod koniec kodeksu noty marginalne zaczynają występować coraz rzadziej, a sam tekst wiernie przekazuje to, co Paweł z Worczyna ujął w swoim komentarzu²². Noty marginalne do komentarza głównego w przeważającej większości opierają się na komentarzu opracowanym przez Pawła z Worczyna. Również sama metoda opracowania komentarza podobna jest do tej, jaką prezentuje w swoim komentarzu Paweł z Worczyna, można z dużym prawdopodobieństwem uznać, że Wawrzyńiec z Raciborza był jego uczniem²³.

Szczególne zainteresowanie mogą wzbudzać te partie komentarza, których nie da się odnieść do żadnego ze znanych tekstów. Występują one zwłaszcza tam, gdzie brakuje odpowiedniego komentarza Burleigha, Albeta czy Henryka z Oyty do danego fragmentu *Polityki*. Paweł Czartoryski przypuszcza, że te miejsca komentarza stanowią *reportata* z wykładów, kiedy to prowadzący czytał tekst *Polityki* objaśniając go na bieżąco własnymi słowami²⁴.

Analiza treści komentarza Wawrzyńca z Raciborza może dowodzić, że autorem, który cieszył się największym uznaniem w dziedzinie komentowania Arystotelesowej *Polityki* był Albert Wielki (na jego ogromny autorytet wskazuje również fakt, iż jest on jedynym wspomnianym z imienia cytowanym autorem)²⁵. Walter Burleigh, którego komentarz również zaważył na kierunku rozwoju myśli politycznej krakowskiego środowiska był autorem znacznie mniej odległym czasowo niż Albert, jednak zauważyć należy, że jego wykład Arystotelesowego dzieła cieszył się w XV wieku również dużym uznaniem. W tym samym czasie, gdy w Krakowie wykładano *Politykę* opierając się na jego komentarzu, także w Paryżu wy-

²¹ Tamże, s. 55.

²² Tamże, s. 56.

²³ Tamże, s. 61.

²⁴ Tamże, s. 57.

²⁵ Tamże, s. 61.

kłady odbywały się na podstawie tego samego źródła²⁶. Przykład ten wyraźnie ukazuje, że krakowski ośrodek utrzymywał się w głównej linii wśród znaczących ośrodków europejskich jeśli chodzi o wiodące tendencje w nauczaniu nauk praktycznych.

Kolejne 60 lat na Akademii Krakowskiej to okres tak zwanej biernej recepcji *Polityki* Arystotelesa. W tym czasie nie prowadzono tak intensywnych prac nad tym dziełem, jak miało to miejsce wcześniej, gdy powstawały komentarze Pawła z Worczyna czy Wawrzyńca z Raciborza, nie napisano bowiem w tym czasie w Krakowie żadnego nowego komentarza. Wiadomo jednak, że korzystano z dorobku wcześniejszych krakowskich uczonych i w dalszym ciągu nauczano *Polityki*. Zachowane źródła z tego okresu dowodzą, że działalność dydaktyczna w tym zakresie była bardzo intensywna i prowadzona nieprzerwanie przez cały XV wiek²⁷. W tym czasie podstawowym podręcznikiem był tekst Wawrzyńca z Raciborza, drugim, z którego korzystano, był komentarz Pawła z Worczyna. Oprócz tekstów wspomnianych krakowskich uczonych, często korzystano również bezpośrednio z komentarza Alberta Wielkiego, którego autorytet, jak zostało to już wspomniane, był w dziedzinie *Polityki* najbardziej uznawany²⁸.

Szczyt twórczego zainteresowania naukami politycznymi przypadający na pierwsze dziesięciolecia XV wieku miał swoje źródła w dawniejszej tradycji preferującej nauki praktyczne oraz w statutach i programach nauczania odnowionego Uniwersytetu. Ta podstawa stworzyła bowiem pole, na którym mogły rozwijać się późniejsze liczne badania, studia i komentarze do Arystotelesowskiej *Polityki*. Wielkim osiągnięciem krakowskich uczonych było powstanie powyżej opisanych komentarzy do politycznego dzieła Arystotelesa. Komentarze te są świadectwem nie tylko zainteresowania praktycznymi naukami z tematyką polityczno-społeczną na czele, ale również tego, w jaki sposób krakowskie środowisko, wykorzystując dotychczasowy dorobek zachodnich filozofów oraz swoje powiązania z innymi europejskimi ośrodkami, potrafiło wnieść do europejskiej historii filozofii silny polski akcent. W rzeczywistości, zwrot ku problematyce nauk społecznych, obserwowany w Europie w okresie późnego średniowiecza tylko wzmacniał i utrwalał tendencje do faworyzowania działalności prawników i poruszania tematyki politycznej i społecznej obecne na ziemiach polskich.

²⁶ Tamże, s. 62.

²⁷ Wskazują na to zachowane studenckie notatki, a także stopień zużycia kodeksów zawierających komentarze do *Polityki* i obecne w nich noty z datami, kiedy były one w użytku szkolnym. Por. tamże, s. 63–64.

²⁸ Tamże, s. 64.

Bibliografia

- Burns J.H., *The Cambridge History of Medieval Political Thought c. 350 – c. 1450*, Cambridge University Press, Cambridge 2008.
- Czartoryski P., *Recepcja filozofii praktycznej Arystotelesa w Europie w wiekach XIII–XV*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki”, 1966, t. 11, nr 1–2, Instytut Historii Nauki Polskiej Akademii Nauk.
- Czartoryski P., *Wczesna recepcja „Polityki” Arystotelesa na Uniwersytecie Krakowskim*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław–Warszawa–Kraków 1963;
- Denifle H., Chatelain A., *Chartularium Univeristatis Parisiensis*, t. III, Paryż 1894.
- Domański J. (oprac.), *Filozofia i myśl społeczna XII–XV wieku*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1978.
- Flüeler Ch., *Rezeption und Interpretation der Aristotelischen „Politica” im späten Mittelalter*, t. I, Amsterdam/Philadelphia 1992.
- Judycka J., *Ruch translatorski we wczesnym średniowieczu (V–XII)*, w: *Przewodnik po filozofii średniowiecznej. Od św. Augustyna do Joachima z Fiore*, (red.) A. Kijewska, Wydawnictwo WAM, Kraków 2012, s. 185–207.
- Kurdziałek M., *Średniowiecze w poszukiwaniu równowagi między arystotelizmem a platonizmem*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1996.
- Muczkowski J., *Statuta nec non liber promotionum philosophorum ordinis in universitate studiorum Jagellonica ab anno 1402 ad annum 1849*, Typis Universitatis, Kraków 1849.
- Ogonowski Z. (red.), *Zarys dziejów filozofii w Polsce, wieki XIII–XVII*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1989.
- Rebeta J., *Dzieje filozofii średniowiecznej w Polsce*, t. XI: *Początki nauk społecznych. Podstawy metodologiczne*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1988.
- Skoczyński J., Woleński J., *Historia filozofii polskiej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010.
- Swieżawski S., *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa–Wrocław 2000.
- Wąsik W., *Historia Filozofii Polskiej*, t. I, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1958.

In the Context of Reception of Aristotle’s *Politics* at the Academy of Cracow in the 15th century

The reception of Aristotle’s *Politics* in the medieval Europe originated relatively late, not until the *Politics* was translated by William of Moerbeke, what happened probably at the beginning of late 13th century. An interest in social sciences, that considered a trend in Europe of that time, had intensified and strengthened a Polish inclination to favour the

activity of jurists and to raise social and political issues at university. Polish reception of the *Politics* was especially vivid in the 15th century. It was the time, when at the Academy of Cracow were given lectures about the *Politics* and were accomplished many works and studies on that particular Aristotle's scripture. As a result, there were made three new commentaries to *Politics*. First one was an anonymous marginal gloss gained from the Walter Burleigh's commentary to the *Politics* of Aristotle. The second was written by Paweł of Worczyn and was based mostly on the Albertus Magnus' commentary to the *Politics* and on the work of Henricus Totting of Oyta. The third and the most important commentary that was developed in Cracow in the early 15th century was the work of Lawrence of Racibórz. That commentary was entirely dedicated to the political theme and was based on commentaries of Albertus Magnus, Walter Burleigh and Henricus of Oyta. That commentaries developed in Cracow in 15th century are the testimony of intense interest on the social sciences that characterized the circle of Cracovian scholars.

Keywords: Reception of Aristotle, *Politics*, Academy of Cracow, medieval commentaries, Polish reception of *Politics*

MILENA CYGAN

Obraz świata w alchemiczno-filozoficznych pismach Michała Sędziwoja

Wstęp

„Między uczonymi średnich wieków Polakami, po Koperniku, ani jeden nie stał się tyle słynnym, ile adept i filozof hermesowski Michał Sędziwój, albo jak się sam pisał po łacinie *Sendivogius*. Imię jego było niegdyś głośnie w całym ukształconym świecie, a jego pisma razem po łacinie wydane, prawie na wszystkie Europejskie języki przetłumaczone zostały. Jakkolwiek sława tego człowieka przebrzmiała teraz, jakkolwiek dzieła jego rzadkimi się stały, z tem wszystkim jego życie, los i usiłowania, wiele mają zajęcia dla jego krajowców”¹. Tymi słowami Juliusz, baron Brincken, rozpoczął swoją krótką monografię zatytułowaną *O życiu i pismach Michała Sędziwoja*, którą napisał w roku 1845. Uderzające w tym fragmencie jest to, że chociaż pochodzi sprzed prawie dwóch wieków, pozostaje nadal aktualny. Prawdą jest, że kiedyś nazwisko Sędziwoja było głośnie w całej Europie, prawdą jest także, iż z czasem sława polskiego alchemika stopniowo zaczęła zanikać, aż w końcu jego postać pozostała znana jedynie stosunkowo wąskiemu gronu specjalistów, w tym przede wszystkim historyków. Oczywiście, należy wspomnieć, że wąskiemu wcale nie znaczy, nielicznemu, gdyż liczba opracowań mu poświęconych, czy choćby tylko drobnych wzmianek w różnorodnych pismach, począwszy od tych redagowanych jeszcze za życia Sędziwoja aż po współczesne, tak w Polsce jak i za granicą, jest całkiem spora. Co ciekawe, są to nie tylko dzieła o charakterze naukowym, ale także powieści, dramaty, a nawet obrazy.

Niezwykłe barwne, interesujące i pełne przygód życie Michała Sędziwoja – polskiego alchemika i filozofa, stanowiło wymarzoną fabułę do tworzenia sen-

¹ J. Brincken, *O życiu i pismach Michała Sędziwoja*, [w:] *Biblioteka Warszawska*, t. 2, Warszawa 1846, s. 479.

sacyjnych, historycznych czy nawet fantastycznych powieści. Przez wieki obrosło ono legendami, które niestety nie miały wiele wspólnego z prawdą i historycznymi faktami. Podobnie też specyficzny, hermetyczny styl jego pism sprawił, że poglądy w nich zawarte często uznawano za niedorzeczne i nienaukowe, dlatego mało lub prawie wcale nie zwracano na nie uwagi, co także zadecydowało, że stosunek do samego ich twórcy stawał się negatywny. Przykładowo Czesław Lechicki w swoim studium o życiu umysłowym na dworze Zygmunta III pisał następująco: „Byłże on tylko, jak ów sycylijski Balsamo, ryzykantem, wyzutym z czci i wiary awanturnikiem, świadomie naciągającym naiwnych i szukającym bujnych przygód po szerokim świecie? Wydaje się, Sędziwój jedną z tych zwichniętych, wykolejonych jednostek, co nie pokonczywszy studiów, nie ustaliwszy się społecznie, nie zajmąwszy chlebobajnego stanowiska, puszczają się z konieczności na wątpliwe doświadczenia i chwytają byle mary, która jak błędny ogień na moczary ich w końcu zawiedzie i w trzęsawisku pograży. Taką marą stała się dla Sędziwoja alchemia”². Ta i tym podobne opinie, powielane i bezkrytycznie rozpowszechniane raczej zniechęcały do poważniejszego potraktowania Sędziwoja i jego spuścizny. Już sam fakt, że był alchemikiem, a więc hołdował dziedzinie, która przez „poważnych” i „światłych” ludzi traktowana była jako zlepek pseudonaukowych i pseudo religijnych bredni, nie wpływał korzystnie na jego wizerunek. Dopiero w ostatnich czasach podjęto próby rehabilitacji naszego Alchemika. Zaczęły się pojawiać krytyczne opracowania stawiające sobie za cel dotarcie do historycznego, nielegendarnego Sędziwoja. W Polsce są to przede wszystkim prace R. Bugaja i Z. Szydło. Ich wadą jest jednak to, że są to ujęcia koncentrujące się raczej na jego biografii lub teorii chemicznej zawartej w traktatach, a pomijające, lub nieznacznie tylko poruszające filozoficzną warstwę, czyli to, co było w rzeczywistości najważniejsze, gdyż bycie alchemikiem znaczyło dla niego bycie filozofem.

Michał Sędziwój żył między 1556, a 1636 rokiem, a więc w dobie schyłkowego renesansu. Był to okres szczególny w dziejach, zwłaszcza europejskich. Nastąpiły głębokie przemiany w nauce, sztuce, a przede wszystkim w filozofii, która zwróciła się ku swym starożytnym, zapomnianym źródłom. Okres ten był zatem czasem wielkich przemian świadomościowych i kulturowych ówczesnego społeczeństwa. W takiej to atmosferze doszło także do odrodzenia i bujnego rozwoju alchemii, która stała się nie tylko specyficzną nauką owej epoki, ale niejako jej super nauką³. Jak wiadomo nie była to nowa gałąź wiedzy. Co prawda jej początki, sięgające starożytności nie są do końca znane, spowija je swego rodzaju dziejowa tajemnica, to jednak wiadomo, że jej rozpowszechnienie w Europie jest

² Cz. Lechicki, *Mecenat Zygmunta III i życie umysłowe na jego dworze*, Warszawa 1932, s. 162.

³ Por. H. Barycz, *Z epoki renesansu, reformacji i baroku*, Warszawa 1971, s. 592–596.

zasługą uczonych arabskich (na co z resztą wskazuje sama jej nazwa). Doba renesansu zdawała się zwiastować przełom i nową erę w tej dziedzinie. Przyczynił się do tego rozrost górnictwa i przemysłu metalurgicznego jaki dokonywał się od XV. Przyniósł on zainteresowanie dla metali, ich powstawania i właściwości⁴. Ponadto wiek ten naznaczony został także działalnością szwajcarskiego lekarza, Teofrasta Bobmbastusa Paracelsusa, twórcy jatrochemii. Przeprowadzał on doświadczenia eksperymentalne, gdyż uważał, że mądrości i wiedzy nie należy szukać w przestarzałych teoriach oficjalnych uczonych, ale przede wszystkim w świecie i naturze⁵. Zbudowana przez niego teoria materii, z całą podbudową metafizyczną wraz z zasadą o piątej esencji jako syntezie czterech podstawowych elementów przyrody stała się punktem wyjścia dla spekulacji kolejnych pokoleń alchemików⁶. U podłoża tych spekulacji leżało przekonanie, że człowiek może nie tylko zmieniać materię ale ją ulepszać, czego wyrazem miała być przemiana metalu nieszlachetnego w szlachetny. Stąd cel alchemii, który decydował o jej wysokiej randze – poszukiwanie kamienia filozoficznego, względnie eliksiru czy tynktury, mającej być katalizatorem – substancją przyspieszającą naturalne reakcje, które w przyrodzie prowadziły do powstania złota. W tym wieku, w którym nic nie wydawało się nieprawdopodobne i niemożliwe do osiągnięcia dla człowieka, wierzono, że taka transmutacja, jest najzupełniej możliwa, a wydarcie tej najważniejszej tajemnicy Naturze – w pełni osiągalne⁷.

Nauka alchemiczna, lub Sztuka jak ją nazywano, bardzo mocno sprzęgła się z całą kulturą, stając się swoistym prądem umysłowym, porywającym społeczeństwo Europy i angażującym ludzi najrozmaitszych stanów. Jej wyznawcy, adepci i miłośnicy rekrutowali się zarówno z rodów cesarskich, królewskich, magnatów i szlachciców, duchownych, medyków, jak i spośród ludzi prostych, a nawet włóczęgów. Lecz nie tylko ludzie odmiennych stanów czy upodobań zajmowali się alchemią, ale także czynili to z różnych pobudek. Niektórzy z całkiem niskich materialnych, inni, z czystego pragnienia wiedzy⁸. Tą ostatnią, o czym świadczą jego pisma, kierował się Michał Sędziwój, najślawniejszy z alchemików polskich. Cieszył się w całej Europie ogromną sławą, pełnił funkcję sekretarza króla Zygmunta III Wazy, a także radcy cesarzy Rudolfa II, Macieja i Ferdynanda II, był również stałym bywalcem kilku panujących książąt. Do tego należy dodać także

⁴ Por. tamże, s. 596.

⁵ Zob. A. Koyre, *Mistycy, spirytualiści, alchemicy niemieccy XVI wieku*, tłum. L. Brogowski, Gdańsk 1995, s. 75.

⁶ Zob. Ch. Webster, *From Paracelsus to Newton. Magic and the Making of Modern Science*, New York 1996, s. 6–12.

⁷ Por. H. Barycz, *Z epoki renesansu...*, dz. cyt., s. 597.

⁸ Por. E. Ostachowski, *Michał Sędziwój. Kartka z dziejów polskiej alchemii*, Poznań 1934, s. 14.

wyższe wykształcenie zdobyte na uniwersytetach w Lipsku, Wiedniu i Altdorfie⁹. Król Zygmunt III miał o nim wydać taką opinię: „Wyjątkowo utalentowany, dzięki wrodzonym zdolnościom i wykształceniu, nie przestaje na tym: odbywa liczne podróże i przez stosowny tryb życia starał się gromadzić dary natury i nabyte zalety. Stąd dał wiele wybitnych dowodów przemyślności, a szczególnie biegłości w rzeczach wojennych”¹⁰.

Niemniejsza biegłość niż w „rzeczach wojennych” towarzyszyła Sędziwojowi i w dziedzinie filozofii. Sama alchemia, o czym warto tu wspomnieć, nie była tym, za co się ją powszechnie uważa, czyli protochemią, bądź też jakąś pseudonauką, zawierającą motywy mistyczne, ezoteryczne czy chemiczne, sprowadzającą się do poszukiwania sposobu na produkcję złota. Była czymś znacznie więcej. Przede wszystkim owa „wiedza tajemna” była filozofią i nauką eksperymentalną, której cel, czyli transmutacja metali miał zweryfikować założenia dotyczące budowy świata i kosmosu¹¹. Do jej głównych zadań należało więc poznanie rzeczywistości, świata, zarówno w jego aspekcie fizycznym, jak i metafizycznym. Poznawcze dążenia alchemików skupiały się na przyrodzie, wyszukiwaniu reguł i prawideł jakimi się kieruje. Chcieli poznać świat, jego strukturę i funkcjonowanie.

W traktach alchemicznych Sędziwoja można znaleźć swoisty system filozoficzny, obejmujący wiele dyscyplin i aspektów. Nie był on tylko praktykiem redukującym swą działalność do pracy w laboratorium, ale teoretykiem podejmującym się rozważania wielu kwestii: astronomicznych, kosmologicznych (a raczej kosmogonicznych), chemicznych, metafizycznych, etycznych, politycznych, medycznych itp. Wątki te choć może niekiedy trudno je odnaleźć, ze względu na dość specyficzny, bo hermetyczny, a zatem nie zawsze jasny, i trudny w odbiorze styl pism Sędziwoja, mogą się wydać niekiedy jakby chaotyczne. Niemniej tworzą jedną, spójną koncepcję, której motywem przewodnim jest preparowanie kamienia filozoficznego. I nie ma w tym nic dziwnego, jeśli zauważymy, że proces transmutacji był sprzęgnięty nie tylko z poznaniem świata ale z całym życiem alchemika, stając się niejako jego zwieńczeniem. Odnalezienie kamienia filozoficznego miało dowieść, iż alchemik zdołał wnikać swoją myślą w tajemnice świata, zdobył prawdziwą wiedzę, a zatem stał się prawdziwym filozofem¹². Zgodnie bowiem z tradycją alchemiczną, gdy adept uzyskał kamień, mógł już spokojnie

⁹ Por. Z. Szydło, *Woda, która nie moczy rąk. Alchemia Michała Sędziwoja*, Warszawa 1997, s. 19.

¹⁰ Cyt. za: Z. Szydło, *Woda, która nie moczy rąk...*, s. 19.

¹¹ Zob. H.S. Redgrove, *Alchemy ancient and modern*, London 1922, s. 1.

¹² Ten pogląd Michał Sędziwoj prezentuje w dialogu *Rozmowa Merkuriusza, Alchemika i Natury*. Motywem napisania tego dzieła był protest Autora wniesiony przeciwko działalności alchemików-oszustów wulgaryzujących sztukę alchemiczną. Publikacja tego dialogu miała na celu skierowanie alchemii na tory obiektywnych badań oraz ostrzeżenie przed szalbierzami ludzi, którzy

spalić wszystkie księgi - niczego więcej nie mógł się nauczyć lub pragnąć. Zdobyć tego „boskiego daru” zapewniało mu bogactwo, wieczne zdrowie i prawdziwą Mądrość¹³.

Alchemia w wydaniu Sędziwoja nie była więc dziedziną oderwaną od świata, ale właśnie zorientowaną na jego eksplorację. Może być ona śmiało zakwalifikowana jako system filozofii przyrody, opierający się na konkretnych założeniach dotyczących struktury całego kosmosu. Te założenia, oraz zbudowana na nich koncepcja implikują pewien obraz świata, którego rekonstrukcją i eksplikacją, choć pewnie tylko w zarysie, ma być ten artykuł. Obraz świata jaki prezentuje Sędziwój w swoich alchemiczno-filozoficznych pismach oczywiście nie jest tylko wytworem samego Alchemika, jego dziełem „autorskim”, ale w pewien sposób produktem całej kultury, w której przyszło mu żyć; dorobku wielu myślicieli, poprzedzających go w filozoficznych zmaganiach. Obraz świata stanowi więc w tym przypadku po prostu ogólny kontekst w jakim żyje i działa Alchemik, a który, jak każdy tego typu – bardzo silnie zobowiązuje. Jak stwierdza M. Heller: „uczeni związani są bardziej obowiązującymi w danych czasach poglądami niż ludzie wierzący swoimi dogmatami. A związanie to jest tym silniejsze, gdyż nie wymuszone żadnymi zewnętrznymi autorytetami, lecz sama przynależnością do grupy społecznej, której nawyki myślowe są kształtowane poprzez charakter wykonywanej pracy”¹⁴. Taką grupę, bardzo ciekawą zresztą, z oryginalnymi pomysłami stanowili właśnie alchemicy, dlatego wiele z tego, co znajduje się u Sędziwoja, można odnaleźć i u innych adeptów tej dziedziny. Celem tego artykułu nie jest jednak porównywanie poglądów Sędziwoja, z tymi, jakie prezentowali inni alchemicy czy filozofowie, ale rzecz bardziej podstawowa, a mianowicie próba wydobycia obrazu świata jaki odsłania się przy nieco uważniejszej lekturze jego pism, a który dopiero, w toku dalszych badań, mógłby stanowić podstawę do pracy o charakterze ściśle porównawczym. Ponadto nie chodzi tu także o taką rekonstrukcję, która pokazywałaby teorię kosmologiczną, w ścisłym tego słowa znaczeniu, ale o coś mniej ostrego, czyli raczej kosmologiczne tło alchemiczno-filozoficznej doktryny Sędziwoja.

1. Bóg – Pierwszy Poruszyciel i Pierwszy Stworzyciel

W obrazie świata ważną rolę odgrywają elementy, które bezpośrednio nie pochodzą z nauki, w dosłownym znaczeniu, ale z rozmaitych wstępnych założeń najczęściej przyjmowanych milcząco i bezdyskusyjnie. Przedzałożenia te są naj-

finansowali ich praktyki. (Zob. R. Bugaj, *W poszukiwaniu kamienia filozoficznego. O Michale Sędziwoju najśłynniejszym alchemiku polskim*, Warszawa 1957, s. 260)

¹³ Por. A. Aromatico, *Alchemia. Nauka czy magia*, tłum. D. Żółkiewska, Warszawa 2002, s. 68.

¹⁴ Por. M. Heller, *Naukowy obraz świata a zadanie teologa*, [w:] *Obrazy świata w teologii i naukach przyrodniczych*, red. M. Heller, S. Wszolek, S. Budzik, Tarnów 1996, s. 17.

częściej milczące, dlatego że nikomu w danej epoce na myśl nie przychodzi, aby mogło być inaczej. I w tym sensie najpewniejsze jest nie to, co się twierdzi, ale właśnie to do stwierdzenia czego nie jest nawet zdolnym. Wiele z tych założeń ma charakter metafizyczny¹⁵. Tak właśnie dla Sędziwoja przedstawia się sprawa z Bogiem. Niewątpliwie kwestie związane z Bogiem zajmują sporo miejsca w jego traktatach. Sam uważał się za człowieka wierzącego, wyznawcę religii chrześcijańskiej, którą kochał, szanował i pragnął szerzyć. W napisanych przez siebie *Statuach Stowarzyszenia Nieznanych Filozofów*, nakazał zrzeszonym alchemikom, aby w przypadku gdy któremuś z nich uda się odnaleźć kamień filozoficzny, co z oczywistych przyczyn będzie wiązało się z jego wzbogaceniem się, to jedna trzecia z tych dochodów ma zostać zostanie poświęcona Bogu „(...) na dzieła pobożne, między innymi na szerzenie wiary, zakładając że będzie się to odbywać bez przelewu krwi: ponieważ prawda religii chrześcijańskiej nie jest oparta na orężu, lecz na dobrych argumentach”¹⁶. Co prawda nawiązania do Kabały i tekstów hermetycznych różnej proveniencji mogą budzić zastrzeżenia względem ortodoksyjności poglądów Sędziwoja, to jednak w samych tekstach nie znajduje się nic, co mogłoby być sprzeczne z podstawowymi dogmatami wiary. Można stąd wyciągnąć wniosek, iż były one po prostu źródłami, z których czerpał swoja wiedzę, czego nie robił bezkrytycznie w myśl: „wszystko badajcie, co dobre zachowujcie”¹⁷.

Istnienie Boga przyjmował Sędziwój jako coś oczywistego, samo przez się zrozumiałego. Dyskurs, który prowadzi nie ma więc nic wspólnego z szukaniem dowodów na jego istnienie, uzasadnianiem jego przymiotów, szczególnie wieczności i wszechmocności. Zagadnienie dotyczące Boga pojawia przeważnie w kontekście podejmowanego przez niego tematu związanego z kosmogonią, powstaniem świata. Bóg zatem jawi się jako Stwórca, źródło i początek wszystkich rzeczy. Jest więc On, dla naszego Alchemika, przede wszystkim

Stwórcą świata, rozumianego jako makrokosmos, oraz człowieka pojmowanego jako mikrokosmos. Z jednej Strony Będąc Stworzycielem pozostaje nadrzędny, transcendentny w stosunku do świata, ale jednocześnie przenikający go swoją obecnością i mądrością pozostaje w nim immanentny. Tę obecność Alchemik przyrównuje do przebywania duszy w ciele człowieka. Podobnie jak dusza jest ciele, tak i Bóg jest w świecie. Posługując się tą analogią pisze więc Sędziwój o stosunku Boga do świata: „Tak samo [jak dusza] działa na tym świecie Bóg Stwórca rzeczy: Pan nasz Bóg czyni wszystko co do tego świata niezbędnie należy i jest do niego wcielone. Z tego trzeba wnioskować, że Bóg jest na każdym miejscu. Wszak-

¹⁵ Por. tamże, s. 17.

¹⁶ M. Sędziwój, *Statuty nieznanymi filozofów*, [w:] Z. Szydło, *Woda która nie moczy rąk*, Warszawa 1994, s. 242.

¹⁷ 1 Tes, 5, 21

że jego niezmierna mądrość przekracza granice świata, mądrość dzięki której on czyni i zamyśla rzeczy inne, o wiele wyższe, aniżeli świat ten potrafi pojąć, a są to rzeczy nadnaturalne i pozostają tajemnicą Boga. Podobnie jest, na przykład, z duszą: może ona sobie wyobrazić poza ciałem wiele najskrytszych rzeczy, przez co podobna jest do Boga, który działa poza światem i poza Naturą, chociaż to, co czyni dusza, jest jak owa zapalona świeca wobec jasności południa. Bowiem dusza może sobie coś wyobrazić, ale nie realizuje niczego, jak tylko w umyśle. Bóg natomiast urzeczywistnia w tym samym momencie to, co sobie wyobraził; to znaczy, że gdyby w duszy powstało wyobrażenie, że jest ona w Rzymie lub gdzie indziej, w tym momencie byłoby to tylko w umyśle. Bóg natomiast czyni to rzeczywiście, ponieważ jest wszechmocny. Stąd też Bóg nie jest zamknięty w świecie, tak jak dusza wcielona w ciało. Niezależna jest jego absolutna potęga, tak też dusza, niezależnie od tego w jakim znajduje się ciele, ma absolutną i oddzielną moc czynienia czegoś innego, aniżeli może pojąć ciało¹⁸. Tak jak dusza przejawia się za pośrednictwem ciała, tak i Bóg w świecie. Podobnie też jak ona nie ma jakiegoś określonego miejsca w ciele, lecz jest w nim całym, tak i w świecie nie ma miejsca, w którym Bóg byłby bardziej czy mniej obecny ale jest cały w każdym miejscu. Oprócz tego jednak, że dusza jest w ciele, nie ogranicza się tylko do panowania i przebywania w nim, ale wykracza - choćby tylko w swojej wyobraźni - także poza ciało i może przebywać nawet daleko od niego. Tak samo i Bóg choć jest w świecie, przebywa także poza nim, wobec czego nie można powiedzieć ani, że On sam jest światem, ani, że świat jest Nim. Obecność w świecie wyklucza więc podejście deistyczne, a wykraczanie po za świat, także panteistyczne.

Bóg, co także istotne, jest też sprawcą pierwszego ruchu: bez jego woli nic się nie dzieje. „Bóg jest pogrążony w takiej głębi milczenia – stwierdza Sędziwój – że większej umysł ludzki sobie nie może wyobrazić¹⁹. Nieco dalej pisze: „Bowiem za wolą najwyższego i najstraszniejszego trwa najgwałtowniejszy i najstraszniejszy ruch. Przykładem może tu być jakikolwiek monarcha ziemski: gdy pozostaje on nieporuszony w swej wspaniałości, jakież panuje spokój, jak cisza roztacza się wokół niego! A gdy nawet poruszy się ktoś z jego dworu, to jest to tylko poruszenie jednostki jednej lub drugiej, które pozostaje niezauważone. Gdy jednak sam Pan poruszy się, powstaje hałas i ogólne poruszenie, a wtedy wszyscy obecni poruszają się razem z nim. A cóż dopiero, gdy poruszy się w swej godności najwyższy Monarcha, Król Królów, Stwórca wszystkich rzeczy (za przykładem którego są osadzeni książęta świata na ziemi) co za poruszenie powstaje wtedy! Co za drżenie gdy, w pobliżu poruszają się wokół niego wszystkie niebiańskie woj-

¹⁸ M. Sędziwój, *Traktat o siarce, drugim pierwiastku Natury*, [w:] M. Sędziwój, *Traktat o kamieniu filozoficznym*, tłum. R. Bugaj, Warszawa 1971, s. 258.

¹⁹ Tamże, s. 254.

ska”²⁰. A zatem Bóg, jest pierwszym Poruszycielem²¹. Podobnie więc jak poddani poruszają się kiedy porusza się ich władca, już to przez miłość dla niego bądź szacunek, tak Bóg udziela ruchu całemu światu. Bez jego woli nic nie mogło by się wydarzyć. Ponadto, co także można wywnioskować z powyższego fragmentu, według naszego Alchemika, porządek ziemski wraz z ustrojem społecznym, jest odbiciem porządku niebieskiego. Inaczej mówiąc: hierarchia ziemska ma za wzór hierarchię niebieską. Tym poglądem wpisuje się w długą tradycję wywodzącą się z chrześcijańskiego neoplatonizmu.

Poza byciem Pierwszym Poruszycielem Bóg, jak to zostało wspomniane wyżej jest także Pierwszym Stworzycielem. Dlaczego Pierwszym? Odpowiedź tkwi w koncepcji Sędziwoja zakładającej, iż kreacja świata jest procesem rozpoczętym przez Stwórcę, ale przez Niego nie zakończonym. Proces ten dzieli się na trzy podstawowe etapy, w którym udział biorą Bóg, Natura i człowiek²². Bóg jest pierwszą przyczyną wszystkich bytów. Ta przyczynowość obejmuje więc zarówno niebo i ziemię, byty widzialne i niewidzialne. Ale świat został przez Boga nie tylko stworzony i uporządkowany, jest przez Niego także kierowany. Boska opatrność troszczy się o całe stworzenie i kieruje wszystkim według swej mądrości. Lecz nie dzieje się to bezpośrednio. W tym dziele Bóg posługuje się pomocą przyczyn pośrednich, w których główną rolę odgrywają Natura i człowiek. Są oni narzędziami Boga na płaszczyźnie materialnej, obdarzonymi wolnością i autonomicznością, niemniej zależni zwłaszcza w swym bycie od Boga. Innymi słowy: działalność Natury i człowieka to po prostu przedłużenie aktu kreacyjnego Boga. Mając swoje określone zadania w tym procesie, można ich nazwać „współkreatorami”, a Boga pierwszym Stworzycielem, gdyż jego bezpośrednia ingerencja w dzieło stworzenia ogranicza się do stworzenia materii: w czasie i z niczego.

²⁰ Tamże, s. 254.

²¹ Już dla Arystotelesa było oczywiste, że większość rzeczy, która się porusza, czyni to dlatego, że jakieś inne przedmioty w ruchu je do tego prowokują. Innymi słowy: rzecz, która jest w ruchu wymaga aktualnej przyczyny poruszającej, czyli innego przedmiotu, który jej tego ruchu udziela. Wiatr sam w ruchu, porusza statek; ręka, miecz. Jednak każda rzecz, sprawiająca ruch - jeśli się temu głębiej przyjrzeć - także sama posiada w czymś innym swoją zasadę ruchu, jest poruszana przez coś innego. Wobec tego Arystoteles doszedł do przekonania, że cokolwiek się porusza jest poruszane dzięki działaniu czynnika zewnętrznego. Szukając tego czynnika i wyjaśniając jeden ruch drugim, można by się w ten sposób cofać w nieskończoność. Dla Stagiryty jest to jednak niemożliwe, i żadna taka seria nieskończona nie może być konkretnym faktem. Musi zatem istnieć coś, co inicjuje ruch wszystkich innym przedmiotów. Takim Twórcą Pierwszego Ruchu zarówno dla Arystotelesa, jak i Sędziwoja, może być tylko Bóg, transcendentny i niematerialny (zob. F. Copleston, *Historia Filozofii*, t. 1, tłum. H. Bednarek, Warszawa 2004, s. 283–290).

²² Tylko Bóg jest Stwórcą w dosłownym tego słowa znaczeniu, ponieważ „stwarzanie” jest tylko Jemu właściwą czynnością.

2. Materia mundi

Chociaż stworzenie świata Sędziwój pojmuje w sensie chrześcijańskim, to jednak nie opisuje go wyłącznie kategoriami biblijnymi, lecz raczej tymi zaczerpniętymi z wielkich tradycji filozoficznych i mistycznych (hermetycznych). W obrazie świata będzie tu wybrzmiewać nie tylko Pismo Święte, ale i Kabała, którą Sędziwój uważał za źródło prawdziwej wiedzy naturalnej, wpojonej przez Boga pierwszym rodzicom, a przekazanej ludziom bezpośrednio przez nich nie za pomocą pism, lecz tradycji²³. Oprócz wspomnianych Ksiąg, w poglądach Sędziwoja wyraźnie widoczne są wpływy poglądów, które przyjmowali „filozofowie pogańscy”²⁴, zwłaszcza Arystoteles.

Na początku Bóg, według Sędziwoja nie stworzył nieba i ziemi, na początku Bóg stworzył materię. Przepuszczalnie stosunkowo bliska mogłaby być naszemu Alchemikowi biblijna wzmianka, że „Duch Boży unosił się nad wodami”, ponieważ zdaniem Sędziwoja, materia, którą stworzył Bóg pierwotnie posiadała kształt wody. W jednym z listów pisze: „Tak więc, Drogi Towarzyszu, Bóg stworzył z niczego materię niezupełnie bezkształtną, lecz nadał jej postać pierwotnej wody, czy też żywiołu, lub, poprawnie mówiąc pierwszego pierwiastka. Dlatego też większość filozofów nie bez powodu dopuszcza jeden jedyny żywioł, któremu przypisuje pierwotne właściwości, mianowicie moc czynną i bierną”²⁵. Ten motyw „pierwotnej wody” będzie ważny, i będzie powtarzał się tam, gdzie mowa o preparowaniu kamienia filozoficznego. A to z tej przyczyny, iż najważniejszym krokiem dla alchemika przy procesie transmutacji było sprowadzenie danej substancji do jej stanu pierwotnego, do *materia prima*, co na poziomie kosmogonicznym odpowiadało właśnie sytuacji pierwotnej²⁶. Trochę inaczej więc niż w przypadku Arystotelesa materia ta nie była bezkształtna, natomiast podobnie jak u Stagiryty zawiera ona w sobie „cztery pierwotne narzędzia wszystkich działań i cierpień, mianowicie pierwsze jakości”²⁷, dające początek czterem żywiołom natury.

2.1. Cztery żywioły

Teoria żywiołów, odgrywała kluczową rolę w koncepcji Michała Sędziwoja. Alchemik ten, nie tylko przejął arystotelesowski punkt widzenia, lecz także odpowiednio go zmodyfikował i rozwinął, odwołując się przy tym do przyjmowanych

²³ M. Sędziwój, *55 listów filozoficznych*, [w:] M. Sędziwój, *Traktat o kamieniu filozoficznym*, tłum. R. Bugaj, Warszawa 1971, s. 312.

²⁴ Zob. tamże, s. 314

²⁵ Tamże, s. 315.

²⁶ A. Szczeklik, *Katharsis. O uzdrowicielskiej mocy natury i sztuki*, Kraków 2004, s. 34.

²⁷ M. Sędziwój, *55 listów...*, dz. cyt., s. 315.

przez siebie metafizycznych założeń oraz obserwacji i chemicznych doświadczeń. Podobnie jak starożytni filozofowie Michał Sędziwój uważał, iż cztery żywioły wyodrębniły się z pierwotnej, chaotycznej materii. Niemniej jednak w przeciwieństwie do owych filozofów, twierdził, że ani materia ta nie była wieczna, ani one się z niej nie oddzieliły samodzielnie. Za pomocą tajemnej destylacji Bóg „(...) rozłączył i rozdzielił pierwotną wodę na cztery części lub regiony, które zostały nazwane żywiołami, pomimo że nie były to żywioły, a części wymienionej wody pierwotnej. Jednakże, ponieważ niewiele różniły się one między sobą, nadał każdemu z nich jedną ze wspomnianych jakości w dużym nasileniu, a z innych jakości tylko niewielką, symboliczną ilość – tak przyjęły one nazwy żywiołów i zostały nazwane żywiołami pierwotnymi”²⁸. Analogicznie, jak w przypadku koncepcji Arystotelesa, tak i u polskiego Alchemika, żywioły nie są osobnymi substancjami, fizycznymi obiektami lecz stanami tej samej materii zróżnicowanej poprzez te przeciwstawne jakości²⁹. I tak ziemia jest stanem stałym, woda odpowiednikiem cieczy, powietrze tym, co nazywamy stanem lotnym, natomiast ogień byłby także stanem lotnym lecz niezwykle subtelnym, porównywalnym z tym jaki posiada rozrzedzony przez ciepło gaz. Z tego też względu są one postaciami w jakich prezentuje się nam materia i dlatego stwierdzenie, że budują Wszechświat wydaje się jak najbardziej logiczne³⁰. Ponadto właściwości owych żywiołów, jak wspomina Sędziwój, nieprzypadkowo zostały ustalone ze względu na przeciwstawne jakości, gdyż tylko w ten sposób „dzięki swej przeciwstawnej czynności utrzymują one naszą maszynę świata w równowadze i w odpowiednich stosunkach, a dzięki właściwemu skierowaniu sił niebieskich wytwarzają wszelkie rzeczy pod i nad ziemią...”³¹. Gdyby bowiem jakiś żywioł chciał zdominować inny, cała budowla świata uległa by zniszczeniu³².

Jak już zostało powiedziane każdy z żywiołów posiada sobie tylko przynależne właściwości, wyróżniające go od każdego innego. Ale właściwości te to także funkcje jakie ów pełni i, co się z tym wiąże, odpowiednia sfera świata którą stanowi:

²⁸ Tamże, s. 316.

²⁹ Arystoteles wyróżnia cztery podstawowe własności tworzące dwie pary przeciwieństw: gorące i zimne, suche i wilgotne. Te zaś, niesprowadzalne do siebie, łączą się znowu w cztery pary jakości pierwiastkowych, a więc: gorące i suche, gorące i wilgotne, zimne i wilgotne, zimne i suche. „I zgodnie z wyliczeniem – stwierdza filozof – one towarzyszą ciałom przypuszczalnie prostym, a mianowicie ogniewi, powietrzu, wodzie i ziemi. Ogień bowiem jest gorący i suchy, powietrze gorące i wilgotne (na przykład para jest powietrzem), woda zimna i wilgotna, ziemia zaś sucha i zimna”. (Arystoteles, *O powstawaniu i ginieciu*, tłum. L. Regner, Warszawa 1981, s. 57.)

³⁰ Por. P. Cortesi, *W poszukiwaniu kamienia filozoficznego. Historia i sekrety alchemii*, tłum. L. Rodziewicz, Kraków 2005, s. 135.

³¹ M. Sędziwój, *Traktat o Siarce...* dz. cyt., s. 239.

³² Por. tamże, s. 244.

a) Ziemia

Ziemia jest dla Michała Sędziwoja żywiołem pierwszej jakości i wielkiej godności, w niej bowiem spoczywają inne żywioły. Przenika ją powietrze, opływa i nawilża woda, a w jej środku spoczywa ogień. „Jest – jak pisze – Sędziwój najdoskonalszym z żywiołów do ukrywania lub ujawniania rzeczy, które zostały jej powierzone”³³, gdyż jest „(...) schronieniem i domostwem wszelkich skarbów”³⁴. Nietrudno o uzasadnienie tego stwierdzenia zważywszy, że to w ziemi znajdują się, albo przynajmniej muszą się znaleźć nasiona, aby mogło z nich coś wyrosnąć, ponadto w niej spoczywają ukryte złoża minerałów i metali, mających tak wielkie znaczenie dla alchemików. Ponadto jej uprzywilejowana, wyjątkowa pozycja wypływa także z faktu, że znajduje się ona w centrum świata. W swojej strukturze przejawia się jako jednolita, zbita masa, ale jednocześnie posiadająca także pory, dzięki którym przenikają przez nią inne żywioły i wszelkie substancje. Ze względu na tę jej porowatość i chłonność Sędziwój przyrównuje ją do gąbki: „Jak powiedzieliśmy, jest ona porowata jak gąbka, która z siebie nie wydaje nic, natomiast przyjmuje wszystko to, co wkroplą w nią i wrzuca inne żywioły. To, co jest do zachowania, zachowuje, a co jest do ujawnienia ujawnia. Ale, jak rzekliśmy, nic z siebie nie wydaje, lecz jest siedliskiem dla innych, w którym pozostaje wszystko, co zostało wytworzone, a co z kolei poprzez ruch ciepła ulega w niej gniciu. A także – przez to gnicie – po oddzieleniu czystego od nieczystego, zostaje pomnożone. To, co jest ciężkie, pozostaje w niej ukryte, a to, co jest lekkie, ciepło wynosi na jej powierzchnię”³⁵. Ziemia jest żywiołem pasywnym, nie jest zdolna do działania, do ruchu, lecz charakteryzuje ją brak aktywności własnej, a jedynie przyjmowanie w siebie i przechowywanie innych żywiołów wraz z produktami ich twórczej działalności. W niej jedne substancje podlegają gniciu, inne zaś dojrzewaniu, jednakże procesy te nie są efektem jej aktywności. Jest tylko żywicielką i jakby macicą dla wszystkich zarodków, nie czyniąc nic ponad ich przechowywaniem do czasu dojrzałości. Ze względu zaś na konstytuujące ją jakości jawi się jako zimna i sucha, zewnętrze widoczna i stała, ale wewnątrz niewidzialna i lotna, podzielona na części czyste i nieczyste, odpowiadające za wytwarzanie substancji szlachetnych i nieszlachetnych. Współdziała przede wszystkim z ogniem, albo raczej poddaje się najbardziej jego działaniu. Nie może być także inaczej oczyszczona niż przez ten właśnie ogień, który znajduje się w jej środku, i którego zarazem ona stanowi środek.

³³ Tamże, s. 239.

³⁴ Tamże, s. 241.

³⁵ Tamże, s. 239–241.

b) Woda

Chociaż ziemia jest żywiołem ciężkim, to jednak jeszcze cięższym od niej, jak stwierdza Sędziwój, jest woda. Zewnętrznie lotna, wewnątrz pozostaje stała, zimna i wilgotna. Choć jak wspomniano wyżej ziemia była dla Alchemika elementem o wielkiej godności to jednak woda w swej jakości jest od niej jeszcze wyższa. Dzieje się tak dlatego, że uchodzi ona za naturalne siedlisko dla zarodków wszystkich rzeczy przez co sama nazywana jest przed niego nasieniem świata³⁶. Oprócz stanowienia „naturalnego habitatu” dla zarodków³⁷ woda pełni niezmiernie ważną funkcję „rozczywnika”, bądź rozpuszczalnika świata, czyli okazuje się być tym elementem bez którego wiele procesów nie mogło by zachodzić. Bierze się to stąd, iż rozpuszczenie nie jest niczym innym jak rozłączeniem poszczególnych składników ciała dzięki rozluźnieniu jego struktury i spoistości³⁸. Dlatego nie dziwi fakt, że materia pierwsza dla Sędziwoja przybiera właśnie postać wspomnianej „pierwotnej wody”. Inaczej nie można by było sobie wyobrazić możliwości rozdzielania jej na pierwotne elementy.

Żywioł wody jest trójdzielny i składa się z substancji czystej, czystszej i najczystszej. Z substancji najczystszej zostały stworzone niebiosy, czysta została rozpuszczona w powietrzu, natomiast czysta przyciskana powietrzem utrzymywana jest w fasadzie ziemi i wraz z nią tworzy ona jeden glob, chroniąc ją przed spalaniem w wyniku działającego w jej środku ognia. Woda ta nie trwa jednak nieruchomo w ziemi, lecz podlega cyrkulacji. Wyjaśniając ten ruch wody na ziemi: przyływów, odpływów, prądów, kierunku rzek, itd., Sędziwój stwierdza, że posiada ona jedną polarną oś z ziemią co decyduje o tym, że wody pchane są z jednego bieguna do drugiego. Biegun północny posiada siłę przyciągania, południowy zaś odpychania. Z tego względu wody przyciągane przez magnetyczną siłę bieguna arktycznego przypląwszy do niego, odpływają następnie przez oś bieguna południowego, a potem znów wracają z powrotem. W ruchu tym poprzez oś świata wody przenikają przez pory ziemi, tworząc w niej źródła, wytryskują na powierzchnie, zbiegając się rosną w rzeki i płyną do morza, a stamtąd znów przez pory ziemi na cały świat. Ponadto w zależności od tego przez jakie pory (i jak długie) przepływa owa woda jest ona albo słodka, albo słona. Jeśli korytarze są większe i szersze wychodzi woda słona, jeśli wąskie i ciągnące się przez wiele mil,

³⁶ Zob. tamże, s. 241.

³⁷ O tym jednak czym jest zarodek natury i jaką pełni funkcję będzie mowa w innym miejscu tego artykułu.

³⁸ Por. R. Bugaj, *Rozpuszczanie*, [w:] *Słowniczek wyrażen alchemicznych używanych przez Sędziwoja*, [w:] M. Sędziwój, *Traktat o kamieniu filozoficznym*, tłum. R. Bugaj, Warszawa 1971, s. 402.

wówczas traci słoność i jest słodka. Natomiast jeżeli wody przechodzą przez miejsca przesycone siarką wówczas ogrzewają się i dają początek ciepłym źródłom.

c) Powietrze

Trzecim w kolejności żywiołem wymienianym przez Michała Sędziwoja jest powietrze. Podobnie jak pozostałe elementy, tak i omawianie tego rozpoczyna on od jego „pochwały”, pisząc o przysługującej mu jeszcze wznioślejszej pozycji od dwóch wcześniejszych. Widać tu zatem, że im bardziej subtelny element tym więcej przypisuje mu się godności. Dodatkowo wywody na temat powietrza i jego znaczenia, jak podkreśla R. Bugaj, są bardzo specyficzne i wartościowe z punktu widzenia naukowego, gdyż zarówno stylem, jak i zawartością merytoryczną wybiegają poza osiągnięcia epoki, w której żył Sędziwój³⁹. Charakteryzując powietrze Alchemik pisze, że jest ono „zewnątrznie lekkie i niewidoczne, wewnątrznie ciężkie, widzialne i stałe. Jest ono ciepłe i wilgotne, łagodzone przez ogień, godniejsze od ziemi i wody. (...) Z jego najczystszej substancji utworzone są duchy życiowe zwierząt. Część mniej czysta została umieszczona we własnej sferze powietrza, reszta zaś, ta najpośledniejsza, pozostała w wodzie i krąży z nią podobnie jak ogień cyrkuluje w ziemi, ponieważ są przyjaciółmi”⁴⁰. Ten wielki przywilej powietrze zawdzięcza, temu że jest ono konieczne do życia. Doświadczenie, jak zaznacza Sędziwój, wskazuje, że dzięki niemu nie tylko życie otrzymują minerały⁴¹, zwierzęta, rośliny, ale także inne żywioły. Można to zaobserwować, w przypadku wód, do których nie dochodzi powietrze. Stają się one zatęchłe, brudne wręcz gnijące. Podobnie rzecz dzieje się i w wypadku ognia: gdy nie dochodzi do niego powietrze, wygasa. „Człowiek ginie, gdy zostanie mu zabrane powietrze itd. Na świecie nic nie wyrastałoby, gdyby nie istniała przenikająca i odmieniająca siła powietrza...”⁴² – konstatuje Sędziwój.

d) Ogień

Najbardziej subtelnym, najczystszy i najgodniejszym ze wszystkich żywiołów „pełnym tkwiącej w nim wspianiałej ostrości, jest przenikający, stawiający, gryzący, niezmiernie przylegający, zewnątrznie widzialny, wewnątrznie jednak niewidzialny, najmocniejszy, gorący i suchy, łagodzony przez ziemię”⁴³ ogień. W pe-

³⁹ Zob. R. Bugaj, *Michał Sędziwój (1566–1636): życie i pisma*, Wrocław 1968, s. 270.

⁴⁰ M. Sędziwój, *Traktat o Siarce...*, dz. cyt., s. 250.

⁴¹ Dla Sędziwoja, jak i dla wszystkich alchemików, wszystko, co jest w świecie, zresztą i on sam posiada w sobie życie. Dlatego także o kamieniach, minerałach, metalach wyraża się używając niekiedy kategorii witalnych.

⁴² M. Sędziwój, *Traktat o Siarce...*, dz. cyt., s. 250.

⁴³ Tamże, s. 252–253.

wien sposób można powiedzieć, iż ogień według omawianego tu Autora jest najpierwotniejszym i najbardziej uprzywilejowanym żywiołem. Dzieje się tak dlatego, że Bóg w swoim dziele Stwórczym „wyniósł ponad wszystko najczystsza substancję ognia do godności siedziby swego Najświętszego Majestatu, ustawił ją i utrwalił w swym układzie”⁴⁴. W tym zdaniu, roli jaką przypisuje Sędziwój ogniowi pobrzmiwa platońskie twierdzenie: „Postać tego, co boskie bóg wykonał przeważnie z ognia, aby to było najświętsze dla oka i najpiękniejszy dawało widok”⁴⁵. Ogień ten, pośród którego wznosi się tron i majestat Boga, rządzony jest jedynie wolą najwyższego i emanuje z siebie blask, który nie jest dostępny dla żadnego stworzenia, gdyż, jak twierdzi Alchemik, nie dopuszcza on żadnego ciała złożonego i stanowi dla niego śmierć lub rozkład⁴⁶.

Ogień więc nie tylko zamyka wszechświat, lecz, jak wspomniano nieco wyżej znajduje się także we wnętrzu ziemi. „W jej środku znajduje się ogień piekielny – pisze – który utrzymuje w całości tę budowlę świata, a to przez wyciskanie wody w powietrze”⁴⁷. Ale ogień nie tylko znajduje się w środku ziemi lecz także w środku każdej rzeczy, lecz wzniesienie tego należy już do działania Natury. Każda rzecz złożona, choć ostatecznie powstała z materii pierwotnej, to jednak nie będąc już poprzez swoje złożenie materią pierwotną, staje się materią wtórą. W tej zaś działa już Natura lub też jej badacz, którym jest alchemik. „Żywioł ten działa we wnętrzu każdej rzeczy w taki sposób: Natura powoduje ruch, ruch pobudza powietrze, powietrze zaś ogień, ogień natomiast dzieli, oczyszcza, strawia, barwi i powoduje dojrzewanie każdego zarodka i doprowadza go do ostatecznego etapu rozwoju”⁴⁸. Bardzo możliwe, iż mówiąc o tym ogniu w każdej rzeczy, Sędziwój ma na myśli ogień zawarty w jednym z podstawowych pierwiastków wchodzących w skład każdego ciała, a najprawdopodobniej chodzi mu o siarkę, która jest pierwiastkiem aktywnym, symbolizującym centralny żar. To ona właśnie decyduje o widzialnych właściwości, ale o tym poniżej. Nadto ogień posiada także moc oczyszczającą i udoskonalającą materię.

2.2. Trzy pierwiastki

Wśród czynników, które kształtują obraz świata, znajdują się elementy pochodzące nie tyle z samej nauki, co raczej z metody, przy pomocy której tę naukę się uprawia⁴⁹. Alchemicy uprawianą przez siebie dziedzinę niewątpliwie uważali

⁴⁴ Tamże, s. 245.

⁴⁵ Platon, *Timajos*, 40 E

⁴⁶ Por. M. Sędziwój, *Traktat o Siarce...*, dz. cyt., s. 254.

⁴⁷ Tamże, s. 241.

⁴⁸ Tamże, s. 259.

⁴⁹ Por. M. Heller, *Naukowy obraz świata...*, dz. cyt., s. 17.

za naukę, a metody jakimi się posługiwali ukazały im, że teoria żywiołów okazała się jednak niewystarczająca. Wizja ta, jakkolwiek poznawczo nośna i tłumacząca harmonijną jedność natury utrzymywanej dzięki nieustannym przemianom jej kardynalnych elementów⁵⁰ zdawała się być jednak pewnym uproszczeniem. Trudno bowiem sobie wyobrazić jak owe żywioły, ze względu na konstytuujące je i wzajemnie zwalczające się przeciwieństwa mogłyby złączyć się w jedno ciało złożone. Właśnie ten problem zauważyli także alchemicy. Dlatego Sędziwój stwierdza⁵¹, iż do tego aby żywioły mogły utworzyć jedno ciało potrzebna jest jakaś forma pośrednia pomiędzy tymi żywiołami, a ukształtowanym z nich ciałem: „bez jakiegoś środka nie mogą one złączyć się i występować jako jedność”⁵².

Każdy z żywiołów, o czym była mowa w poprzednio, posiadał dwa wyróżniające go przeciwieństwa: ogień był suchy i gorący, powietrze gorące i wilgotne, ziemia sucha i zimna, woda zaś zimna i wilgotna. Ze względu więc na te jakości, bezpośrednie połączenie żywiołów reprezentujących skrajnie przeciwne własności, jak na przykład ogień i woda, okazywało się być niemożliwe. Niemniej jednak, zdaniem Sędziwoja, możliwość ta zachodziła wtedy, kiedy żywioły posiadały jakąś wspólną własność. Łączenie się więc w odpowiednich kombinacjach owych elementów ze względu na wspólne właściwości dawało tym samym ciała pośrednie, czyli trzy podstawowe pierwiastki: „Są to więc po pierwsze: siarka, mianowicie substancja, która powstaje z wzajemnego połączenia ognia i powietrza za pomocą ciepła, które jest wspólne dla obydwu tych ciał; po drugie: sól która jest połączeniem powietrza i wody powstałym za pomocą wilgotności i jest symbolem zarówno jednego jak i drugiego; po trzecie: Merkuriusz, który powstał z wody i ziemi przez działanie zimna tych dwóch ciał”⁵³. Pierwiastki te choć powstały z żywiołów nie są już do nich sprowadzalne, stąd rozkładając jakąś materię do jej najbardziej konstytutywnych elementów nie można posunąć się dalej niż do uzyskania owych pierwiastków, stąd Sędziwój nazywa je „materią wtórą”.

⁵⁰ K. Wilkoszewska, *Żywioły – korzenie wszechrzeczy*, [w:] *Estetyka czterech żywiołów: ziemia, woda, ogień, powietrze*, red. K. Wilkoszewska, Kraków 2002, s. 11.

⁵¹ Podobnie jak teoria żywiołów, tak i koncepcja trzech pierwiastków nie jest oryginalnym dziełem Sędziwoja, choć niewątpliwie przysłużył się do jej rozwoju. Przekonanie o tym, że ciała materialne składają się z dwóch pierwiastków odnaleźć można w pismach Gebera, którego spekulacje prawdopodobnie pozostają w ścisłym związku z greckimi teoriami, sięgającymi czasów starożytnych. Dołączenie trzeciego pierwiastka, czyli soli jest natomiast zasługą Paracelsusa (Zob. R. Bugaj, *Hermetyzm*, Wrocław 1991, s. 173).

⁵² M. Sędziwój, *55 listów...*, dz. cyt., s. 316.

⁵³ Tamże, s. 319.

a) Sól

Z pośród tych trzech pierwiastków uprzywilejowane miejsce zajmuje sól. Jak stwierdza Sędziwój, była najmniej znaną substancją, a co za tym idzie także i niedocenianą⁵⁴. Jednak nie tyle w znajomości soli leży jej wyjątkowość, lecz w jej szczególnych właściwościach, które są konieczne nie tylko do transmutacji metali ale do życia w ogóle. O wielkim znaczeniu jakie przypisywał Sędziwój temu niedocenionemu pierwiastkowi świadczy także to, że poświęca mu on osobny traktat. Pisze on w nim, że w ziemi sól obecna jest niejako pod trzema postaciami⁵⁵. Nie wdając się w zbytnie szczegóły, czym dokładnie miałyby być odpowiednik każdej z soli, ogólnie można stwierdzić i to robi także Sędziwój, że sól jest trojaka. W tej specyficznej właściwości dopatruje się analogii Trójcy Świętej. Podobnie jak Bóg jest jeden ale w trzech osobach, tak jest jedna sól, ale niejako w trzech postaciach, przy czym każda, choć różna, posiada tę samą naturę. Tę jedyną sól nazywa Sędziwój saletrą filozoficzną: „Ta nasza saletra otrzyma z ziemi dziewiczej, choć z wyglądu zdaje się stanowić jedno ciało, jednak zawiera w sobie trzy rozmaite i jako taka stanowi kosztowną i filozoficzną sól, w której jest ukryty Duch Świata, wcale nie stały, lecz o naturze pośredniej. Po wtóre zawiera w sobie sól amoniakalną albo lotną. Po trzecie tkwi w niej także sól alkaliczna, czyli stała. A więc jest trojaka i naśladuje swego Stwórcę...”⁵⁶. Saletra, bądź sól centralna czy filozoficzna jak ją nazywa Sędziwój zawiera w sobie trzy składniki: Ducha ziemi, nie będącym ciałem stałym, sól amoniakalną i alkaliczną. To sformułowanie jak wskazuje Z. Szydło jest bardzo ważną częścią teorii Sędziwoja. Można bowiem przypuszczać, że za pomocą procesów chemicznych, w których udział bierze nitra i gleba, Sędziwój wyizolował chlorek amonu, która nazwał solą amoniakalną oraz węglan potasu nazwany solą alkaliczną. Ten pierwszy w trakcie ogrzewania rozkłada się na dwa gazy i rzeczywiście można go zwać solą lotną, natomiast ten drugi, nie rozkłada się pod wpływem ciepła, stąd jego nazwa soli trwałej. Zaś bezcielesny Duch Ziemi można zidentyfikować jako tlen, który faktycznie wydziela się poprzez termiczny rozkład Nitry. Trudno mu było opisać dokładniej tę substancję bo nie znał pojęcia gazu, niemniej obserwował wzmożone spalania podczas wydzielania się tego „Ducha”, jak i dobroczynny wpływ na oddychanie⁵⁷. Stąd odnośnie saletry pisze: „macie w rękach tajemnicę wszystkich filozofów i źródło zdroju albo schowek natury, w którym tkwi dobrze ukryty wyżej wspomniany Duch Natury

⁵⁴ Zob. tamże, s. 265.

⁵⁵ Zob. M. Sędziwój, *Traktat o Soli*, [w:] M. Sędziwój, *Traktat o kamieniu filozoficznym...*, dz. cyt., s. 130.

⁵⁶ Tamże, s. 141.

⁵⁷ Por. Z. Szydło, *Woda która nie moczy rąk...*, dz. cyt., s. 130–131.

i świata całego, z którego powstaje życie i zdrowie”⁵⁸. Oczywiście chodzi tu o tlen, dlatego Sędziwoja uznaje się za nieoficjalnego, pierwszego jego odkrywcę.

b) Siarka

Kolejnym pierwiastkiem, któremu Michał Sędziwój także poświęca osobny traktat jest Siarka. I chociaż szczególne znaczenie przypisywał Sędziwój soli, to jednak w niczym nie umniejszało to pozycji jaką w jego systemie i świecie zajmowała siarka: „Jest ona tysiąckroć mistrzem i sercem wszystkich rzeczy: potrafi uszlachetniać metale, udoskonalać rudy, uczy zwierzęta rozumu, umie tworzyć wszystkie gatunki kwiatów, ziół i drzew, i przewodzi wszystkiemu; ona odmieńnia powietrze i z powrotem je oczyszcza i jest mistrzem od wszystkich zapachów w świecie, jest także malarzem wszystkich barw”⁵⁹. Będąc składnikiem wszystkich rzeczy odpowiada za ich widzialność i barwę. W zwierzętach jej funkcja nabiera szczególnego znaczenia: ze względu na zawarty w niej ogień będący „pierwiastkiem życia” stanowi ich zasadę życiową, odpowiada za ciepłotę danego ciała. Dzięki temu ogniovi, który daje życie i oczyszcza, posiada ona w sobie właściwości lecznicze i nadaje się do tego, aby preparować z niej lekarstwa usuwające chorobę i przywracające życie. Stąd siarka stanowi niezbędny element poszukiwanego przez alchemików eliksiru życia. Niemniej tak jak ogień we właściwych proporcjach jest potrzebny do życia, tak jego nadmiar może być szkodliwy, czy wręcz temu życiu zagrażać. Dlatego też siarka aplikowana w złych proporcjach, zamiast lekarstwem może stać się trucizną⁶⁰.

c) Merkuriusz (Rtęć)

W pewien sposób jest to najbardziej tajemniczy i o ile można tak powiedzieć „ulubiony” pierwiastek alchemików, w tym i Sędziwoja. Trudność w jego opisie, ustalenie konkretnych właściwości jakimi miałyby się odznaczać, polega na tym, że wyróżnia się on największą wieloznacznością pośród pierwiastków. Jego pojęcie obfituje w bardzo bogatą treść i w zależności od okoliczności oraz rodzaju procesów oznacza coraz to inną substancję obdarzoną odmiennymi własnościami. W pierwszym więc sensie pod nazwą Merkuriusza kryje się rtęć w jej zwykłym fizycznym wymiarze. Merkuriusz w tym przypadku byłby zwykłą rtęcią a rtęć pospolitym merkuriuszem. Niemniej jednak rtęć na pewno nie jest tym właściwym Merkuriuszem, o którym chodziło Sędziwojowi, gdyż w tym przypadku jest nazwą techniczną metalu, złożonym jak każda inna substancja z trzech pierwiast-

⁵⁸ M. Sędziwój, *Traktat o Soli...*, dz. cyt., s. 141.

⁵⁹ M. Sędziwój, *Traktat o Siarce...*, dz. cyt., 279–280.

⁶⁰ Zob. tamże, s. 283.

ków i zawierająca w sobie innego Merkuriusza, który jest „ostatnim pierwiastkiem podstawowym, to znaczy materią wtórą, z którą zarówno w pierwszym jak i drugim stadium stwarzania wytwarzane są i rozmnażane wszystkie ciała złożone (...)”⁶¹. Merkuriusz ów jest, Merkuriuszem Filozoficznym, a więc tajemniczą substancją arkaniczną⁶².

Wielość i odmienność nazw jakie przypisuje mu Sędziwój bierze się z właściwości jakie przejawia. Ze względu na swój płynny charakter i zdolność parowania określa go czasem jako wodę: woda która nie moczy rąk, sucha woda, woda życia. Innym razem merkuriusz jest nazwany ogniem⁶³. Kiedy indziej znów figuruje jako duch, co związane jest z jego lotnym stanem skupienia⁶⁴. Niewątpliwie wykazuje podwójną naturę i zmienność. Posiadając w zasadzie właściwości innych pierwiastków, zostaje nazwany Merkuriuszem dla siebie tylko specyficznych:

Jednakże ponieważ przeważają w nim – pisze Sędziwój - i uzewnętrzniają się cechy Merkuriusza, mianowicie wilgotność wody i delikatność ziemi, które jak najdokładniej są złączone z wodą, dlatego lepsze jest dla niego miano Merkuriusza niż soli lub siarki; jednakże odpowiednia do stopnia strawienia naturalnego, którego on [Merkuriusz] przechodzi, zmienia on nazwy, cechy i naturę. Bowiem, gdy zostanie zastosowany do gotowania soli, zostanie nazwany solą i uzyska naturę i właściwości soli; gdy zaś użyje się go do strawienia żywej siarki, to przyswoi sobie także jej nazwę, naturę, istotę i moc. Jak długo pozostaje w stanie merkurialnym, tak długo będzie zwał się merkuriuszem. A ponieważ posiada on częściowo naturę męską i żeńską, filozofowie zwą go również Proteusem i Hermafrodytą i obdarzają wieloma innymi nazwami⁶⁵.

3. Sfera nadksiężycowa i „piąta esencja”

Podstawowym budulcem świata jest materia w postaci trzech podstawowych pierwiastków. Nie ma rzeczy, w strukturze której mogłoby braknąć, któregoś z nich. Różnica pomiędzy nimi leży jedynie w proporcjach w jakich pozostają względem siebie. Inny stosunek pierwiastków będzie w kawałku drewna inny w sztabce złota. Ich cechą charakterystyczną jest jednak to, że pozostają one jedynie materią tworców świata sfery podksiężycowej. Tworzywo świata nadksiężycowego jest inne, o wiele szlachetniejsze, a jest nim „piąta esencja”. U Arystotelesa

⁶¹ M. Sędziwoj, *55 listów...*, dz. cyt., s. 322.

⁶² *Arcanum* to materialna substancja posiadająca określone właściwości, mająca wywoływać pożądany proces (u Paracelsusa miała spowodować wyleczenie organizmu), w tym przypadku sporządzenie kamienia filozoficznego.

⁶³ Zob. M. Sędziwoj, *Traktat o Siarce...*, dz. cyt., s. 225.

⁶⁴ Zob. tenże, *55 listów...*, dz. cyt., s. 378.

⁶⁵ Tamże, s. 322.

tym tajemniczym elementem był eter, coś całkowicie różnego, o wiele doskonalszego od materii ziemskiej, Sędziwój natomiast pojmuje tę substancję trochę inaczej. Dla naszego Alchemika „piąta esencja” to najczystsze, a więc odznaczające się największą szlachetnością, części czterech podstawowych żywiołów: „Niebios zostały utworzone z najczystszej części wody, niektóre gwiazdy z najczystszej części ognia, inne zaś powietrza, a jeszcze inne ciała niebieskie, jak planety z najczystszej części ziemi”⁶⁶. Ich materia nie jest więc całkowicie inna, a jedynie zróżnicowana pod względem jakościowym. Skąd taki pomysł? Z prostej obserwacji, mianowicie kiedy patrzymy na księżyc, widzimy że nie jest przezroczysty, dzięki czemu odbija światło słońca. Skoro tak, to musi posiadać materię podobną do tej z której utworzona jest ziemia. Podobnie rzecz ma się z planetami i gwiazdami. Te ostatnie emitują własne światło, jak ziemski ogień, więc i ich materia musi być podobnej natury⁶⁷.

Kolejność w której Michał Sędziwój wymienia poszczególne sfery, czy raczej ciała niebieskie, określając przy tym, z jakiej części danego żywiołu powstały, wskazuje, że obraz kosmosu jaki tym sposobem prezentuje nie różni się od tego, jaki powszechnie przyjmowano w jego epoce. Najpierw bowiem wspomina o niebiosach, potem gwiazdach, a na końcu o planetach. W średniowiecznej i renesansowej wizji kosmosu Niebios podzielone są na trzy części, trzy nieba: *empyreum*, *crystallinum* i *stellatum (firmamentum)*. Najwyższe niebo, a zarazem najdoskonalsze to *caelum empyreum*. Jako najbliższe Bogu jest ono nieruchome. Jego istnienie zostało potwierdzone, zdaniem średniowiecznych myślicieli, przez Ojców Kościoła i tak dobrze pasowało do biblijnej nauki o niebie, że nie trzeba było ich zdaniem przytaczać dalszych dowodów. Niebo najniższe, gwiazdziste – *caelum stellatum* lub *firmamentum*, znajdowało się najniżej. Było przez Greków i wszystkich późniejszych uczonych uważane za sferę wszystko ogarniającą. Na tym niebie zawieszono są wszystkie gwiazdy i sfery planet. Najwięcej kłopotów uczeni mieli z trzecim niebem, pośrednim między dwoma wymienionymi wcześniej – *caelum crystallinum*. Zadaniem tego nieba było łączenie *caelum empyreum* z *caelum stellatum (firmamentum)*. Nieba te, co potwierdzali uczeni tamtej epoki było zrobione z żywiołu wody, ale innej od tej, którą mamy na ziemi⁶⁸. I w tym poglądzie nie był więc Sędziwój odosobniony.

Poniżej Niebios w tej prezentowanej przez Sędziwoja koncepcji kosmologicznej znajdowało się siedem planet ze swoimi sferami: „(...) Najwyższy jest Saturn, poprzedza go Jowisz, tego Mars, potem Słońce, za którym idzie Wenus, za nią

⁶⁶ Tamże, s. 317.

⁶⁷ Zob. tamże.

⁶⁸ J. Buczek, *Obraz świata w średniowiecznej teologii*, „Resovia Sacra” R. 16 (2009), s. 56.

Merkury, a na ostatnim miejscu ustawiony jest Księżyc⁶⁹. Omawiany tu Autor przyjmuje więc bez zastrzeżeń powszechnie obowiązujący wówczas model geocentryczny. Choć czasy w których żyje Alchemik są już formalnie postkopernikańskie to jednak, jak większość sobie współczesnych, mentalnie Sędziwój jest jeszcze spadkobiercą średniowiecznego obrazu świata, gdzie „Słońce stanowi środek między sferami planet...”⁷⁰. Każda z planet za swoją materię ma „piątą esencję” w postaci najczystszej części żywiołu ziemi. Co prawda Sędziwój nie rozwodzi się zbyt nad ich charakterystyką, niemniej z jego pism można wywnioskować, że każda z nich powoduje określone działanie, nie pozostając bez wpływu na reakcje chemiczne, ale także funkcjonowanie świata podksiężycowego, w tym na człowieka. Dla alchemika, czyli kogoś zainteresowanego w sposób szczególny metalami, nie pozostawał bez znaczenia fakt, że każda z planet posiadała na ziemi swój odpowiednik w postaci określonego metalu, z czego także można wywnioskować rodzaj wpływu jaki wywoływała dana planeta na organizmy. I tak: wpływ Saturna wytwarza ołów, Jowisza cynę, Mars tworzy żelazo, Słońce – najszlachetniejszy z metali, czyli złoto; jest okiem i mózgiem całego Wszechświata, czyni ludzi mądrymi i szczodrymi, a jego sfera jest sferą teologów, filozofów i oczywiście alchemików, Jego działania metalurgiczne należą do najczęściej wspomnianych⁷¹; Wenus powoduje miedź, Merkuriusz odpowiada za rtęć, a Księżycowi przypisuje się srebro⁷². Ten ostatni stanowi granicę pomiędzy doskonałym Niebem, a mniej doskonałym światem ziemskim, w którym króluje Natura.

4. Natura i sfera podksiężycowa

Naturę, podobnie jak teorię żywiołów wymyślili starożytni, jeszcze przedsokratyczni filozofowie Grecji. Oni pierwsi zdali sobie sprawę, że zjawiska i procesy, które nas otaczają mogłyby być ujęte pod jedną nazwą i omawiane jako pojedynczy przedmiot. Późniejsi myśliciele przejęli tę nazwę i implikację jedności, którą ona – zresztą jak każda nazwa – ze sobą niosła. Niemniej z czasem zaczęli jej używać do określenia czegoś znacznie mniejszego niż „wszystko”; stąd pochodzi Natura Arystotelesa obejmująca tylko to, co podksiężycowe. W ten sposób pojęcie Natury pozwoliło na wyodrębnienie jej jako czegoś przyrodzonego, w odróżnieniu od tego co nadprzyrodzone, czyli Boga. Pojęcie to w historii często bywało uosa-

⁶⁹ M. Sędziwój, *Traktat o kamieniu filozoficznym albo Nowe Światło Chemiczne*, [w:] M. Sędziwój, *Traktat o kamieniu filozoficznym*, dz. cyt., s. 180.

⁷⁰ Tamże, s. 186.

⁷¹ Por. C.S. Lewis, *Odrzucony obraz. Wprowadzenie do literatury średniowiecznej i renesansowej*, tłum. W. Ostrowski, Kraków 2008, s. 99.

⁷² Zob. M. Sędziwój, *Traktat o kamieniu filozoficznym...*, dz. cyt., s. 181.

biane, niemniej częściej to uosobienie traktowano jedynie jako zabarwienie retoryczne⁷³. Podobnie rozumiał ją Sędziwój. Pisał: „Mówię tedy, iż Natura jest jedna jedyna, prawdziwa, prosta, niepodzielna w swym bycie, tak jak ją Bóg stworzył przed wiekami i ducha w niej zamknął. (...) Nie jest widzialna, choć działa w sposób widoczny; jest ona bowiem duchem lotnym, który w ciałach materialnych manifestuje swoją powinność, a który swe miejsce i swą siedzibę ma w woli Bożej”⁷⁴.

Natura nie jest kimś lecz „czymś”. Stworzona przez Boga, przenika cały świat, podporządkowane są jej wszystkie byty w świecie. Ona sama choć zależna od swojego Stwórcy, jest jednak obdarzona przez Niego wolnością i autonomią w działaniu. Rządzi światem materialnym, odpowiada za wszelkie zmiany jakie się dzieją w sferze podksiężycowej, jest jego prawem i zasadą. Dzieli ją Sędziwój na „Naturę naturalną” i „Naturę tworzącą”. Pierwsza jest naturą każdej rzeczy, określającą sposób jej funkcjonowania. Stąd powiedzenie, że rzecz działa zgodnie ze swoją naturą. Drugi aspekt odnosi się natomiast do natury jako zasady wszechporządku świata. Natura tworząca koordynuje więc rzeczy od zewnątrz, określa ich wzajemne interakcje, steruje procesami, ale przede wszystkim do jej zadań należy stwarzanie wszelkich bytów.

Aby wypełnić to swoje główne zadanie, czyli tworzenie rzeczy tego świata, ożywionych i nieożywionych, Natura stworzyła coś, co Sędziwój nazywa Zarodkiem Natury. Tę koncepcję rozwija przede wszystkim w swoich *Traktach o kamieniu filozoficznym*. Pisze: „(...) Natura wytworzyła sobie zarodek, to jest wolę swoją w żywiołach. Natura jest zgoła jedna, wszakże przyczynia się do powstawania rzeczy różnorodnych, a nigdy nie działa bez nasienia”. Dlaczego? „Nic bowiem w świecie nie rodzi się bez zarodka”⁷⁵. Skoro więc każdy żywy organizm do swego powstania potrzebuje zarodka, i podobnie jak wszystko, tak i to wydarza się zgodnie z Naturą i za jej przykładem, to jasne jest, że i sama Natura działa w ten sam sposób, czyli wytwarza zarodek. A chociaż działa przez ów zarodek i w nim, to jednak w pewnym sensie, on sam cieszy się względem niej niejaką autonomią: „Wszystko czego chce nasienie, Natura realizuje, jest ono pewnego rodzaju narzędziem mistrza”⁷⁶.

Zarodek w przeciwieństwie do Natury, będącej duchową zasadą Świata, jest tylko materialny. Nie składa się jednak z owych trzech podstawowych pierwiastków, ale z najczystszej części żywiołów, czyli z „piątej esencji”. Jest to jedyna rzecz, w świecie podksiężycowym, która zbudowana jest z tej szlachetnej substancji. Cztery żywioły wydzielając ją z siebie, wrzucają następnie do środka ziemi gdzie,

⁷³ Por. C.S. Lewis, *Odrzucony obraz...*, dz. cyt., s.47.

⁷⁴ Tamże.

⁷⁵ M. Sędziwój, *Traktat o kamieniu filozoficznym...*, s. 173.

⁷⁶ Tamże, s. 160.

znajdujący się tam Archeusz, sługa Natury, czy alchemik przyrody⁷⁷ - jak go nazywa Sędziwoj - miesza owe części żywiołów. Powstały z nich zarodek wyrzuca na powierzchnię ziemi, gdzie dostaje się przechodząc przez jej pory⁷⁸. Zróżnicowanie własności tworów Natury spowodowane jest zdaniem Sędziwoja odmiennością podłoża, przez które przechodzi ów wyrzucony ze środka ziemi zarodek: „Wydostając się stamtąd i przechodząc przez różnorodne miejsca, stosownie do ich właściwości, powoduje powstawanie różnorodnych ciał: docierając na przykład do czystego miejsca ziemi i wody, wytwarza rzecz czystą”⁷⁹. Dla poparcia i unaocznienia swego rozumowania podaje on przykład stołu, na środku którego umieszczono naczynie z wodą, a dookoła tego naczynia rozmaite substancje: barwniki, sól itp. Jeśli woda z tego naczynia rozleje się, to w efekcie będzie można zaobserwować jak rozplływając się po całym stole, tam gdzie natknie się na określony barwnik zabarwi się na jego kolor, a kiedy dosięgnie soli przyjmie smak słony. Doświadczenie to pokazuje, że to nie woda odmienia właściwości miejsc do których dotrze, lecz te miejsca odmieniają właściwości wody⁸⁰. Podobnie i rzecz ma się z zarodkiem: nie on odmienia właściwości miejsca do którego się przedostanie ale wchłania w siebie jakości danego ośrodka. Stąd zależnie od tego gdzie trafi zarodek, „(...) równie łatwo może się z niego wytworzyć tak drzewo, jak metal, albo roślina lub kamień, a stosownie do czystości lub nieczystości miejsca - jedno cenniejsze od drugiego”⁸¹. I w ten sposób powstaje potrójne królestwo: mineralne, roślinne i zwierzęce.

5. Człowiek

Najważniejszym bytem w podksiężycowym świecie jest człowiek. Oprócz Boga, zainteresowania Sędziwoja kierują się zatem także ku samemu człowiekowi. Jego rozważania na temat duszy ludzkiej, jak zauważa R. Bugaj, pozostające pod wpływem metafizyki i teologii, stanowią cenny materiał dla polskiej psychologii⁸². Podejmuje się analizy zagadnienia duszy, ciała, umysłu i ich wzajemnej relacji. Posługując się analogią twierdzi, że dusza przebywa i pełni funkcję, podobną jak Bóg w świecie, a zatem stanowi dla niego przyczynę ruchu i życia, a włada nim za pomocą umysłu. Jest w człowieku pierwiastkiem, elementem boskim. Ponadto człowiek jest nie tylko częścią świata, jednym z wielu jego elementów ale

⁷⁷ Siła tkwiąca w żywiołach (zob. R. Bugaj, *W poszukiwaniu kamienia filozoficznego...*, dz. cyt., s. 241).

⁷⁸ Por. M. Sędziwoj, *Traktat o kamieniu filozoficznym...*, dz. cyt., s. 164

⁷⁹ Tamże, s. 162.

⁸⁰ Por. tamże, s. 161.

⁸¹ Tamże, s. 163.

⁸² Zob. R. Bugaj, *Wstęp*, [w:] M. Sędziwoj, *Traktat o kamieniu filozoficznym...* dz. cyt., s. 70.

stanowi także mikrokosmos, stworzony więc nie tylko na obraz i podobieństwo Boże, lecz także na obraz i podobieństwo większego świata, makrokosmosu: „Ty masz w swym ciele anatomię całego świata. Za firmament masz piątą esencję czterech żywiołów, wyciągnięte z chaosu do macicy i jeszcze głębiej wchłonięte w skórę. Masz najczystsza krew zamiast ognia, w której na miejscu duszy znajduje się (w funkcji króla) duch życiowy. W miejscu ziemi masz serce, gdzie bez przerw działa ogień środkowy i utrzymuje ów mechanizm całego świata w jego istocie. Masz biegun północny tam, gdzie usta, a w miejsce bieguna południowego masz brzuch. Wszystkie twoje członki odpowiadają niebieskim”⁸³. Sama struktura człowieka jest odpowiednikiem konstrukcji świata. Nawet dusza znajduje swój materialny ekwiwalent, znajdujący się w krwi, a który Sędziwój nazywa „duchem życiowym”. Jest nim oczywiście tlen, choć sam autor, co zrozumiałe, nie posługuje się tą nazwą. Pogląd ten, stojący u podstawy nowoczesnej teorii oddychania, znalazł pełne poparcie dopiero w badaniach Lavoisiera⁸⁴.

Człowiek żyje w świecie zwierzęcym, co prawda jest też do zwierząt podobny. Różni się natomiast nie tylko tym, że nosi w sobie duszę rozumną ale i sposobem w jaki został stworzony. W przeciwieństwie do wszystkiego na Ziemi on jeden nie powstał w wyniku działania Natury, lecz został stworzony przez samego Boga. W jednym z fragmentów Sędziwój stwierdza, że materią pierwszą człowieka jest ziemia i nikt poza Bogiem nie może go stworzyć, a ze stworzonej już materii Natura łatwo wytworzy zarodek⁸⁵. Sędziwój mówi tu o pierwszym stworzeniu, albo raczej pomnożeniu, które jest dziełem samego Boga. Drugie pomnożenie, czyli to które dokonuje się z rzeczy już istniejących, przez zarodki, dokonuje się w zgodzie z Naturą. Stąd wniosek że człowiek, choć stworzony przez Boga, to jednak podlega Naturze. Pierwsze pomnożenie byłoby więc zatem stworzeniem człowieka jako gatunku, drugie natomiast naturalnymi narodzinami człowieka jako jednostki.

Według Sędziwoja, który w tym względzie opiera się na przekazie biblijnym Bóg stworzył człowieka i obdarzając go nieśmiertelnością umieścił w raju. Było to miejsce, „(...) które zostało stworzone przez najwyższego stwórcę z żywiołów prawdziwych, nie pierwotnych, lecz najczystszych [tj. z ich najczystszych części – M.C.], złagodzonych i utrwalonych w najwyższej doskonałości, a wszystko, co pochodzi z raju zostało stworzone z tychże żywiołów i pozostaje nieskażone; tam także został stworzony człowiek i z tychże nierozłożonych żywiołów, zestawionych w równych stosunkach, tak że w żaden sposób nie mógł ulec zniszczeniu, dlatego też przeznaczony był do życia wiecznego. Bóg bowiem bez wątplenia stworzył raj

⁸³ M. Sędziwój, *Traktat o Siarce...*, s. 255–256.

⁸⁴ Zob. R. Bugaj, *Wstęp*, dz. cyt., s. 85.

⁸⁵ Por. M. Sędziwój, *Traktat o kamieniu filozoficznym...*, s. 174.

wyłącznie dla ludzi”⁸⁶. Gdy jednak człowiek przez swoje nieposłuszeństwo zgrzeszył, przekraczając rozkaz Stwórcy, został strącony do świata pierwotnego i podlegającego zniszczeniu, który bóg stworzył tylko dla dzikich zwierząt. To strącenie ukazuje, że dla Sędziwoja raj nie był żadną ziemską rzeczywistością, ale jakimś światem alternatywnym stworzonym z najszlachetniejszej materii, podobnie jak sfery nadksiężycowe, i wyłącznie dla człowieka.

W tym nowym, ziemskim, jakościowo gorszym świecie, jako że człowiek nie może obyć się bez pokarmu, stało się dla niego konieczne pobieranie go z rzeczy ziemskich, ukonstytuowanych z żywiołów pierwotnych. Tym pożywieniem zostały zanieczyszczone czyste żywioły, z jakich został on stworzony, i dlatego stał się stopniowo podatny na zepsucie. W końcu doszło do tego, że jedna jakość, ta gorsza oczywiście, przewyższyła tę drugą – szlachetniejszą, wskutek czego nastąpiło zniszczenie całego związku, co spowodowało choroby, rozpad, a potem śmierć. Naturalną bowiem rzeczą w świecie ziemskim jest to, że każdy związek wcześniej czy później ulega rozpadowi. Taki człowiek pomimo swojej pierwotnej nieśmiertelności, dąży ku swojej zagładzie, przynajmniej w sensie fizycznym, materialnym. Według Sędziwoja, coraz bliżsi tej „zagładzie” i śmierci są ci ludzie, którzy zostali już urodzeni z zepsutych zarodków⁸⁷: „zarodki bowiem – pisze Sędziwów – powstałe z podlegające zniszczeniu pożywienia nie mogą być trwałe i im więcej czasu upływa od wypędzenia ludzi z raju, tym bardziej zbliżają się oni ku zagładzie. Stąd mamy skrócenie życia i dojdzie do tego, że z powodu krótkości życia ludzie przestaną wydawać na świat potomstwo. Są jednak pewne okolice, które posiadają bogatsze powietrze i pomyślniejsze gwiazdy, a tam nie tak szybko następuje rozpad [ciała] Natury, dzięki czemu ludzie mogą żyć w sposób bardziej naturalny. Nasi bracia jednak spieszą ku zagładzie przez nierozsądne obżarstwo i nieporządne życie. A doświadczenie uczy, że nie żyją długo urodzeni z nasienia osłabionych rodziców”⁸⁸.

Przytoczony fragment nasuwa prosty wniosek: gdyby człowiek nie zgrzeszył i pozostał w raju, jako miejscu właściwym dla jego natury, byłby nieśmiertelny. Niestety utracił ten przywilej, lecz nigdy nie przestał za nim tęsknić i go pożądać. Skoro człowiek został stworzony z doskonałych żywiołów, scalonych ze sobą w równości mocy i taki układ jest nierozzerwalny i jego stworzenie dokonało się w sposób naturalny, to odtworzenie tego procesu powinno być również możliwe. Chcąc więc przywrócić ten stan rzeczy i odzyskać utraconą nieśmiertelność człowiek, a w szczególności filozof ma zadać sobie trud szukania kamienia filozoficznego, który posiada moc udoskonalającą materię, dzięki czemu może być eliksi-

⁸⁶ M. Sędziwoj, *Traktat o Siarce...*, dz. cyt., s. 260.

⁸⁷ Por. tamże, s. 261.

⁸⁸ Tamże, s. 261.

rem życia: „Owa nieśmiertelność była najważniejszym powodem, szukania kamienia [filozoficznego]. (...) Filozofowie zaczęli badać czy nie udałoby się uzyskać takich nierozłożonych żywiołów, i czy nie można byłoby połączyć ich i zawrzeć w jakimś układzie, który powstał dzięki Najpotężniejszemu Stwórcy”⁸⁹.

Kamień filozoficzny to sposób na odzyskanie doskonałości fizycznej, materialnej. Ale nie tylko ją człowiek utracił wraz z grzechem pierworodnym. Pozbawił się także doskonałości duchowej i moralnej. I tę także musi odzyskać, stąd kolejnym jego zadaniem jest doskonalenie siebie. Ten aspekt przemiany człowieka (a w głównej mierze alchemika, gdyż jego powołanie jest najwyższym wyrazem tego, co ma urzeczywistniać w swoim życiu człowiek⁹⁰), jego nieskazitelnego życia, jest bardzo podkreślany przez Sędziwoja. Potrzeba doskonałości alchemika wydaje się oczywista: nie może czynić rzeczy dobrych i doskonałych nikt, kto sam tej doskonałości nie posiada. Z tej racji na przykład alchemikiem nie może być byle kto i dlatego Michał Sędziwój stawia wysokie wymagania swoim *Nieznany Filozofom*, pisząc: „Należy sobie życzyć, by wyznawał on wiarę Chrześcijańską i by praktykował cnotę, by miał sumienną Wiarę, silną nadzieję, gorące miłosierdzie, by był człowiekiem łatwo się porozumiewającym, szczerym w rozmowie, jednakowym w przeciwieństwach i powodzeniach, w końcu by w nich nie okazywał żadnych złych skłonności z obawy, by osoby, poprzez które miałyby się pomóc dla zbawienia innych, same nie przyczyniły się do ich zguby”⁹¹. Alchemik musi posiadać i pielęgnować w sobie cnoty, duchowe i moralne, a wiadomo, że tych nie osiąga się inaczej jak przez ciągłe się w nich ćwiczenie i sytuacje, które je hartują, dają możliwość wypróbowania. I dlatego jak każdy kto chce ćwiczyć się w doskonałości, tak i alchemik musi przygotować się na wiele przeciwności i trudności, które będą weryfikować jego zalety i wykazywać braki. Tej doskonałości wymaga się także od alchemika z jednego względu, a mianowicie dlatego, że ciąży na nim wielka odpowiedzialność. Jego zadanie polega nie tylko na doskonaleniu i zbawianiu siebie, czy materii, lecz także na pomocy innym w ich osiągnięciu tego samego czy to przez mądrą radę czy przez swój własny przykład. Na domiar wszystkiego adept musi charakteryzować się pragnieniem wiedzy i to nie dla żadnych wymiernych korzyści lecz dla niej samej, dla prawdy⁹². Tylko w ten

⁸⁹ Tamże, s. 261–262.

⁹⁰ W przekonaniu alchemików, to właśnie oni są odpowiedzialni za dopełnianie dzieła Stwórcy. Mają porządkować świat, ustanawiać kulturę i objawiać ludziom tajemnice. Alchemik miał doprowadzić do końca dzieło podjęte przez pierwszych ludzi, czyli przeksztalcenie świata, Natury i siebie samych. Adepci głosili tezy, że podobnie jak Chrystus odkupił ludzkość przez swoją śmierć i zmartwychwstanie, *opus alchemicum* zapewnić może zbawienie Przyrodzie i ludzkości (zob. M. Eliade, *Kowale i Alchemicy*, tłum. A. Leder, Warszawa 1993, s. 168–171).

⁹¹ M. Sędziwój, *Statuty Nieznanych Filozofów*, dz. cyt., s. 232.

⁹² Tamże, s. 232–233

sposób będąc samemu doskonałym, będzie mógł zająć się także dziełem do którego został stworzony, a mianowicie współkreowaniem przez doskonalenie świata, którego ma być panem.

Zakończenie

Podsumowując, świat dla naszego Alchemika nie był czymś istniejącym odwiecznie, ale nie był także czymś nieskończonym. Posiadał swoją określoną strukturę, która wyznaczała jego granice. One zaś nie czyniły go nieciekawym, mało znaczącym, nie wartym poznawania. Przeciwnie, jego ogrom i bogactwo fascynował i przyciągał uwagę. Wielkie zainteresowanie, jakim Sędziwoj darzył świat, w sposób dość jednoznaczny uwidacznia się w jego pismach. Nawiązania do świata Natury, jej procesów, wszelkie zachęty do badania i obserwacji przyrody, próby wyjaśnienia kosmogonii, wskazują, że temat ten nie był mu obojętny. Trudno jednakże w sposób wyczerpujący oddać pełną wizję świata omawianego Autora, na pewno przekracza to ramy tego artykułu. Stąd wszystko, co tu napisano jest zaledwie dotknięciem, bardzo ogólnym zobrazowaniem tego, jak Sędziwoj ten świat postrzegał. Można zatem powiedzieć, że prezentowany w niniejszej pracy obraz świata w ujęciu Sędziwoja jest niepełny, niekompletny i wiele należałoby jeszcze do niego dodać, rozwinąć⁹³. Wydaje się jednak, że choć w zarysie, to przybliży ogólny klimat i tło, na jakim Sędziwój konstruował swoją koncepcję, a ponadto tłumaczy dlaczego zajmował się alchemią. Taki obraz świata, o takiej strukturze skłaniał do wiary, że transmutacja jest możliwa, mało tego nawet potrzebna, zarówno światu, jak i Naturze, by dopomóc w ich doprowadzeniu do doskonałości.

Przedstawiony w niniejszym artykule obraz świata ponadto pokazuje, że nie była to w całości oryginalna wizja jednego człowieka, lecz raczej wytwór całej epoki, w której żył. Obraz ten nie funkcjonował tylko w obrębie świadomości Sędziwoja, nie stanowił jego autonomicznego i oryginalnego tworu, ale był częścią większej całości, którą była kultura epoki, w której przyszło mu egzystować. Nie ulega bowiem wątpliwości, że kultura niejako „oddycha” obrazem świata. Nie da się ustalić ani genetycznego ani logicznego pierwszeństwa obrazu świata wobec kultury ani odwrotnie. Może łatwiej określić zależność pomiędzy obrazem świata danej epoki, a tym, który nosi jednostka, chociaż wiadomo, że i on jest tylko jednym z wielu funkcjonujących w tej kulturze. Tworzywem obrazu świata są

⁹³ Ciekawą rzeczą jest, że Sędziwój w swoich pismach pomija, albo niewiele wspomina o bytach czysto duchowych, jak na przykład aniołowie, co jako zainteresowanego koncepcjami o proveniencji mistycznej powinno go frapować. Być może bierze się to stąd, że procesu natury fizycznej i świat materialny, bliższy doświadczeniu bardziej przykuwał jego uwagę.

idee metafizyczne, przekonania religijne, światopoglądowe, zapatrywania naukowe, trendy literackie i artystyczne⁹⁴. Dla Sędziwoja, jako dla człowieka wykształconego, wszystko to miało wielkie znaczenie. Tego, co nosła ogólnie rozumiana kultura, zwłaszcza intelektualna nie przyjmował bezkrytycznie. Korzystał z wielu źródeł, i co najbardziej znaczące – ze swojego doświadczenia, które pozwoliło wnieść istotnie oryginalne elementy do tego obrazu.

I tak, w tej koncepcji, pierwszą przyczyną całego wszechświata jest Bóg. On stworzył materię *ex nihilo*. Zanim jednak uformował z niej poszczególne sfery *universum*, znajdowała się ona najpierw w stanie, w którym bezharmonijnie zmieszane były cztery podstawowe jakości: suchość, wilgoć, zimno i gorąco. To właśnie ich wyodrębnienie przez Stwórcę dało początek owym czterem elementom. Takie ujęcie, proponowane przez Sędziwoja było nawiązaniem i połączeniem ze sobą chrześcijańskiej koncepcji stworzenia z filozoficzną tradycją antyczną. Z owych żywiołów zostały utworzone cztery sfery składające się na świat materialny: ziemia, woda, powietrze i ogień. Z nich też, a właściwie z ich najczystszych, części, zwanych „piątą esencją” powstał świat nadksiężycowy. (A zatem jego materia była taka sama jak ziemską, tylko nieco doskonalszą). Następnie, Sędziwój zauważa, że żywioły jako takie nie mogą stanowić bezpośredniej materii dla bytów, dlatego przyjmuje istnienie form pośrednich: trzech pierwiastków – Soli, Siarki i Merkuriusza. Na ich stworzeniu Bóg kończy bezpośrednią ingerencję w dzieło stworzenia. Dlatego dla Sędziwoja to On jest stwórcą materii: Pierwszym Stworzycielem i Poruszycielem. Zanim jednak definitywnie zakończy swoją część dzieła stwarzania, wyposaża materię świata w jeszcze jeden, choć już niematerialny składnik: Naturę. Ona to z jego woli kreuje byty (za pomocą zarodka Natury) oraz sprawuje kontrolę nad światem. Jej twórcza praca to nieustanny proces. Stąd świat ciągle się przekształca. Ta ewolucja posiada swój określony kierunek i cel, którym jest doskonałość. Realizacja tego celu następuje powoli i stopniowo, co stanowi wytłumaczenie dla tak wielkiej różnorodności bytów, oraz wyjaśnia posiadanie przez nie rozmaitych defektów. Natura zawsze kieruje się tymi samymi prawami, lecz mogą stanąć na drodze różne „przeszkody” hamujące właściwe jej działanie. Jednak jak się okazuje i te niesprzyjające czynniki same w sobie, o ile nie stanowią efektu działalności człowieka, są wynikiem naturalnych procesów. Dlatego też Świat dla Sędziwoja skrywa niezliczone tajemnice, domagające się poznania. Człowiek ma więc za zadanie uchwycić mechanizm tworzenia i przemiany, a także odnaleźć sposób na swoją nieśmiertelność, którą utracił w wyniku grzechu pierworodnego.

⁹⁴ Por. M. Heller, S. Budzik, S. Wszolek, *Nauki jako locus theologicus*, [w:] *Obrazy świata...* dz. cyt. s. 254.

Obraz świata jaki posiadał Sędziwój, w ówczesnym pojmowaniu był obrazem naukowym, opartym na powszechnie wtedy przyjmowanym modelu kosmologicznym. Alchemia była dla omawianego tu Autora nauką, a on sam naukowcem, choć może nie do końca w dzisiejszym słowa tego znaczeniu. Podobieństwa chociaż faktycznie istnieją, są mniej „rzucające się w oczy” niż różnice. Być może właśnie to spowodowało, że pierwotna sława Sędziwoja przebrzmiała, a z nią i te interesujące, filozoficzne elementy jego myśli. Był on alchemikiem. Charakteryzował go brak „naukowego” (we współczesnym rozumieniu) dystansu do przedmiotu swoich badań, czyli do świata. Typowym dla alchemików, a także dla ludzi renesansu było bowiem poczucie Jedności Kosmosu, dlatego badacz nie był czymś od niego różnym lecz stanowił jego część. Teoria zasadniczej różności pomiędzy podmiotem, a przedmiotem, czyli człowiekiem a badanym przez niego światem, jest późniejszym wynalazkiem. Współczesny naukowiec nie czuje się częścią badanego zjawiska. Przeciwnie, reguły nauki empirycznej narzucają dystans, obiektywność, pełną rezygnację z wszelkiej formy empatii i intuicji. Oczywiście te elementy są obecne u Sędziwoja, jednak są to tylko elementy, nie główne postulaty jego podejścia do świata. Niemniej w jego rozumowaniu nie było miejsca na przeciwstawienia człowiek-świat. W jego wizji nie istnieje bowiem nic, co byłoby obce, gdyż wszystko jest współzależne od wszystkiego. Tak działa bowiem Świat i Natura, której wszystko jej podporządkowane. A zatem to, co bada alchemik, na co wpływa swoim działaniem, oddziałuje także na niego samego. To może pomóc zrozumieć przepaść jaka oddziela chemię, czy naukę dzisiejszą od alchemii: podstawowym narzędziem alchemika był on sam, a najważniejszą transmutacją jaka miała się dokonywać, była przemiana jego samego, jego życia⁹⁵. Temu zagadnieniu Sędziwój także poświęcił sporo uwagi, dlatego byłoby to ciekawym polem badawczym do przeprowadzenia kolejnych analiz w osobnej publikacji.

⁹⁵ Por. P. Cortesi, *W poszukiwaniu kamienia filozoficznego...*, dz. cyt., s. 50–51.

Bibliografia

- Aromatico A., *Alchemia. Nauka czy magia*, tłum. D. Żółkiewska, Warszawa 2002.
- Arystoteles, *O powstawaniu i ginięciu*, tłum. L. Regner, Warszawa 1981.
- Barycz H., *Z epoki renesansu, reformacji i baroku*, Warszawa 1971.
- Brincken J., *O życiu i pismach Michała Sędziwoja*, [w:] *Biblioteka Warszawska*, t. 2, Warszawa 1846.
- Buczek J., *Obraz świata w średniowiecznej teologii*, [w:] *Resovia Sacra R. 16 (2009)*, s. 45–69.
- Bugaj R., *Hermetyzm*, Wrocław 1991.
- Bugaj R., *Michał Sędziwój (1566-1636): życie i pisma*, Wrocław 1968.
- Bugaj R., *Słowniczek określeń alchemicznych używanych przez Sędziwoja*, [w:] M. Sędziwój, *Traktat o kamieniu filozoficznym*, tłum. R. Bugaj, Warszawa 1971, s. 394–406.
- Bugaj R., *W poszukiwaniu kamienia filozoficznego. O Michale Sędziwoju najśłynniejszym alchemiku polskim*, Warszawa 1957.
- Bugaj R., *Wstęp*, [w:] M. Sędziwój, *Traktat o kamieniu filozoficznym*, tłum. R. Bugaj, Warszawa 1971, s. 9–93.
- Copleston, F. *Historia Filozofii, t.1*, tłum. H. Bednarek, Warszawa 2004.
- Cortesi P., *W poszukiwaniu kamienia filozoficznego. Historia i sekrety alchemii*, tłum. L. Rodziewicz, Kraków 2005.
- Eliade M., *Kowale i Alchemicy*, tłum. A. Leder, Warszawa 1993.
- Heller M., Budzik S., Wszolek S., *Nauki jako locus theologicus*, [w:] *Obrazy świata w teologii i naukach przyrodniczych*, red. M. Heller, S. Wszolek, S. Budzik, Tarnów 1996, s. 251–259.
- Heller M., *Naukowy obraz świata a zadanie teologa*, [w:] *Obrazy świata w teologii i naukach przyrodniczych*, red. M. Heller, S. Wszolek, S. Budzik, Tarnów 1996, s. 13–27.
- Koyre, A. *Mistycy, spirytualiści, alchemicy niemieccy XVI wieku*, tłum. L. Brogowski, Gdańsk 1995.
- Lechicki Cz., *Mecenat Zygmunta III i życie umysłowe na jego dworze*, Warszawa 1932.
- Lewis C.S., *Odrzucony obraz. Wprowadzenie do literatury średniowiecznej i renesansowej*, tłum. W. Ostrowski, Kraków 2008.
- Platon, *Timajos*, [w:] Platon, *Dialogi*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 2007, s. 297–366.
- Redgrove H.S., *Alchemy ancient and modern*, London 1922.
- Sędziwój M., *Rozmowa Merkuriusza, alchemika i Natury*, [w:] M. Sędziwój, *Traktat o kamieniu filozoficznym*, tłum. R. Bugaj, Warszawa 1971, s. 212–231.
- Sędziwój M., *Statuty Stowarzyszenia nieznanych filozofów*, [w:] Z. Szydło, *Woda która nie moczy rąk*, Warszawa 1994, s. 227–242.
- Sędziwój M., *Traktat o kamieniu filozoficznym albo Nowe światło chemiczne*, [w:] M. Sędziwój, *Traktat o kamieniu filozoficznym*, tłum. R. Bugaj, Warszawa 1971, s. 150–211.

- Sędziwój M., *Traktat o siarce, drugim pierwiastku Natury*, [w:] M. Sędziwój, *Traktat o kamieniu filozoficznym*, tłum. R. Bugaj, Warszawa 1971, s. 232–295.
- Sędziwój M., *Traktat o soli*, [w:] M. Sędziwój, *Traktat o kamieniu filozoficznym*, tłum. R. Bugaj, Warszawa 1971, s. 128–149.
- Sędziwój M., *55 listów filozoficznych*, [w:] M. Sędziwój, *Traktat o kamieniu filozoficznym*, tłum. R. Bugaj, Warszawa 1971, s. 296–393.
- Szydło Z., *Woda, która nie moczy rąk. Alchemia Michała Sędziwoja*, Warszawa 1997.
- Webster, Ch., *From Paracelsus to Newton. Magic and the Making of Modern Science*, New York 1996.
- Wilkożewska K., *Żywioty – korzenie wszechrzeczy*, [w:] *Estetyka czterech żywiołów: ziemia, woda, ogień, powietrze*, red. K. Wilkożewska, Kraków 2002, s. 11–21.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych (Biblia Tysiąclecia)*, wyd. 5, Poznań 2000.

The image of the world in alchemico-philosophical writings of Michael Sendivogius

Michael Sendivogius was one of the most famous polish alchemists and philosophers of the renaissance. His writings were widely read and appreciated. Unfortunately along with “a fall” of alchemy, Sendivogius’ works and figure were forgotten. If he is mentioned, it is mostly by historians of science, most of which concentrate on his chemical theories. However, the attention is rarely payed to a different - equally important - part of his concept, the philosophy. There is no doubt that Sendivogius was a philosopher, particularly interested in questions of nature, and specifically cosmological problems. In his take, world consists of two spheres – supralunary and sublunary, made out of four forces of nature, extracted by God out of the matter he created. These elements in the earthly world cannot, because of their contradicting properties, be joined into anything stable. This is why Sendivogius adopts the existence of intermediate states, in which the elements join each other in their similar qualities, giving rise to three basic elements – Salt, Sulfur and Mercury. These three elements, in appropriate proportions and configurations, is what Nature created all beings of this world from. They constitute also the man, even though he has a different place and role in this world. The aim of this article is then to extract and explicate the image of the word, that was contained in Michal Sendivogius alchemical and philosophical writings.

Keywords: Michael Sendivogius, alchemy, philosophy, God, Nature, image of the world

ANNA DROŚ

Andrzeja Niemojewskiego pochwała Sokratejskiej myśli niezależnej

Andrzej Niemojewski (1864–1921) filozofem nie był, jednak w jego dorobku można odnaleźć prace, które świadczą o tym, że myśl filozoficzna była mu znana. Światopoglądowo Niemojewski wyrósł z pozytywizmu, sympatyzował z koncepcjami Herberta Spencera, Fryderyka Nietzschego, był także propagatorem Ernsta Haeckla¹, jednak w filozofii Niemojewski poszukiwał jedynie uzasadnienia własnych poglądów. Skłaniał się on ku jednostkom niezależnym, które swoim życiem potwierdzały poglądy przez siebie głoszone. Takim człowiekiem był dla Niemojewskiego Sokrates, zwolennik działania, zwracający się do sumienia ludzi myślących. Filozofowi temu poświęcił powieść i odczyt, a sposób, w jaki Niemojewski potraktował Sokratesa, zasługuje na szczególną uwagę z racji zaakcentowania przez niego niezależności myśli greckiego filozofa.

Niemojewski pochodził z rodziny mieszczańsko-szlacheckiej. W latach 1885–1887 studiował na Uniwersytecie w Dorpacie prawo, którego nie ukończył², zaangażował się więc w działalność literacką. Sławę przyniósł mu tomik wierszy z 1895 r. pt. *Polonia irredenta*. Dzieło uchodzące w latach pięćdziesiątych XX w. za antykapitalistyczne³, wprowadziło do poezji polskiej temat nędzy robotników przemysłowych oraz krajobraz fabryk⁴. Później Niemojewski oddał się działalności publicystycznej. Miejszem, w którym zdecydował się wyrażać swe

¹ E. Basara-Lipiec, *Niepodległa myśl. Rzecz o Andrzeju Niemojewskim*, Rzeszów 1988, s. 71.

² J. Pierzchała, *Andrzej Niemojewski – piewca Zagłębia Dąbrowskiego (1864–1921)*, w: A. Niemojewski, *Polonia irredenta*, opracował i wstępem opatrzył J. Pierzchała, Wrocław 1972, s. 15.

³ W. Maciąg, *Przedmowa*, w: A. Niemojewski, *Wybór poezji*, wstępem opatrzył W. Maciąg, Kraków 1955, s. XVII.

⁴ M. Piechał, *Prekursor poezji wydziedziczonych*, w: A. Niemojewski, *Wybór wierszy*, opracował i wstępem opatrzył M. Piechał, Warszawa 1983, s. 7–8.

poglądy, było czasopismo „Myśl Niepodległa”, redagowane i wydawane przez niego w latach 1906–1921.

Niemojewskiemu zarzucano, niebezpiecznie zresztą, zmienność ideologiczną. Początkowo sympatyzował on z Ignacym Daszyńskim, aby następnie stać się jego przeciwnikiem. Z kolei zwolennikiem Józefa Piłsudskiego, stał się dopiero pod koniec swego życia. Pisarz jeszcze w 1905 r. krytykował ustrój carski⁵, natomiast w 1914 r. złożył poddańczy ukłon przed Mikołajem II⁶. Niemojewski znany był również z wystąpień antyklerykalnych, które z czasem osłabły a wzrosły antysemityczne. Ta sama niestałość dotyczyła współpracowników. Niemojewski na łamach „Myśli” niejednokrotnie atakował swoich sojuszników, tym samym poszerzając zakres wrogów. Ofiar napadu Niemojewskiego było wiele. Nie dziwi więc opinia o Niemojewskim jednego z jego adwersarzy, Adama Grzymały-Siedleckiego, pochodząca z 1920 r.: „Był socjalistą, liberałem, wolnomyślicielem, wrogiem obszarników – teraz jest obrońcą ziemian i katolikiem? [...] Był filosemitą, jest antysemitą. Wszystkim był – i wszystkim na powrót może być gdzie go popędzi temperament, próżność i wyczucie większej popularności”⁷. Ocena ta nie była odosobniona.

Na początek dwudziestego wieku przypadają narodziny pasji, której Niemojewski poświęcił resztę życia i która zapewniła mu uznanie w świecie naukowym⁸. Pisarz zajął się religioznawstwem. Aby odróżnić własny sposób interpretacji zjawisk religijnych od astrologii, uchodzącej za pseudonaukę, Niemojewski wprowadził termin „astralistyka”⁹. Nauka ta głosiła wpływ ciał niebieskich na powstanie mitologii oraz podkreślała oddziaływanie mitów astralnych na powstanie religii ludów pierwotnych i starożytnych¹⁰. Odwołując się do faktów historycznych, Niemojewski podjął badania nad pochodzeniem chrześcijaństwa. W dziele pt. *Legendy odmówił boskości Chrystusowi*¹¹, odrzucił też ewangelię jako źródło historyczne¹², co naraziło go na krytykę stronnictw religijnych. Publikacja została nawet nazwana przez polemistów książką pornograficzną¹³. Szum, który powstał wokół

⁵ W. Maciąg, *Przedmowa*, s. XXII.

⁶ E. Basara-Lipiec, *Niepodległa myśl...*, s. 26.

⁷ A. Grzymała-Siedlecki, *Metody i etyka p. Andrzeja Niemojewskiego, Redaktora Myśli Niepodległej*, Kraków 1920, s. 41, cyt. za: E. Basara-Lipiec, *Niepodległa myśl...*, s. 27.

⁸ H. Chyliński, *Przedmowa*, w: A. Niemojewski, *Bóg czy człowiek? Wybór z dzieł A. Niemojewskiego o pochodzeniu chrześcijaństwa*, opracował i wstępem opatrzył H. Chyliński, Warszawa 1960, s. 7.

⁹ H. Hoffmann, *Astralistyka. Szkice z dziejów religioznawstwa polskiego*, Kraków 1991, s. 5.

¹⁰ Z. Poniatowski, *Niemojewski a religioznawstwo*, w: A. Niemojewski, *Biblia a gwiazdy*, wstępem opatrzył Z. Poniatowski, Warszawa 1959, s. 8.

¹¹ H. Chyliński, *Przedmowa*, s. 10.

¹² *Ibidem*, s. 20.

¹³ E. Basara-Lipiec, *Niepodległa myśl...*, s. 17–18.

tytułu zapewnił mu rozgłos. Sprawa wydania *Legend* pojawiła się także w parlamencie wiedeńskim¹⁴.

Zainteresowania autora doprowadziły go do podjęcia prac translatorskich, wśród których znalazły się: *Żywot Jezusa* Ernesta Renana (1904 r.), *Dzieje wojny żydowskiej przeciwko Rzymianom* Józefa Flawiusza (1906 r.), *Babilon i Biblia* Fryderyka Delitzscha (1907 r.) i *Grzęzawisko* Uptona Sinclaira (1907 r.). Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na różnorodność językową tłumaczonych tekstów. Pierwszy, ukazujący Chrystusa nie jako Boga, lecz człowieka, w oryginale został napisany w języku francuskim. Językiem Flawiusza była greka. Trzecia z omawianych pozycji, będąca wykładem o genezie pism Starego Testamentu, była autorstwa niemieckiego asyriologa. Z kolei Sinclair, autor krytyki kapitalizmu, był pisarzem amerykańskim.

Niemojewski jako wolnomysliciel brał udział w Kongresie Wolnej Myśli w 1905 r. w Paryżu¹⁵. Na Kongresach Wolnej Myśli omawiano dokonania i odkrycia w naukach szczegółowych. Wśród podejmowanych tematów pojawiała się twórczość znanych badaczy i filozofów takich jak: Karol Darwin, August Comte, Ludwik Feuerbach. Zasada, którą kierowali się uczestnicy było przyjęcie naukowej postawy wobec świata oraz wyzwolenie nauki spod wpływu wszelkich autorytetów¹⁶.

Niezależność myślenia doprowadziła Niemojewskiego do Sokratesa, w którym dopatrywał się postawy wolnomysliciela. Jak zauważa autorka monografii o Niemojewskim, Eugenia Basara-Lipiec: „sympatie kierował ku Sokratesowi, ponieważ widział w nim antydogmatyka, który występuje przeciwko schematom światopoglądowym (ściślej: religijnym) swojej społeczności, nie wahając się przed przyjęciem ostatecznych konsekwencji swej postawy życiowej. Sokrates – humanista, racjonalista i odważny krzewiciel prawdy komponuje się Niemojewskiemu z jego oczekiwaniami wobec filozofii; toteż nie znajdziemy w jego programowym sokrateizmie ani śladu innych ewentualnych interpretacji myśli nauczyciela Platona, np. jego relatywizmu, idealizmu czy aprioryzmu”¹⁷. Zbieżności z Sokratesem można doszukać się w życiu Niemojewskiego, który podobnie jak grecki filozof „walczył z bezmyślnością i gnuśnością, docierał do dna sumienia zbiorowego i stawiał podwaliny pod twórczą samodzielność rozumu ludzkiego”¹⁸.

¹⁴ H. Chyliński, *Przedmowa*, s. 10-11; por.: E. Basara-Lipiec, *Niepodległa myśl...*, s. 157-158, w przypisie.

¹⁵ H. Hoffmann, *Astralistyka...*, s. 43.

¹⁶ E. Basara-Lipiec, *Niepodległa myśl...*, s. 82-83.

¹⁷ *Ibidem*, s. 71.

¹⁸ K. Czachowski, *Obraz współczesnej literatury polskiej, (1884-1933)*, t. 1, Lwów 1934, s. 83.

Niemojewski, tak jak Sokrates, przebywał w więzieniu. Pierwszy raz aresztowano go pod koniec 1899 r. za udział w organizacji tajnego nauczania, a następnie w 1911 r. za wydanie *Objaśnień katechizmu*, dzieła zawierającego krytykę duchowieństwa i kościelnej hierarchii¹⁹. Ponadto, Niemojewskiego wydano z zaboru rosyjskiego za nakłanianie do strajków szkolnych w 1905 r.²⁰

Nie wiadomo, kiedy dokładnie Niemojewski stał się miłośnikiem Sokratesa. Wiadomo natomiast, że podróż do Włoch, Konstantynopola, Palestyny, Libanu, Egiptu i Grecji, którą odbył w latach 1903–1904²¹, okazała się dla wciąż poszukującego i niespokojnego umysłu Niemojewskiego wielce inspirująca, przyniosła bowiem w 1906 r. dwa tomy powieści historycznych z serii *Z pod pyłu wieków: Sokratesa, Aszur i Mucur*, powieść *Epoka eunuchów nad wodami rzeki Idiglat*, a także wcześniej wspomniane tłumaczenie *Dziejów wojny żydowskiej...* Józefa Flawiusza. Wiadomo także, że 3 listopada 1907 r. w ramach tzw. Uniwersytetu dla Wszystkich w Sali Filharmonii Warszawskiej Niemojewski wystąpił z odczytem o Sokratesie, zaś dwa tygodnie później przedstawił tam wykład o Giordanie Brunie, którego, podobnie jak greckiego filozofa, zaliczył w poczet wolnomysłieli i ofiar ciemnoty. Niemojewski w referacie o Brunie refleksyjnie stwierdził: „Nieraz człowiek nie jest wart swojego stulecia. Ale nieraz i stulecie nie jest warte swojego człowieka”²². Zdanie to dobrze oddaje problem niezrozumienia wielkich twórców przez ich współczesnych.

Jako pierwsza z dwóch prac o Sokratesie została wydana powieść. *Sokrates* został opublikowany nakładem Księgarni Powszechnej, z ilustracjami Jana Bukowskiego. Książka jest niewielkiego formatu i składa się z jedenastu rozdziałów. Fabułą fikcyjnej powieści o Sokratesie jest spiszek polityczny. Trzech obywateli Aten, Anytos, Meletos i Lykon, porozumiało się potajemnie z sanktuarium w Delfach, które miało zawyrokować, że Sokrates jest najmądrzejszy. Według konspiratorów, grecki filozof miał uwierzyć w tę przepowiednię i podźwignąć upadające moralnie Ateny, stając się podporą ówczesnej polityki. Zdarzyło się inaczej, filozof rozpoczął poszukiwania ludzi mądrzejszych od siebie, czym naraził się spiskowcom, którzy zdecydowali się go wyeliminować.

Wyrok z Delf wpłynął na oblicze filozofa, który dotąd wykazywał się troską i delikatnością wobec rozmówców, a „każdą duszę otwierał ostrożnie”²³. Od delfijskiej przepowiedni niemal poniżał dyskutanta: „Ktokolwiek mniemał, iż coś wie,

¹⁹ H. Hoffmann, *Astralistyka...*, s. 45.

²⁰ *Bibliografia literatury polskiej. Nowy Korbut*, t. 15, Warszawa 1977, s. 111.

²¹ H. Hoffmann, *Astralistyka...*, s. 43.

²² A. Niemojewski, *Giordano Bruno: odczyt wygłoszony d. 17 listopada 1907 r. w Uniwersytecie dla wszystkich w wielkiej Sali Filharmonii Warszawskiej*, Warszawa 1908, s. 35.

²³ A. Niemojewski, *Z pod pyłu wieków. 1. Sokrates*, Warszawa 1906, s. 63.

mógł oczekiwać, że Sokrates będzie go ścigał po Rynku, po Pnyksie, po Akropolu”²⁴. Jedną z jego licznych ofiar był Protagoras. Napaści Sokratesa nie zraziły do niego młodych ludzi, wśród których były również kobiety, obecność ich w gronie słuchaczy stała się podstawą zarzutu o psucie młodzieży. Na ich podstawie filozof został aresztowany, gdy spędzał wieczór na uczcie u Agatona, a sąd nad oskarżonym odbył się w teatrze Dionizosa. Sokrates został skazany na śmierć, a w jej efekcie zrodził się prawdziwy ruch sokratyczny. Społeczeństwo Ateńskie dokonało samosądu na oskarżycielach, rozprowadzano także różne wersje *Apolonii*, upamiętniającej nauczyciela. Miasto ufundowało również Sokratesowi hermę, doceniając wreszcie, choć zbyt późno, swego mistrza. Na tym kończy się akcja powieści.

Z treści dzieła wyłania się historia Sokratesa znana z dialogów Platonskich. Lektura pozwala stwierdzić, że Niemojewski odwoływał się do pism Platona według własnego uznania. Z *Uczty* zaczerpnął podstawowe informacje o Sokratesie, np. tę o jego męstwie w bitwie pod Delion, czy sam przebieg biesiady u Agatona. Powołał się na zawartą w *Fedonie* naukę o nieśmiertelności duszy i opis śmierci Sokratesa. Z *Państwa* zainspirował go mit jaskini, idea rządów najlepszych, tj. arystokracji, oraz projekt edukacji kobiet. Przywołał rozmowę filozofa z przyjacielem, jaka została zaprezentowana w *Kritonie*. Z *Obrony* przytoczył opowieść o wyprawie Chajrefonta do Delf i przebieg sądu nad Sokratesem. Wydaje się, że Niemojewskiego nie interesowały rozważania filozoficzne zawarte w dialogach, tylko postawa wolnomyślicielska, którą reprezentował grecki filozof. Co ciekawe, Niemojewski przedstawił w powieści młodego Platona, wiecznie zamyszonego i notującego na tabliczkach. Całkowicie natomiast pominął postać Ksantypy.

Sokrates Niemojewskiego był nauczycielem, który gromadził wokół siebie młodzież obojga płci. Grecki filozof oddawał się refleksji nad życiem, pochylał się „nad cnotami i niecnotami obywateli”²⁵, a także nauczał o idealnym państwie, w którym panowali „ludzie szukający prawdy i istoty rzeczy”²⁶. O wpływie, jaki wywarł ten nauczyciel na młodzież, świadczy poparcie otrzymane przezeń podczas procesu. W obronie Sokratesa dzieci wystąpiły przeciwko rodzicom, a więc rewolucjoniści wystąpili przeciw tradycjonalistom.

Posiłkując się fragmentami z dialogów Platona, autor wskazał na istnienie dwóch światów: idealnego oraz zmysłowego. Uczniowi Sokratesa, Chajrefontowi „została [...] odkryta wiedza [...], że po za światem dotykalnym [...] istnieje jeszcze jakiś świat inny [...]. Dowiedziono mu, że to, na co patrzy [...], jest tylko mdłym odbiciem tamtego świata, który jest światem istotnym i nieprzemijający-

²⁴ Ibidem, s. 63.

²⁵ Ibidem, s. 61.

²⁶ Ibidem, s. 76.

m”²⁷. Co ważne, aby odkryć prawdziwą wiedzę, pochodzącą ze świata idei, potrzebny był prawdziwy nauczyciel, Sokrates. „Człowiek ten dał mu [Chajrefontowi] wiedzę o duszy i jej niezniszczalności”²⁸. Autor zauważył, że autentyczna mądrość jest prosta, naturalna i niesie ze sobą niezależność, dlatego skontrastował ją z naukami palestyńskich nebi oraz guru znad Gangesu, którzy – według niego – powoływali się na zabobon i nie uczyli wiedzy prawdziwej.

Interesującym wydaje się sposób, w jaki Niemojewski ujął daimoniona. „A ta idealna Rzeczpospolita nie była niczem innym, tylko odbiciem jakiegoś Dajmonium, będącego duszą widomego świata, duszą prawieczną, wszechpotężną. W każdej roślinie jest zaklęty promyk tej jednolitej duszy świata. Nie łam przeto bezużytecznie roślinki. W drzeniu ziemi rodzącej przejawia się to jedno wszechżycie”²⁹. Daimonion był więc objawem ducha świata przyrody i ducha Hellady, głosem wewnętrznym ludu, jego sumieniem: „i powiedz jeszcze, gdy Sokrates będzie to Helladzie głosił, żali nie ocknie się w niej uśpione Dajmonium?”³⁰. Być może, gdyby daimonion obudził się w sumieniu społeczeństwa Ateńskiego, nie doszłoby do zbrodni na Anaksagorasie i Sokratesie.

Niemojewskiego zainteresowała relacja mistrza z uczniem. Już podczas pożegnania ze swoim nauczycielem, Anaksagorasem, Sokrates był pełen wątpliwości co do prawdziwości jego nauk: „żegnał wówczas Anaksagorasa, który, gdyby się był dowiedział, co uczeń mniema o jego wiedzy, byłby przeklął Helladę i proch wszelki po niej z szat swoich otrząsnął”³¹. Dla Niemojewskiego liczył się postęp myśli oraz prawda, dlatego ukazał Sokratesa jako odstępce od nauk mistrza. Następnie Niemojewski odniósł się do wygnania Anaksagorasa. Autor zauważył, że „myśl, polot, czyn, wymaga swobody. Męczeństwo paczy to wszystko [...] Męczeństwo czyni mniejszym”³², zatem społeczeństwo Ateńskie umniejszyło Anaksagorasa, ponieważ nie doceniło jego wielkości i zrobiło z niego męczennika za wiedzę, oskarżając go o bezbożność. Dlatego Niemojewski nazwał Ateny ciemnymi i niewdzięcznymi, albowiem dobrowolnie odrzuciły proponowaną przez Anaksagorasa mądrość. W sytuacji tej Niemojewski stawia pytanie: „Żali można rozum zgładzić?”³³, po czym odpowiada na nie przecząco, ponieważ w mieście pozostał jeszcze Sokrates.

²⁷ Ibidem, s. 32.

²⁸ Ibidem, s. 35.

²⁹ Ibidem, s. 77.

³⁰ Ibidem, s. 29.

³¹ Ibidem, s. 26.

³² Ibidem, s. 2.

³³ Ibidem, s. 4.

Powieść Niemojewskiego została dostrzeżona przez krytyków. Utwór ten do czekał się recenzji przynajmniej w czterech czasopismach³⁴. Pierwsza należała do Adama Zagórskiego z „Tygodnia”, który zwrócił uwagę na talent narratorski autora. Recenzent ocenił dzieło jako „miłe w czytaniu – bez pretensji do wielkości lub doskonałości”³⁵, niestety, brak w nim było pogłębionej psychologii postaci.

Następna analiza należała do Aurelego Drogoszewskiego i została opublikowana w czasopiśmie „Książka”. Według tego recenzenta, Niemojewski w kolorach oddał wizję świata minionego. Dodał on, że powieściopisarz „chciałby [...] wyczarować poezję świata, przykrytego pyłem wieków, chciałby odtworzyć te wizje i te halucynacje”³⁶. Co ważniejsze, Drogoszewski dostrzegł, że Niemojewski świadomie odszedł od faktów historycznych. Można zauważyć tę tendencję przykładowo podczas opisu bitwy pod Delion, gdzie dowódca wojsk Ateńskich nie zginął, a Ateny przegrały. Z drugiej strony zarzut odejścia od faktów nie jest do końca trafiony, ponieważ Niemojewski celowo zrezygnował z klasycznej formy dziewiętnastowiecznej powieści historycznej i skierował się ku subiektywnemu ujęciu rzeczywistości. Niemojewski porzucił więc rolę rzetelnego historyka, na rzecz historii opowiedzianej przez bohaterów powieści³⁷.

Recenzent „Krytyki”, Jan Dąbrowski, pochwalił autora za styl historyczny przypominający Anatola France’a. Redaktor zauważył, że nie jest możliwe aby środkami literackimi oddać ducha Sokratesa, tak samo jak niemożliwym jest powtórne napisanie Hamleta. Dąbrowski poczynił uwagę o źródłach wiedzy o filozofie, o którym najwięcej wiadomo z „natchnionych dzieł jego uczuć, z «Apologii» i dyalogów Platońskich”³⁸, w najmniejszym zaś stopniu z pism Ksenofonta.

W 1907 r. Niemojewski zdecydował się przedstawić historię Sokratesa szerszej publiczności. Być może, że życzliwe przyjęcie powieści przez recenzentów miało wpływ na wybór tematu wystąpienia. W kolejnym roku odczyt ukazał się drukiem. Liczy jedynie dziewiętnaście stron, a kartę trzecią zdobi podobizna hermy Sokratesa. Wykład poprowadzony został w ramach cyklu organizowanego przez Uniwersytet dla Wszystkich. Organizacja ta pręźnie działała w Warszawie w latach 1905-1908 i miała na celu kształcenie oraz popularyzację wiedzy wśród

³⁴ *Bibliografia literatury polskiej...*, s. 121.

³⁵ A. Zagórski, *Andrzej Niemojewski. Z pod pyłu wieków. I. Sokrates, II. Aszur i Mucur*, „Tydzień”: dodatek literacko-naukowy „Kurjera Lwowskiego”, 1905, nr 50, s. 404.

³⁶ A. Drogoszewski, *Niemojewski Andrzej. Z pod pyłu wieków. I. Sokrates, II. Aszur i Mucur*, „Książka” 1906, R. 6, nr 10, s. 398.

³⁷ D. Trzeźniowski, *Metafory historyczne Andrzeja Niemojewskiego*, w: R. Stachura, T. Budrewicz, B. Faron (red.), przy współpracy K. Gajdy, *Powieść historyczna dawniej i dziś*, Kraków 2007, s. 406.

³⁸ J. Dąbrowski, *Andrzej Niemojewski. Z pod pyłu wieków. I. Sokrates, II. Aszur i Mucur*, „Krytyka”, R. 9, 1907, t. 1, s. 443-444.

robotników. Wykłady miały formę luźnych pogadarek, dlatego też cieszyły się sporym powodzeniem³⁹.

Słuchaczami odczytu Niemojewskiego byli ludzie niewykształceni i biedni, dlatego też prelegent, aby zjednać sobie publikę, rozpoczął wykład od podkreślenia ludowego pochodzenia Sokratesa oraz stwierdzenia, że stał się on własnością duchową wszystkich pokoleń. Niemojewski nawiązał także do charakteru swojego spotkania ze słuchaczami, zauważył bowiem, że Sokrates również uczył w przygodnych rozmowach, że „był to [...] niejako chodzący «Uniwersytet dla wszystkich», pierwsza prawdziwie ludowa wszechnica”⁴⁰.

Niemojewski budując wykład, powołał się na dialogi Platońskie, jednakże trzy z nich znacząco wyeksponował. Przedstawiając podstawowe informacje o Sokratesie, a więc wygląd, życie w ubóstwie, a przede wszystkim treść oskarżenia i przebieg procesu, odwołał się do *Obrony*. Opisując czas spędzony przez Sokratesa w celi w oczekiwaniu na wykonanie wyroku i jego rozmowę z przyjacielem, Niemojewski odwołał się do *Kritona*. Na koniec przywołał fragmenty rozmowy z *Fedona* o nieśmiertelności duszy i opis śmierci Sokratesa. Niemojewski wiernie nawiązał do tych dialogów, mimo że błędnie uznał Kritona za ucznia Sokratesa, którym ten był jedynie jako rówieśnik i długoletni przyjaciel Sokratesa.

Odczyt powtarzał pewne treści znane z powieści Niemojewskiego o greckim filozofie, takie jak spisek polityczny Aten z Delfami, czy życie i śmierć Sokratesa, po której nastąpił przewrót w umysłach Ateńczyków. Niemojewski skupił się na najważniejszych aspektach życia Sokratesa, przedstawiając go jako filozofa, nauczyciela oraz etyka. Niemojewski odniósł się do źródeł wiedzy o Sokratesie, stwierdził, że Platon poświęcił swojemu mistrzowi dialogi, a Ksenofont napisał życiorys greckiego filozofa.

Sokrates dostrzegł bezradność swego rozumu i dlatego nie pobierał opłat za nauczanie. Fakt ten miał go odróżniać od reszty sofistów. Niemojewski próbował też wytłumaczyć, na czym polegała metoda sokratejska, a „była to właściwie dyskusja; szukano prawdy za pomocą krytycznego rozbiór zagadnienia, czyli na tak zwanej drodze dialektycznej”⁴¹.

Sokrates, jak podkreślał Niemojewski, zdawał sobie sprawę, że obserwacje świata są ograniczone, a zmysły wprowadzają w błąd, dlatego filozof doradzał, aby zdobywać wiedzę pewną i przydatną, domagał się wręcz „wiedzy fachowej”. Sokrates Niemojewskiego odwołał się do dwóch przykładów, w których wyraźnie

³⁹ K. Wojciechowski (red.), *Encyklopedia oświaty i kultury dorosłych*, Wrocław 1986, s. 365–366.

⁴⁰ A. Niemojewski, *Sokrates: odczyt wygłoszony d. 3 listopada 1907 r. w Uniwersytecie dla wszystkich w wielkiej sali Filharmonji Warszawskiej*, Warszawa 1908, s. 7.

⁴¹ *Ibidem*, s. 7.

widoczny był brak wiedzy fachowej. Pierwszy, oparty na obserwacji „dżumy ateńskiej”, tajemniczej epidemii, która nawiedziła Ateny w 430 r. p. n. e.⁴², wskazywał na potrzebę specjalisty – lekarza. Drugi był odczuwalny w sądownictwie, bowiem „powodował różne zbrocenia moralne”⁴³. Odwoływał się tutaj do praktyk wprowadzania do sądu rodzin oskarżonych, które emocjonalnym zachowaniem miały wpływać na sędziów. Jak zauważył Niemojewski, takie metody wypaczały prawo.

Sokrates Niemojewskiego był ubogim etykiem, który wiedział, że nawet wtedy, gdy nie można dać odpowiedzi na różne filozoficzne pytania, to zawsze można żyć uczciwie. Filozof był pedagogiem, który wskazywał na możliwą resocjalizację przestępców, których nie karać należy, lecz uczyć, a myśl tych którzy żyją bezmyślnie, należy budzić z uspienia. Niemojewski skomentował te rady, stwierdzając, że z działania nie poprzedzonego namysłem nie ma pożytku ogólnego i dodał refleksyjnie „czy na tej bezmyślności nie tracą jednostki i ogół?”⁴⁴.

Aby ukazać Sokratesa jako uczonego, Niemojewski odwołał się do odkryć w naukach empirycznych. Prelegent zaznaczył, że filozof chciał rozwinąć wiedzę, dlatego musiał zrezygnować z zagadnień, które uchodziły za nierozwiązalne, np. dotyczących pochodzenia świata i jego celowości. Niemojewski zauważył, że w ten sam sposób postąpili uczeni dziewiętnastowieczni, dzięki czemu wyjaśnili wiele nierozwiązanych problemów. Jako przykład tej metody podał Niemojewski pogląd Anaksagorasa, że Słońce jest rozpalonym kamieniem. Mówca tłumaczył, że Sokrates miał prawo przeciwstawić się tej koncepcji, ponieważ w tamtym okresie nie można było tego sprawdzić. Dopiero dzięki osiągnięciom metody analizy spektralnej, okazało się, że Anaksagoras był bliższy prawdy. Według Niemojewskiego Sokrates uczył, że dusza umieszczona jest za oczami i uszami. Z tą uwagą zgadzał się autor ponieważ „patrzymy mózgiem, słuchamy mózgiem, śpiewamy mózgiem, kochamy mózgiem”⁴⁵. Mózg jest zatem środowiskiem duszy. Daimoniona, Niemojewski przedstawił natomiast jako głos wewnętrzny, jako sumienie, które „mówi, co godziwe a co niegodziwe”⁴⁶. Następnie skonstrastował sumienie z osiągnięciami współczesnej mu nauki, według której było ono zautomatyzowaną i spontaniczną moralnością, kształtowaną przez wieki.

Niemojewski zaznaczył, że czas, w którym żył Sokrates, obfitował w zmiany. W sferze życia publicznego dokonał się przewrót, a znalazł on swój wyraz w uzyskaniu przez kobiety praw obywatelskich: „kobieta helleńska przestała być zwie-

⁴² P. Gulisano, *Pandemie. Od dżumy do ptasiej grypy*, Poznań 2007, s. 34–38.

⁴³ A. Niemojewski, *Sokrates...*, s. 10.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 12.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 11.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 10.

rzęciem domowym i stała się również obywatelką⁴⁷. Przed kobietami otworzyła się perspektywa edukacji. Niewątpliwie Niemojewski w swym sądzie zainspirował się tym, co napisał na temat wykształcenia kobiet Platon, ponieważ prawda historyczna była zgoła inna. Wraz z możliwością nauczania kobiet, przyszedł kolejny zwrot – odrzucono pojmowanie miłości jako popędu płciowego, a zaczęto ją rozumieć jako uczucie moralne. Jak zauważył Niemojewski, Sokrates również rozróżniał dwa typy miłości: zwierzęcą i ideową. Przy tej okazji Niemojewski stwierdził: „Gdyby każdy Grek kochał ojczyznę jak kochanek kochankę, wszystkie rany ojczyste zasklepiłyby się a na wszystkie niedole znalazłyby się środki zaradcze⁴⁸”.

Niemojewskiemu zależało na ukazaniu heroizmu Sokratesa, którego przedstawił podczas procesu jako dumnego i nieugiętego. Nawiązując do zarzutu demoralizowania młodzieży, który postawiono Sokratesowi, stwierdził, że „w oskarżeniu tem było coś grubiańskiego. Ziało ono ciemnotą i złą wolą⁴⁹”, doprowadziło ono do tego, że uczony „tłomaczył [się] ze swych najszczytniejszych myśli i najchlubniejszych mozołów⁵⁰”. To „umniejszenie” Sokratesa przez Ateńczyków doprowadziło jednak do uznania jego myśli w wiekach późniejszych. Niemojewski zauważył, że każdy poszukiwacz prawdy musi się liczyć z burzliwą reakcją społeczeństwa, oraz musi być gotowy na wypicie własnej cykuty. Wyraził także potrzebę zaufania, że kiedyś wolność naukowa i moralna nie będą tłamszone.

Jak wcześniej zauważono, na światopogląd Niemojewskiego miał wpływ pozytywizm i Ernst Haeckel z założonym przez siebie Związkiem Monistów. Niemojewski uznał rolę doświadczenia dla rozwoju nauki i przyjął prymat nauk przyrodniczych, dlatego potraktował Sokratesa jako wyraziciela poglądu o wielkości nauki. Niemojewski był ateistą i przyjmował śmiertelność duszy, dlatego daimoniona sprowadził do sumy funkcji biologicznych, uzależnionych od cech nabytych, a duszę uznał za sumę funkcji mózgowych.

Niemojewskiego prace o Sokratesie wskazują, że autor za podstawę wiedzy o greckim filozofie przyjął wybrane dialogi Platońskie, a wszystkie znajdujące się w nich wypowiedzi Sokratesa uznał za prawdziwe. Niemojewski nie podjął się oddzielenia poglądów Sokratesa od myśli Platona, zdawał się nie zauważać tzw. kwestii sokratycznej. Jest to zasadniczo zrozumiałe, jeśli weźmie się pod uwagę cel, jaki stawiał filozofii, a było nim uzasadnienie własnych poglądów.

Uważał Niemojewski, że wszelka twórczość powinna przynosić korzyść ludowi, dlatego posłużył się powieścią oraz odczytem, aby zaprezentować Sokratesa

⁴⁷ Ibidem, s. 12.

⁴⁸ Ibidem, s. 13.

⁴⁹ Ibidem, s. 14.

⁵⁰ Ibidem, s. 14.

jako niezależnego myśliciela. Cel się powiódł, Niemojewski wydobył filozofa spod pyłu wieków, gdyż udało mu się ukazać praktyczny wymiar myśli sokratejskiej, postępowość i aktualność jego poglądów, a co za tym idzie, nieprzemijalność jego wielkości.

Andrzej Niemojewski's praise of the Socratic independent thought

Abstract: Andrew Niemojewski (1864-1921) was a poet, journalist, publisher of „Independent Thought”, his life has caused much controversy. Niemojewski appreciated people the independent-minded that their lives confirm the conformity with the calls of each other's views. It is not surprising that the writer became interested in Socrates. The Greek philosopher acknowledged the unit completely independent, freethinker, which he devoted two works.

Keywords: Andrew Niemojewski, Socrates, Plato, independent thought, positivism, freethinker



BODGAN MUSZNICKI

Filozofia jako nauka o nauce. Analiza porównawcza koncepcji Adama Mahrburga i Marii Ossowskiej

Spory, co należy rozumieć pod pojęciem nauka trwają już od wieków. Polemiki te dotyczą zwłaszcza odpowiedzi na pytania: czy nauka jest jedynie słowem pozbawionym treści i można jej definicję dowolnie formułować, czy też może zawiera ona jakieś stałe elementy, które nawet jeśli z biegiem czasu samo pojęcie ulega modyfikacji, to choć one pozostają niezmiennie¹. Już Diogenes Laertios zwrócił uwagę, że jako pierwsze pytanie takie postawił już Tales z Miletu, lecz nie potrafił jeszcze udzielić jednoznacznej odpowiedzi² a przynajmniej historia filozofii nic o tym nie wspomina. Przez współczesnych Laertiosowi nauka utożsamiana była z filozofią. W starożytności tak czynił np. Platon³ i Arystoteles⁴, choć nie zaproponowali własnego rozumienia pojęcia filozofia, to pod u nich pod tym pojęciem kryła się wszelka wiedza fachowa⁵. Znaczące rozróżnienie pomiędzy nauką a wiedzą wprowadzono dopiero w średniowieczu, co szczególnie uwidoczniło się przy okazji sporu o uniwersalia⁶. Wówczas rozróżniono naukę, jako umiejętność postępowania się abstrakcyjnymi pojęciami, od wiedzy wywodzącej się z doświadczenia i warunkującej możliwość działania⁷.

Poszukując definicji pojęcia nauka napotykamy wiele, czasem przeciwstawnych stanowisk. Zorientowani matematyczno-fizycznie autorzy definicji uznają za

¹ Por. S. Zamecki, *Naukoznawstwo z wyboru. Między filozofią a historią dziedziny „nauka”, „Zagadnienia naukoznawstwa”* 2007, t. 43, nr 2, s. 171–175.

² D. Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 2004, s. 25 i n.

³ Zob. Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, t. II, Warszawa 1965, s. 45.

⁴ Arystoteles, *Etyka Nikomachejska.*, Warszawa 2009, s. 27–34.

⁵ K. Jasińska, *Co może nam dać filozofia klasyczna?*, „Roczniki Pedagogiczne” 2015, nr 1, s. 47–55.

⁶ Por. W. Marciszewski, *Kazimierz Ajdukiewicz i polski spór o uniwersalia*, „Filozofia Nauki” 1999, nr 3–4, s. 5–13.

⁷ Por. tamże, s. 10.

naukę umiejętność posługiwania się pewnymi wzorami determinującymi działanie człowieka, sprowadzając teorię nauki również do badania tych zjawisk⁸. Dla odmiany badacze humaniści wydają się unikać definiowania nauki jako takiej, a także naukoznawstwa. Oba stanowiska jednak nie określiły dotąd, w jaki sposób należy definiować naukę. W to miejsce proponują konkretne możliwości jej pojmowania jako np. nauki o procesach poznawczych⁹, nauki o przyrodzie, nauki pomocnicze, nauki teoretyczne¹⁰. Jednak, jak słusznie zwrócił uwagę W. Windelband, każde pojmowanie nauki musi się sprowadzać do rozważań teoretycznych. Początkiem jej bowiem jest zamysł a dopiero w następnej kolejności działanie. Zamysł (pomysł, koncepcja) jest elementem dominującym w nauce i zwykle w dziejach nie był popierany doświadczeniem. Przykładem może być Kopernik, którego koncepcje są owocem pracy umysłowej, nigdy bowiem nie widział Ziemi z innej perspektywy, a jednak jego koncepcja w tej kwestii się potwierdziła¹¹. Posłużył on się swego rodzaju teorią teorii, gdyż korzystał z pewnych wcześniej wypracowanych założeń podobnie jak w jego przypadku niepotwierdzonych inaczej jak tylko wysiłkiem intelektu.

W historii wiele razy mieliśmy do czynienia z kryzysem filozofii, której obszary badawcze były przejmowane przez nauki szczegółowe. Traciła niekiedy niektóre z własnych dziecin. I tak na przykład psychologia czy etyka bywały włączane do obszaru innych nauk i uprawiane niezależnie od niej. Podobnie też aksjologia oraz współcześnie traktowana jako samodzielna nauka – socjologia¹². W historii filozofii polskiej występowało podobne zjawisko, widoczne zwłaszcza na początku XX wieku¹³. Naukowcy ówczesni zdawali się zaprzeczać potrzebie uprawiania filozofii¹⁴, definiowali ją na nowo lub używali jej pojęć próbując je prezentować jako osiągnięcia innych nauk¹⁵. Takie procesy inspirowały do podejmowania prób odmawiania filozofii miana nauki. Nic zatem dziwnego, że sami filozofowie poczuli się do występowania w obronie naukowości swej dyscypliny. Filozofami, któ-

⁸ S. Amsterdamski, *Nauka, technika, etyka*, [w:] *Idee a urządzenie świata społecznego*, red. E. Nowicka, M. Chałubiński, Warszawa 1999, s. 28 i n.

⁹ *Leksykon PWN. Filozofia*, red. W. Lagodzki, G. Pyszczek, Warszawa 2000, s. 235.

¹⁰ A. Bator, W. Gromski, A. Kozak, S. Kaźmierczak, Z. Pulka, *Wprowadzenie do nauk prawnych. Leksykon tematyczny*, Warszawa 2006, s. 50–54, hasła opracował A. Kozak.

¹¹ Por. W. Windelband, *Historia filozofii / Wilhelm Windelband*, „Idea” 2010, nr 22, s. 179–200, Jest to fragment książki przedrukowanej w periodyku, tłum. A. Noras.

¹² Por. A. Zachariasz, *Filozofia zakata humanizmu ili zakat filozofii?* (tłum. własne, *Filozofia zmierzchu humanizmu czy zmierz filozofii?*), „Sofija” 2014, nr 14, s. 15–34.

¹³ Zob. L. Gawor, *W poszukiwaniu rozumienia bytu społecznego człowieka. Filozofia polska końca XIX wieku i początku XX stulecia*, Rzeszów 2015.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Por. tamże, s. 25–28, 30 i n., 118–130.

rych poglądy na ten temat były i nadal są współcześnie coraz częściej komentowane w debatach akademickich, byli zwłaszcza Adam Mahrburg i Maria Ossowska.

Maria Ossowska a pozytywizm

Opracowania z zakresu historii filozofii polskiej jednoznacznie zaliczają szkołę lwowsko-warszawską do filozofii analitycznej. Maria Ossowska zaliczana do II pokolenia przedstawicieli tej szkoły jest także automatycznie uznawana za reprezentantkę takiego nurtu uprawiania filozofii. Tymczasem sprawa nie jest aż tak oczywista, gdyż jeszcze przed wojną szkołę Twardowskiego dość powszechnie uważano za mieszącą się w nurcie neopozytywistycznym. Nawet uczniowie Twardowskiego byli w tej sprawie podzieleni, a przykładem takiego stanowiska był jeden z uczniów zaliczanego do pierwszego pokolenia tej szkoły, Zygmunt Zawirski oraz emigracyjny filozof Zbigniew Jordan. Wydał on w Wielkiej Brytanii pracę *The Development of Mathematical Logic and of Logical Positivism in Poland Between The Two Wars*¹⁶, której zasadnicze treści powtórzył w wydanej w 1963 r. książce *Philosophy and Ideology*¹⁷. Stanął w nich na stanowisku, które Jan Woleński nazwał dualizmem, gdyż uznał, że szkoła lwowsko-warszawska była na poły pozytywistyczna i na poły analityczna. W swym przekonaniu był konsekwentny, gdyż w obszernym opracowaniu o filozofii analitycznej, które ukazało się w Polsce, wśród rozmaitych odłamów tego nurtu w ogóle nie wymienił szkoły Twardowskiego¹⁸. Niezależnie od tego, że obecnie dominuje pogląd jednoznacznie zaliczający tę szkołę do nurtu analitycznego, to jednak u jej przedstawicieli wyraźne są również koneksje z pozytywizmem. Wynikało to także z tego powodu, że uczniowie Twardowskiego tworzący tzw. nurt logicystyczny gremialnie przenieśli się na Uniwersytet Warszawski, gdzie ciągle żywe były tradycje pozytywizmu warszawskiego, który kształtował również Adam Mahrburg. Nie można zatem zapominać o tym, bo przecież wśród warszawskich logicystów kształtowała się również osobowość twórcza Marii Ossowskiej.

Ossowska z pozytywizmem miała również związki poprzez historię własnej rodziny. Jej ojciec, powstaniec styczniowy z 1863 r., po klęsce niepodległościowego zrywu odsunął się od spraw politycznych i zajął się pracą zawodową oraz studiami w zakresie nauk przyrodniczych. Jak wspomina sama Ossowska, jej ojciec „Gorzko i krytycznie oceniał następstwa walki zbrojnej dlatego w latach późniejszych trzymał się na uboczu od polityki i wszelkich prądów ideowych, o co, jako

¹⁶ Z. Jordan, *The Development of Mathematical Logic and of Logical Positivism in Poland Between The Two Wars*, „Polish Science and Learning” 1945, t. 6.

¹⁷ Z.A. Jordan, *Philosophy and Ideology. The Development of Philosophy and Marxism-Leninism in Poland Since The Second World War*, Dordrecht 1963.

¹⁸ Z. Jordan, *O filozofii analitycznej*, „Ruch Filozoficzny” 1961, nr 3.

młoda dziewczyna, miałam do niego swoisty żal”¹⁹. Jednak wpływ domu rodzinnego na kształt zainteresowań przyszłej uczzonej był większy niż to mogło się jej, jako młodej dziewczynie, wydawać. Wspominała: „Biblioteka mego, ojca (był on absolwentem nauk przyrodniczych w Szkole Głównej) zawierała wiele cennych dzieł z dziedziny przyrody, biologii i matematyki, które wydatnie poszerzyły moje horyzonty »tradycyjnej« humanistki. Wtedy z dumą mówiłam, że pragnę być filozofem przyrody, co się później nie sprawdziło, bo w pierwszych latach studiów najbardziej pociągała mnie semantyka”²⁰. Stało się tak jednak dopiero za sprawą nauczycieli wywodzących się ze szkoły Twardowskiego.

Maria Ossowska zatem

z filozofią zetknęła się jeszcze w szkole średniej, gdy przeczytała znalezione w bibliotece ojca głośne dzieło filozoficzne Ernesta Haeckla *Zarys filozofii monistycznej*²¹, w którym niemiecki filozof i przyrodnik dowodził, że rozwój biologiczny i psychiczny człowieka wykazują daleko idące podobieństwa. Rozpatrywał więc rozwój duchowy człowieka na podobieństwo naturalnych rytmów przyrody, a stąd dostrzegał w nim pięć „pór roku”, z których pierwsza trwała od narodzin aż po opanowanie umiejętności mowy, druga kończyła się w momencie dojrzewania, trzecia w momencie pierwszego kontaktu seksualnego, czwarta zaś kończyła się w momencie inwolucji (przekwitania), a piąta – starość – obejmowała okres zaniku i kończyła się z momentem śmierci²².

W kręgu pozytywizmu warszawskiego przełomu XIX i XX wieku dokonał się w tym czasie swoisty zwrot mentalny, który przesądził o ostatecznym zmierzchu całej formacji. O ile u zarania pozytywizmu polskiego dominował optymizm i bezgraniczna wiara w możliwości nauki, tak u schyłku tej formacji w kręgach elit literacko-artystycznych pod wpływem trendów płynących z Zachodu zaczęły dominować postawy pesymizmu, czego wyrazem były liczne opracowania na temat kryzysu kultury, a nawet o upadku cywilizacji europejskiej.

Filozofia pesymizmu ogarniała przede wszystkim kręgi literacko-artystyczne, niewielki natomiast budziła oddźwięk w świecie ludzi nauki oraz u tych, którzy uważali się za spadkobierców i kontynuatorów linii pozytywistycznej. W środowiskach tych narastała świadomość konieczności przeciwstawienia się minorowym

¹⁹ M. Ossowska, *Przebyta droga*, [w:] *O człowieku, moralności i nauce: Miscellanea*, Warszawa 1983, s. 556.

²⁰ Tamże, s. 556–557.

²¹ E. Haeckel, *Zarys filozofii monistycznej*, Księgarnia Narodowa, Lwów 1905.

²² S. Konstańczak, *Komentarz do wykładu habilitacyjnego Marii Ossowskiej*, [w:] *Maria Ossowska (1896–1974) w świetle nieznanych źródeł archiwalnych*, Wyd. Uniwersytetu Zielonogórskiego, Zielona Góra 2011, s. 43.

nastrojom, zwłaszcza zaś próbom dewaluacji bądź wręcz odrzucania nauki i szukania rozwiązań ważnych dla człowieka poza jej obszarem²³.

Właśnie takim obrońcą autorytetu nauki został Adam Mahrburg. Minęło jednak niewiele lat, i sytuacja się powtórzyła, ale tym razem w roli obrońców nauki wystąpili razem Maria i Stanisław Ossowsky. Wpływ wcześniejszych poglądów pozytywisty Adama Mahrburga na głoszone przez nich poglądy wydaje się być zatem oczywisty.

Filozofia jako teoria nauki w koncepcji Adama Mahrburga

Jak wspomina Robert Richard w artykule *Ernst Haeckel and the Struggles over Evolution and Religion*²⁴ duży wpływ na Mahrburga miał niemiecki filozof, biolog i podróżnik Ernst Haeckel. To pod wpływem wielu publikacji Niemca miała się ukształtować mahrburgowska koncepcja filozofii jako czegoś pewnego, stałego²⁵. Analizując dzieła niemieckiego filozofa oraz wykaz jego polskich uczniów jednoznacznie wynika, że wywarł on także znaczący wpływ na kształtowanie się pozytywizmu w Polsce²⁶.

W polskiej filozofii pozytywistycznej tradycyjne rozumienie filozofii i jej poszczególnych dyscyplin kwestionował zwłaszcza Adam Mahrburg (1855–1913), popularny wówczas filozof, publicysta i teoretyk nauki. Dla niego celem poznania naukowego było: „poznawać zjawiska we wszechświecie, klasyfikować je na zasadzie podobieństw i różnic i badać, jaka jest wzajemna tych zjawisk od siebie zależność”²⁷. Takie zadanie musiała również spełniać filozofia, aby mogła być uznawana za naukę. W swej publikacji *Co to jest nauka?*²⁸ poddał krytyce problematykę którą zajmuje się filozofia. Potrzeby istnienia samej filozofii nie zaprzeczał, ale stwierdził, że

nie brak i za naszych czasów prób wskrzeszania starych systemów, ich odświeżania i inkrustowania materiałem z nauki współczesnej czerpanym. Ta jednak metoda nie zapewnia im wartości naukowej, jako pozłota lichego materiału nie przetwarza go w złoto²⁹.

²³ W. Tyburski, *Ideologia nauki w świadomości polskich środowisk doby pozytywizmu: Rozwój-metamorfozy-załamania*, Wyd. UMK, Toruń 1989, s. 182–183.

²⁴ Zob. <http://home.uchicago.edu/~rjr6/articles/Richards.pdf> (dostęp: 21.10.2016).

²⁵ Por. tamże.

²⁶ Zob. np. A. Urbanek, *Jedno istnieje tylko zwierzę...: myśli przewodnie biologii porównawczej*, Warszawa 2007.

²⁷ A. Mahrburg, *Nauka i metafizyka w nowej książce prof. Szokalskiego*, „Kraj” 1885, nr, 9, s. 17.

²⁸ Zob. A. Mahrburg, *Co to jest nauka?*, Warszawa 1907.

²⁹ A. Mahrburg, *Pisma filozoficzne*, red. W. Spasowski, Warszawa 2014, s. 165.

Wskazywał tym samym, że współczesna mu filozofia nie wypełnia swych fundamentalnych zadań. Zauważyć można również, że nie taktował historii filozofii jako dyscypliny filozoficznej, gdyż jego zdaniem cechuje ją tylko proces odtwórczy niemający naukowego podłoża. Zdominowana przez historię filozofia została tym samym sprowadzona do roli dyscypliny odtwórczej, a nie twórczej, jak to jeszcze czynili np. Platon, Kartezjusz czy Kant. Współczesny człowiek obawia się nadać filozofii odpowiedni status i uprawiać ją zgodnie z jej odwiecznym założeniem, jakim jest umiłowanie mądrości, a nie powielanie tego, co już było. Odwoływanie się do poszczególnych autorytetów z przeszłości jest potrzebne, ale konieczne jest jedynie wtedy, gdy można uzupełnić ich koncepcje, polemizować z nim lub zaproponować nowe rozwiązania w ich miejsce³⁰. Tylko tak uprawiana filozofia jest nauką, gdyż wprowadza innowacje, a stąd nauka jest tożsama z filozofią i na odwrót. Według Mahrburga takie rozumowanie jest wystarczającym argumentem semantycznym by naukę utożsamiać z filozofią³¹. Dotychczas bowiem filozofia przesycona była spekulacjami, naleciałościami metafizyki średniowiecznej, która zarażała mistycyzmem inne nauki, w tym dziedziny samej filozofii. Ta jednak stała się ofiarą ludzkiego wygodnictwa, braku odwagi tworzenia, które zastąpiło odtwarzanie i powielanie³².

Najpopularniejszym zaś współczesnym poglądem na naukę jest stwierdzenie, że jest jednym z rodzajów ludzkiej wiedzy³³. Lecz dlaczego jednym a nie jedynym? W jakie słowa jeszcze można ubrać ludzką wiedzę jeśli nie w pojęcie nauki? Nauka musi wychodzić od twierdzeń jak to postulował Mahrburg³⁴. Na powyższe pytanie zdaje się odpowiadać Kazimierz Ajdukiewicz twierdząc, że

racjonalna postawa wobec przyjmowanych twierdzeń wymaga tego, aby stanowczość, z jaką je głosimy, stanowczość dająca się mierzyć wielkością ryzyka, które w imię tych twierdzeń gotowi jesteśmy wziąć na siebie, była proporcjonalna do stopnia ich uzasadnienia. Znaczy to, że im bardziej surowe i bezlitosne były próby, którym dane twierdzenie poddawaliśmy i wobec których się ono ostało, tym bardziej stanowczo wolno nam je przyjmować³⁵.

Taki system uprawiania nauki zdawał się kultywować także Mahrburg jeszcze przed tym przedstawicielem szkoły lwowsko-warszawskiej.

W monografii *Adam Mahrburg. Życie i praca filozofa. Analiza porównawcza* Władysław Spasowski podkreślał wielokrotnie stałość poglądów Mahrburga na

³⁰ W. Spasowski, *Adam Mahrburg i jego poglądy na naukę i filozofię. Analiza porównawcza*, Warszawa 1913.

³¹ Por. A. Mahrburg, *Pisma filozoficzne...*, s. 132–145.

³² Por. tamże, s. 165–172.

³³ M. Heller, *Filozofia nauki*, Kraków 1992, s. 11.

³⁴ Por. W. Spasowski, *Adam Mahrburg i jego poglądy na naukę i filozofię...*, t. 1, s. 12–14.

³⁵ K. Ajdukiewicz, *Język i poznanie*, Warszawa 1965, s. 269.

filozofię i jej przedmiot. Uważał on bowiem filozofię za teorię nauki, a taki pogląd dominować miał w filozofii począwszy od okresu klasycznego³⁶. Zatem już określenie filozofii jako teorii nauki pośrednio ukazuje jej zadania. Przedmiotem filozofii ma być nauka, tak jak miało to miejsce jeszcze w czasach jej intelektualnego rozkwitu w poprzednich epokach. Jednak pod względem semantycznym „nauka” pozostaje pojęciem wieloznacznym³⁷. Mahrburg miał tego świadomość ale nie starał się takiej dwuznaczności unikać za wszelką cenę³⁸. W związku z mnogością desygnatów nazwy „nauka” istnieje wiele problemów z rozumieniem filozofii, gdyż „natura przedmiotu danej dyscypliny rzutuje na jej swoistość (...). Najczęściej spotykane (...) rozumienie wyrazu nauka, utożsamia naukę z wiedzą spełniającą pewne wymagania”³⁹. Przypomnieć należy, że nawet współczesne zapisy encyklopedycznie często traktują wiedzę i naukę zamiennie, nie wyszczególniając elementów wiedzy czyniących z niej naukę, co właśnie zauważył już Mahrburg. „W tym rozumieniu nauką jest rezultat poznania w postaci systemów sądów zawierających wiedzę intersubiektywną, ujmującą z jednolitego punktu widzenia dany przedmiot. Ale przez naukę rozumie się niekiedy także sam proces tworzenia wiedzy o czymś”⁴⁰. Pierwsze rozumienie nauki to wytwór, następne zaś to czynność prowadząca do powstania wytworu. W swych pismach Mahrburg wiele razy podkreślił, że bliższe jego zainteresowaniu jest rozumienie pierwsze, choć drugiego również nie kwestionował⁴¹. Warto zwrócić uwagę, że istnieje związek między tymi stanowiskami – każde z nich może być ujmowanie abstrakcyjnie lub konkretnie. Można poddać badaniu ogół faktycznie funkcjonujących nauk, względnie wybraną konkretną naukę lub jej gałąź⁴². Warunkiem właściwego rozumienia istoty nauki jest uświadomienie sobie, że punktem wyjścia jest pewien idealny system sądów o rzeczywistości⁴³.

Filozofia była więc dla Mahrburga pewnego rodzaju metateorią nauki. Jak sam stwierdził, przedmiot i zadania filozofii nie dadzą się jasno określić. Natomiast w przypadku innych nauk jest to możliwe. Kryteria akceptacji twierdzeń oraz metoda w filozofii również są odmienne niż pozostałych nauk⁴⁴. „Mahrburg jest przekonany o faktycznym i niemożliwym do usunięcia zapóźnieniu teoretycz-

³⁶ W. Spasowski, *Adam Mahrburg i jego poglądy na naukę i filozofię...*, t. 1, s. 25.

³⁷ Tamże.

³⁸ A. Mahrburg, *Nauka i metafizyka*, [w:] *Poradnik dla samouków*, t. 4, Warszawa 1902, s. 110–113.

³⁹ J. F. Chwał, *Metafilozofia Adama Mahrburga*, Warszawa 1998, s. 57 i n.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ A. Mahrburg, *Logika i teoria poznania*, [w:] *Poradnik dla samouków*, t. 4, s. 55.

⁴² Por. S. Kamiński, *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lublin 1981, s. 35.

⁴³ J. F. Chwał, *Metafilozofia Adama Mahrburga...*, s. 59.

⁴⁴ A. Mahrburg, *Słowo wstępne* [w:] W. Jerusalem, *Wstęp do filozofii*, Warszawa 1907.

nym filozofii w stosunku do nauk szczegółowych⁴⁵. Bierze się to stąd, że przedmiotem filozofii jest nauka. Faktyczna nauka jest tworem dynamicznym, ciągle się koryguje i rozwija, poszerza zakres swoich zainteresowań⁴⁶. Ponadto Mahrburg uważał, że rozumienie filozofii jako refleksji nad nauką jest zgodne z jej tradycyjnym pojmowaniem⁴⁷.

Narzędziem wypracowanym przez filozofię do badania i wnioskowania na temat nauki oraz umożliwiającym jej krytykę jest epistemologia. Narzędziem do wnioskowania staje się ponieważ określa jaką nauka jest, a narzędziem krytyki, gdyż proponuje jaką nauka być powinna. Traktuje więc naukę nie tylko jako coś konkretnego, ale też jako twór idealny. Jest to narzędzie nie tylko intelektualne ale i praktyczne, ponieważ filozofia jako jeden z rodzajów poznania proponuje poznanie zmysłowe, które może być uznane za metodę doświadczalną⁴⁸.

Epistemologia jako narzędzie (ale nie dział) filozofii odnosi się do wszystkich nauk, niezależnie od ich rozwoju i osiągnięć. Jest zatem metanauką. Stąd sama filozofia jest wyłącznie teorią nauki. Z problematyki traktowanej dotychczas jako filozoficzna, wyłącznie zagadnienia epistemologii zasługują na miano filozofii, bo ją jedynie można uprawiać metodami naukowymi. Dlatego tylko ona zasługuje na miano nauki i to wyjątkowej, bo bada i definiuje naukę jako taką oraz jej wszelkie przejawy⁴⁹.

Rozbudowa epistemologiczna badania nauki w koncepcji Marii Ossowskiej

Także Maria Ossowska podjęła się zadania unaukowania pojęć wykorzystywanych przez filozofię. Podobnie jak w przypadku Mahrburga swą filozoficzną drogę rozpoczęła od lektury pism Ernsta Haeckla. Stały się one dla młodej Marii punktem wyjścia dla podejmowanych prób klasyfikowania filozofii jako nauki. Podkreślała zwłaszcza rolę epistemologii jako dziedziny filozoficznej niezbędnej w definiowaniu nauki, lecz nie pojmowała filozofii jedynie jako nauki o nauce. Według niej zajmować się nauką jako taką można było jedynie z punktu widzenia epistemologicznego⁵⁰. W tym wypadku ta dyscyplina filozoficzna stać się powinna kryterium pomocniczym przy wyodrębnianiu innych dziedzin np. socjologii. Ossowska postulowała epistemologiczne interpretowanie dzieł naukowych i sto-

⁴⁵ Por. M. Massonius, *Mahrburg jako uczony*, „Przegląd Filozoficzny” 1914, z.1, s. 76–78.

⁴⁶ J.F. Chwał, *Metafilozofia Adama Mahrburga...*, s. 67.

⁴⁷ Tamże. Należy zwrócić uwagę, że wiele lat później będzie tak uważał również Kotarbiński.

⁴⁸ A. Mahrburg, *Pisma filozoficzne...*, t. 2, s. 192.

⁴⁹ A. Mahrburg, *Filozofia i metafizyka...*, s. 137 i n.

⁵⁰ M. Ossowska, *Semantyka profesora St. Szobera*, „Przegląd Filozoficzny” 1925, z. III–IV, s. 95 i n.

sowanych właściwych dla niej metod badań, jako źródła materiałów do przeprowadzenia analiz pojęciowych. Teoria poznania nauki może być uprawiana bez bliższego kontaktu z przedmiotem tejże nauki. W szeroko pojętych badaniach nad człowiekiem naukowiec napotyka konkretną rzeczywistość. I choć zmierza ostatecznie do założeń ogólnych, to należy badać naukę uwzględniając historyczne okoliczności jej ewolucji⁵¹.

Zdaniem Ossowskiej nie możliwe jest uprawianie nauki o nauce i jej obiektywne poznanie bez przeprowadzenia choćby podstawowego podziału przedmiotu badań naukowych. Inaczej bowiem poznaje się naukę o człowieku a inaczej o innych formach rzeczywistości. Uczona zaproponowała następujący podział poznawania naukowego ze względu na przedmiot poznania:

- Zagadnienia związane z osobą czyli podmiotem tworzącym naukę, odbierającym naukę, korzystającym z nauki⁵².
- Zagadnienia związane z czynnościami, które prowadzą do wytwarzania nauki czyli technikami i metodami naukowymi⁵³.
- Zagadnienia dotyczące efektu końcowego czyli wytworu nauki⁵⁴

Ujmowanie istoty nauki przez Ossowską wynikało z podejmowanych przez badacza prób odpowiedzi na trzy zasadnicze pytania:

- czym nauka jest?
- jak nauka powstaje?
- jakie nauka przynosi skutki?⁵⁵

Ossowska nie pozostawiła tych pytań bez odpowiedzi proponując by naukę ujmować filozoficznie⁵⁶, psychologicznie⁵⁷ oraz socjologicznie⁵⁸. Klasyfikacja możliwości pojmowania i badania nauki według Ossowskiej wymaga wykorzystania filozofii⁵⁹. Odpowiedzi na te trzy pytania bowiem od wieków szukali filozofowie. Ossowska zatem zaproponowała, aby nazwać zbiór prób odpowiedzi na powyższe problemy filozofią nauki. Za sprawą swej subdyscypliny czyli epistemologii filozofia miałaby badać takie zagadnienia jak pojęcie nauki i związane z tym spory, które uzasadniałyby określenie tego co jeszcze należy uznawać za

⁵¹ M. Ossowska, *O nauce, człowieku i moralności »miscellanea«*, Warszawa 1983, s. 265.

⁵² Por. M. Ossowska, *Socjologia moralności. Zarys zagadnień*, Warszawa 1986, s. 259–265.

⁵³ Problem ten warto skonfrontować z książką: J. Dudek, *Problem unaukowania etyki. Teoretyczne i normatywne aspekty twórczości Marii Ossowskiej*, Zielona Góra 2012.

⁵⁴ M. Ossowska, *O nauce, człowieku i moralności...*, s. 265.

⁵⁵ Tamże. Por. J. Dudek, *Problem unaukowania etyki...*

⁵⁶ Por. M. Ossowska, *Podstawy nauki o moralności*, Warszawa 1966, s. 9–46. Uczona pośrednio ukazuje w jaki sposób badać naukę na przykładzie badania podstaw nauki o moralności przedstawionej w I rozdziale wskazanego dzieła.

⁵⁷ Por. M. Ossowska, S. Ossowski, *Nauka o nauce*, „Nauka Polska” 1935, t. XX, s. 93–95.

⁵⁸ Por. M. Ossowska, *Socjologia moralności...*, s. 116–120.

⁵⁹ W tym artykule zostanie przedstawiona jedynie koncepcja filozoficzna.

naukę, a co już nie. Filozofia nauki również powinna zajmować się klasyfikacją nauk i wypracowaniem odpowiedniej metodologii, która miałaby służyć jako paradygmat dla metod stosowanych w innych naukach⁶⁰. „W tej grupie zagadnień dominowałby ów epistemologiczny punkt widzenia”⁶¹. Ostatecznie zatem Ossowska doszła do zbliżonego stanowiska, co Mahrburg, w kwestii statusu nauki. Każda nauka i pojęcia w niej wytwarzane są zatem konsekwencją teorii poznania. To epistemologia posiada bowiem narzędzia do określenia tego czym jest nauka i do których jej gałęzi klasyfikować poszczególne zagadnienia⁶²

Wnioski

Pojmowanie filozofii jako nauki o nauce uznawało wielu uczonych. Dla przykładu Tadeusz Kotarbiński wyraźnie mówił o tym przy okazji wykładania założeń prakseologii, której przypisywał zadania logiczne i epistemologiczne⁶³. Podobnie uważał Ajdukiewicz choć narzucał on filozofii szerszy kontekst⁶⁴. Za pomocą narzędzi filozofii dowodził naukowości poszczególnych dyscyplin⁶⁵. Współcześnie, mimo postępu techniki jako narzędzia badawczego również obiektywne badanie nauki nie może się odbyć bez refleksji epistemologicznej. Podstawowym zadaniem tej dziedziny jest poznawanie a zatem jest ona punktem wyjścia dla każdego procesu, którego efektem są dopiero coraz doskonalsze narzędzia badawcze⁶⁶.

Wydawać się może, że Mahrburg dał jedynie impuls do takiego właśnie pojmowania filozofii, impuls, który sięgał do okresu klasycznego. Wyzaczył bowiem filozofii jedno, lecz konkretne obiektywne zadanie – badanie nauk. Uczynił ją przez to metanauką, której pochodną, czyli nauką właściwą stała się dopiero epistemologia.

Ossowska w kwestii metodologii filozofii była ambiwalentna – z jednej strony jako badacz moralności była filozofem analitycznym, a z drugiej – jako naukoznawca – była neopozytywistką, szukała użyteczności nauki i możliwości jej precyzyjnego określenia. Choć uważała, że filozofia ma szersze zadania i w jej skład wchodzi większa ilość subdyscyplin, to miała zbliżony pogląd na naukę do

⁶⁰ M. Ossowska, *O człowieku, moralności i nauce...*, s. 265.

⁶¹ Tamże.

⁶² Tamże, s. 266.

⁶³ Por. T. Kotarbiński, *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, Lwów 1929.

⁶⁴ Por. D. Łukasiewicz, *Kazimierz Ajdukiewicz o światopoglądzie i jedności filozofii*, „Filosofia” 2015, nr 1, s. 263–270.

⁶⁵ Por. S. Konstańczak, *Kazimierz Ajdukiewicz o naukowości etyki*, tamże, s. 241–261.

⁶⁶ Por. M. Hetmański, *Epistemologia informacji*, Kraków 2013, s. 15–56

Mahrburga. Uczona uważała, że zadaniem filozofii jest klasyfikacja nauk⁶⁷. Zatem wszelkie naukowe paradygmaty powinny być wypracowane przez filozofię. Podkreślała również rolę epistemologii w badaniu nauk.

Porównanie tych dwóch koncepcji stanowić może ciekawy przykład ciągłości myślenia pozytywistycznego w polskiej filozofii. Choć pojmowanie filozofii zgoła się różni u obojga uczonych, to wspólnym mianownikiem jest możliwość (choć nieco różnie pojmowanej) wykorzystania epistemologii do badania natury nauki. Być może uczynienie z filozofii narzędzia do badania nauki, jak chciał tego Mahrburg, lub tylko z epistemologii zgodnie z zamysłem Ossowskiej, pomogłoby na nowo zdefiniować naturę nauki i określenie jej wszechstronnej, podstawowej definicji. W definiowaniu nauki Ossowska w stopniu minimalnym korzystała z narzędzi logiki tak charakterystycznych dla neopozytywistów, ale wykorzystywała za to epistemologię. W tym względzie zajęła stanowisko podobne do innych przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej⁶⁸.

Być może dziś już nadszedł czas by stosować filozofię tylko jako narzędzie do badania nauki. Filozofia bowiem jako jedyna z nauk nie wywodzi się z żadnych założeń zewnętrznych względem człowieka⁶⁹. Do jej uprawiania wystarczy jeden człowiek jako badacz, dystrybutor, uczestnik i kreator⁷⁰. Żadna inna nauka nie jest w stanie zbadać rzeczywistości za pomocą tylko jednego narzędzia jakim jest ludzki umysł. Tu należy podkreślić - umysł pojedynczego człowieka traktowany jest jako epistemologiczny badacz rzeczywistości, z której przecież wywodzi się nauka⁷¹. Dla przykładu psychologia potrzebuje „umysłów” co najmniej dwóch osób, aby mogła badać własną strukturę⁷². Ostatecznie próba zakwestionowania naukowości filozofii doprowadziła zatem do nowoczesnego określenia jej przedmiotu i zastosowań. Bez względu na różnice w podejściu tych uczonych zgodzić się bowiem należy, że epistemologia musi stanowić co najmniej drogowskaz do pojmowania, definiowania i odkrywania natury nauki.

⁶⁷ Sama bowiem precyzyjnie nazywała swoje przemyślenia np. nauka o moralności a nie tradycjonalistycznie-etyka.

⁶⁸ <http://www.eduteka.pl/doc/pozytywizm-1> (dostęp: 10.10.2016).

⁶⁹ Por. A.E. Szolystek, *Filozofia człowieka. Biologiczny rozwój a kulturowe kształtowanie*, Kraków 2015, s. 9–34.

⁷⁰ Por. W. J. Burszta, *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*, Poznań 1998, s. 47 i n.

⁷¹ Por. W. Kaczocha, *Filozofia społeczna. Wybrane zagadnienia filozoficzno-teoretyczne oraz empiryczne*, Warszawa 2015, s. 74–77.

⁷² Por. H. Hammer, *Psychologia społeczna. Teoria i praktyka*, Warszawa 2005, s. 35 i n.

Bibliografia

- Ajdukiewicz K., *Język i poznanie*, t. 1–2, Warszawa 1965.
- Amsterdamski S., *Nauka, technika, etyka*, [w:] *Idee a urządzenie świata społecznego*, red. E. Nowicka, M. Chałubiński, Warszawa 1999.
- Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, Warszawa 2009.
- Bator A., Gromski W., Kozak A., Kaźmierczak S., Pulka Z., *Wprowadzenie do nauk prawnych. Leksykon tematyczny*, Warszawa 2006.
- Burszta W., Kaczocho W., *Filozofia społeczna. Wybrane zagadnienia filozoficzno-teoretyczne oraz empiryczne*, Warszawa 2015.
- Chwał J. F., *Metafilozofia Adama Mahrburga*, Warszawa 1998.
- Dudek J., *Problem unaukowania etyki. Teoretyczne i normatywne aspekty twórczości Marii Ossowskiej*, Zielona Góra 2012.
- Gawor L., *W poszukiwaniu rozumienia bytu społecznego człowieka. Filozofia polska końca XIX wieku i początku XX stulecia*, Rzeszów 2015.
- Haeckel E., *Zarys filozofii monistycznej*, Lwów 1905.
- Heller M., *Filozofia nauki*, Kraków 1992.
- Hammer H., *Psychologia społeczna. Teoria i praktyka*, Warszawa 2005.
- Hetmański M., *Epistemologia informacji*, Kraków 2013.
- Jasińska K., *Co może nam dać filozofia klasyczna?*, „Roczniki Pedagogiczne” 2015, nr 1.
- Jordan Z., *O filozofii analitycznej*, „Ruch Filozoficzny” 1961, nr 3.
- Jordan Z., *Philosophy and Ideology. The Development of Philosophy and Marxism-Leninism in Poland Since The Second World War*, Dordrecht 1963.
- Jordan Z., *The Development of Mathematical Logic and of Logical Positivism in Poland Between The Two Wars*, „Polish Science and Learning” 1945, t. 6.
- Kamiński S., *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lublin 1981.
- Konstańczak S., *Kazimierz Ajdukiewicz o naukowości etyki*, „Filo-Sofija” 2015, nr 1.
- Konstańczak S., *Komentarz do wykładu habilitacyjnego Marii Ossowskiej*, [w:] *Maria Ossowska (1896–1974) w świetle nieznanych źródeł archiwalnych*, Wyd. Uniwersytetu Zielonogórskiego, Zielona Góra 2011.
- Kotarbiński T., *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, Lwów 1929.
- Lagocki W., Pyszczyk G., (red.), *Leksykon PWN. Filozofia*, Warszawa 2000.
- Laertius D., *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 2004.
- Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, t. II, Warszawa 1965.
- Łukasiewicz D., *Kazimierz Ajdukiewicz o światopoglądzie i jedności filozofii*, „Filo-Sofija” 2015, nr 1.
- Mahrburg A., *Co to jest nauka?*, Warszawa 1907.
- Mahrburg A., *Logika i teoria poznania*, [w:] *Poradnik dla samouków*, t. 4, Warszawa 1902.
- Mahrburg A., *Nauka i metafizyka*, [w:] *Poradnik dla samouków*, t. 4, Warszawa 1902.
- Mahrburg A., *Nauka i metafizyka w nowej książce prof. Szokalskiego*, „Kraj” 1885, nr, 9.
- Mahrburg A., *Pisma filozoficzne*, red. W. Spasowski, Warszawa 1914.
- Mahrburg A., *Słowo wstępne*, [w:] W. Jerusalem, *Wstęp do filozofii*, Warszawa 1907.

- Marciszewski W., *Kazimierz Ajdukiewicz i polski spór o uniwersalia*, „Filozofia Nauki” 1999, nr 3–4.
- Massonius M., *Mahrburg jako uczony*, „Przegląd Filozoficzny” 1914, z. 1.
- Ossowska M., Ossowski S., *Nauka o nauce*, „Nauka Polska” 1935, t. XX.
- Ossowska M., *O nauce, człowieku i moralności »miscellanea«*, Warszawa 1983.
- Ossowska M., *Podstawy nauki o moralności*, Warszawa 1966.
- Ossowska M., *Przebyta droga*, [w:] *O człowieku, moralności i nauce: Miscellanea*, Warszawa 1983.
- Spasowski W., *Adam Mahrburg i jego poglądy na naukę i filozofię. Analiza porównawcza*, Warszawa 1913.
- Szołystek A. E., *Filozofia człowieka. Biologiczny rozwój a kulturowe kształtowanie*, Kraków 2015.
- Tyburski W., *Ideologia nauki w świadomości polskich środowisk doby pozytywizmu: Rozwój-metamorfozy-załamania*, Toruń 1989.
- Urbanek A., *Jedno istnieje tylko zwierzę...: myśli przewodnie biologii porównawczej*, Warszawa 2007.
- Windelband W., *Historia filozofii/Wilhelm Windelband*, „Idea” 2010, nr 22.
- Zachariasz A., *Filosofiâ zakata gumanizma ili zakat filozofii?* (tłum. własne, *Filozofia zmierzchu humanizmu czy zmierzch filozofii?*), „Sofija” 2014, nr 14.
- Zamecki S., *Naukoznawstwo z wyboru. Między filozofią a historią dziedziny „nauka”, „Zagadnienia naukoznawstwa” 2007, t. 43, nr 2.*

Philosophy as the science of science. Comparative analysis of the concepts of Adam Mahrburg and Maria Ossowska

In this article the author tries to link views on science Adam Mahrburg and Maria Ossowska about science. The author tries to demonstrate that the relationship of both positivist scholars have different substrates but understanding of their science, which is the common denominator of their achievements. As this common feature indicated epistemology.

Keywords: Adam Mahrburg, Maria Ossowska, science, epistemology, philosophy of science



MILENA OLESZAK

Socjologiczne aspekty moralności w ujęciu Marii Ossowskiej

Wprowadzenie

Maria Ossowska napisała w połowie lat 60-tych ważną pracę z socjologii moralności, którą zatytułowała „Przemiany obyczajowe w dwudziestoleciu Polski Ludowej”¹. Niestety za życia autorki nie mogła ona ukazać się drukiem z powodu wszechwładzy cenzury, która nie pozwalała na publikację żadnych prac krytycznych wobec istniejącego systemu politycznego. Opracowanie to zawiera ocenę poziomu moralnego polskiego społeczeństwa oraz negatywnego wpływu, jaki wywierają na życie publiczne źle działające instytucje polityczne. Zauważyła wówczas, że współczesnym społeczeństwie następuje deprecjacja ważności norm i ocen moralnych. W wyniku postępujących procesów sekularyzacji i indywidualizacji, dominuje permisywizm i relatywizm moralny. Zaczyna dominować przez to nihilizm moralny, który objawia się negacją lub odrzuceniem w życiu społecznym nawet najbardziej podstawowych norm i wartości, zwłaszcza tych, które są związane z religią. Widoczne jest to zwłaszcza w sferze życia małżeńsko-rodzinnego oraz innych dziedzinach życia społeczno-kulturowego. Kryzys moralny prowadzi się do zachwiania starego systemu moralnego, który przejawia się w atrofii więzi społecznych, zaniku zaufania, destrukcji całego systemu moralnego².

Kondycja moralna polskiego społeczeństwa także i dziś wykazuje niestabilność i niejednorodność. Z jednej strony mamy do czynienia z destabilizacją po-

¹ Zob. M. Ossowska, *Przemiany obyczajowe w dwudziestoleciu Polski Ludowej*, [w:] J. Dudek, S. Konstańczak, J. Zegzuła-Nowak, *Maria Ossowska (1896–1974) w świetle nieznananych źródeł archiwalnych*, Zielona Góra 2011, s. 127–161.

² J. Mariański, *Podstawowe orientacje moralne w społeczeństwie polskim* [w:] B. Gołębiowski (red.), *Moralność Polaków: etos i etnos: dylematy współczesne*, Łomża 2001, s. 29.

rzędku moralnego, a z drugiej strony niektóre normy moralne zyskują na znaczeniu. Uchwycenie tego typu tendencji wymaga prowadzenia pogłębionych badań, dlatego celem niniejszego artykułu jest ukazanie mechanizmów funkcjonowania norm moralnych w życiu społecznym w oparciu o koncepcję moralności Marii Ossowskiej. Autorka ta traktuje ją, jako fakt społeczny i odrzuca wszelkie dotychczasowe stanowiska dotyczące moralności, a także próbuje odpowiedzieć na pytanie, jakie procesy i zjawiska spowodowały przeobrażenia w tej sferze. Artykuł ma charakter teoretyczny i stanowi próbę wyjaśnienia przeobrażeń moralności, problemów jej definiowania oraz obszarów jej funkcjonowania w życiu społecznym. Społeczeństwo staje na drodze wyboru, gdyż z jednej strony może podążać w kierunku permissywizmu moralnego, a drugiej strony może tworzyć nowe wzorce porządku moralnego.

Moralność, jako kategoria pojęciowa

Definicja moralności sprawia wiele trudności, bowiem moralność z chronologicznego punktu widzenia podlega nieustannym zmianom. Dodatkowo pojawia się problem związany z tym, iż normatywno – etyczne i socjologiczne definiowanie moralności nie zawsze są ze sobą zgodne, dlatego socjolog wprawdzie musi wypracować własną definicję moralności, która będzie także teoretycznym opisem badanej rzeczywistości społeczno – moralnej. Socjologiczna definicja moralności napotyka zatem problemy, jak zinterpretować stwierdzenie: „moralność jest zjawiskiem społecznym”³.

Moralność można wyjaśnić z punktu widzenia nurtu indywidualistycznego, gdzie jest traktowana, jako fakt indywidualny oraz kolektywistycznego, gdzie moralność jest ujmowana, jako funkcja struktury społecznej. W tym wypadku moralność rozumiemy, jako proces prowadzący „od determinant społecznych do zachowań moralnych rozumianych, jako działania całkowicie ukształtowane przez normy społeczne i wzory zinstytucjonalizowane w społeczeństwie”⁴.

Istnieją jednak stanowiska odrzucające przekonania o społecznych charakterze moralności, np. Reinhold Niebuhr uważa, iż pomiędzy społeczeństwem a moralnością nie ma zależności. Według Niebuhra życie społeczne jest ze swej natury amoralne, ponieważ występuje w nim zewnętrżność, przemoc, nieuchronne koniunktury, które nie towarzyszą moralności. Aplikowanie moralności do społeczeństwa jest procesem niewłaściwym, bowiem moralność nie jest *sine qua non* elementem społeczeństwa.

³ J. Mariański, *Wprowadzenie do socjologii moralności*, Lublin 1989, s. 114.

⁴ Tamże, s. 114.

Inne podejście prezentowane przez H. Bergsona mówi o dwóch przeciwstawnych sobie typach moralności: statycznej (zamkniętej) i dynamicznej (otwartej)⁵. Moralność statyczna wiąże się z presją społeczną i jest silnie ukierunkowana na ważność nakazów i zakazów, które zapewniają integralność i nie zaburzają porządku społecznego w danym systemie społecznym.

Moralność statyczna stanowi bezpieczną podstawę dla społeczeństwa, gdyż zapewnia stabilność obyczajów, reguł, zwyczajów, prawa i instytucji. Nie stanowi jednak bodźca dla rozwoju osobowego człowieka, a jest podstawą przymusu wypełniania obowiązków.

Drugi rodzaj moralności zakłada rozwój i przekształcanie człowieka w jego wymiarze indywidualnym i społecznym. Nie akcentuje ona nakazów i prawa, lecz świadome i dobrowolne akceptowanie ideału. Moralność dynamiczna tworzy się w społeczeństwie pluralistycznym. Bergson nie wyklucza istnienia moralności zbiorowej (kolektywnej), lecz większe znaczenie posiada dla niego moralność odosobniona od uwarunkowań danego społeczeństwa. Bergson podkreśla przede wszystkim znaczenie indywidualnej moralności.

Niesocjologiczne koncepcje moralności nie ukazują związku lub przedstawiają bardzo słabą zależność pomiędzy moralnością a społeczeństwem. Owe koncepcje kładą nacisk na indywidualny charakter moralności, która wynika *de facto* z wewnętrznej samodzielności jednostki, a ta z kolei pozwala jej wyswobodzić się ze społecznego przymusu i kulturowego nacisku. Współdziałanie z innymi w życiu społecznym nie warunkuje wewnętrznych sił moralnych jednostki⁶.

W socjologicznych koncepcjach związek moralności i życia społecznego jest silnie akcentowany, bowiem rzeczywistość moralna towarzyszy już istniejącym lub powstającym właśnie procesom. Ten ścisły związek moralności i społeczeństwa w naukach społecznych niósł za sobą pewne zagrożenia. Stanowiska wywodzące się z filozofii szkoły durkheimowskiej podkreślają wagę i znaczenie sił społecznych, jako przyczynę tworzenia się norm moralnych, a co więcej dostrzegają w określonym przejawie moralności zbiór określonych czynników społecznych. Człowiek od początku swych dziejów bowiem występował, jako istota społeczna. Jednostka, jako *zoon politikon* może funkcjonować w społeczeństwie przestrzegając obowiązujących norm i wartości, dlatego życia ludzkiego należy upatrywać we wspólnocie z innymi. Jednostka bytuje na poziomie społecznym i moralnym.

Moralność, jako fakt społeczny może być rozpatrywana na dwóch płaszczyznach:

- genetycznej – jest wynikiem współdziałania wielu jednostek, gdzie istotne znaczenie posiada kultura moralna poprzednich pokoleń,

⁵ Tamże, s. 114.

⁶ J. Mariański, *Wprowadzenie do socjologii moralności...*, s. 114.

- funkcjonalnej – stanowi podstawę integrowania społeczeństwa i jego struktur w obrębie ideałów, wartości, norm, które są niezbędnym elementem dla rozwoju poszczególnych grup społecznych i społeczeństwa, jako całości.⁷

Moralność dla jednostek może być z jednej strony czymś społecznie zastanym, a z drugiej strony jest kształtowana przez normy i wzory zachowań. Moralność w kontekście normatywnym jest rozpatrywana z punktu widzenia wartości, norm i ocen, które składają się na komponenty moralności. Normy postępowania współtowarzyszą wartościom, bowiem określają zestaw dopuszczalnych i akceptowanych zachowań, które wynikają z realizacji uznawanych wartości. Swoista anatomia moralności zawiera normy, wartości i oceny moralne, jednakże nie są one jednorodne we wszystkich typach społeczeństw.⁸

Maria Ossowska próbowała skonstruować analityczną definicję moralności opartą na tzw. intuicjach potocznych. Jednakże nie udało się jej stworzyć tej definicji, co podkreślała, że:

budowanie definicji analitycznej może rozszerzyć naszą wiedzę o tym, co ludzie myślą, gdy mówią o moralności, ale stworzenie z tych opinii jakiejś spójnej całości jest chimeryczne⁹.

Bez nawiązania do jakiejś filozofii, trudno na drodze empirycznej odpowiedzieć na pytanie, czym jest moralność. Zdaniem Marii Ossowskiej badacz nie musi posiadać definicji moralności, natomiast teoretyk tworzący jakiś system etyczny może odnieść się do definicji projektującej. Według autorki moralność to pojęcie niespójne i wieloaspektowe, które obejmuje: „całokształt ocen i norm, które są przyjęte i usankcjonowane w społeczeństwie.”¹⁰ Autorka zaleca odwoływanie się do szerokiej koncepcji, która może być oparta na hierarchii społecznej obowiązującej w danej grupie. Moralność nie istnieje w izolacji, ale jest funkcją istniejącego systemu wartości. Maria Ossowska postulowała również, aby socjologzy prowadzili analizy problemów ważnych dla moralności, jak etos rycerski, styl życia, jakość życia, etc.

⁷ Tamże, s. 116.

⁸ Tamże, s. 117.

⁹ J. Mariański *Wprowadzenie do socjologii moralności...*, s. 124.

¹⁰ Tamże, s. 125.

Moralność w kontekście przemian – od społeczeństwa tradycyjnego do społeczeństwa ponowoczesnego

Transformacja ustrojowa w Polsce w 1989 r. spowodowała zmiany struktury i w życiu Polaków. Spowodowała nie tylko zmiany w sferze świadomości, ale również w sferze moralności. Niemniej jednak sam zanik instytucji państwa totalitarnego nie doprowadził do oczekiwanego natychmiastowego postępu moralnego.

Wraz z przemianami i wzrostem aspiracji kręgów społecznych pojawiła się nadzieja, iż dotychczasowy styl życia wielu jednostek ulegnie zmianie. Prognozowane zmiany w gospodarce rynkowej potęgowały optymizm społeczny, co wynikało z nadziei spowodowanych oczekiwaniami korzyści powstałych z restrukturyzacji gospodarki i wprowadzenia mechanizmów wolnorynkowych.¹¹ W efekcie dokonało się wiele przemian społeczno – kulturowych, a wraz z nimi przemianom uległy aprobowane wartości moralne i wzorce zachowań. Sposób postrzegania społeczeństwa i dokonujących się w nim zmian, aprobowane wartości i autorytety, są wynikiem oddziaływania różnych kierunków i trendów ścierających się w ich otoczeniu społecznym.

Dążenie do aktualizowania siebie, poszukiwanie własnej tożsamości i stawiania się sobą jest charakterystyczne dla każdego człowieka, zwłaszcza dla osób młodych. Ta tendencja racjonalnych dążeń jest motorem napędowym zmian na płaszczyźnie kulturowej, w tym również w sferze moralnej.

W Polsce coraz częściej podejmuje się dyskusje na temat problematyki aprobowanych wartości i moralności Polaków. Powstaje pytanie, czy można mówić o erozji moralności Polaków. W rzeczywistości społecznej znaczenie i sens aksjologiczny przestały być jednoznaczne, a normy religijne, moralne i kulturowe stały się kwestią zindywidualizowaną, która wynika ze świadomego wyboru jednostek. Wartości przestały być czymś społecznie danym, a stały się elementem indywidualnych osiągnięć¹².

Kondycję moralną polskiego społeczeństwa można opisywać w kontekście kryzysu moralnego charakterystycznego dla okresu przejściowego od społeczeństwa tradycyjnego do społeczeństwa ponowoczesnego. W momencie dezorientacji aksjologicznej i zmiany tradycyjnych autorytetów w społeczeństwie nastąpiło „przesunięcie” w sferze uznawanych wartości i autorytetów.

Zmiany w sferze moralności można rozpatrywać w kontekście czynników wpływających na tę sferę życia społecznego. To właśnie Maria Ossowska analizo-

¹¹ L. Smyczek, *Dynamika przemian wartości moralnych w świadomości młodzieży licealnej*, Lublin 2002, s. 5.

¹² L. Smyczek, *Dynamika przemian wartości moralnych w świadomości młodzieży licealnej...*, s. 7–8.

wała związku moralności z innymi dziedzinami życia społecznego. Istotne znaczenie w przemianach moralności posiadają czynniki geograficzne oraz historyczne. Owe czynniki wpisują się w procesy uniwersalne, ogólne tendencje rozwojowe, jakim ulegają społeczeństwa, a więc procesy przejścia demograficznego, urbanizacji i modernizacji oraz procesy regionalne¹³.

Zmian wartości i norm polskiego społeczeństwa należy upatrywać w nakładających się i współoddziałujących na siebie procesach. Owe procesy wynikają z jednej strony ze zmian o podłożu globalnym i cywilizacyjnym, a więc z procesów modernizacji i globalizacji, a z drugiej strony z procesów, które wpływały na kulturowe zróżnicowanie wartości europejskich, a także przemian o charakterze rewolucyjnym, politycznym i ustrojowym¹⁴.

Procesy modernizacji i globalizacji charakteryzują się:

zmianami techniki, wzrostem gospodarczym, industrializacją i urbanizacją, rozwojem edukacji, przekształceniami struktury społecznej, powstawaniem państw narodowych, demokratyzacją polityki. Procesy globalizacji oznaczają rozszerzenie się w skali ogólnoswiatowej powiązań i oddziaływań między zbiorowościami ludzkimi, rosnące tempo przepływu technik, dóbr, usług, kapitału, siły roboczej, informacji i idei¹⁵.

Prowadzą do podważenia dotychczasowych autorytetów, zwłaszcza instytucji religijnych, popularyzacji światopoglądu wolnomyślicielskiego, sekularyzacji i indywidualizacji wartości. Sekularyzacja moralności związana jest z relatywizmem moralnym w kontekście odstąpienia od dotychczasowych, religijnych zasad moralnych:

Tzw. nowoczesny człowiek nabiera przekonania, że potrafi bez religii ukształtować życie indywidualne i społeczne. Religia traci dawną oczywistość kulturową. Utrata oczywistości dotyczy nie tylko religii, ale jest zjawiskiem o charakterze globalnym. W ponowoczesnym świecie dokonuje się demontaż wszelkich dotychczasowych metanarracji z chrześcijaństwem włącznie¹⁶.

Ważnym procesem towarzyszącym przemianom jest indywidualizacja, w którym jednostka jest niejako skazana na dokonywanie wyboru niezależnie od wpływu instytucji i czynników społeczno – kulturowych. Dzięki wyzwoleniu

¹³ M. Ziółkowski, *Spoleczno-kulturowy kontekst kondycji moralnej społeczeństwa polskiego*, [w:] J. Mariański (red), *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego*, Kraków 2002, s. 21.

¹⁴ A. Jasińska-Kania, *Wartości i normy moralne a procesy przemian w Polsce i Europie* [w:] J. Mariański, L. Smyczek (red.) *Wartości, postawy i więzi moralne w zmieniającym się społeczeństwie*, Kraków 2008, s. 16.

¹⁵ Tamże, s. 16.

¹⁶ J. Mariański, *Kryzys moralny czy transformacja wartości? Studium socjologiczne*, Lublin 2001, s. 48.

się spod społecznego i religijnego nacisku zyskuje ona możliwość zindywidualizowanego kształtowania życia, jednak z drugiej strony niesie to za sobą pewne zagrożenia wynikające z przejmowania systemu wartości i norm propagowanego przez niektóre grupy społeczne lub ucieczki w kierunku ugrupowań fundamentalistycznych. Proces indywidualizacji polega na uznawaniu autonomii jednostek w zakresie dokonywanego wyboru wartości i norm, przy jednoczesnej akceptacji prawa wyboru wśród innych osób. Indywidualizacji towarzyszy relatywizacja zasad moralnych i liberalizacja poglądów. Postępującej liberalizacji stylu życia i zachowań towarzyszy spadek rygoryzmu ocen moralnych i wzrost permissywności. Dzięki tym procesom mamy do czynienia z instrumentalizacją i fragmentaryzacją racjonalnych działań w różnych dziedzinach życia społecznego.

W społeczeństwie ponowoczesnym życie jednostek jest zsegmentaryzowane zarówno w wymiarze czasowym, jak i przestrzennym, co powoduje, że jednostka należy do podsystemów społecznych, które warunkują nieustanne podejmowanie decyzji w zakresie aprobowanych wartości:

Wyzwalanie się z tradycyjnie określonych form życia sprawia, że człowiek staje się twórcą i konstruktorem, scenarzystą i aktorem w wymiarach własnej biografii. Współczesne stosunki społeczne skłaniają do strukturalnej indywidualizacji w tym sensie, że człowiek, jako jednostka musi przejąć na siebie obowiązek kształtowania życia przez podejmowane decyzje i wybory wartości. Indywidualizacja staje się społecznie uprawomocniona i strukturalnie zindywidualizowana. Symboliczny kosmos wartości staje się coraz bardziej otwarty i konkurencyjny, przede wszystkim zaś rozproszony i nieprzejrzysty¹⁷.

P. L. Berger mówi nawet o tzw. „heretyckim imperatywie”¹⁸, który wymusza na jednostkach dokonywanie nieustannych wyborów spośród różnorodnych alternatyw działania.

Mechanizmy wpływu norm moralnych na życie społeczne według Ossowskiej

Maria Ossowska postulowała prowadzenie naukowych badań faktów z dziedziny moralności. W swej koncepcji nauki o moralności akcentuje programową bezzałożeniowość. Mimo, iż zdefiniowanie moralności jest trudne, to zdaniem Marii Ossowskiej nie należy się zniechęcać: „brak definicji moralności nie powinien nas zniechęcać do uprawiania moralności”¹⁹. Zdaniem autorki: „moralność

¹⁷ J. Mariański, *Kryzys moralny czy transformacja wartości?...*, s. 39.

¹⁸ Tamże, s. 41.

¹⁹ M. Ziółkowski, *Spoleczno-kulturowy kontekst kondycji moralnej społeczeństwa polskiego...*, s. 17.

jest stosunkowo spójnym systemem ocen, norm i dyrektyw zachowania, składającym się przede wszystkim z reguł odnoszących się do osobistego szczęścia, wzoru osobistej doskonałości oraz do organizacji ludzkiego, harmonijnego współżycia²⁰. Ossowska podkreśla, iż moralność wiąże się z ogólną hierarchią wartości obowiązującą w danym środowisku społecznym oraz etosem poszczególnych grup i zbiorowości społecznych. Jest nieodzownym elementem prawa i religii, jednakże w odróżnieniu od tychże sfer nie posiada zinstytucjonalizowanego charakteru oraz zawiera sankcje rozproszone.

Moralność jest rozpatrywana z punktu widzenia systemu normatywnego. Ossowska traktuje moralność, podążając za Durkheimem, jako zjawisko społeczne. Z jednej strony moralność jest faktem społecznym, bowiem jest tworem społecznym i odnosi się do stosunków międzyludzkich, a drugiej stronie odstępuje się od jej formalnego opisu nakładając pewne warunki na oceny moralne. Normy moralne są wtórne wobec zachowań korzystnych czy słusznych. Można je zatem traktować, jako instrumentalne dyrektywy zachowań służące realizacji wartości.

W rzeczywistości społecznej wartości odnoszą się do sfery *sacrum* w życiu jednostek. Mają one charakter wyidealizowany, oderwany od rzeczywistości i wynikają z poczucia obowiązku i istnienia ideałów²¹.

W swym opisowym badaniu moralności Ossowska próbowała zanalizować i wyjaśnić obowiązujące w danym środowisku społecznym normy i oceny moralne, które są aprobowane, jak również te, które są dezaprobowane. Podkreśla, że niezależnie od powszechnie uznawanych ocen moralnych w danym środowisku społecznym, jednostka posiada własny system ocen moralnych, które traktuje, jako niezmiennie:

Obserwatora życia społecznego nie może nie uderzyć u ludzi pospolita potrzeba wiary, że istnieje pewien zespół prawdziwych ocen moralnych, których uznanie nie jest tylko sprawą wdrożonych nawyków czy osobistych upodobań, że chociaż warunki społeczne, w jakich ktoś żyje, mogą wyznaczać jego oceny moralne, istnieje jednak jeden i tylko jeden zespół ocen prawdziwych, jedna i tylko jedna hierarchia dóbr, którą należy zaakceptować²².

Nauka o moralności odwołuje się do opisu, systematyzacji oraz analizy zachowań ludzkich. Jest to dyscyplina naukowa, która jest wolna od wartościowania i tworzenia, podążając za Maksem Weberem, typu idealnego życia. Maria Ossowska nie dążyła do stworzenia jednolitej i uniwersalnej teorii moralności, lecz podważała istniejące już teorie. W swej koncepcji autorka skupiała się na

²⁰ Tamże, s. 17.

²¹ Tamże, s. 18–19.

²² M. Ossowska, *Motywy postępowania. Z zagadnień psychologii moralności*, Warszawa 1958, s. 304–305.

trzech zagadnieniach: czynnikach kształtujących moralność grupową, funkcjonowaniu norm moralnych w życiu społecznym oraz metodach i teoriach w badaniach nad moralnością.²³

Ossowska uważała, iż moralność grupowa jest wynikiem krzyżowania się różnych czynników tj.:

- czynniki środowiska fizycznego (klimat),
- czynniki biologiczne (rasa, płeć),
- czynniki demograficzne (zagęszczenie ludności),
- czynniki ekonomiczne (typ gospodarki, produkcja),
- czynniki środowiskowo-terytorialne (wieś, miasto),
- czynniki warstwowo-klasowe (zróżnicowanie klasowe i zawodowe),
- czynniki polityczne (formy ustrojów politycznych),
- czynniki związane ze strukturą rodziny (typ rodzin, skład rodzin).

Wszystkie wymienione czynniki współdziałają w kształtowaniu sfery moralnej danego społeczeństwa, które determinują postawy i zachowania jednostek oraz wpływają na dyrektywy określające dopuszczalne ramy tychże postaw i zachowań. Maria Ossowska nie dążyła do jednoczynnikowego charakteryzowania moralności, ale wskazywała na jej wieloaspektowy charakter. Autorka w swej koncepcji wyraźnie akcentuje deterministyczny związek pomiędzy dwoma rodzajami zjawisk: warunkowanymi i warunkującymi. Moralność w danym społeczeństwie jest nie tylko kształtowana przez różne czynniki, ale również jest generatorem różnych obszarów aktywności jednostki: wiedzy, prawa, religii etc. Związek pomiędzy zjawiskami moralnymi i pozamoralnymi nie jest możliwy, gdy zachowania kwalifikowane, jako moralne są zróżnicowane kulturowo. Uwarunkowania moralne są definiowane w kategoriach społecznych korelatów moralności.

Maria Ossowska zwraca również uwagę na problemy związane z funkcjonowaniem norm moralnych w życiu społecznym. Główny nacisk pada na internalizację norm:

W przyswojeniu, tak jak się tą koncepcją posługują antropologowie, możliwe jest stopniowanie. Mówi się czasem, że norma jest dobrze przyswojona („zinternalizowana”), gdy się jej przestrzega, chociaż się nie ma świadków. Kiedy indziej, że jest dobrze przyswojona, gdy tak należy do rzeczywistości, z którą trzeba się liczyć, jak należy do tej rzeczywistości fakt, że nie można przeskoczyć Łuku Triumfalnego w Paryżu, czyli gdy konieczność podporządkowania się normie odczuwana jest tak jak konieczności przyrodnicze²⁴.

²³ J. Mariański, *Wprowadzenie do socjologii moralności...*, s. 46.

²⁴ M. Ossowska, *Funkcjonowanie norm w życiu społecznym* [w:] P. Sztompka., M. Kucia (red.) *Socjologia. Lektury*, Kraków 2006, s. 299.

Ossowska w swej koncepcji nawiązywała do norm nie tyle formułowanych przez innych i propagowanych, ale do interpretacji tych norm. Autorka jest krytykiem funkcjonalizmu podważając założenie, że każda norma przyjęta w danym społeczeństwie służy jego określonej potrzebie. W swoich rozważaniach metodologicznych autorka polemizuje z założeniami funkcjonalizmu i relatywizmu kulturowego w kontekście moralności. Ossowska nie odrzuca jednak analizy metody funkcjonalnej, gdyż zastosowana przez nią metoda ma na celu funkcjonalne wyjaśnienie oraz wykrywanie zależności tego typu, które ukazują związki moralności z innymi dziedzinami rzeczywistości społecznej. Dlatego zdaniem Marii Ossowskiej badacz życia moralnego powinien przyjąć postawę bezstronnego obserwatora.

Podsumowanie

Maria Ossowska nie tworzyła własnej teorii moralności, ale podważała istniejące koncepcje. Uważała, iż moralność grupowa jest efektem krzyżowania się wielu czynników, tj. czynników biologicznych, demograficznych czy ekonomicznych. Ujmuje moralność, jako fakt społeczny. Sfera wartości i zachowań moralnych nie pozostaje bez wpływu zmian o charakterze społeczno - kulturowym. Takie procesy, jak modernizacja, indywidualizacja czy sekularyzacja przyczyniają się do przeobrażeń w sferze moralności. Z jednej strony mówi się o kryzysie moralnym, a z drugiej strony o permisywizmie moralnym. Kryzys moralny dotyczy dekonstrukcji hierarchii aksjologicznej i destrukcji normatywności. W warunkach niestabilnego porządku moralnego wynikającego z przejścia od społeczeństwa preindustrialnego do społeczeństwa postindustrialnego sytuacja życiowa jednostek przestaje być stabilna. Można zatem uznać, iż w społeczeństwie polskim dominuje brak *equilibrium* moralnego. Współczesność jest ujmowana w kontekście atrofii więzi moralnej, rozpadu dotychczasowych wartości. Elementy moralności, tj. wartości służą ocenie rzeczywistości w sferze dobra i zła. Przejście od społeczeństwa losu do społeczeństwa wyboru stwarza sytuacje niepewne²⁵. Tego typu procesy towarzyszą każdemu społeczeństwu dokonującemu przeobrażeń swej struktury instytucjonalnej. Maria Ossowska w pewnym sensie zatem przewidziała sytuację, z którą mamy obecnie do czynienia, gdyż społeczeństwo zmienia się szybciej od konstytuujących je norm i wartości moralnych.

²⁵ J. Mariański, *Kryzys moralny czy transformacja wartości?...*, s. 14–15.

Bibliografia

- Jasińska-Kania A., *Wartości i normy moralne a procesy przemian w Polsce i Europie* [w:] Mariański J., Smyczek L. (red.) *Wartości, postawy i więzi moralne w zmieniającym się społeczeństwie*, Kraków 2008.
- Mariański J., *Kryzys moralny czy transformacja wartości? Studium socjologiczne*, Lublin 2001.
- Mariański J., *Podstawowe orientacje moralne w społeczeństwie polskim* [w:] B. Gołębiowski (red.), *Moralność Polaków: etos i etnos: dylematy współczesne*, Łomża 2001.
- Mariański J. *Wprowadzenie do socjologii moralności*, Lublin 1989.
- Ossowska M., *Funkcjonowanie norm w życiu społecznym* [w:] P. Sztompka, M. Kucia (red.) *Socjologia. Lektury*, Kraków 2006.
- Ossowska M., *Motywy postępowania. Z zagadnień psychologii moralności*, Warszawa 1958.
- Smyczek L. *Dynamika przemian wartości moralnych w świadomości młodzieży licealnej*, Lublin 2002.
- Ziółkowski M. *Społeczno-kulturowy kontekst kondycji moralnej społeczeństwa polskiego*, [w:] J. Mariański (red.), *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego*, Kraków 2002.

Sociological aspect of morality in terms of Maria Ossowska

Summary: The theme of the article is sociological aspects of morality in terms of Maria Ossowska. In the modern world significant socio-cultural changes are taking place. As a result ethical views, world-view attitudes, lifestyle, value system and moral values are being formed. The question is, what are the mechanisms of functioning of moral norms in social life in the context of Maria Ossowska's concept. The second question is, what phenomena caused permanent transformations in the sphere of morality.

Keywords: morality, moral norms, values



MARIA MISIK

Idee personalistyczne jako filozoficzne inspiracje we współczesnej polskiej myśli pedagogicznej (problemy i perspektywy badawcze)

„Znaczenie filozofii w wychowaniu odślania się pełniej,
gdy uświadomimy sobie personalistyczny sens wychowania”

Alfred Marek Wierzbicki

Rozeznanie, analiza i próba systematyzacji idei personalistycznych i elementów – szeroko pojętej – pedagogiki personalistycznej, które występują w polskiej refleksji o wychowaniu, zwłaszcza w zakresie teorii wychowania i wychowania moralnego, etyki wychowawczej i antropologii pedagogicznej może stanowić również z punktu widzenia zainteresowań historii filozofii polskiej interesujący poznawczo przedmiot badań nad koncepcjami i doktrynami pedagogicznymi oraz ich antropologiczno-etycznych założeniami, w których ujawniają się filozoficzne inspiracje.

Z idei personalistycznych wywodzi się postulaty włączenia w obszar wychowania i edukacji pojęcia osoby ludzkiej oraz wypracowania na tej podstawie pewnego nurtu (podejścia) pedagogicznego w myśl przynależnych osobie ludzkiej przymiotów. Do namysłu nad podejmowanymi i promowanymi przez polskich pedagogów ideami personalistycznymi i nad wypracowywanymi w oparciu o te idee elementami pedagogiki personalistycznej (nad personalistycznym wymiarem pedagogiki i tkwiącymi u jej podstaw antropologiczno-etycznymi założeniami), skłania również wzmożona dynamika przemian w obszarze teorii i praktyki wychowawczo-edukacyjnej, jak też – co może powodować poważne zagrożenia – wprowadzanie gwałtownych i jakby „na oślep” zmian w obszarze szeroko rozumianego pedagogicznego oddziaływania na człowieka.

Inspirujące i wręcz prowokujące do podjęcia tak ukierunkowanych badań są uwagi Zbigniewa Kwiecińskiego zawarte w tekście jego wystąpienia otwierającego I Ogólnopolski Zjazd Pedagogiczny w Rembertowie (10 II 1993 roku) „Mimikra czy sternik? Dramat pedagogiki w sytuacji przesilenia formacyjnego”. Krytycznie rozpatruje on „zwroty” i „odwrócenia” w sferze teorii i praktyki działań oświatowych (ich założeń programowych i wychowawczych) po 1989 roku. Zdaniem Z. Kwiecińskiego szczególnie zauważalny jest zwrot „[...] od nauczania świeckiego do przywrócenia religii jako przedmiotu obowiązującego i do obecności Kościoła w całości działań oświatowych, programowych i wychowawczych, od stanowczości i pewności przekonań do niepewności i pluralizmu przekonań światopoglądowych, od wąskiego kręgu dopuszczonych do głosu do równoprawności każdego głosu w zamęcie «wieży Babel»”¹. Dość mocno Z. Kwieciński podkreśla wątpliwy charakter tych „zwrotów” i „odwróceń”, a jako jedno z podstawowych źródeł takiego niezadowolającego stanu rzeczy wymienia personalizm, zwłaszcza zaś personalizm chrześcijański: „Przykładem może być próba ogłoszenia pedagogiki personalistycznej lub wartości chrześcijańskich w edukacji jako obowiązujących, mimo że ich autorzy nie zmieniają ani na jotę paradygmatu pedagogiki i oświaty, pozostając w okowach myślenia instrumentalnego, autorytarnego, dwudzielnego, ekskluzywnego. Nie zmieniając znaczeń, zmieniają znaki”². Dla wzmocnienia krytycznych uwag, wskazujących na możliwość negatywnego oddziaływania personalizmu chrześcijańskiego na myśl i działalność pedagogiczną, Z. Kwieciński wyraźnie zaznacza: „Nie sądzę, aby to były drogi takiego rozwoju pedagogiki i myślenia w obrębie praktyki edukacyjnej, która odpowiada na wyzwania dzisiejszych przełomów. Są to drogi odwróceń rzekomych”³.

Zamiar podjęcie badań w zakresie idei personalistycznych jako filozoficznych inspiracji we współczesnej polskiej myśli pedagogicznej staje się tym bardziej zasadny, gdy podejmie się próbę odczytania i analizy przywołanych uwag Z. Kwiecińskiego w zestawieniu z wyraźnym stanowiskiem personalistycznym reprezentowanym – w odmienny sposób – przez Katarzynę Olbrycht, Bogusława Śliwerskiego i Mariana Nowaka. Przywołanie i rozpatrzenie wypowiedzi tych pedagogów wydaje się więc jak najbardziej wskazane.

Katarzyna Olbrycht w artykule *Istota wychowania personalistycznego*, dokonując systematyzacji problematyki personalistycznej, zwłaszcza personalizmu w chrześcijańskiej odsłonie, wyjaśnia jak wedle jej stanowiska – niejako z wnętrza

¹ Z. Kwieciński, *Mimikra czy sternik? Dramat pedagogiki w sytuacji przesilenia formacyjnego*, w: tenże: *Pedagogie postu. Preteksty. Konteksty. Podteksty*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2012, s. 41.

² Tamże.

³ Tamże.

personalizmu, akceptując personalistyczny punkt widzenia – należy rozumieć wychowanie personalistyczne. Wskazuje ona związek teorii i praktyki wychowania personalistycznego z określoną – leżącą u jego podstaw, fundującą go – koncepcją człowieka i zarazem koncepcją dobra: K. Olbrycht zaznacza wyraźnie: „Istotą wychowania personalistycznego jest zakorzenienie zarówno celów jak i działań wychowawczych w personalizmie jako koncepcji człowieka-osoby⁴. [...] Wychowanie personalistyczne jest koncepcją wychowawczą wyrastającą z jednoznacznej koncepcji człowieka jako osoby, istoty fizyczno-psychiczno-duchowej, rozwijającej się w procesie aktywnego stawania się osobą. To stawanie się musi w miarę rozwoju coraz wyraźniej być wynikiem świadomego, autonomicznego budowania siebie jako osoby, przede wszystkim budowania dobra w sobie (jak w koncepcji K. Wojtyły), a więc samowychowania opartego na wolnym rozstrzygnięciu na rzecz rozpoznanego dobra”⁵. W tak rozumianym wychowaniu personalistycznym nie zespala się wychowania z określonymi technikami działania i z ich instytucjonalnym umocowaniem: „nie zakłada jakichś specyficznych metod i form działania, nie określa przewidzianych do jego realizacji instytucji. Uzależnia je od sytuacji, potrzeb, osobowości uczestników wychowania”. Uwagę natomiast kieruje się przede wszystkim na „wyraźne wymagania jeśli chodzi o postawy wychowawców i stopniowo kształtowane postawy wychowanków”⁶. Zasadniczy postulat w zakresie tych wymagań zawiera w sobie (konkretyzuje) główne idee personalistyczne: „Muszą to być postawy osobowe, [...] oparte na szacunku, życzliwości, odpowiedzialności za wspólne dobro, jakim jest rozwój osobowy i jego warunki, odrzucające jakiegokolwiek formy traktowania drugiego przedmiotowo czy instrumentalnie, podkreślające, że każdy jest niepowtarzalną, wyjątkową istotą obdarzoną najwyższą wartością – bezwarunkową godnością”⁷. Sprawa konsekwentnego respektowania i afirmowania godności osobowej wysuwa się na plan pierwszy w wychowaniu opartym o idee personalistyczne. Dyskusja będzie się więc w dużej mierze koncentrować na rozumieniu godności osobowej, bo nie jest to sprawa niekontrowersyjna.

Odczytując postulowany podstawowy sens wychowania personalistycznego o inspiracji chrześcijańskiej, zgodnie z wyrażonym przez K. Olbrycht stanowiskiem, gdzie personalizm ukazuje się jako nurt aksjologicznie nasyconych idei

⁴ K. Olbrycht, *Istota wychowania personalistycznego*, s. 2. <http://www.fidesetratio.org/pl/files/plikipdf/olbrycht2.pdf> (2. 08 2018).

⁵ Tamże, s. 10. Dalej stwierdza: „Wychowanie osoby odbywa się poprzez uruchamianie wszystkich potencjalnych właściwości ludzkich związanych z poszukiwaniem prawdy, dążeniem wolną wolą do odkrytego w sumieniu dobra prawdziwego, a także – o czym nie można zapominać – z podziwem i zachwytem nad pięknem świata i człowieka [...]” (tamże).

⁶ Tamże, s. 11.

⁷ Tamże.

a nie „technologii działania” (które usprawiedliwia ich cel), nie można w sposób jednoznaczny „oskarżać” tego nurtu teorii i praktyki wychowania o głównie religijny i indoktrynacyjny charakter oraz o wyraźnie negatywne jego oddziaływanie na myśl i działalność pedagogiczną.

W mocy wszakże pozostaje pytanie: w jaki sposób należy rozumieć personalizizm, aby mógł być on właściwie realizowany i pomocny w szeroko pojętej działalności mającej na względzie drugiego człowieka? Aby nie popaść w pułapkę stanowczej jednostronności, która niosłaby ze sobą realne zagrożenie indoktrynacją, niezbędne jest zachowanie pamięci o podejmowaniu krytycznej analizy przywoływanych i poddawanych badaniu stanowisk.

W *Istocie wychowania personalistycznego* K. Olbrycht zwraca też uwagę na warunki poznania właściwej „specyfiki” danego nurtu wychowania. Podkreśla, że „[...] odkrycie w czym tkwi istota danego nurtu czy koncepcji wychowania wymaga wnikliwej analizy odpowiadających jej teorii i praktyki wychowawczej. Dotyczy to również wychowania personalistycznego, które powinno zostać poddane szczególnej refleksji, żeby nie stać się działaniem w znacznej mierze intuicyjnym, akceptowanym na poziomie ogólnikowych haseł, ale w swej istocie nie rozumianym, stąd – mało skutecznym”⁸. Przywołane słowa K. Olbrycht wskazują na ważne dla praktyki i teorii pedagogicznej walory krytycznej – również filozoficznej – analizy danego nurtu lub koncepcji wychowania.

W artykule *Współczesny spór o istotę i zakres wychowania personalistycznego w Polsce* Bogusław Śliwerski prezentuje afirmujące stanowisko wobec personalistycznego nastawienia w działalności wychowawczej. Stawia on szereg pytań o przyczyny negatywnego nastawienia względem nurtu personalistycznego: „Co takiego niesie z sobą personalizizm pedagogiczny, że niektórzy są skłonni dostrzec w nim więcej zagrożeń, niż wartości pozytywnych? Jak to się dzieje, że ten właśnie nurt myśli pedagogicznej wiąże się także z zagrożeniami, nadając mu cechy obcości i wrogości? Jak to się dzieje, że pewnym ideom przypisujemy kwalifikację czynionego «zła», a nie «dobra»? Czy myśl sama w sobie może być sprawcą zła? Może dzieje się tak dlatego, że współczesna humanistyka znajduje się w stanie permanentnej «wojny» myśli, nieustannej konfrontacji idei, w wyniku której tylko jedna ma okazać się zwycięską. Ci, którzy podejmują trud zaprzeczenia wartości istnienia tej idei, angażują się na rzecz jej zmarnowania, uczynienia jej bezwartościową, marną lub bezużyteczną. Próżnym ma okazać się wszelkie – a następujące po zaprzeczającym ataku – znaczenie, w tym aksjologiczny sens teorii czy nurtu myśli personalistycznej w wychowaniu”⁹. Jeśli zatem, by podkreślić to raz jeszcze,

⁸ Tamże, s. 10.

⁹ B. Śliwerski, *Współczesny spór o istotę i zakres wychowania personalistycznego w Polsce*, „Annales: etyka w życiu gospodarczym”, 2011, tom 14, nr 2, s. 16.

„[...] współczesna humanistyka znajduje się w stanie permanentnej «wojny» myśli, nieustannej konfrontacji idei, w wyniku której tylko jedna ma okazać się zwycięską”¹⁰, to nie ulega wątpliwości, iż tak prezentowany sposób myślenia stanowi o wiele bardziej realne zagrożenie dla teorii i praktyki pedagogicznej, niż choćby jedynie wyrażane poprzez szacunek uznanie nurtu personalistycznego, zwłaszcza zaś personalizmu chrześcijańskiego, jako podejścia znaczącego i mogącego znaleźć swe tak teoretyczne, jak i praktyczne zastosowanie w różnych dziedzinach życia społecznego. Nawiązanie do idei personalistycznych w pedagogice i ich rozwinięcie na jej gruncie powinno w koncepcjach i w praktyce poszerzać horyzont oddziaływania wychowawczego, jako oddziaływania osobowego, a nigdy nie powinno go redukować i zawężać.

B. Śliwerski zwraca również uwagę na to, czym może skutkować radykalne poddanie w wątpliwość, czy wręcz zupełna negacja podejścia personalistycznego w pedagogice. Z jego wypowiedzi wynika, że grozi zacieśnienie pedagogicznego horyzontu myślenia, „[...] zakwestionowanie personalizmu w pedagogice ponownie daje asumpt do alternatyw demagogicznych, «ślepych», niejako «bez wyjścia» i poprzestania na «krzykliwej» negacji obecnych struktur i nieustannego jedynie ich krytykowania. Może też doprowadzić do kreowania innej, depersonalizującej pedagogiki w oparciu o tworzenie odmiennych rozwiązań, które mogą być budowane antagonistycznie (przeciwko określonej treści czy strukturze wychowania) lub koegzystencjalnie (na zasadzie jej istnienia obok)”¹¹.

W systematyzującym artykule *Pedagogika personalistyczna*, Marian Nowak postuluje określony sposób rozumienia zastosowania myśli personalistycznej w refleksji i działalności pedagogicznej oraz wskazuje na to, co stanowi jej podstawowe zadania. Pisze on: „Refleksja teoretyczna w pedagogice personalistycznej widzi jako swoje szczególne zadanie stanowienie czegoś w rodzaju świadomości krytycznej w odniesieniu do pedagogiki i do wychowania. Pedagogika personalistyczna z tych racji wkracza do dyskusji pedagogicznych i to z jednej strony, aby

¹⁰ Tamże, s. 16. W tym kontekście warto przytoczyć słowa Bogusława Śliwerskiego, gdzie przypomina on, formułując jakby swą wypowiedź ku przestrodze, o nie tak odległych czasach, gdzie promowano, a w zasadzie wymuszano „zwycięstwo” i uznanie dla jednego, wówczas konkretnie marksistowskiego nurtu wychowania. B. Śliwerski pisze: „Odrzucenie personalizmu w naukach o wychowaniu miało jeszcze tak niedawno, bo w okresie realnego socjalizmu, zapobiec rozumowaniu, że istnieją jakiegokolwiek inne od marksistowskiej koncepcje wychowania czy nauczania, które zasługiwałyby na pozytywną ocenę”. Tamże, s. 11.

¹¹ Tamże, s. 12. B. Śliwerski uzasadnia, co może być powodem negatywnego stosunku do obecności myśli personalistycznej w dziedzinie teorii i praktyki pedagogicznej: „Utrzymujący się wciąż negatywny stosunek do pedagogiki personalistycznej może być wynikiem poddawania polskiego społeczeństwa przez ponad 40 lat w okresie socjalizmu presji monistycznego postrzegania i uprawiania nauk humanistycznych, a zarazem wykluczania z badań naukowych ich uzasadnień teoretycznych jako spekulatywnych, nienaukowych właśnie”. Tamże, s. 12

bronie praw i godności osoby, z drugiej zaś strony, aby zwracać uwagę i pobudzać do czujności wobec różnych stwierdzeń, jakie pojawiają się w pedagogice, i aby rozważać ich ciężar gatunkowy¹². W takim ujęciu personalizm w pedagogice generuje również analizy i dyskusje metaprzmiotowe w pedagogice, powinien więc nieść on z sobą właściwą filozofii krytyczną refleksję, pobudzać tego rodzaju refleksję w pedagogice.

Warto zwrócić uwagę na sformułowanie, które przywołał M. Nowak, ukazując personalizm w pedagogice jako „myślenie walczące”. Pisze on: „[...] personalizm w pedagogice staje się owym «myśleniem walczącym», które swoje centrum ma w osobie, widzianej w wielorakich wymiarach, i starającym się w pedagogice lepiej rozumieć sam proces wychowania człowieka [...]”¹³. Wyeksponowany zwrot „myślenie walczące” zdaje się wyznaczać styl postępowania tak teoretycznego, jak i praktycznego w działalności pedagogicznej, który można zobrazować przykładowo w następujący sposób: nie tylko realizuj dany program edukacyjno-wychowawczy, czy też twórz teorię, ale przede wszystkim myśl do kogo kierujesz swe działania oraz komu i jako kto przedstawiasz treści zawarte w tym programie lub teorii. Z personalistycznego punktu widzenia jednym z zagrożeń, które należy poddać krytycznej analizie jest rozumienie tego, kim jest adresat oddziaływań pedagogicznych, oddziaływań teorii i praktyki pedagogicznej. Czy dla potrzeb tworzenia danej teorii lub wzorca praktycznej działalności pedagogicznej jest on postrzegany jedynie jako jednostka, czy też jako osoba ludzka z przynależnymi jej i nieredukowalnymi przymiotami? Czy też może tworzone są one zupełnie bezosobowo (w pustkę)? Ponadto, czy analizując dany program edukacyjno-wychowawczy czy też teorię pedagogiczną można odnieść wrażenie, iż autor sam podjął trud odpowiedzi na pytanie: kim ja jestem jako twórca danego programu czy też teorii wychowawczej?

Problematyka osoby ludzkiej – wpisana w refleksję personalistyczną w obszarze etyki i filozofii – powinna również być – wedle personalistów – przedmiotem refleksji w obszarze pedagogiki, jako dyscypliny naukowej poświęconej szeroko rozumianej trosce o człowieka. Z personalistycznego punktu widzenia postuluje się jako zdecydowanie pożądane prowadzenie krytycznych dociekań, czy

¹² M. Nowak, *Pedagogika personalistyczna*, w: *Pedagogika 1. Podręcznik akademicki*, red. naukowa: Z. Kwieciński, B. Śliwerski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004, s. 246.

¹³ M. Nowak, *Pedagogika personalistyczna*, s. 246. O konieczności podejmowania osobowego namysłu w teorii i praktyce pedagogicznej przekonuje również Katarzyna Olbrycht. Zauważa bowiem, że: „Zwrócenie uwagi na osobę ludzką, jej prawa ale i powinności, kierunek rozwoju i sens spełniania siebie jest zadaniem niezwykle pilnym wychowawczo. Wymaga ono wnikliwej analizy i konsekwentnego wprowadzania wychowania nastawionego na osobę (określanego wychowaniem personalistycznym) wszędzie tam, gdzie podejmuje się trud kształtowania zarówno drugiego człowieka, jak siebie” (K. Olbrycht, *Istota wychowania personalistycznego*, s. 2).

deklarowana i urzeczywistniana troska o człowieka stanowi wyraz troski o osobę ludzką. Jeśli podziela się idee personalistyczne, to podejmując się analizy, rekonstrukcji oraz reinterpretacji dziedzictwa polskiej myśli personalistycznej można również żywić nadzieję, że być może przybliżenie dawniej rozwijanych nurtów i doktryn pedagogiki personalistycznej w zestawieniu ze współcześnie krzewioną myślą personalistyczną w obszarze pedagogiki, niejako próba odczytania tych nurtów i doktryn „na nowo”, przyniesie pewne rozwiązania czy też uzmysłowi możliwości rozwijania koncepcji i badań w różnych dziedzinach pedagogiki w nawiązaniu do założeń antropologiczno-aksjologicznych i postulatów pedagogiki personalistycznej, zwłaszcza zaś kwestii rozumienia osoby ludzkiej i respektowania jej godności w teorii i praktyce pedagogicznej. Takie postępowanie badawcze wydaje się być tym bardziej słuszne, że współcześnie ponawia się pytanie: „jak wychowywać?” i „jak edukować?”. Te istotne dla działalności pedagogicznej pytania łączą się ze sporem o rozumienie pojęcia osoby ludzkiej. Współcześnie spór pozostaje aktualny i wręcz wydaje się przybierać na znaczeniu, zwłaszcza, iż dotyczy on też rozumienia troski o osobę ludzką jako głównego adresata teorii i praktyk pedagogicznych.

Zasygnalizowane tu debaty pedagogiczne pozwalają zwrócić uwagę na problemy i perspektywy badawcze w zakresie roli idei personalistycznych jako filozoficznych inspiracji we współczesnej polskiej myśli pedagogicznej. Przywołane krytyczne uwagi Z. Kwiecińskiego stanowią jeden z argumentów, iż warto w systematycznej postaci podjąć badania nad związkami idei personalistycznych z myślą pedagogiczną. Również przytoczone zapatrywania K. Olbrycht, B. Śliwerskiego i M. Nowaka są impulsem zachęcającym do systematycznego zbadania problematyki idei personalistycznych w kontekście teorii i praktyki pedagogicznej.

Na zakończenie wyłania się jako znaczący problem badawczy ogólniejsza kwestia statusu związków pedagogiki z filozofią. Alfred Marek Wierzbicki przedstawia jako związek niezbędny: „[...] filozofia jest nie tylko dopuszczalna i mile widziana w dziedzinie wychowania, lecz [...] jest ona konieczna jak powietrze”¹⁴. Głosi on taką tezę, zarazem przyjmując i promując idee personalistyczne. Są

¹⁴ A. M. Wierzbicki, *Pedagogiczna moc filozofii*, w: *Personalistyczny wymiar filozofii wychowania*, red. A. Szudra, K. Uzar, Biblioteka Katedry Filozofii Wychowania, tom I, Wydawnictwo KUL, Lublin 2009, s. 45. Również Tadeusz Lewowicki wielokrotnie podkreśla wyraźny związek pedagogiki z filozofią: „Związki filozofii i pedagogiki uznać można za naturalne, w istocie bowiem refleksja pedagogiczna stanowiła jeden z obszarów filozofii, była częścią filozofii. stosunkowo długo – w porównaniu z innymi naukami – pedagogika nie stanowiła odrębnej, samodzielnej (dyscypliny) nauki. Bez większej przesady można powiedzieć, że refleksja – ogólnie rzecz ujmując – pedagogiczna czerpała inspiracje głównie z filozofii i w znacznej mierze w filozofii szukała uzasadnienia pedagogicznych wizji i edukacyjnych praktyk”. Zob. T. Lewowicki, *Pedagogika – od wiedzy potocznej ku synergii doświadczenia, refleksji i wiedzy naukowej*, „Nauka”, nr 4/2007, s. 46.

dzi on, że najpełniejszy obraz konieczności prowadzenia filozoficznego namysłu w dziedzinie pedagogiki ukazuje się wówczas, gdy uznamy jej personalistyczny wymiar: „Znaczenie filozofii w wychowaniu odsłania się pełniej, gdy uświadomimy sobie personalistyczny sens wychowania. Wychowawca oraz teoretyk wychowania patrzą na człowieka jako na istotę o wyróżnionej strukturze bytowej i aksjologicznej”¹⁵. Analiza idei personalistycznych postrzeganych jako filozoficzne inspiracje we współczesnej polskiej myśli pedagogicznej prowadzi więc do pytań metafizycznych i metapedagogicznych o relacje między pedagogiką a filozofią. Także z tych powodów tak ukierunkowana analiza idei personalistycznych ukazuje interesujące problemy i perspektywy badawcze.

Bibliografia

- Kwieciński Z., *Mimikra czy sternik? Dramat pedagogiki w sytuacji przesilenia formacyjnego*, w: tenże: *Pedagogie postu. Preteksty. Konteksty. Podteksty*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2012.
- Lewowicki T., *Pedagogika – od wiedzy potocznej ku synergii doświadczenia, refleksji i wiedzy naukowej*, „Nauka”, nr 4/2007.
- Nowak M., *Pedagogika personalistyczna*, w: *Pedagogika 1. Podręcznik akademicki*, red. naukowa: Z. Kwieciński, B. Śliwerski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004.
- Olbrycht K., *Istota wychowania personalistycznego*, <http://www.fidesetratio.org.pl/files/plikipdf/olbrycht2.pdf> (2. 08 2018)
- Śliwerski B., Współczesny spór o istotę i zakres wychowania personalistycznego w Polsce, „Annales: etyka w życiu gospodarczym”, 2011, tom 14, nr 2.
- Wierzbicki, A.M., *Pedagogiczna moc filozofii*, w: *Personalistyczny wymiar filozofii wychowania*, red. A. Szudra, K. Uzar, Biblioteka Katedry Filozofii Wychowania, tom I, Wydawnictwo KUL, Lublin 2009.

¹⁵ A. M. Wierzbicki, *Pedagogiczna moc filozofii...*, s. 45.

Personalistic ideas as philosophical inspiration in contemporary Polish pedagogy (problems and research prospects)

Personalistic ideas as a philosophical inspiration in different trends of upbringing, as a topic worth systematic researching was noticed while working on philosophical aspects of pedagogy concepts.

The remarks of Zbigniew Kwieciński in his speech 'Mimicry Or steerman, the tragedy of pedagogy In the aspect of formation turning point' presented during First Polish Pedagogy Convention In Rembertów (February 10th 1993) is especially inspiring and thought provoking in order to carry out the research.

The idea of 'turnabout' and 'turning' is especially emphasized by him which is carried out on educational field taking into consideration curricula nad childcare aspects. The author of '*The pedagogy of fasting*' emphasizes radicalism of mentioned 'turnabout' and 'turning'. As a source of such a situation personalism especially christian personalism: 'an example of such a situation can be introducing personal pedagogy or christian values as ideas applied in an educational system although the authors do not change any paradigm of pedagogy and education while being caught In instrumental thinking, authoritarian, two-way and an exclusive one. Without changing their meanings they change their symbols.' What is more, the intention of research within this range (taking into consideration one of the pedagogy obligation elements) is clearly strengthened when taking into account the remarks of Z. Kwieciński when compared with a position which affirms personalistic attitude which is presented in an opposing way by Katarzyna Olbrycht, Bogusław Śliwerski and Marian Nowak.

K. Olbrycht in a treatise on '*The nature of personalistic upbringing*' in which the issue of personalistic pedagogy is systematized in the concepts of pedagogy, especially personalism in a christian aspect, it is explained that so to say from the inside of personalism accepting this personalistic point of view - the understanding of personalistic upbringing.

B. Śliwerski among other books and in '*Contemporary dispute about an issue and a range of personalistic upbringing in Poland*' presents a positive attitude to personalistic elements in concepts of educational activity. B. Śliwerski raises a number of questions which express doubts towards negative opinions towards personalistic attitude. In the text it is stated 'What does personalistic attitude refer to that there are individuals who notice more dangers than positive aspects of that idea? How does it happen that this particular pedagogical issue is connected with threats and thus it becomes hostile and alien? How does it happen that some ideas are perceived as being evil and not good? Is it possible that an idea itself can cause evil? Perhaps it is considered this way because contemporary humanities are permanently 'at war' of ideas, permanent confrontation of ideas and as a result one idea is to win over the other one. Those who try to deny this concept are involved in wasting it, making it worthless, futile or useless. The concept is to become meaningless and after a negation attacks also axiological meaning of the theory of personalistic upbringing'.

Abovementioned pedagogical disputes which refer to personalistic ideas as philosophical inspirations in contemporary Polish pedagogical concept incline to present problems and discern research prospects.

Keywords: person, personalism, personalistic ideas, personalistic upbringing, Polish pedagogy, Alfred Marek Wierzbicki, Zbigniew Kwieciński, Katarzyna Olbrycht, Bogusław Śliwerski, Marian Nowak

TOMASZ SROKA

Osoba – czyn – samostanowienie. Elementy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły

Filozofia osoby, którą buduje Karol Wojtyła ma początki w rozprawie etycznej *Miłość i odpowiedzialność* (wyd. I, 1960). Rozwinięciem fenomenologicznej, metafizycznej i etycznej analizy miłości jest *Osoba i czyn* (wyd. I, 1969; wyd. II, 1985). W tym dziele ukazuje się osobę w dynamizmie działania. Człowiek jest osobą, jest takim bytem, w który jest wpisana struktura samostanowienia, samoposiadania i samopanowania.

Doświadczenie człowieka

Doświadczenie człowieka stanowi szczególny moment, gdyż jest ono, jak pisze Wojtyła, „najbogatsze z doświadczeń jakimi dysponuje człowiek, a równocześnie najbardziej chyba złożone”¹. Kiedy człowiek doświadcza jakiejś rzeczy poza sobą, to zawsze w jakiś sposób doświadcza siebie jako doświadczonego. Ten kontakt poznawczy nawiązywany przez człowieka trwa cały czas, gdyż jest on cały czas z samym sobą. Pozwala to wyróżnić człowieka jako tego, który doświadcza i tego, który jest doświadczanym, będąc zarazem przedmiotem i podmiotem doświadczenia zarazem. Doświadczając siebie doświadczam także swojej wewnętrzności, co dane jest tylko człowiekowi i wyróżnia go ze świata zwierząt. Człowiek poznaje nie tylko siebie samego ale wchodzi także w kontakt poznawczy z innymi ludźmi. Tym samym inni są dla podmiotu poznającego nowym doświadczeniem².

Istnieje niewspółmierność pomiędzy doświadczeniem siebie samego a każdego innego podmiotu poznającego, przy zachowaniu zasadniczej tożsamości. O po-

¹ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Wyd. Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000, s. 51.

² Por. tamże, s. 52.

znaniu siebie można powiedzieć że charakteryzuje się niepowtarzalnością i jedynością, gdyż nikt nie jest w stanie adekwatnie poznać siebie niż własne „ja”. Powodem niewspółmierności jest - jak pisze Wojtyła to, „ że tylko w stosunku do tego jednego jedynego człowieka którym jest ja, zachodzi również doświadczenie od wewnątrz (doświadczenie wewnętrzne), nie odnoszące się do innego człowieka poza mną”³. Każdy natomiast inny, który jawi się podmiotowi poznającemu, jest przez niego objęty tylko doświadczeniem zewnętrznym. Taki stan nie powoduje całkowitego rozdzielenia sfer poznawczych. Inny, który jawi się nie pozostaje wobec podmiotu poznającego tylko pewną zewnętrżnością przeciwną wewnętrzności poznającego, lecz owe akty nawzajem się dopełniają. Choć nie doświadczają się wnętrza drugiego bezpośrednio to, jednak nie eliminuje to wiedzy o nim, która w kontakcie poznawczym jest rodzajem doświadczenia cudzego wnętrza⁴. Mogą pojawiać się wątpliwości czy podejście empiryczne nie wyklucza intelektualnego? Należy mieć na uwadze podejście Wojtyły, który dąży do scalenia różnych doświadczeń w stronę stabilizacji przedmiotu doświadczenia którą nazywa indukcją. Zbieg ten pozwala ujmować prawdę ogólną w fakty szczegółowe, a poprzez to otwiera się drogę redukcji która tłumaczy rzeczywistość zawarta w doświadczeniu⁵.

Wojtyła scalając doświadczenie subiektywne i obiektywne daje pełniejszą eksplikację rzeczywistości doświadczenia, w której znajduje się także doświadczenie moralnej aktywności człowieka. Nie sposób bowiem tej rzeczywistości wyjaśnić poza wnętrzem ludzkiej osoby.

Ogląd osoby poprzez czyn

Wojtyła chcąc zrozumieć człowieka w swojej analizie wychodzi od podstawowego faktu jakim jest doświadczenie ludzkiego czynu. W *Osobie i czynie* uzasadnia: „czyny są szczególnym momentem oglądu a więc doświadczalnego poznania osoby. Stanowią niejako najwłaściwszy punkt wyjścia dla zrozumienia jej dynamicznej istoty”⁶. Wobec takiego założenia doświadczenie (jak przedstawiono powyżej) jest zarazem jakimś zrozumieniem tego co się doświadcza. Stosując metodę fenomenologiczną, uznającą jedność aktu poznania ludzkiego, Wojtyła ukazuje czyn jako szczególny moment dany w doświadczeniu. Doświadczany fakt „człowiek działa” zostaje zobiektywizowany jako czyn osoby. Analizując koniunkcje osoby i czynu jawi się ich współzależność. Czyn jest działaniem, które w spo-

³ Tamże, s. 55.

⁴ Por. tamże, s. 54–56.

⁵ Por. K. Wojtyła, *Problem doświadczenia w etyce*, „Roczniki Filozoficzne” 1969, t. 17, z. 2, s. 20.

⁶ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, s.60.

sób właściwy możemy przypisać tylko osobie. Tym samym czyn zakłada osobę. Takie podejście jest utrzymane głównie w etyce. Wojtyła jednak zgodnie z naturą faktu, „człowiek działa” przeprowadza analizę czynu który ujawnia osobę⁷.

Czyn ludzki, który zakłada osobę posiada wartość moralną, która pozwala głębiej zrozumieć człowieka właśnie jako osobę. W doświadczeniu człowieka swoją integralną część zajmuje doświadczenie moralności w aspekcie dynamicznym i egzystencjalnym. Człowiek poprzez swoje czyny staje się kimś dobrym lub złym, doskonali siebie lub niszczy. Wojtyła dokonuje zabiegu wyłączenia przed nawias problematyki etycznej nie celem jej pomniejszenia, lecz aby ją w sposób szczególny uwidocznić⁸.

Ogląd osoby poprzez czyn dokonuje się na gruncie doświadczenia, w którym wśród wielości faktów pojawia się fakt „człowiek działa”. Powstaje zatem pytanie jak człowiek od wielości tych faktów przechodzi do ich zrozumienia i interpretacji? Od wielości faktów, które jawią się zasadniczo podmiotowi poznającemu do tożsamości nazywanej „stabilizacją przedmiotu doświadczenia”⁹ prowadzi indukcja. Jest ona rozumiana jako umysłowy zabieg prowadzący do uchwycenia prostoty i jedności doświadczenia przy całej jego złożoności. W oglądzie-doświadczeniu dzięki indukcji, odchodzimy od wielości faktów w stronę ich tożsamości stwierdzając, iż zawsze, kiedy jawi się fakt „człowiek działa” mamy do czynienia z odsłanianiem się osoby poprzez czyn.

Charakterystyka osoby ludzkiej

Człowiek jest osobą, ponieważ ujawnia się w nim struktura samo-posiadania, samo-panowania, oraz zakorzenionego w nich samo-stanowienia¹⁰. Wola człowieka nie sprowadza się tylko do przeżycia „ja-chcę”, zawierającego moment wolności, to znaczy przeżycia „mogę–nie muszę”. To dzięki niej człowiek może spełniać czyny. Sam zaś czyn potwierdza stosunek, w którym wola ujawnia się jako właściwość osoby, a osoba jako rzeczywistość, która pod względem swego dynamizmu ukonstytuowana jest przez wolę. Ten stosunek Wojtyła nazywa samostanowieniem. Samostanowienie w swym dynamizmie zakłada w osobie złożoność. Osoba siebie samą posiada i jest posiadana tylko przez samą siebie¹¹.

Samostanowienie, które jest cechą struktury osobowej, ujawniającej się poprzez wolę, oraz zakłada samoposiadanie, gdyż aby o czymś stanowić należy to

⁷ Tamże, s. 59.

⁸ Tamże, s. 62.

⁹ Tamże, s. 62.

¹⁰ Por. tamże, s. 167.

¹¹ Por. tamże, s. 152.

wpierw posiadać. Tylko wówczas można o czymś stanowić gdy się to wpierw posiada, a stanowić może tylko ten kto posiada. Człowiek stanowi o samym sobie ponieważ posiada wolę, oraz sam posiada siebie w sposób niepowtarzalny to znaczy panuje sobie samemu. Przeżycie „ja-chcę”, które wyraża wolę winno być odczytane zgodnie z specyficzną właściwą osobie złożonością samoposiadania, gdyż wyłącznie na gruncie samoposiadania możliwe jest samostanowienie i samopanowanie, a przeżycie „chcienia” jest momentem kiedy człowiek sam o sobie stanowi¹².

Kolejnym członem struktury osobowej jest samopanowanie, które można wyrazić złożonością: osoba jest tym, kto panuje nad sobą samym; tym, nad kim ona sama panuje. Należy odróżnić samopanowanie jako wewnętrzną strukturę osoby od tzw. „panowania nad sobą”, które odnosi się do cnoty samo-opanowania. Potoczny zwrot „człowiek jest panem samego siebie” znajduje właśnie swoje odzwierciedlenie w strukturze samostanowienia, które jest uwarunkowane przez samoposiadanie oraz samopanowanie¹³. To właśnie człowiekowi przysługuje władza panowania samemu sobie, której nikt nie może za niego sprawować. Filozofia określiła tę cechę jako „niedostępność”, którą człowiek posiada z racji na swoją wolę. Ponieważ w jej aktach „ja-chcę”, znajduje swój wyraz samopanowanie co w działaniu wyraża się poprzez samostanowienie. Niedostępność, nieprzekazywalność jest w strukturze osobowej ściśle związana z wolną wolą człowieka. Wyraża się to poprzez fakt że nikt inny nie może „chcieć” za kogoś innego, „podstawić swojego aktu woli za mój”¹⁴.

W analizach Wojtyły wykazuje się przedmiotowość wewnętrznej struktury osobowej, gdyż „samostanowienie stawia własne „ja” czyli podmiot w pozycji przedmiotu”¹⁵. W czynie poprzez samostanowienie osoba staje się przedmiotem dla samej siebie. To uprzedmiotowienie podmiotu nie ma charakteru intencjonalnego, takiego jakie znajduje się w ludzkim „chcę” przez, które kieruje się ku przedmiotowi. W samostanowieniu uprzedmiotowienie dokonuje się wraz z intencjonalnością przeżycia „chcę”. Przez poszczególne „chcienia” sam stanowię o sobie, realizując samostanowienie, choć moje „ja” nie jest przedmiotem intencjonalnym mojego „chcienia”. Kiedy bowiem człowiek „chce” określonych wartości, wówczas sam czyni siebie na miarę tych wartości jakimś¹⁶.

Omawiając „chcienia” należy rozróżnić przeżycie „ja-chcę” od „chce mi się”. Introspekcja ujawnia nam różne „chcienia”, autentyczne akty intencjonalne,

¹² Por. tamże, s. 110.

¹³ Por. tamże, s. 110–111.

¹⁴ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2001, s. 26.

¹⁵ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, s. 133.

¹⁶ Por. tamże, s. 112–113.

oraz te, które nie znajdują się w dynamice woli. Wówczas „coś się dzieje”, jakieś „chcenie” w człowieku – podmiocie, ale człowiek nie stwierdza elementarnego przeżycie „ja-chcę”. Porównując można powiedzieć że tylko w przeżyciu „ja chcę” zawiera się moment samostanowienia. Natomiast przeżycie „chce mi się” nie zawiera w sobie dynamiki woli, tym samym nie dochodzi do aktualizowania samostanowienia¹⁷.

Specyficzną właściwością osoby jest samoposiadanie. Jest ono związane w wolą a doświadcza go człowiek poprzez przeżycie „ja-chcę”. Tylko człowiek jest w stanie przeżyć swój akt woli, swoje „ja chcę”, ponieważ sam siebie posiada. Nikt inny nie może chcieć tego, co chce ten dany człowiek dlatego, że decydować może ten, kto posiada sam siebie. Człowiek więc nie może być zmuszony do takiego czy innego aktu. Może mu ktoś przeszkodzić w realizacji aktu, ale to nie jest w mocy determinować osobiste „ja chcę”. Doświadczenie samoposiadania prowadzi do samopanowania które warunkuje wolne przeżycie aktu „ja chcę”¹⁸.

Wola władzą wolności człowieka

W ujęciu Wojtyły wolność jest utożsamiana ze samostanowieniem, w którym wola jest specyficzną właściwością osoby. W każdym przeżyciu „ja chcę” zawiera się moment związany z wolą, to znaczy przeżycie „mogę nie muszę”, poprzez które człowiek sam o sobie stanowi. Realizując przez to właściwy wymiar ludzkiej wolności tylko jemu przynależny. Wojtyła przestrzega przed idealizowaniem pojęcia wolności. Właśnie dzięki samostanowieniu można rozróżnić pomiędzy dynamizmem osoby a dynamizmem samej natury, w której brak jest owego samostanowienia¹⁹. Wola tkwiąca w osobowej strukturze, pozwala wyróżnić byty osobowe. Ponieważ na poziomie dynamizmu natury nie ma działania właściwego osobie, nie ma więc struktury samostanowienia związanego z wolą. Można zatem mówić o tzw. „uczynieniach”, w których nie występuje samostanowienie ponieważ brak tu zależności od własnego „ja”, która jest podstawą wolności na poziomie osoby. Jeżeli nie ma wolności to wówczas dynamizmowi na poziomie natury przysługuje konieczność²⁰. Jawi się bardzo szczególny rys wolności zauważony przez Wojtyłę, a mianowicie wolność nie może być rozumiana jako całkowita niezależność. Właśnie na gruncie podstawowego doświadczenia „chcenia” zachodzi granica pomiędzy „osobą” a „naturą”, pomiędzy światem osób a światem osobników. Na

¹⁷ Por. tamże, s. 156.

¹⁸ Por. R. K. Wilk, *Osobowy charakter relacji międzyludzkich według Karola Wojtyły*, Wydawnictwa Paulinianum, Częstochowa 1996, s. 59.

¹⁹ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn i inne studia antropologiczne*, s. 161.

²⁰ Por. tamże, s. 163.

poziomie natury nie występuje zależność od „ja” z tej przyczyny, że owo „ja” nie istnieje. W świecie przyrodniczym istnieją jednostki, w których nie ma ukonstytuowanego „ja”, czyli osoby. Związana jest z nią świadomość oraz samostanowienie, poprzez które tłumaczy się transcendencje osoby w czynie. Czyn ten zawiera w sobie moment uzależnienia i zależności od własnego „ja”²¹. Ten moment jest właśnie dla Wojtyły istotnym momentem ujawnienia się wolności i transcendencji osoby w czynie. Nie jest to transcendencja, która przekraczałaby granicę podmiotu ku przedmiotowi czyli intencjonalność, określana w „Osobie i czynie” jako transcendencja pozioma. W odróżnieniu od niej występuje także transcendencja pionowa, którą zawdzięczamy samostanowieniu. Jest to „transcendencja przez sam fakt bycia wolnym w działaniu, a nie tylko przez intencjonalne skierowanie chęć w stronę właściwego im przedmiotu, wartości – celu”²². Nie jest to więc transcendencja „ku czemuś”, której fakt byłby stwierdzany wraz z przedmiotem lecz to, w jej ramach podmiot potwierdza siebie przekraczając siebie²³.

Wola zakorzeniona w strukturze samostanowienia jest dla Wojtyły jak to zostało już po części wykazane, zdolnością uprawniającą do rozstrzygnięcia i wybierania. Bardzo często wola była analizowana jako *appetitus*, czyli pewnego rodzaju „dążenie” do określonego celu. Takie ujęcie wysuwało na pierwszy plan dążność woli do dobra jako do swojego celu, co sprawiało, że analiza woli była sprawdzona do analizy jej intencjonalności to jest „chęć”. Wojtyła nie poprzestaje na takiej analizie, lecz sięga do istoty woli, która jest zakorzeniona w strukturze osobowej. Chce przez to precyzyjniej omówić ludzkie „chęć, chęć czegoś: x lub y”. Intencjonalność woli różni się bowiem od intencjonalności aktów poznawczych, gdyż jak mówi św. Tomasz z Akwinu w poznaniu dokonuje się wprowadzenie przedmiotu w podmiot, a wówczas przedmiot ten zaczyna istnieć w sposób intencjonalny w podmiocie. W przypadku „chcenia” wyjście ku przedmiotowi jest momentem, w którym podmiot poprzez „chcenie” zaczyna istnieć w przedmiocie na sposób intencjonalny²⁴. Akt intencjonalny polega na wyjściu ku przedmiotowi, wówczas następuje przekroczenie granic podmiotu, zarówno w przypadku „chcenia” jak i poznania.

W przeżyciu „chcenia” jako aktu intencjonalnego występuje zawsze moment rozstrzygnięcia. Rozstrzygnięcie ujawnia istotę „chcenia”, intencjonalnego przyporządkowanie do przedmiotu. Kiedy osoba chce czegoś, wybiera pomiędzy x a y. Dlatego kiedy ludzka wola czegoś chce to samodzielnie wychodzi w stronę tego co chce, jest to tzw. „skierowanie się” ku czemuś. Wola jest więc zasadą działania

²¹ Por. tamże, s. 163.

²² Tamże, s. 164.

²³ Por. tamże, s. 164, przypis nr 40.

²⁴ Por. tamże, s. 171.

– czynu Zostaje to potwierdzone w momencie rozstrzygnięcia, który nie zastępuje nakierowania woli na dobro²⁵. Czym dobro jest bardziej atrakcyjniejsze, tym mocniej może pociągać wolę. O jakości rozstrzygnięć decyduje fakt, czy osoba pozwala się pociągnąć prawdziwym wartością. Każde przedmiotowe „chcę – chcę czegoś” jest stałą gotowością wychodzenia ku dobru. W swej koncepcji Wojtyła twierdzi, że gotowość ta jest dla dynamicznej istoty woli pierwotniejsza, bardziej podstawowa, niż zdolność rozstrzygnięcia, która zakłada gotowość dynamicznego dążenia ku dobru²⁶.

Wnikając głębiej w strukturę rozstrzygnięć, należy ukazać jej związek z motywacją, przez którą Wojtyła rozumie „oddziaływanie motywów na wolę, co ściśle odpowiada jej intencjonalności”²⁷. Momentem wpływowym na motywacje jest poznanie wartości, tego czego chce podmiot. Motywacja porusza wolę ku przedmiotowi przedstawianemu. Motywy bowiem zasadniczo poruszają a nie wzruszają, co znaczy, że sprawiają, iż człowiek „chce czegoś”. Odbywa się to na gruncie pierwotniejszego „chcę”, czyli intencjonalnego skierowania się do różnych przedmiotów. Skierowanie to może być wtórne i zmienne. Powyższa analiza pokazuje, że motywacja spotyka się zmiennością intencjonalnych chceń, możliwością wyboru pomiędzy określonymi wartościami. W przypadku prostego aktu woli motywacja wskazuje woli tylko jedną wartość, którą podmiot „chce”²⁸. Zdecydowanie inaczej jest, kiedy podmiotowi zostaje przedstawione wiele wartości, wówczas zachodzi wybór. W takiej sytuacji jednoznaczne rozstrzygnięcie, jest poprzedzone analizą motywów dokonaną przez podmiot. Człowiek znajdując się w takiej sytuacji musi zdecydować do jakiego przedmiotu się skieruje. Wybór pociąga za sobą konsekwencje pozostawienia innych wartości których się nie wybrało na rzecz tej jednej, którą się wybrało. Można zatem stwierdzić, że to co nazywamy wolą nie jest tylko związane z możliwością przekraczania podmiotu w kierunku przedmiotu, ale wiąże się ściśle z zdolnością rozstrzygnięcia. To ukazuje związek woli z strukturą samopanowania i samoposiadania²⁹.

Samodzielny wybór przedmiotu jest wyrazem wolności woli. Wolność przejawia się bardzo jasno właśnie wówczas, kiedy człowiek dokonuje aktu wyboru. Wola pozostaje niezależna w intencjonalnym chceniu, nie jest ona skrepowana przedmiotem, wartością oraz celem. Wolność nie jest według Wojtyły wolnością od przedmiotów, czy od wartości lecz przeciwnie – wolnością do nich, wolnością

²⁵ Por. tamże, 172.

²⁶ Por. tamże, 173.

²⁷ Tamże, s. 174.

²⁸ Por. tamże, s.175.

²⁹ Por. tamże, s. 176.

dla nich tj. przedmiotów i wartości. Takie znaczenie zostaje odczytane w istocie ludzkiego „chcę”³⁰.

Wybieranie i rozstrzyganie jako zasadnicza czynność woli ujawnia relację do prawdy, która jest istotną zdolnością ludzkich wyborów. Jak pisze autor „Osoby i czynu” wybierać to nie tyle skierowanie się ku jednym wartością z pominięciem innych ale „...wybierać to znaczy przede wszystkim rozstrzygać o przedstawionych woli w porządku intencjonalnym przedmiotach na zasadzie pewnej prawdy. Nie sposób zrozumieć wyboru bez sprowadzenia dynamizmu właściwego woli do prawdy jako zasady jej chcenia”³¹. Wojtyła uważa, że choć sama wola jako władza pożądarkcza nie ma odniesienia do prawdy, to jednak jest ona nastawiona na nią, gdyż przenika ja rozumność ludzkiej natury. Autor „Osoby i czynu” za św. Tomaszem z Akwinu stwierdza, że „Rozumność pożądarkcza stanowi istotę woli”³², którą Akwinata nazywa jako „*appetitus rationalis*”. Rozumność pożądarkcza naturalnego dla woli polega na tym, że wola dostosowuje swoje poruszenia, do sądów rozumu o przedmiotach których pożąda. Sądy wydawane przez rozum mają charakter praktyczny, określając wartość poszczególnych przedmiotów pożądarkczy. Zadaniem rozumu, którego przedmiotem właściwym jest prawda jest obiektywizować. Kiedy współdziała on z pożądarkczym dobrem tkwiącym w woli, wówczas rozum obiektywizuje dla woli prawdziwą dobroć dóbr pociągając ją do wyboru dobra³³.

Uczestnictwo spełnieniem siebie samego

Ludzkie czyny spełniane są wspólnie z innymi. Człowiek bowiem znajduje się w konieczności współdziałania z innymi, której nie można utracić zrywając więzy z ludźmi. Współ-życie z innymi nie jest przedmiotem wyboru woli, człowiek wybiera tylko intensywność zespalania. Potrzeba bycia wspólnie z innymi jest zakorzeniona w naturze ludzkiej, i nie można jej wybrać ani odrzucić³⁴. Człowiek trwając w więzach wspólnotowych realizuje naturalny sposób swego istnienia. Wojtyła w eksplikacji osoby poprzez czyn zatrzymuje się nad dynamiczną korelacją czynu z osobą, jaka wynika z faktu działania człowieka wspólnie z innymi. Aby w pełni móc zrozumieć działanie ludzkie jako działanie wraz z innymi, należy wyjść od dynamicznej analizy współzależności czynu z osobą, która stanowi płaszczyznę podstawą i rzeczywistością. Czyny dokonywane są bowiem przez czło-

³⁰ Por. tamże, s. 177.

³¹ Tamże, s. 181.

³² K. Wojtyła, *Zagadnienie woli w analizie aktu etycznego*, „Roczniki Filozoficzne”, 5 (1955-57), z. 1, s. 127.

³³ Por. tamże, s. 127.

³⁴ Por. K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, w: tenże: *Aby Chrystus się nami posługiwał*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1980, s. 171.

wieka jako tego, który należy do wspólnot. Są one zawsze czynami danej osoby. I choć ich charakter pozostaje społeczny czy wspólnotowy, to są one zakorzenione w osobowym bycie, a nie na odwrót³⁵.

Czyn spełniany przez osobę posiada podstawową wartość, nazywaną personalistyczną lub osobową, która zakorzeniona jest w samym spełnianiu czynu przez osobę, w sposób sobie właściwy. Takie działanie człowieka realizuje więc całą strukturę samostanowienia. Wartość osobowa ludzkiego czynu stanowi dla człowieka podstawowy wyraz wartości samej osoby. I chociaż studium „Osoby i czynu” nie zajmuje się aksjologią osoby lecz jej ontologią, to jednak ukazuje właśnie poprzez ten kierunek analizy również wartość aksjologiczną osoby. Osoba i jej wartość jest wcześniejsza od wartości czynu i w stosunku do niej podstawowa, ujawniając się poprzez czyny. To pozwala stwierdzić, iż wartość personalistyczna czynu spełnianego przez osobę, stanowi ważne źródło poznania wartości osoby. Kiedy czyn jest analizowany od strony jego osobowej wartości polegającej na samym jego spełnieniu, odróżnia się go od wartości w sensie moralnym, które wynikają z odniesienia do norm. Zatem czyn w wartości personalistycznej wyprzedza wartości etyczne oraz je warunkuje. Aby można było szacować dobro lub zło moralne, powinno dojść do samo-spełnienia czynu. Czyn taki nie może wykazywać braku w zakresie struktury samostanowienia, musi to być czyn spełniony rzeczywiście przez osobę. Czyny spełniane przez człowieka nie są analizowane tylko na płaszczyźnie ontologicznej, ale mają także znaczenie aksjologiczne. Jak mówi Wojtyła: „...spełnienie czynu przez osobę samo w sobie stanowi wartość (...) osoba bowiem, spełniając czyn spełnia w nim siebie”³⁶. Człowiek spełnia siebie w czynie, kiedy wybierając dobro sam poprzez to dobro określa siebie. Natomiast kiedy wybieramy zło moralne wówczas nie spełniamy siebie w działaniu. Ujawnia się wówczas związek wartości etycznej z wartością personalistyczną, która nie jest tożsamością. Osoba aktualizuje siebie samą w czynie, a wyraża się to za pomocą struktury samo-posiadania oraz samo-panowania, stanowiąc tym samym o wartości personalistycznej, dzięki, której można mówić o pełnowartościowym spełnieniu człowieka dokonującego czynów. Kiedy bowiem ujawnia się wartość osobowa (personalistyczna), wpływająca z głębi osoby to jeszcze bardziej pozwala to zrozumieć wartości etyczne, które przenikając wartości personalistyczne nie utożsamiają się z nimi³⁷.

Analiza potoczna wykazuje „uczestniczenie” jako pewnego rodzaju udział, branie w czymś udziału. Nie oddaje to w pełni postawy uczestnictwa. Znaczenie filozoficzne, które odwołuje się do łacińskiego *participatio* podkreśla nie tyle

³⁵ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, s. 304.

³⁶ Tamże, s. 306.

³⁷ Por. tamże, s. 306.

zewewnętrzne stwierdzenie faktu, ale przede wszystkim udział danego człowieka w działaniu wspólnie z innymi, który sięga podstaw tkwiących w osobie. Wojtyła odwołując się do podstaw tkwiących w osobie, ujawnia *novum* swojej myśli, gdyż nie postępuje zgodnie z tradycyjną interpretacją, która odwoływała się do podstaw tkwiących w ludzkiej naturze. „Uczestnictwo” rozumie on jako „to co odpowiada transcendencji osoby w czynie wówczas, gdy ten czyn jest spełniany <wspólnie z innymi> w różnorodnych relacjach społecznych czy między-ludzkich”³⁸, będąc przez to szczególną właściwością ludzkiej osoby. Bez tych właściwości człowiek nie zdoła się urzeczywistnić w pełni jako osoba. Działając wspólnie z innymi nie zostaje zatracony sposób istnienia konkretnego człowieka, lecz poprzez urzeczywistnienie uczestnictwa w relacjach dokonuje się spełnienie osobowej struktury. Dzięki „uczestnictwu” osoba realizuje to, co wynika z działania wspólnie z innymi. Jednocześnie poprzez to realizuje się wartość personalistyczna własnego czynu. Uczestnictwo stanowi o wartości personalistycznej współdziałania, które bez uczestnictwa odbiera czynom ich wartość osobową (personalistyczną). Stanowi to o istotnej dojrzałości osoby, dlatego człowiek nie może być pozbawiony prawa do działania tj. wolności czynów gdyż poprzez nie sam siebie spełnia. Taki sens ludzkiego działania jest obecny w personalistycznej wartości ludzkiego czynu, która warunkuje możliwość wolności działania, co z kolei warunkuje porządek etyczny i o nim stanowi³⁹.

W doświadczeniu osoby dana jest rzeczywistość uczestnictwa, dzięki której może ona bytować i działać wspólnie z innymi, a przez to spełniać siebie. Uczestnictwo stanowi konstytutywny element wspólnoty. Dlatego też naturalnym sposobem ludzkiego bycia jest uczestnictwo w różnych formach między-ludzkich, wykluczając wszelkie alienacje. Podstawą takiej postawy jest osobowa podmiotowość, która z natury jest zwrócona ku innym. Nie można jednak zasadniczo ograniczyć się tylko do faktu, że człowiek działa i bytuje wspólnie z innymi jako do faktu li tylko materialnego. Nie mówi on jeszcze nic o wspólnocie, ukazuje wielość działających bytów osobowych, gdyż wspólnota to nie sam materialny fakt wspólnego działania ludzi. Wspólnota – według Wojtyły – to nie sama wielość podmiotów, działających i bytujących wspólnie, lecz specyficzna jedność tej wielości, która jest przypadłościowa do każdego i do wszystkich⁴⁰. Tak ujęta wspólnota jest nazywana „jakby-podmiotowością”⁴¹, gdyż właściwym podmiotem bytowania i działania jest zawsze człowiek. Należy rozgraniczyć pomiędzy wspólnotą a społeczeństwem, które powstaje jako relacja lub suma relacji między podmiotami

³⁸ Tamże, s. 309.

³⁹ Por. tamże, s. 315.

⁴⁰ Por. K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, s. 22.

⁴¹ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, s. 317.

i rozpatrywana jako obiektywna rzeczywistość kwalifikuje wszystkich a zarazem każdego w określonej wielości ludzi. W takim układzie każda osoba pozostaje podmiotem substancjalnym. Społeczeństwo natomiast jest zespołem przypadłościowych relacji⁴². Potocznie rzadko rozróżnia się między wspólnotą a społecznością. Wspólnota nie jest tym samym, co społeczność, a społeczność nie jest tym samym, co wspólnota. Społeczeństwo konstytuuje się przez wspólnotę członków.

Rozwiązanie problemu uczestnictwa i wspólnoty Wojtyła widzi w dobru wspólnym. Jeżeli rozumienie dobra wspólnego pokrywa się z dobrem wspólnoty, to ujawnia się jednostronność w dziedzinie aksjologii. I choć dobro wspólne jest na pewno dobrem wspólnoty, to nie wyczerpuje się w nim całkowicie. O istnieniu przedmiotowej wspólnoty działania można stwierdzić na podstawie wspólnej działalności np. wspólny czyn społeczny jakim jest troska o bezpieczeństwo w mieście. W takim przypadku dobro wspólne realizowane przez działanie określonej wspólnoty jest łączone z celem do jakiego ona zmierza. Jeżeli na to zjawisko osuszania terenu popatrzymy od strony łańcucha teleologicznego stwierdzamy był to środek do innego celu⁴³. Nie można zatem utożsamiać dobra wspólnego z celem działań, jest to ocena nie adekwatna, należy do analizy dołączyć wymiar podmiotowy. Dobrem wspólnotowym nie jest tylko cel działania wykonywanego wraz z innymi przedmiotowo „...ale jest nim zarazem i przede wszystkim to, co warunkuje i niejako wyzwala uczestnictwo w osobach działających wspólnie i przez to kształtuje w nich podmiotową wspólnotę działania”⁴⁴.

Dobro wspólne można rozpatrywać w podwójnym znaczeniu przedmiotowym i podmiotowym. W znaczeniu podmiotowym dobro wspólne łączy się z uczestnictwem, odpowiadając społecznej naturze człowieka. W znaczeniu przedmiotowym dobro wspólne jest dokonywane przez członków wspólnoty realizującej cel działania⁴⁵. Człowiek uczestniczący we wspólnocie spełnia własne czyny dążąc do zrealizowania celu swej osobowej jednostki. Będzie dokonywał wyboru tego co inni, realizując przez to cele wspólnoty, co będzie sprawiać spełnienie siebie samego jako podmiotu wspólnoty. Wojtyła wykazuje więc, że cel człowieka jako jednostki i cel wspólnoty nie wykluczają się, ale wzajemnie się uzupełniają i warunkują.

Podsumowując można stwierdzić, iż bardzo istotne jest działanie osoby we wspólnocie, gdyż pozwala jej to realizować wartość personalistyczną własnego czynu. Jeżeli więc działanie wraz z innymi umożliwia osobie urzeczywistnianie samej siebie to powinna realizować owo uczestnictwo. Istnieje obawa że może

⁴² Por. K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, s. 22.

⁴³ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, s. 320.

⁴⁴ Tamże, s. 321.

⁴⁵ Por. tamże.

dojść do nie zrealizowania wartości osobowej czynu, wówczas człowiek nie może przez uczestnictwo zrealizować samego siebie, zatracą się w nim to co najbardziej podstawowe podmiotowość osobowa.

Bibliografia

- Wilk R.K., *Osobowy charakter relacji międzyludzkich według Karola Wojtyły*, Wydawnictwa Paulinianum, Częstochowa 1996.
- Wojtyła K., *Elementarz etyczny*, w: tenże: *Aby Chrystus się nami posługiwał*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1980.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000.
- Wojtyła K., *Problem doświadczenia w etyce*, „Roczniki Filozoficzne” 1969, t. 17, z. 2.
- Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność*, Wyd. Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2001.
- Wojtyła K., *Zagadnienie woli w analizie aktu etycznego*, „Roczniki Filozoficzne”, 5 (1955-57), z. 1.

Person – act – self-determination.

Karol Wojtyła's elements of anthropological philosophy

A human being for Karol Wojtyła is 'someone', a person, existence, who employs self-determination, self-possession and self-control.

According to Karol Wojtyła self-determination which is an element of personality and which is presented by means of will takes into account self-possession because as a matter of fact to determine something first something needs to be possessed. Something can be determined only if it is possessed and determination can only be performed if something is possessed. Human beings constitute about themselves because of possessing the will and human beings possess themselves and which undoubtedly means that human beings control themselves.

Taking into account the perspective of freedom, for Karol Wojtyła it coexists with self-determination and the will is a person's particular trait. In every act of 'I want' there is a moment connected with the will which means that the act 'I can but I don't have to' each human being determines about it. In this way real human freedom is accomplished which is only related to human nature. Wojtyła warns us not to idealize freedom. Thanks to self-determination it is possible to differentiate between the dynamics of a person and

the dynamics of nature which lacks self-determination. The will which exists in personal structure helps to distinguish personal existence.

Karol Wojtyła's concept of presenting an explicit person by means of an act analyses the dynamics between a person and an act which is connected with acting with others. So as to fully understand human acts as co-acting with others it is vital to start with a dynamic analysis of an act with a person which constitutes the basic and realistic ground. As a matter of fact acts are performed by a human being who belongs to a community, a society. A human being belonging to a community carries out their acts in order to achieve individual goals.

Keywords: person, the personal structure, act, self-determination, incommunicability, anthropology. Karol Wojtyła



Stefan Konstańczak

Leszek Kołakowski: Bibliografia 1945–2014

Krzysztof Śleziński

*Stanisław Bafia, Fizyka w 'Quaestiones super octo libros
„Physicorum” Aristotelis’ Jana z Głogowa*

Aleksandra Bulaczek

*Mieczysław Wallis i Henryk Elzenberg o sztuce i moralności
(na podstawie korespondencji wzajemnej)*

Karolina Fornal

Stefan Konstańczak, Polska XIX i XX wieku w filozoficznym zwierciadle

Karolina Fornal

Tischner – człowiek w horyzoncie nadziei

Iwona Moniuszko

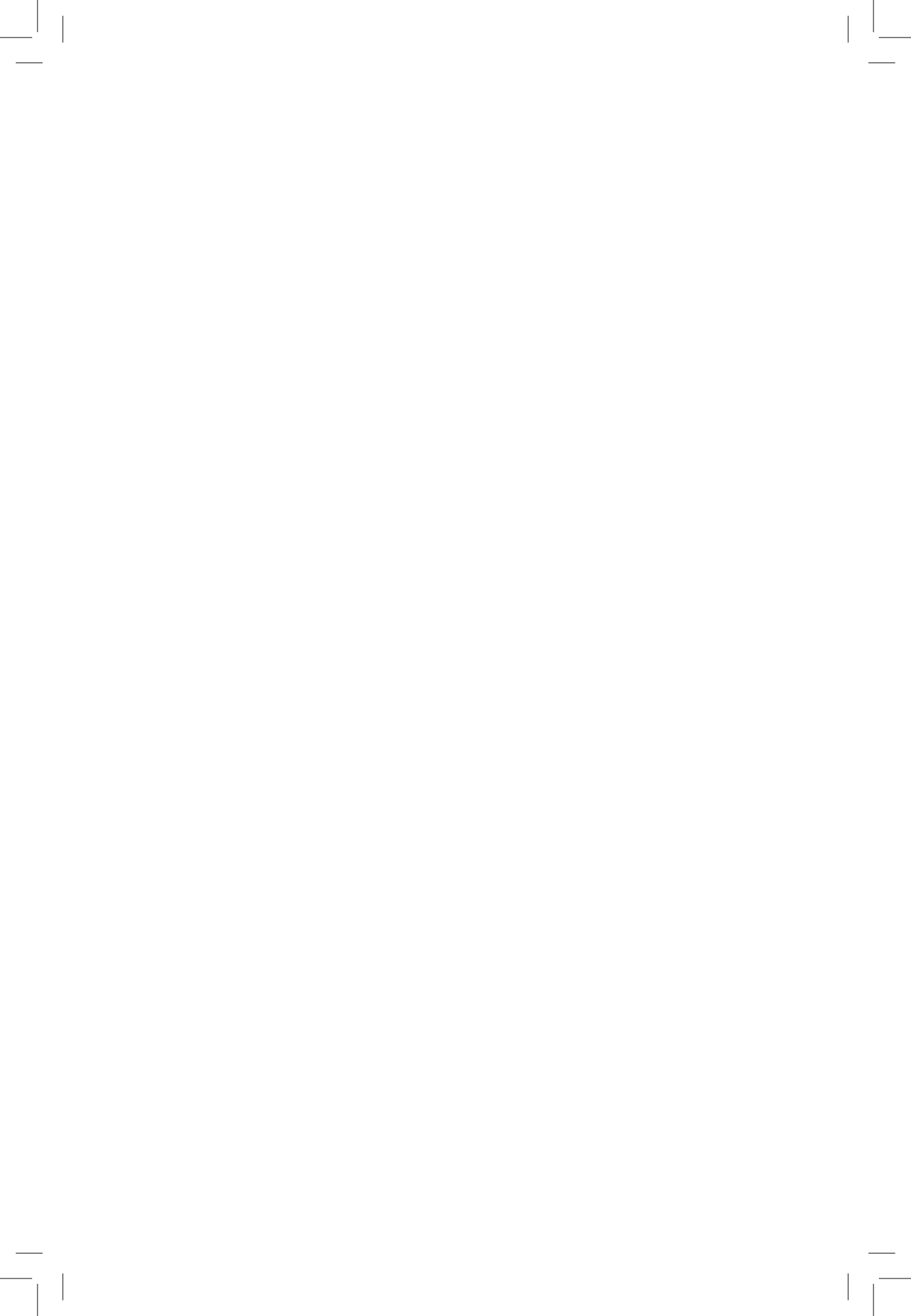
*Joanna Zegzuła-Nowak, Polemiki filozoficzne Henryka Elzenberga
ze szkołą lwowsko-warszawską*

Marek Rembierz

Toposy (w) filozofii. Filozofia i jej miejsce w doświadczeniu kulturowym

Marek Rembierz

*Apokryficzność (w) filozofii. Nie/anty/pozaortodoksyjne
dyskursy filozoficzne*



STEFAN KONSTAŃCZAK

Leszek Kołakowski: Bibliografia 1945–2014, przygotował Stanisław Gromadzki, Instytut Dokumentacji i Studiów nad Literaturą Polską, Warszawa 2017, s. 403, ISBN 978-83-944964-8-7

Sporządzenie kompletnej bibliografii prac naukowca, który był aktywny naukowo przez ponad pół wieku, a na dodatek publikował w wielu państwach na całym świecie, jest zadaniem wręcz karkołomnym. Na szczęście Stanisław Gromadzki podjął się takiego zadania i uprzyściplenił polskiemu czytelnikowi cały dorobek Leszka Kołakowskiego (1927–2009), w tym także prace opublikowane przez pięć lat po śmierci filozofa.

Trzeba na wstępie zaznaczyć, że podobne zestawienia prac Kołakowskiego, choć wyraźnie ustępujące swą kompletnością temu opracowaniu, już powstawały już wcześniej. Przykładem tego jest bibliografia sporządzona w 1994 r. w Wojewódzkiej Bibliotece Publicznej w Radomiu, jak też też niedawno wydana książka Wiesława Chudoby „Leszek Kołakowski: kronika życia i dzieła” (2014), która jest także przewodnikiem po jego twórczości. Książka Chudoby zawiera także

obszerna bibliografię prac Kołakowskiego wymienionych w kolejności alfabetycznej. Natomiast przygotowana przez S. Gromadzkiego bibliografia różni się od nich przede wszystkim układem treści wzorowanym na bibliografiach zbiorczych, jak np. „Bibliografia filozofii polskiej”. Została sporządzona w układzie chronologicznym, a wszystkie prace Kołakowskiego zostały ponumerowane, przy czym pod każdym tytułem znajdują się informacje o ich przekładach na inne języki wraz z podaniem podstawowego opisu bibliograficznego. Całość dopełnia indeks tytułów oraz indeks nazwisk, co niezmiernie ułatwia korzystanie z bibliografii. O tym, jak wielka praca przy redagowaniu książki została wykonana najlepiej świadczy jej objętość, bo całość ledwo mieści się na 400 stronach.

Ocenianie wartości dzieła tak syntetycznego jak bibliografia przygotowana przez Stanisława Gromadzkie-

go, nie jest rzeczą łatwą. Po pierwsze na tle innych opracowań jest to dzieło wyjątkowe, w pewnym sensie jest to pomnik pośmiertnie wystawiony Kołakowskiemu. Chyba żaden polski filozof, poza Eilenbergiem, którego kompletną bibliografię przygotował Jan Zubelewicz (2012) nie doczekał się dotąd takiego utrwalenia swej twórczości. Oczywiście można wskazać przykłady bibliografii prac Kazimierza Twardowskiego opracowane przez Daniełę Gromską, czy też bibliografię prac Józefa Tischnera dostępną na stronie internetowej instytutu jego imienia, ale są to zwykłe zestawienia, z których nie wynikają ani okoliczności powstawania przytaczanych prac, a tym bardziej ich treść. W pierwszym rzędzie należy zatem docenić wielkość wykonanej pracy przy sporządzaniu tej bibliografii. Po drugie – żaden oceniający nie jest w stanie podążać śladami autora takiego opracowania, a zatem musi niejako z góry założyć, że zostało w nim zgromadzone wszystko, co było dostępne. Przy takim założeniu zadaniem recenzenta może być tylko próba rozszerzenia zakresu takich poszukiwań, o obszary, do których dostępu sam autor nie miał.

Okazuje się bowiem, że w Czytelni Rękopisów i Starodruków Biblioteki Narodowej przechowywane są materiały archiwalne zachowane po Leszku Kołakowskim, które zgodnie z jego wolą przekazała tam jego żona Tamara. W Jednej z teczek znajduje się wy-

kaz publikacji sporządzony ręką samego Kołakowskiego, który najprawdopodobniej powstał w 1970 r., gdyż z tego roku pochodzą ostatnie zapisane pozycje. Porównanie tego wykazu z prezentowaną bibliografią wykazuje skrupulatność poszukiwań Stanisława Gromadzkiego, gdyż jedynie ostatnia pozycja z tego wykazu tam nie figuruje. Nie można tego jednak uznać za niedopatrzenie, gdyż chodzi tu o rozprawę doktorską Michaela Rustemeyera *Anthropologische Elemente im gegenwärtigen Marxismus: Roger Garaudy, Leszek Kołakowski, Adam Schaff*, która została obroniona w 1970 r. na wydziale filozoficznym Uniwersytetu w Monachium, a w której znajdują się fragmenty prac filozofa z Radomia. Nie można jednak z góry zakładać, że autor bibliografii miał także dostęp do tego zestawienia.

Zasoby archiwalne pozostałe po Leszku Kołakowskim pozwalają jednak na wskazanie tych jego publikacji, do których autor bibliograficznego zestawienia nie miał dostępu. Nie będą one w recenzji wymieniane w kolejności alfabetycznej ani chronologicznej, gdyż na szczęście jest ich niewiele, a poza tym mogłyby równie dobrze być zamieszczone w opracowaniu *Leszek Kołakowski – Wśród znajomych* (2004) przygotowanym przez Zbigniewa Mentzla. Pierwsza taka publikacja, której nie ma w zestawieniu jest artykuł wspomnieniowy *Professor Klemens Szaniawski*, który Kołakowski opublikował w czasopiśmie „The In-

dependent” w numerze z 12 marca 1990 r. Podobny charakter ma krótki nekrolog Ryszarda Herczyńskiego zamieszczony w „Gazecie Wyborczej” z dn. 28–29.03.2009 r. Współautorem tego opracowywania była żona filozofa, Tamara. Tą drogą złożyli oni także kondolencje rodzinie swego przyjaciela.

Uzupełnić także należałoby pozycję 69 zestawienia bibliograficznego („Aktualne i nieaktualne pojęcie marksizmu”) o wydanie z 1976 r. pracy *Ideologie und Theorie* w ramach wspólnego przedsięwzięcia wydawniczego zrealizowanego pod tytułem *Ideologie, Wissenschaft, Gesellschaft: neuere Beitr. zur Diskussion*, Hrsg. von Hans-Joachim Lieber, Darmstadt 1976. Opracowanie to ukazało się jako 342 tom w serii wydawniczej „Wege der Forschung”, a tekst Kołakowskiego jest zamieszczony na stronach 355–369.

Jak na tak obszerne dzieło, potrzeby wprowadzenia uzupełnień jest bardzo mało. Niemniej jednak nie można zapominać, że badania nad twórczością Kołakowskiego ciągle trwają. Powstają o nim i jego filozofii prace magisterskie, doktoraty oraz liczne opracowania na temat poszczególnych wątków jego twórczości. Mnie-

mać należy, że już za kilka lat doczekamy się kolejnego wydania tej bibliografii obejmującego już dłuższy okres po śmierci tego filozofa. Mając nadzieję, że tak się stanie już teraz warto zasygnalizować, że w takiej sytuacji powstanie potrzeba uzupełnienia także pozycji 74, do której dojdzie rosyjskie wydania „Klucza niebieskiego” z 2016 r. („Небесный ключ, или Назидательные рассказы из Священной истории, собранные для наставления и предостережения”, przekład Jurji Czajnikow, Wydawnictwo Iwana Limbacha, Sankt Petersburg 2016). Niewątpliwie w najbliższym czasie ukazą się jeszcze kolejne wydania prac Kołakowskiego.

Pomimo tego, że książka została niedawno wydana, to bibliografia Kołakowskiego jest trudno dostępna, a z tej racji mało kto wie o jej istnieniu. Niniejsze uwagi zatem nie tyle oceniają wartość książki, bo o tym nie sposób wątpić, co sygnalizują fakt, że osoby zainteresowane twórczością Leszka Kołakowskiego otrzymały dzięki niej wielkie wsparcie w swoich poszukiwaniach. Szkoda tylko, że szukać tego wydawnictwa trzeba przede wszystkim w specjalistycznych bibliotekach.



KRZYSZTOF ŚLEZIŃSKI

Stanisław Bafia, *Fizyka w 'Quaestiones super octo libros „Physicorum” Aristotelis’ Jana z Głogowa*, Wydawnictwo Scriptum, Kraków 2013, ss. 150, ISBN: 978-83-74028-07-6

Praca Stanisława Bafia *Fizyka w 'Quaestiones super octo libros „Physicorum” Aristotelis’ Jana z Głogowa* należy do tych opracowań myśli rodzimej, które wydobywają z archiwów dzieła świadczące o imponującym ich wkładzie do filozofii kontynentalnej. Autor znakomicie zapoznany z problematyką filozoficzną przełomu XV i XVI wieku oraz biegły w posługiwaniu się językiem łacińskim, w bardzo przejrzysty sposób nie tylko omawia treść dzieła *Quaestiones super octo libros „Physicorum” Aristotelis*, ale także porównuje wypracowaną przez Jana z Głogowa koncepcję filozofii przyrody z innymi propozycjami formułowanymi w ramach modyfikowanej już *via antiqua*, jak i *via communis* oraz szeroko rozumianej *via moderna*.

Praca Stanisława Bafia składa się z trzech rozdziałów. W pierwszym rozdziale zaprezentowano i omówiono poglądy metodologiczne Jana z Głogowa

dotyczące rozumienia filozofii, jej podziału oraz celu praktycznego, ku któremu zmierza, w kontekście szeroko zakreślonej debaty dookreślającej aktualność Arystotelesowskiej myśli i jej recepcji w akademickim środowisku Krakowa. Zwrócono ponadto uwagę na podstawową kwestię dotyczącą miejsca fizyki w ramach ówczynie przyjmowanej filozofii teoretycznej. W sposób szczegółowy przedstawiono także zagadnienie przedmiotu logiki, które było ważne dla Jana z Głogowa i wielu jemu współczesnych filozofów. Filozof Krakowski włączył logikę do filozofii. W zakresie wnioskowań bezpośrednich odstąpił od tekstów Arystotelesa i opierając się na *Summulae logicae* Piotra Hiszpana, przedmiotem zainteresowania uczynił zdania oznajmujące i modalne. W rozdziale tym podano również argumentację, iż Jan z Głogowa uzupełnił Arystotelesowską oryginalną logikę o osiągnięcia logików średniowie-

cza. Będąc zainteresowany sylogistyką widział w niej podstawowe narzędzie dowodzenia i dochodzenia do prawdy w naukach teoretycznych, to jest w metafizyce i filozofii przyrody.

W rozdziale drugim jest mowa o możliwości naukowego poznania przyrody oraz o możliwość uprawiania nauki o przyrodzie. Dla Jana z Głogowa przedmiotem takiej nauki są rzeczy niszczone i zmienne, ale również przedmiotem filozofii przyrody jest to, co konieczne i poznawalne. Oznacza to, że zmienne byty niszczone można poznawać dwojako. Raz jako posiadające własności konieczne przynależące do określonych gatunków, innym razem jako tworzące się i niepowtarzalne jednostki. Przy czym przedmiotem poznania fizyki, przynależącej do filozofii teoretycznej, powinien być przedmiot oderwany od materii, dlatego byty jednostkowe, materialne i niszczone nie mogą być takim przedmiotem. Pod tym względem Jan z Głogowa przyjmuje stanowisko Alberta Wielkiego, iż w filozofii przyrody przedmiotami badań są rzeczy niszczone, zmienne i bytowo niekonieczne. Jednak samo pojęcie rzeczy zmiennej jest konieczne i jest w niej coś, co pozwala orzekać o niej zmienność. Taka rzecz jest więc przedmiotem nauki, ponieważ, jak twierdzi Jan z Głogowa, racja zmienności jest wieczna i konieczna.

Rozdział trzeci jest najbardziej zróżnicowany pod względem zawartości treściowej. Autor podejmuje w nim kluczowe kwestie dla określenia filozofii przyrody odchodzącej od standardów metodologicznych średniowiecza. W rozdziale tym znajdziemy rozważania o typach i naturze poznania filozoficzno-przyrodniczego, o możliwości i warunkach podejmowania dyskusji na temat założeń przyjmowanych w filozofii przyrody oraz bardzo interesujące uwagi dotyczące wzajemnych powiązań nauk realnych z filozofią.

Należy podkreślić, że Stanisława Bafii praca *Fizyka w 'Quaestiones super octo libros „Physicorum” Aristotelis’ Jana z Głogowa*, oparta na rękopiśmie, zawiera bogatą i różnorodną treść, ujęta w tak rzeczowy i kompetentny sposób, iż u czytelnika wzbudza pragnienie pełniejszego zapoznania się z oryginałem dziełem Jana z Głogowa. Praca Stanisława Bafii sięga do bardzo obszernej bazy źródłowej, która stanowi jej rzetelną podstawę. Autor, docierając do archiwalnych danych, odtworzył z ogromną starannością i dokładnością koncepcję *philosophiae naturalis* filozofa Krakowskiego. Rzetelnie omówił dyskusje i spory toczone się w ramach filozofii przyrody przełomu XV i XVI wieku, poszerzone o liczne dane źródłowe prac Jana z Głogowa, dotąd nie wykorzystywane w piśmiennictwie naukowym.

ALEKSANDRA BULACZEK

Joanna Zegzuła-Nowak (redakcja i opracowanie naukowe),
Mieczysław Wallis i Henryk Elzenberg o sztuce i moralności
(na podstawie korespondencji wzajemnej), Oficyna Wydawnicza
Uniwersytetu Zielonogórskiego, Zielona Góra 2016, stron 70,
ISBN 9788378422525

Historia filozofii polskiej obfituje w myślicieli, którzy na stałe wpisali się w kanon szeroko pojętej humanistyki. Jedni z uczonych są bardziej znani współczesnemu czytelnikowi literatury filozoficznej, o innych zaś trzeba – a przynajmniej wypada – wspomnieć. Tak jest w przypadku chociażby Antoniego Kępińskiego, krakowskiego psychiatry, który znany jest przede wszystkim w gronie ludzi parających się medycyną.

Podjmując temat uczonych-humanistów, którzy nie są znani szerokiemu gronu odbiorców, należy wspomnieć także o Mieczysławie Wallisie, postaci, która bardziej znana jest w gronie krytyków i historyków sztuki niż w kręgach filozofów. Nie twierdzą przy tym, że świat filozofii zupełnie zapomniał o tej postaci. Dowodem na to jest chociażby publikacja zielonogórskiej filozof, Joanny Zegzuły-Nowak, pt. „Mieczysław Wallis i Henryk Elzenberg o sztuce i moralności”,

w której autorka przybliżyła i opatrzyła wyczerpującymi komentarzami korespondencję pomiędzy dwoma przedstawicielami współczesnej humanistyki. Twierdząc, że Wallis bardziej znany jest w gronie parających się historią czy krytyką sztuki, aniżeli wśród filozofów, mam na myśli fakt, że postać ta i jej naukowe dziedzictwo nie jest (lub jest niezwykle rzadko) omawiana np. podczas wykładów i ćwiczeń organizowanych dla studentów filozofii. Dlaczego tak jest? Być może gloryfikując skądinąd doniosły wkład filozofów brytyjskich, francuskich czy niemieckich, zapominamy o tym, że polska spuścizna i współczesna myśl filozoficzna także zasługują na uwagę?

Dlatego tak cenna jest każda publikacja, która koncentruje się przede wszystkim na tym, co wyrasta z polskich, naukowych korzeni. Tak właśnie jest w przypadku książeczki Joanny Zegzuły-Nowak, która pochyła się

nad korespondencją dwóch współczesnych uczonych – Elzenberga i Wallisa. Należy wspomnieć, że autorka w celu zebrania i opracowania listów musiała przeprowadzić wyczerpującą kwerendę w zasobach Archiwum Połączonych Bibliotek Wydziału Filozofii i Socjologii UW, Instytutu Filozofii Socjologii PAN oraz Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, w których znajduje się bogata korespondencja wspomnianych uczonych. Wiele godzin poświęconych na wertowanie listów, następnie ich wybór i krytyczne opracowanie, zaowocowało publikacją, która niewątpliwie stanowi ubogacenie wiedzy z zakresu współczesnej historii filozofii polskiej. Dzieło jest jednak doskonałym uzupełnieniem wiadomości nie tylko z dyscypliny filozoficznej. Zainteresują się nim także badacze i krytycy sztuki oraz ci, którzy na co dzień fascynują się rodzimą historią i myślą naukową.

Poprzez wybór listów, autorka publikacji pokazuje niezwykle koleje przyjaźni Henryka Elzenberga i Mieczysława Wallisa. Filozofowie systematycznie utrzymywali ze sobą korespondencję, w której dzielili się ze sobą zarówno sukcesami, jak i porażkami zarówno tymi z życia prywatnego, jak i sfery zawodowej. Z listów możemy dowiedzieć się wiele o osobowościach uczonych, ich przeżyciach i naukowych zainteresowaniach. Obaj potrafili znaleźć wspólną nic porozumienia, choć trzeba zaznaczyć, że na gruncie zawodowym nie byli toż-

sami w teoriach i koncepcjach twórczych, które głosili. *Wallis dojrzał intelektualnie w szkole lwowsko-warszawskiej, jako uczeń Tadeusza Kotarbińskiego i Jana Łukaszewicza. „Twardowszczycy” propagowali program filozofii spełniającej kryteria naukowości uprawianej według ścisłych reguł metodologicznych. Za naczelnne kryterium o naukowości twierdzeń uznawano zasadę możliwości ich racjonalnego uzasadnienia (popartego logiczną argumentacją (s. 22) – czytamy w publikacji. Z kolei o Elzenbergu, autorka pisze, iż był on filozofem, którego cechowała całkowita niezależność postawy naukowej. Nie utożsamiał się on z programem żadnej szkoły czy nurtu filozoficznego. Zdecydowanie stawiał w jawnej opozycji do programu Kazimierza Twardowskiego. Negował jej naczelnne postulaty, stawiając w uprawianiu filozofii na intuicjonizm, antyformalizm, pozalogiczne formy wyrazu (tj. metafora, aforyzm, poezja), absolutyzm i obiektywizm aksjologiczny (s. 23).*

Z książeczki dowiadujemy się także, że nie tylko postawy naukowe różniły myślicieli. Również ich koleje losu, a nawet osobowości były znacząco odmienne. Wallis miał szczęśliwe dzieciństwo, a w późniejszych latach tworzył udany związek małżeński z Różą Kapłan, z którą dochował się syna Aleksandra. Przez dwadzieścia lat związany był z Uniwersytetem Łódzkim, wykładał też w Państwowej Wyższej Szkole Teatralnej oraz Pań-

stwowej Wyższej Szkole Filmowej. Elzenberg został szybko osierocony przez matkę, a w dorosłym życiu przeżył nieudane małżeństwo. Nie pozostawił po sobie potomstwa. Po wojnie wykładał na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, następnie wyjechał do Torunia, gdzie z inicjatywy Tadeusza Czyżowskiego uzyskał profesurę na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika.

Również cechy charakteru i temperamenty znacznie różniły naszych bohaterów. Wallis był człowiekiem o łagodnym usposobieniu, niezwykle serdecznym i bezpretensjonalnym, natomiast Elzenberg był *przezczulonym na swoim punkcie introwertykiem, często czuł się nie rozumiany przez otoczenie, wyobcowany, osamotniony, sam także izolował się od innych, ponadto wielokrotnie borykał się z depresyjnymi nastrojami* (s. 20).

Nasuwa się zatem pytanie, jak możliwa była mocna i trwała więź pomiędzy tak różnymi osobowościami? Autorka publikacji przybliży wiele fragmentów korespondencji, które podkreślają wagę przyjaźni między uczonymi pomimo dzielących ich różnic charakterologicznych, jak i poglądowych. *Listy są pełne wzajemnego szacunku, subtelnej acz nienachalnej troski, życzliwości i oddania, brak w nich natomiast jakiegokolwiek złośliwości, zawiści czy rywalizacji. Należy podkreślić też, że łącząca ich więź mimo fizycznej odległości była bardzo bliska i silna* (s. 26) - czytamy w publikacji.

Jak poznali się uczeni? Autorka książeczki przytacza fragment listu, w którym Mieczysław Wallis odmalował okoliczności, w jakich usłyszał po raz pierwszy o Elzenbergu. Uczony poznał swojego przyjaciela wiosną 1928 roku, choć - jak podkreślił - słyszał o nim wcześniej od Kotarbińskiego, który zachwalał młodego, dobrze zapowiadającego się filozofa (s. 25). Od tego czasu pomiędzy uczonymi kwitła przyjaźń, która mimo znacznego dysonansu zarówno w postawach intelektualnych, jak i w osobowościach, przetrwała nawet wojenną zawieruchę.

Po zakończeniu wojny uczeni wznowili wymianę listów. Jak dowiadujemy się z publikacji J. Zegzuły-Nowak, czas kiedy Wallis pracował w Łodzi, a Elzenberg w Toruniu był dla nich najbardziej płodny twórczo i naukowo, a zarazem był powodem wzmożonej ich korespondencji.

Uczeni wielokrotnie, mimo wspomnianych już przeciwności w poglądach, współpracowali ze sobą naukowo, a także informowali się wzajemnie o dokonaniach i projektach naukowych. Gdy natomiast natrafiali na coś inspirującego intelektualnie, natychmiast pisali o tym w listach. Na łamach korespondencji prowadzili także interesujące polemiki i dyskusje naukowe, jak np. ta o problemie ekspresji estetycznej (s. 48). Współpraca uczonych znajdowała wyraz w rozmaitych odczytach w ośrodkach naukowych, do których zapraszali siebie na-

wzajem. Warto podkreślić, że nic porozumienia na niwie naukowej łącząca obu filozofów pozostała nienaruszona przez kilka dziesięcioleci ich znajomości. Niepodważalnym dowodem tego jest z pewnością *Elzebergowska wypowiedź z lat 60., w której informował Wallisa o przygotowaniach do wydania swego dziennika filozoficznego, pt. „Kłopot z istnieniem”, który dziś bez wahania uznać można za jego literacki znak rozpoznawczy* (s. 51-52).

Publikacja Joanny Zezuły-Nowak to niewątpliwie pozycja, która powinna znaleźć miejsce w domowej bibliotece każdego polskiego humanisty. Książeczka przybliży nie tylko przyjacielską i naukową relację jaka łączyła Wallisa i Elzenberga, ale ponadto oddaje ducha epoki. Sposób widzenia i pojmowania świata przez dwóch myślicieli odzwierciedla nieistniejącą już polską rzeczywistość, która przez lata ulegała ciągłym przeobrażeniom społeczno-politycznym. Jest to tym samym cenne źródło wiadomości z zakresu współczesnej historii Polski.

Publikacja ubogacona została fotografiami bohaterów korespondencji, a także rycinami listów oraz pocztówek, na których uczeni spisywali swoje spostrzeżenia. Dodatki te urozmaicają lekturę i sprawiają, że całość publikacji jest niezwykle ciekawa i czyta się ją „jednym tchem”. Dzięki opracowaniom listów oraz bogatym i ciekawym przypisom, autorka prowadzi czytelnika przez meandry korespondencji wyjaśniając i szerzej opisując ważne zagadnienia, np. naukowe.

Czy książce można przyznać jakiś minus? Tak. Publikacja jest na tyle ciekawa i barwna w opisie, że chciałoby się czytać jeszcze więcej fragmentów z korespondencji i jeszcze więcej ich opracowań pióra zielonogórskiej autorki. Z drugiej jednak strony pewien niedosyt, z którym pozostaje czytelnik być może skłoni go do dalszych poszukiwań i samodzielnych opracowań biografii i twórczości Elzenberga lub Wallisa.

KAROLINA FORNAL

Stefan Konstańczak, *Polska XIX i XX wieku w filozoficznym zwierciadle*,
Biblioteka Studiów z Filozofii Polskiej, Kraków 2017, s. 424

Autor książki daje czytelnikowi do ręki okazałe dzieło. Nie tylko jego wielkość jest imponująca, gdyż książka liczy aż 424 strony, ale i treść zawierająca się w nim posiada nie jeden walor. Ciekawość bezsprzecznie rozbudza już sam tytuł pracy, w który pojawia się idea zwierciadła. Jak sam autor pisze „kultura, której najwyższym wytworem jest właśnie nauka, determinuje jej treść w stopniu daleko większym, niż by to mogło się wydawać. Nauka staje się więc nie tylko zwierciadłem epoki, w której powstała, ale także cech i ludzi, którzy ją uprawiali” (s. 7). Historyczne zawirowania naszego kraju spowodowały, że obraz filozofii w Polsce był zwierciadłem odbijającym ówczesną rzeczywistość, a nie jedynie echem nauki przychodzącej z Zachodu. Znamionnym był moment, jak stwierdza, w którym ludzie polskiej nauki poprzez filozofię podejmowali próby przewidywania przyszłości. Właśnie ten moment, „na

ile filozofia może i powinna wpływać na rzeczywistość” (s. 10) stał się dla autora motywacją do podjęcia badań nad tytułowym zagadnieniem.

Autor zastosował historyczny układ treści w całej pracy. Rozdziały następujące po sobie przedstawiają zarówno następujące po sobie okresy w dziejach polskiej filozofii, jak i sytuację społeczną, od której ów rozwój nauki był zależny (okres wojny, komunizm).

Książka podzielona jest na trzy zasadnicze części: w pierwszej zostaje przybliżona praktyczna funkcja filozofii, następnie analizie poddana zostaje sytuacja filozoficzna w Polsce w XIX i XX wieku. Autor umiejscawia przełom polskiej myśli filozoficznej w epoce romantyzmu, gdzie natomiast główną rolę odegrał mesjanizm, wraz z jego przekonaniem o sprawiedliwości historycznej, roztaczającym jednocześnie wizje upragnionej, świetlanej przyszłości. Nastawienie na-

rodowościowe prowadzą do sformułowania cech filozofii narodowej, różnej od uniwersalistycznych poglądów, różna od obcych wpływów i wartości. Autorskie analizy następujących po sobie epok ukazują drogę ewolucji myśli polskiej, zależną od obecnej sytuacji

Romantyczna wizja przeznaczenia Polski i Polaków przechodzi stopniowo w pozytywistyczny etos pracy, poprzez który autor przedstawia znaczenie filozofii czynu dla polskiej myśli. Czyn jawi się jako część boskiego planu, przede wszystkim tym, co spaja przeszłość z przyszłością (Libelt) (s. 63) i co pozwala narodowi trwać. Filozofia czynu w Polsce skupiona była wokół Boga, i posiadała konkretne posłannictwo, jakim było rozwijanie myśli polskiej oraz upowszechnienie wiedzy. Jak przekonuje, filozofia czynu wraz z jej hasłami, pomogła przygotować społeczeństwo na odbudowę państwa po odzyskaniu niepodległości.

W okresie pozytywizmu autor pracy dokumentuje bogatą działalność translatorską polskich naukowców (min. Dworzaczek, Pawlicki), będącą nie tylko wynikiem zapotrzebowania na upowszechnienie nowych tendencji filozoficznych pochodzących z zewnątrz, ale także wskazującym kierunek zainteresowań filozofów polskich (darwinizm, kartezjanizm). Ciekawe jest przedstawienie przez autora twórczego sporu wokół darwinizmu, który w naszym kraju posiada długotętną tradycję. Na przełomie wieków po-

jawia się również idea panslawizmu, nieprzychylnego wartościom i ideom narodowościowym, hołdującemu pogładowi o wyższości Słowian nad pozostałymi nacjami. Wśród Słowian zaś naczelnym narodem miała być Rosja (s. 123), z czym większość Polaków nie mogła się zgodzić.

Kolejna część pracy jest zestawieniem szczególnym, gdyż zawiera w sobie obraz kształtujących się przemian w środowisku naukowym, jakie rozgrywały się pod postacią korespondencji oraz polemik. Autor wynosi na światło dzienne nieznanne dotychczas korespondencje pomiędzy Stefanem Pawlickim a Kazimierzem Twardowskim. Listy są swoistym wyrazem nie tylko przyjaźni, lecz zarówno debatą nad kształtem filozofii i nauki w Polsce, przepełnioną troską o przyszłość rodaków. Natomiast zawarte w tej części dynamiczne polemiki pomiędzy Adamem Mahrburgiem i Stefanem Pawlickim (s. 153–173) poruszają różnorakie kwestie, gdyż, jak wskazuje Stefan Konstańczak, fundamenty rozumienia filozofów były diametralnie różne. Wszak Mahrburg hołdował idei pozytywistycznej, historycyzmowi, doświadczeniu, racjonalizmowi, a jego działania naukowe były związane z Petersburgiem. Pawlicki, niezwykle aktywny naukowo i posiadający imponujący zakres wiedzy, z racji duchownego stanu w podejmowanych polemikach bronił teologii i chrześcijaństwa w ogóle. Jego oceny dokonywały się w duchu przekonania religij-

nych, a wiedza, jaką posiadał, służyła do obrony wiary i Kościoła, jak również tradycji filozoficznej.

W dalszej części pracy autor rozpatruje historię polskich szkół filozoficznych, kształtujących się w danym środowisku naukowym. Autor wyodrębnia dwie szkoły myśli filozoficznej (toruńska i lwowsko-warszawska), w których działalność poszczególnych filozofów była zarazem wybitna i znacząca dla rozwoju danej szkoły. Autor precyzuje problematykę polityczno-społeczną oraz jej wpływ na rozwój nauki w Polsce. Trafnie diagnozuje również przeszkody stojące na drodze rozwoju nauki i filozofii w naszym kraju, jednocześnie uwypuklając na ich tle zabiegi ówczesnych naukowców, dążące do progresu. Tym samym można wyróżnić, kilka ważnych postaci działających w wymienionych szkołach, są nimi: Tadeusz Czeżowski i Henryk Elzenberg w środowisku toruńskim oraz Daniela Gromska i Zygmunt Zawirski w środowisku lwowsko-warszawskim.

W rozdziale *Wojna a filozofia* dokonuje się rozpatrywania miejsca, znaczenia i treści filozofii w czasie wojny. Okazuje się, że wraz z trwaniem wojny rozwijają się zagadnienia jej dotyczące. Inaczej mówiąc, wraz z postępowaniem wojny pewne zagadnienia paradoksalnie ubogacają się poprzez panoszącą się wszechobecnie wielowymiarową dehumanizację. W tej części treść dotyczyła pojęć etycznych, szczególnie honoru, eto-

su rycerskiego, etyki wojennej, a także strategii przetrwania. Niezmiernie godne uwagi jest podrozdział poświęcony Adamowi Wrzosekowi, historykowi i filozofowi medycyny. Wrzosek jest przedstawiony jako niestrudzony człowiek nauki, wybitny lekarz, a nade wszystko człowiek zaangażowany w życie społeczne, kierujący się maksymą *prawdą, pracą i wytrwałością*.

W okresie powojennym autor skupia się na postaciach walczących z narzuconą Polsce ideologią, są nimi Józef Maria Bocheński oraz Józef Tischner. Przybliżenie pracy tych dwóch filozofów jest ciekawym sposobem obserwacji ich filozoficznej działalności. Bocheński walczy piórem pozostając na obczyźnie, co jest wyrazem jego niezgody na zaistniały stan polityczny kraju, Tischner natomiast walczy słowem i piórem będąc naocznym obserwatorem oraz uczestnikiem komunistycznej propagandy. Z pewnością da się odczuć korelację pomiędzy filozofami, której głównym mianownikiem była sprawa polska.

Dzieje filozofii w Polsce powojennej, do której autor zalicza filozofię w kraju, filozofię na emigracji, jak i filozofię w okresie totalitaryzmu, rozgrywają się na specyficznym i niecodziennym historycznym tle, które bezpośrednio wpływa na kształt tych dziejów. Nazwiska filozofów pojawiające się w tym niezwykłym „zwierciadle” (min. Chwistek, Czyżewski, Dąbska, Kołakowski) są, zdawać by się

mogło niewidocznymi, ale intensywnie świecącymi punktami w historii naszego kraju, dającymi nadzieję na lepsze jutro.

Pomimo wieloletniego chaosu, w jakim żyli polscy naukowcy, ich ponadczasowość staje się widoczna właśnie poprzez takie opracowania, jakim jest bezsprzecznie *Polska XIX i XX wieku w filozoficznym zwierciadle*. W zwierciadle tym nie zabrakło retoryków, artystów, myślicieli walczących pomimo oczywistych i niemałych przeciwności. Im zawdzięczamy, jak przyznaje autor, istnienie niezależnego pisma filozoficznego „Ruch Filozoficzny”, w którym to czasopiśmie filozofowie mogą publikować do dziś. Wielu z nich przyszło zmagać się z przeżyciami powojennymi, co w dużej mierze przyczyniło się niejedno-

krotnie do poszukiwania nowych dróg rozumienia świata, nauki, etyki, sztuki. Dlatego tym bogatsze zdaje się być odbicie w zwierciadle, którego składowe tworzą prawdę o polskim narodzie, gdyż jak sam autor pisze „z pozornego bezwładu wyłania się jakaś całość, w której każdy element odgrywa ważną rolę, choć początkowo wydawał się w żaden sposób niepowiązany z pozostałymi” (s. 406).

Cel pracy zostaje osiągnięty, a metoda syntezy tychże części składowych, pozornie niepowiązanych, stwarza nie tylko spójną i wartościową całość, ale przede wszystkim jest zachętą do podjęcia kolejnych syntez, kolejnych prób opisania odbicia w zwierciadle, których zdaje się być tak wiele, jak wielu będzie interpretatorów.

KAROLINA FORNAL

Tischner – człowiek w horyzoncie nadziei, pod red. Elżbiety Struzik,
Oficyna Wydawnicza WW, Katowice 2016, stron

Publikacja redagowana przez Elżbietę Struzik na stronie tytułowej opatrzona jest zaskakującym rysunkiem pudła, kartonu, które jest zamknięte, lecz nie do końca, gdyż po środku posiada otwartą lukę. Każdy, kto patrzy na obraz z pewnością rozbudzi swoją ciekawość, zastanawiając się co może kryć się w takim pudle. Zwykły przedmiot uzyskuje nagle nowej wartości poprzez walor, jakim jest właśnie ta dziura, jednocześnie skrywająca coś, jak i zapraszająca do zagłębienia przez nią. Próbując odnieść znaczenie obrazu do treści książki można mieć różnorakie odczucia, ponieważ pudło może skrywać w sobie różne rzeczy. Czy otwarcie pudła będzie otwarciem przysłowiowej puszką Pandory, a może czymś zupełnie innym – otwarciem pudła z pamiątkami, starymi szpargałami, pomiędzy którymi ukrywa się zapomniany przez wszystkich skarb? Te wszystkie skojarzenia mogą okazać się trafnym i celowym działaniem au-

torów tekstów i redaktora publikacji, zmuszającym czytelnika do refleksji już od momentu wzięcia książki do ręki.

Książka, jak sam tytuł wskazuje, ma konkretnie określone pole swoich zainteresowań, którym jest osoba Tischnera, filozofa o rozważaniach umiejscowionych głęboko w horyzoncie nadziei, a więc w jakimś miejscu, przestrzeni dotyczącej zarówno człowieka, jak i jego nadziei. Sam Tischner w swojej refleksji filozoficznej mówił o znaczeniu przestrzeni obcowania z drugim „Jak poszczególne słowo ma *swoje miejsce* w całości zdania, tak i ja *mam miejsce* pośród miejsc innych ludzi. Wiedząc, czym są owe miejsca, ludzie mogą się *poznać*, zanim się jeszcze spotkali. Jesteśmy dla siebie tym, czym nas czynią nasze miejsca w przestrzeni sensu” (*Filozofia dramatu*, 2006, s. 228). Przestrzeń sensu jest nie tylko specyficznym horyzontem dialogicznym, ale jest ona

przede wszystkim miejscem narodzin nadziei.

Jak we wstępie zauważa redaktorka „rozważania nad fenomenem nadziei są obecne na wielu płaszczyznach refleksji, obejmującej komplementarnie twórczość intelektualna krakowskiego filozofa” (s. 9), na co z pewnością zwróci uwagę każda osoba znająca jakiegokolwiek dzieło napisane przez Tischnera. Pod tym względem zgodzić należy się z redaktorką, gdyż nadzieja jest jednym z najistotniejszych zagadnień poruszanych przez autora *Filozofii dramatu* w jego refleksji, przepełnionej wielowymiarowym rozpatrywaniem fenomenu nadziei, jej sensu oraz wartości dla życia człowieka. Wydaje się jakoby czasy współczesne wyrażają potrzebę zbliżenia się do nadziei, wszak sam Tischner wyrażał obawę kryzysu nadziei, będącym skutkiem epoki *homo sovieticus*. Wobec tego kryzysu pojawia się, jak zaznacza Elżbieta Struzik, tischnerowska próba wyjścia z impasu „Tischnerowskie myślenie na temat nadziei obejmuje nie tylko refleksję teoretyczną, kondensującą dokonania głównych przedstawicieli zachodnioeuropejskiej filozofii nadziei, ale ujawnia także powiązania myśli o nadziei ze sferą praktyki społecznej nakierowanej na przemianę życia społecznego” (s. 15).

Pośród dwunastu zawartych w pracy artykułów można odnaleźć wszechstronne podejście autorów do tytułowego zagadnienia. Tak jak horyzont

sam w sobie jest miejscem bogatym w znaczenia, wytyczonym głównie przez percepcyjne możliwości danego obserwatora, tak i w tym przypadku odnosi się wrażenie bogactwa i różnorodności myśli. Książka podzielona jest na dwie części. W pierwszej pod tytułem *Horyzonty nadziei* mieści się pięć artykułów, których wspólnym mianownikiem bezsprzecznie jest nadzieja w trojakiej odsłonie: dotycząca przeszłości, teraźniejszości oraz przyszłości, pozostająca w relacji do dialogicznej natury człowieka. Czasowe uwikłanie pojęcia nadziei nie jest w tym przypadku celowe, ale wynika z naturalnego sposobu przeżywania przez człowieka jego egzystencji. Czas jednocześnie wskazuje na stałą obecność nadziei w życiu człowieka, jak również jej zmieniające się w czasie miejsce i zadanie.

Krzysztof Wieczorek rozpatruje kwestię tischnerowskiej nadziei z punktu myślenia o przyszłości. Jak twierdzi „trzeba zdobyć się na odwagę wiary, że nadzieja jest w stanie pokonać wewnętrzny paraliż duchowy, w który wpędzają nas nasze lęki” (s. 30), dzięki czemu wizja przyszłości może pokonać stale zagrażającą człowiekowi melancholię – poddanie się obecnemu stanowi rzeczy.

Nadzieja przeszła ukazuje człowiekowi błędy jakie popełnił względem niej samej. Błędne umiejscawianie nadziei przynosi tragiczne skutki, do których Tischner bezwzględnie zaliczał marksizm i jego upatrywa-

nie w nadziei przeszkody do realizacji własnych celów ideologicznych, na co zwraca uwagę Stefan Konstańczak w swojej pracy (s.92). Do głównych błędów wobec nadziei autor tekstu zalicza za Tischnerem zjawisko beznadziei pracy, która paradoksalnie wyrosła z marksistowskiego pragnienia wolności pracy. Ludzkie nadzieje wyrosły na marksizmie aż po dziś dzień pokazują słabość i zawodność tej ideologii.

Refleksja nad nadzieją w terażniejszości jest treścią pozostałych trzech artykułów. Interesującym punktem odniesienia dla tischnerowskiej nadziei obrała Małgorzata Olech, sytuująca sumienie po środku dialogicznej akcji, jako moc do budowania nadziei i podstawa dla wiary w realizację dobra w jej obrębie (s. 122). Jedynie poprzez realizację agatologicznej perspektywy nadziei człowiek uniknie poczucia winy.

Dopełnieniem wizji nadziei w terażniejszości jest tekst Tomasza Czackona, konkludujący wprost, że dla Tischnera „nadzieja wiąże się z wolnością” (s. 119), za czym idą konkretne ludzkie działania. Autor stwierdza, że tischnerowska wolność jest dialogiem, a zatem zgodzić się można, iż nadzieja umożliwia dialog. Wskazuje również na pojawienie się w rozważaniach Tischnera ontologii wolności, która nota bene posiada pozytywny oraz praktyczny wymiar w relacji do demokracji.

W drugiej części książki, zatytułowanej *Tischner w dialogu*, w dużej mierze odnosi się do podjętego w całości pracy problemu nadziei. Cała filozofia autora *Schorowanej wyobraźni* opiera się na dialogice szeroko pojętej, dlatego też może ona być źródłem ciekawych interpretacji i korelacji, jak w przypadku artykułu Klaudii Pietrzykowskiej. Dokonana przez nią ocena psychicznej kondycji człowieka, nakreśla wartość dialogiki praktycznej w badaniu pojawiających się u ludzi dysfunkcji osobowościowych (s. 185). Znamiennej rolę zaś odgrywa relacja nadzieja-lęk, w której jak podkreśla autorka „Nadzieja więc wyznacza sens ludzkiemu życiu nie tylko otwierając na heroizm, ale także odsłaniając przyszłość i umożliwiając autentyczne przeżywanie terażniejszości” (s. 186).

Natomiast w artykułach Artura Mordki analizie poddane zostały grafiki Magdaleny Uchman i Kamili Bednarskiej, ubogacając treść książki artystycznym, twórczym walorem, dzięki któremu nadzieja sama w sobie zyskuje nowego wymiaru (s. 306-312). Podobnie jest z całą twórczością Józefa Tischnera – nieprzewidywalną, zaskakującą a jednocześnie w pełni zaangażowaną w ludzkie sprawy.

W tej części pracy do głosu dochodziły również rozważania nad odpowiedzialnością, w której bycie na czas jest warunkiem zaistnienia spotkania, a więc podjęcia odpowiedzialności za bycie drugiego (Marcin Rebes), bada-

nia nad tischnerowską koncepcją *ja transcendentalnego* i jego własnościami, wyrosła z dociekań krakowskiego filozofa nad Husserlowską fenomenologią oraz wizją *ja* (Agnieszka Wesołowska) oraz paralelne przedstawienie relacji filozofii fenomenologicznej Tischnera do personalizmu tomistyczno-fenomenologicznego Wojtyły (Mirosław Harciarek), gdzie odnaleźć można kilka ciekawych, a jednocześnie dających do myślenia tez.

Całość pracy dopina obszerna publikacja samej redaktorki pod tytułem *Recepcja filozofii Józefa Tischnera w Polsce*, w której autorka uwypukla znaczenie oraz złożoność poruszanego przez siebie zagadnienia (s.204). Praca jest swoistą analizą historyczno – filozoficzną, zawierającą dzieje rozwoju filozoficznych rozważań autora *Filozofii dramatu*, jak również analizę inspiracji owocującą innowacyjną koncepcją podmiotu (s.220), jednocześnie wpływającą bezpośrednio na finalny kształt tischnerowskiej myśli.

W artykule wyszczególniono również działania podjęte do przechowywania i propagowania wszelkiej spuścizny po krakowskim filozofie (między innymi Instytut Myśli Józefa Tischnera, s. 209-246) oraz przed-

stawiono refleksję Tischnera na tle innych polskich szkół filozoficznych. Efektem przeprowadzonych przez Elżbietę Struzik badań jest uznanie „Krakowskiej filozofii spotkania” odłamem „krakowskiej szkoły fenomenologicznej”, co nie tylko potwierdza bogactwo dotychczasowej myśli dotyczącej spotkania, ale jednocześnie otwiera przestrzeń dla nowych inspiracji.

Choć w niektórych artykułach ujętych w tej części pracy nie mówi się wprost o nadziei, pozostaje jednak ona integralną częścią rozważań, gdyż „nadzieja (...) dla większości interpretatorów jest tylko częścią tła, na którym dokonuje się analizy innych zagadnień”¹.

Pomimo, iż artykuły skoncentrowane są wokół dotychczas znanych zagadnień filozofii Józefa Tischnera, to można przyznać, że ukazują czytelnikowi bogaty repertuar badań nad myślą krakowskiego filozofa, związaną z nadzieją i jej znaczeniem dla ludzkiej egzystencji. Podjęcie tematu nadziei jest działaniem wynikłym z potrzeby ponownego przyjrzenia się problematyce jej dotyczącej, zaś treść książki niesie jasny przekaz o aktualności myśli Tischnera.

¹ K. Fornal, *Dialogika dobra – integrujący wymiar nadziei w aksjologii Józefa Tischnera*, Uniwersytet Śląski, Katowice 2015, s. 8.

IWONA MONIUSZKO

Joanna Zegzuła-Nowak, *Polemiki filozoficzne Henryka Elzenberga ze szkołą lwowsko-warszawską*, Wydawnictwo Scriptorum, Kraków 2017, ISBN 978-83-65432-44-5, ss. 390

Autorka prezentowanej książki jest związana naukowo ze środowiskiem filozoficznym Uniwersytetu Zielonogórskiego. Jej zainteresowania naukowe skupiają się wokół historii filozofii polskiej XX wieku. Większość jej twórczości skupia się wokół przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej oraz ich recepcji w poglądach innych myślicieli. W podobnym tonie utrzymana najnowsza publikacja lubuskiej humanistki.

Prezentowana rozprawa ma charakter rozważań z historii filozofii i powstała w oparciu o analizę bogatego materiału badawczego. Autorka wykorzystała do pracy teksty Elzenberga i uczonych ze szkoły lwowsko-warszawskiej, ubogacając rozprawę materiałami archiwalnymi, które nie były do tej pory publikowane. To ostatnie nadaje pracy szczególną wartość naukową. Ważnym celem powyższej książki jest próba ukazania, że współczesna polska filozofia nie jest

wolna od wpływów polemik omawianych adwersarzy, a na dowód Zegzuła-Nowak przedstawiła analizę artykułów z najważniejszych czasopismach z zakresu filozofii, takich jak: *Ruch Filozoficzny*, *Przegląd Filozoficzny czy Edukacja Filozoficzna*.

Formalnie na publikację składają się trzy rozdziały poprzedzone wprowadzeniem osoby trzeciej - Stefana Konstańczaka oraz wstępem autorki. Klasyczna struktura od szczegółu do ogółu czyni lekturę przejrzystą.

Historia filozofii zna wiele przykładów polemik, których efekty wpłynęły znacząco na rozwój tej nauki. Polemika występuje w sytuacji, kiedy ścierają się ze sobą poglądy antagonistyczne. Wyrażanie odmiennych opinii, daje możliwość pokazania kwestii problematycznej w holistycznej perspektywie. Dzięki temu można zobaczyć omawianą sprawę z różnych perspektyw i osiągnąć konsensus. Współcześnie ta forma komunikacji występuje

w filozofii sporadycznie, jednak przykład Elzenberga dobitnie pokazuje, że jest to dobre narzędzie naukowo-badawcze. Myśliciel ten stał w opozycji wobec koncepcji reprezentantów i założeń programowych całej szkoły, ale polemika ta miała źródło w odmiennym sposobie pojmowania zagadnień filozoficznych i metodologii, a nie w pustym antagonizmie.

Pierwszy rozdział rozprawy przedstawia motywy i czynniki, które wpłynęły na koncepcje oraz zainteresowania naukowe adwersarzy. Autorka zarysowała w nim poglądy Elzenberga i „twardowszczyków”, szeroko zarysowując podobieństwa i różnice występujące pomiędzy nimi. Elzenberg stał na stanowisku, że to wartości bezwzględne stanowią podstawę kultury, stał w opozycji do tendencji scjentyistycznych, bądź pozytywistycznych, gdzie akcentowano więcej fakty niż wartości. Pomniejszanie znaczenia aksjologicznych podstaw bardzo niepokoiło go i uważał je za błędną drogę dyskursu filozoficznym.

Rozdział drugi należy analizować ze szczególną starannością. W nim bowiem autorka przedstawiła polemiki Elzenberga z poszczególnymi reprezentantami szkoły Kazimierza Twardowskiego. Toruński filozof twierdził, że u starożytnych szeroko wykorzystywano ludzkie reakcje emocjonalne dla uzasadnienia głoszonych poglądów, zaś u „twardowszczyków” napotkać można tylko rygorizm i statyczność, gdzie świat jest „martwy”

i oparty o suche twierdzenia. „Polemiki te wskazują, że autor *Kłopotu z istnieniem* posiadał nie tylko bogatą i zróżnicowaną wiedzę filozoficzną, ale świadczą też o tym, że świetnie orientował się w aktywności twórczej swych oponentów. Jest to zaś postawa cenna, bowiem w odróżnieniu od często przyjmowanej w takiej sytuacji postawy ignorancji, pozwala na rozwój własnych kompetencji naukowych” (s. 20–21). Droga, którą, jak trafnie zauważyła autorka, podążał Elzenberg, dzięki ścieraniu się z poglądami innymi, pozwoliła mu budować własne koncepcje. Dlatego kolejny rozdział trzeci poświęcony został wpływowi polemik filozoficznych Elzenberga ze szkołą lwowsko-warszawską na współczesną filozofię sięgą czasów obecnych. Joanna Zegzuła-Nowak stawia w nim tezę, że wspomniane polemiki mają charakter ponadczasowy, a ich tematyka podejmowana jest współcześnie. „Ważna pozostaje [...] problematyka związana z kwestią statusu w filozofii: metafizyki, światopoglądu czy wartości. Na znaczeniu nie tracą pytania dotyczące edukacji filozoficznej, sformułowania określonych kodeksów etycznych, a także kwestii z zakresu bioetyki” (s. 21).

Nieco chybiony wydawać się może tytuł rozdziału – „Wpływ polemik Elzenberga na filozofię współczesną” zawiera błąd formalny. Tak uczonego z Torunia, jak i szkołę Twardowskiego uznać bowiem należy za twórców współczesnych. Jednak podkreślić

należy, że jest błąd wyłącznie semantyczny a wart podkreślenia z uwagi na dotychczasową precyzję językową i chronologiczną dzieła Zegzuły-Nowak.

Polemiki Henryka Elzenberga ze szkołą Kazimierza Twardowskiego są niezwykle bogatym źródłem wiedzy. Współczesna polska filozofia pozostaje w dużej mierze pod wpływem tradycji poprzedników, a co niezwykle istotne, uczy się komplementarnej wymiany myśli, poprzez zestawianie poglądów w sposób polemiczny, z zachowaniem jednak zasady kultury prowadzenia sporów intelektualnych. Rozprawa *Polemiki filozoficzne Henryka Elzenberga ze szkołą lwowsko-warszawską* to praca istotna i otwierająca szerokie perspektywy do prowadzenia dalszych badań; część polemik została bowiem opracowa-

na po raz pierwszy. Daje to możliwość powstania nowych interpretacji bądź zainspirować może do nowych dyskusji naukowych. Umiejętne prowadzenie sporów polemicznych jest dla każdego naukowca niezwykle ważne, szczególnie we współczesnej nauce, w której umiejętność ta wydaje się zanikać. Szczególnie w dobie Internetu, który zwulgaryzował w dużym stopniu kulturę rozmowy, lektura *Polemiki* jest ważna i potrzebna. Podkreślić należy, że precyzja języka jak i szczegółowość tematu nakazują monografię humanistki z Zielonej Góry skierować do czytelników mających już dość szeroką wiedzę z zakresu współczesnej filozofii polskiej. Jest to bowiem książka wymagająca, skierowana do badacza zorientowanego w problemach w niej poruszanych, pragnącego pomnażać swoją wiedzę.



MAREK REMBIERZ

Toposy (w) filozofii. Filozofia i jej miejsce w doświadczeniu kulturowym, pod redakcją naukową Macieja Woźniczki i Marka Perka, Wydawnictwo im. Stanisława Podobińskiego, Uniwersytetu Humanistyczno-Przyrodniczego im. Jana Długosza w Częstochowie, Częstochowa 2018

Recenzowana książka jest kolejną publikacją z cyklu wydawnictw – obecnie już – Uniwersytetu Humanistyczno-Przyrodniczego im. Jana Długosza zainicjowanych przez Macieja Woźniczkę, którą zredagował wraz z Markiem Perkiem. Tym razem temat przewodni stanowią toposy (w) filozofii, z dopowiedzeniem: „Filozofia i jej miejsce w doświadczeniu kulturowym”.

Podobnie jak w przypadku poprzednich monograficznych tomów z zainicjowanej i konsekwentnie (współ)redagowanej przez Macieja Woźniczkę serii, także obecnie na uznanie zasługuje propozycja redaktorów recenzowanego tomu, aby kompetentni autorzy podjęli próbę intelektualnego zmierzenia się z tą interesującą, nieco ulotną i niedookreśloną problematyką, acz zarazem wciąż żywotnie obecną w kulturze i tym bardziej prowokującą do namysłu prowadzonego z różnych punktów widzenia.

Ta swoista „ezoteryczność” tematyki to niejako znak szczególny i rozpoznawczy kolejnych, częstochowskich tomów.

Podjęta z różnych punktów widzenia problematyka toposów (w) filozofii i jej miejsca w doświadczeniu kulturowym skłania – i wręcz prowokuje – do pogłębionego namysłu nad sensem i wartością filozofii, nad sposobami jej uprawiania i nad jej funkcjami w różnych sferach ludzkiej aktywności. Do toposów (w) filozofii i do sposobów określania jej miejsca w doświadczeniu kulturowym należy bowiem namysł filozofii nad nią samą. O tym, że elementem uprawiania filozofii jest namysł nad nią, pisał już Arystoteles: „«filozofować» znaczy zarówno «zastanawiać się nad tym, czy powinniśmy filozofować, czy nie», jak i «oddawać się filozoficznym dociekaniom»” („Zachęta do filozofii”, frg. 6). Ta dwoistość przedmiotowych i meta- przedmiotowych filozoficznych docie-

kań, w których – z powagą, ale i z ironią – dąży się również do rozstrzygnięcia „czy powinniśmy filozofować, czy nie”, wymusza ponawianie i kolejne radykalizacje pytań o rolę toposów (w) filozofii i jej miejsce w doświadczeniu kulturowym.

Czy wszakże w filozofii to, co w ogólnym zarysie wydaje się toposem (miejscem wspólnym, powtarzającym się motywem) nie jawi się w szczegółowym ujęciu za każdym razem w jakiejś mierze inaczej i nie jest już (tylko) powtarzającym się motywem? Czy ta intelektualna dynamika znaczeń, ta nieustanna transformacja i dekonstrukcja toposów (występujących w dość trwałej postaci w innych obszarach kultury), nie wyróżnia filozofii, która sama jakby zarazem jest i – bardziej jeszcze – nie jest miejscem wspólnym? Warto przypomnieć, że Boecjusz personifikuje filozofię jako kobietę jawiącą się na wiele różnych sposobów: „o czcigodnym obliczu, oczach [...] ponad zwyczajną u ludzi miarę bystro patrzących, [...] i niewygasłej sile życiowej, jakkolwiek [...] w tak podeszłym wieku, że [...] nie można było jej uznać za nam współczesną. Wzrost jej można było oceniać rozmaicie, bo raz miała zwyczajną miarę powszechną u ludzi, a inny raz [...] kiedy głowę wyżej podniosła, to [...] kryła się w niebie i [...] stawała się niewidzialna” (*De consolacione philosophiae*, I, 1). Unoszenie się w ukryte i niewidzialne miejsca to

także jedno z doświadczeń kulturowych, które niesie z sobą filozofia.

Niektórzy spośród wielkich filozofów postulują, iż uprawiając filozofię nie można dać się uwieść dziedzicznej z tradycji roli toposów (w) filozofii i dotychczasowemu rozumieniu jej miejsca w doświadczeniu kulturowym. Wspominając seminarium, na którym razem z Romanem Ingardenem analizowano paragraf pt. „Konieczność rozpoczynania filozofii od nowa” z *Medytacji kartezjańskich* Edmunda Husserla, Danuta Gierulanka przywołuje jedno ze zdań, które wypowiedział Ingarden: „Kto chce być filozofem, musi raz zacząć życie intelektualne na własną odpowiedzialność – inaczej w ogóle nie warto zabierać się do filozofii”. Czy nie jest to dość trwały topos właściwej postawy filozofa wyzwającego się od krępujących poznanie toposów? Czy nie jest to swoiste „miejsce wspólne” filozofów, którzy – w imię nadrzędnych wartości poznawczych – mnie lub bardziej zdecydowanie wychodzą poza miejsca wspólne i demaskują ich pozorne oczywistości?

Rozpatrując problematykę toposów (w) filozofii i jej miejsca w doświadczeniu kulturowym trzeba się skonfrontować z prowokującą i przekorną uwagą Leszka Kołakowskiego z *Horror metaphysicus*: „filozof współczesny, który nigdy nie miał poczucia, że jest szarlatanem, to umysł tak płytki, że dzieła jego nie są pewnie warte czytania”. Czy poczucie, że jest szar-

latanem nie stanowi jednego z toposów (w) filozofii i jednego z czynników określających jej miejsce w doświadczeniu kulturowym? Czy nie ujawnia tu też osobliwy horror toposów (w) filozofii, rzutujący na formy jej obecności w doświadczeniu kulturowym?

Recenzowana monografia, ukazując dotychczasowe i możliwe nowe miejsca filozofii, poszerzając przy tym zakres doświadczenia kulturowego, pobudza czytelnika do podjęcia samodzielnego odkrywania sensu i roli toposów (w) filozofii, skłania do kontynuowania dociekań o miejscu (miejscach) filozofii w doświadczeniu kulturowym.

Tom – podobnie jak poprzednie z tej serii wydawniczej – zbudowano przejrzyście z dopełniających się części, merytorycznie porządkując teksty stanowiące kolejne rozdziały tej współautorskiej monografii.

Tom otwiera treściwy i rozbudowany „Wstęp”, trafnie zatytułowany „Język toposów – toposy w języku” napisany przez redaktorów naukowych tego tomu, Macieja Woźniczkę i Marka Perka, którzy przekonująco wyłożyli założenia i poszukiwania badawcze tego tomu. We „Wstępie” redaktorzy w przekonujący sposób wyjaśniają, „że grecki topos-miejsce został wybrany nie przypadkowo, a nawet z pewną dozą premedytacji. Jego pole semantyczne jest tak prymarne, bogate i wewnętrznie zróżnicowane, że od wieków było eksplorowane słowotwórczo w różnych kierunkach, że także

w czasach współczesnych jest on poddawany wszystkim trzem ścieżkom pojęciowej rewitalizacji. Dowodzi tego choćby paleta tekstów niniejszego zbioru, o których będzie mowa niżej. Jednak samo zdanie sobie sprawy, że tak jest w istocie, uzupełnione co najwyżej „streszczeniowym” wykazem współczesnych aplikacji tego pojęcia o funkcji uniwersalnego wytrycha, to byłoby za mało. Nie byłibyśmy filozofami, gdybyśmy nie próbowali szukać odpowiedzi, dlaczego topos-miejsce, oprócz prozaicznej funkcji bycia potocznym słowem denotującym to, czego jest nazwą, stał się tak wydajnym narzędziem porządkowania różnorodnych obszarów doświadczenia oraz opisu rzeczy i zjawisk, które nie są miejscami w źródłowym, tj. przestrzennym, znaczeniu tego słowa”. Redaktorzy rozpoznają i ukazują dalej interesujące tropy intelektualnych poszukiwań dotyczących problematyki toposu. Pobudzając intelektualną ciekawość redaktorzy wskazują wśród różnych pól badawczych także wspólnie rozwijające się działy matematyki: „Jeszcze bardziej obiecujące możliwości w eksploracji problematyki „miejsca” zdają się tkwić w matematyce fraktalnej. Ten bardzo młody dział nauk matematycznych, kojarzony ze spektakularnymi wizualizacjami fraktali i powiązaniem z teorią chaosu, stworzył swoimi osiągnięciami całkiem nowe spojrzenia na kategorię miejsca, także – jak można przypuszczać – w sensach rozpatrywanych

w pracach prezentowanego zbioru”. We „Wstępie” redaktorzy charakteryzują teksty składające się na książkę „Toposy (w) filozofii. Filozofia i jej miejsce w doświadczeniu kulturowym” / w ogólnej charakterystyce trafnie zauważają: „I w tekstach zamieszczonych w tej książce ma miejsce ukrycie toposu. Autorzy jakby zdawali sobie sprawę z trudności procedury. Czasem można było odnieść wrażenie, że woleli pozostać w kręgu swoich intuicji, niż zbyt nonszalancko ów topos wyodrębnić i zidentyfikować (wyraźność postawionego przed nimi zadania nie budziła wątpliwości). Toposy wyrażają coś, co jest niemożliwe w innych konceptach teoretycznych. Odwołują się do czegoś podstawowego, ale zarazem niejawnego. Wyraźnie pełnią funkcję bytów dziedzinowo transgranicznych (nie przejmują się podziałem np. na literaturę, sztukę czy filozofię i religię) oraz ponadkulturowych. Nawiązują i przekazują treści, które w każdej hierarchii aksjologicznej uznaje się za najważniejsze. Wyrażają pełną gamę rozterek człowieka: od niepokoju egzystencjalnego, moralnego, przez troski społeczne, komunikacyjne po naprawdę niezbywalne pytania o rzeczywistość ponadnaturalną (sens cierpienia, interpretacja doświadczeń granicznych). Dlatego właśnie zróżnicowanie wypowiedzi dotyczących szeroko pojmowanej topiki filozoficznej może być przykładem znaczenia filozofii w również i w współczesnym doświadczeniu kul-

turowym”. W ostatniej części „Wstępu” redaktorzy omówili konstrukcję tomu i problematykę podjętą w każdym z tekstów.

Część pierwsza – zawierająca serię tematycznie dobranych tekstów – zatytułowana jest „Topos i jego literacko-kulturowe konteksty”. Otwiera ją systematyzujące i syntetyzujące studium, które kompetentnie napisał Jarosław Eichstaedt „Od toposu poetyckiego do toposu kultury”. Autor tego tekstu wychodzi od stwierdzenia: „W badaniach nad topiką naukowcy zwracają uwagę na podstawowe dwa kierunki eksplikacji: po pierwsze, toposy wywodzące się z retoryki, po wtóre – z poezji, nazywane toposami poetyckimi lub literackimi”. W następujących po sobie tekstach – charakteryzujących się w części pierwszej tym, że ujmują podjęte zagadnienia toposu w dość ogólnym planie – rozpatruje się kolejne aspekty toposu: Jarosław Bedyniak: „Poesia – sapientia prima. Miejsca wspólne filozofii i poezji w renesansowych teoriach literatury”, Adam Regiewicz: „Między miejscami. O teorii literatury i filozofowaniu”, Artur Żywiołek: „Tam nie ma tam”. Poetyckie myślenie (o) przestrzeni (Leśmiana Merleau-Ponty’em)”, Marta Ples-Bęben: „Od piwnicy po strych. Dom jako przestrzeń wyobrażona w ujęciu Gastona Bachelarda”. Część pierwsza dobrze otwiera całość tomu.

Część druga „Topos filozoficzny jako problem badawczy” – zawiera-

jąca kolejną serię tematycznie dobranych tekstów, w których kompetentnie zaprezentowano wiodącą tematykę i jej przemiany – ukazuje wielorakie „oblicza toposu” w myśli filozoficznej i etycznej. Otwierają ją analizy, które przedstawił Stanisław Buda w interesującym tekście „Poza mitem – pierwotny topos filozofii”. Następnie zaprezentowane są wartościowe i zasługujące na uwagę czytelników dociekania: Marcin T. Zdrenka „Domostwo i widnokrąg. Na marginesie rozważań o toposach filozoficznych; Wojciech Rechlewicz „Miejsca filozofii w świetle teorii czynności i wytworów Kazimierza Twardowskiego”, Michał Płóciennik, „Doświadczenie skończoności jako uniwersalny topos wydarzenia się w człowieku tego, co filozoficzno-religijno-pedagogiczne”, oraz tekst mający znaczącą teoretyczną doniosłość i ważny dla całości tomu: „Topika filozoficzna – terra incognita?”, którego autorem jest Maciej Woźniczka; w konkluzji stwierdza on: „Po nadaniu toposowi nowych znaczeń i pojawieniu się nowych metodologii topika filozoficzna jest w fazie rekonstrukcji. Ta nowa topika filozoficzna chyba dopiero czeka na swojego prawdziwego odkrywcę. „Arsenał utajonych mocy”, wręcz naturalnie związany z toposem, jest przecież i dla filozofii niepomijalny...”.

Uwagę czytelnika przykuwa M. Zdrenka obrazowym i ekspresyjnym stwierdzeniem: „Uważam, że szczególnie rolę pełni tu barwna metafora

„ucierania mózgownicy”, która trafnie ilustruje długotrwały proces wzajemnego napierania na siebie indywidualnych „mózgownic”, które – penetrując ciągle zderzające się i wzajemnie zmieniające się widnokreśli – wciąż na nowo pożywiają się z napotkanych raz po raz w jego polu źródeł – osobistych doświadczeń, napotykanym oporów, moralnych tryumfów i porażek, wywierania i ulegania perswazji, czyli permanentnej konfrontacji z inaczej myślącymi i wartościującymi podmiotami. Owe z zewnątrz [...] napierające sygnały są przenoszone do naturalnego i osobistego „laboratorium” moralnego – na topos/okolicę, a z niej z kolei promieniują do wnętrza, skąd czerpią siłę do zmiany i osobistego rozwoju, a zatem przebudowania także swojego etosu. Ten niekończący się pro proces ma szczególny walor poznawczy, ale przede wszystkim moralny, gdy w polu „okolicy”, która nie jest ani intymnym domostwem, ani obcym dalekim zewnętrzem, ścierają się subiektywne sądy i zewnętrzne reguły; gdzie to, co intuicyjnie moralne, spotyka się z tym, co społecznie czy instytucjonalnie etyczne; gdzie trzeba uzgadniać osobisty interes z interesami innych podmiotów, które znalazły się w zasięgu naszego widnokreśli”.

Część trzecia – podobnie jak części poprzednie zawierająca kolejną serię tematycznie dobranych tekstów – ukazuje zgodnie z nadanym jest tytułem: „Topos filozoficzny – między klasyką a meritum”. W tej części – podobnie

jak w poprzednich – zamieszczono pięć tekstów. W pierwszym tekście, którego autorką jest Wiesława Sajdek, bardzo kompetentnie rozpatruje się – zgodnie z jego tytułem – „Współczesne próby zrozumienia starożytnej kategorii miejsca”; w konkluzji stwierdza: „Doświadczenia, które stały się udziałem Zachodu, poza historią walk i rewolucji, także kulturowych, obejmują wszystko to, co dotyczyło rozwoju nauk i sztuk, co przecież jednak jakoś trwa w jego tyleż potężnej, co zapoznanej współcześnie tradycji kulturowej. Natomiast „sama przestrzeń” z pewnością „posiada historię”, wpisana w historię zachodniej filozofii”. Następnie Stanisław Ciupka przybliża na podstawie literatury przedmiotu „Topos inkulturacji orędzia chrześcijańskiego w świat hellenistyczny w filozofii Klemensa Aleksandryjskiego”. Na uwagę zasługuje studium, w którym Paweł Milcarek ze znanym zagadnieniem rozpatruje topiki w średniowiecznym programie edukacji szkolnej („Tam, gdzie rosną argumenty. Topiki w średniowiecznym programie edukacji szkolnej”). Anna Kopeć przedstawia „Topos mędrca-ironisty”, pisząc „o różnych ujęciach racjonalności oraz towarzyszącej jej teleologii” i m.in. trafnie zauważa: W historii filozofii silnie obecny jest topos mędrca-ironisty. Już od starożytności racjonalność kojarzona była z postawą dystansu wobec rzeczywistości. Dowodem tejże (racjonalności) był gest przeciwstawiania siebie światu. Iro-

niczność, która objawiała się dystansem oraz ciągłą negacją, umożliwiała – jak sądzono – uprzywilejowany dostęp poznawczy do rzeczywistości, a ponadto skutkowała wolnością. Mędrzec w ujęciu stoicyzmu czy sceptycyzmu w niezależności, dystansowaniu się wobec rzeczywistości upatrywał swą szczególną godność”. Część trzecią dopełnia pierwsza odsłona autorskiego i prowokującego dyskusji tryptyku: Dorota Halina Kutyla „Tryptyk rewolucyjny. Część I. Polski archetyp rewolucji – *Nie-boska komedia* Zygmunta Krasińskiego”.

Część czwarta skupiona jest na temacie: „Topos filozoficzny i jego konteksty”. Mirosław Murat omawia „Topos wędrowki i wędrowka przez toposy”, Daria Chibnerna proponuje refleksję nad tym czym jest „Geografia filozoficzna – topos miejsca i przedmiotu”. Wiesław Wójcik z dużym znanym zagadnieniem analizuje „Miejsce pojęć filozoficznych w matematyce”. Autor ten w punkcie wyjścia swych wnikliwych dociekań zauważa: „W rozwoju nauki możemy zaobserwować dwie sprzeczne tendencje. Pierwszą z nich jest rozchodzenie się dróg matematyki i filozofii. Wydaje się, że – aby dostrzec relację między tymi dziedzinami wiedzy – należy cofnąć się do samych początków rozwoju nauki europejskiej. Wtedy w naturalny sposób matematyka, jako dziedzina młoda, w trakcie kształtowania, potrzebowała filozofii w dużej mierze jako zaplecza metodologiczne-

go. Jednak z czasem, gdy matematyka wykształciła w pełni swoje ściśle struktury, pojęcie i metody dowodzenia, filozofia zdawała się niepotrzebna lub wręcz szkodliwa. Druga tendencja wskazuje na filozoficzne korzenie głównych pojęć i metod matematycznych (pojęcie liczby, przestrzeni, dowodu) i bada te momenty w dziejach matematyki, w których współdziałanie z filozofią było konieczne”. Dzięki takiemu podejściu Wiesław Wójcik może w sposób kompetentny i interesujący przedstawić miejsce i rolę pojęć filozoficznych w matematyce. Przywołuje w swym wywodzie m.in. zapatrywania René Thoma: „Ciekawym argumentem za możliwością przepływu znaczeń między filozofią a matematyką jest koncepcja René Thoma. Krytykuje on zasadę ekstensjonalności i mnogościowy punkt widzenia, w którym zapomina się sens pojęcia, ograniczając się tylko do jego zakresu. Było to uwolnienie się od filozoficznego i potocznego rozumienia pojęć, które wydawało się balastem uniemożliwiającym sprawny rozwój matematyki. Thom stawia wątpliwość, czy uzyskanie ścisłości za cenę utraty znaczenia nie było pyrrusowym zwycięstwem współczesnej matematyki”. Pod koniec tekstu Wójcik zwraca uwagę, że „Szczególnie na poziomie tego wspólnego obszaru oddziaływania filozofii i matematyki omawiane pojęcia (harmonii, podobieństwa i symetrii) wchodzą ze sobą w intensywne interakcje, chociaż zachowują swo-

ją odrębność”; i podkreśla przy tym, że Ciekawym przykładem współdziałania tych pojęć jest pojęcie prawdopodobieństwa (coś, co jest podobne do prawdy)”.

W kolejnym tekście należącym do części czwartej Dorota Halina Kutyła tematem swych rozważań czyni „Wielkie sny Kartezjusza na kwaterze koło Ulm”. Natomiast Paweł Lechowski podejmuje próbę autorskiej wariacji wokół kwestii metafizycznych: „Scjentyzm albo metafizyka – dwa oblicza ekspiacji filozofii”, zdecydowanie eksponując rolę mitu.

W części piątej „Współczesne interpretacje toposu – poszukiwania” zamieszczono trzy teksty. Maksymilian Czaja rozpatruje „Umiejscowienie studiów nad nauką i technologią Bruno Latoura w przestrzeni laboratorium”, Iwona Krupecka ukazuje w jakiej relacji jest „hermeneutyka pluritopiczna” Waltera Mignolo do historii filozofii europejskiej, Paweł Nowicki pisze „O przemianach pojęcia przestrzeni oraz o imaginariach społecznych w filozofii Charlesa Taylora”. Dobrze, że tomie znalazły się nawiązania i glosy do poglądów Bruno Latoura, Waltera Mignolo i Charlesa Taylora.

W części szóstej zamykającej tom „Toposy (w) filozofii. Filozofia i jej miejsce w doświadczeniu kulturowym” zamieszczono cztery teksty. Sebastian Gałecki podejmuje próbę namysłem nad „palącą” dziś kwestią wyrażoną w prowokującym do dysku-

sji tytule jego tekstu: „(Post)filozofia na (post)uniwersytecie?”. Podobnie Grzegorz Trela: „Postfilozofia w postkulturze?”. Danuta Żak rozważa kim jest „Zbłąkany”, czyli „wzorzec osobowy człowieka bez miejsca”. Iwona Stachowska czyni przedmiotem namysłu „Samoograniczenie: identyfikowanie terytorium”. Domykające przejście od toposów do „post-toposów” zdaje sprawę z kondycji i z dylematów współczesnej kultury.

Całość – zgodnie z tradycją wydawniczą serii – dopełnia część siódma, czyli aneks: „Apel do autorów” (zamieszczono tu tekst dokumentujący program badawczy, w który zostali włączeni zaproszeni autorzy) oraz krótkie noty o autorach.

Tom „Toposy (w) filozofii. Filozofia i jej miejsce w doświadczeniu kulturowym” stanowi kolejną z serii interesujących publikacji inicjowanych i redagowanych w częstochowskim środowisku akademickim, zaświadczać o potencjale intelektualnym tego środowiska. W recenzowanym tomie ujawnia się również swoisty topos częstochowskiego środowiska filozoficznego, którego jednym z wiodących animatorów i moderatorów jest

dr. hab., prof. AJD Maciej Woźniczka. W ten tom – ukazując topos własnego środowiska – swe wartościowe teksty wnieśli profesorowie Uniwersytetu Humanistyczno-Przyrodniczego im. Jana Długosza w Częstochowie: Wiesława Sajdek, Maciej Woźniczka i Wiesław Wójcik oraz przedstawiciele młodszych pracowników nauki.

Starannie zredagowana książka wpisuje się w program badawczy konsekwentnie realizowany w Uniwersytecie Humanistyczno-Przyrodniczym im. Jana Długosza w Częstochowie przez prof. Macieja Woźniczkę, o czym również przekonująco zaświadcza redagowane i współredagowane przez niego tomy. Niechaj więc ta książka, należąca do serii częstochowskich wydawnictw filozoficznych, dobrze przysłuży się rozwojowi polskiej kultury intelektualnej oraz niech inspirowanie do dalszych badań i dyskusji.

Z przekonaniem polecam jako lekturę wartościową poznawczo, interesującą i solidnie zredagowaną przez Macieja Woźniczkę i Marka Perka książkę „Toposy (w) filozofii. Filozofia i jej miejsce w doświadczeniu kulturowym”.

MAREK REMBIERZ

Apokryficzność (w) filozofii. Nie/anty/pozaortodoksyjne dyskursy filozoficzne, pod redakcją naukową Macieja Woźniczki i Marka Perka, Wydawnictwo im. Stanisława Podobińskiego /Akademia im. Jana Długosza w Częstochowie, Częstochowa 2017

Recenzowana książka jest kolejną publikacją z cyklu wydawnictw zainicjowanych przez Macieja Woźniczkę, którą zredagował wraz z Markiem Perkiem. Tematem przewodnim jest apokryficzność (w) filozofii, z dopowiedzeniem: „nie/anty/pozaortodoksyjne dyskursy filozoficzne”.

Na uznanie zasługuje wysunięta przez redaktorów propozycja, aby kompetentni autorzy podjęli próbę intelektualnego zmierzenia się z tą interesującą, nieco ulotną i niedookreśloną problematyką (jakby z premedytacją ukrywaną się za maskującą ją „zasłoną niewiedzy”), acz zarazem wciąż żywotnie obecną w kulturze i tym bardziej prowokującą do namysłu prowadzonego z różnych punktów widzenia.

Pole semantyczne *apokryfu* (ἀπόκρυφος, *ápókryphos*) przywołuje również doniosłe filozoficznie kategorie i problemy. Jeśli za *apokryf* uchodzi tekst o budzącej wątpliwości

autentyczności (co do wiarygodności treści lub co do autorstwa), czy wręcz nieautentyczny i fałszywy (acz przypisujący sobie wartości właściwe jedynie dla oryginału, który ukazuje rzecz prawdziwie), jeśli również tekst hermetyczny, adresowany wyłącznie (ekskluzywnie) dla wąskiej grupy wtajemniczonych (deklarujących, że trafnie pojmują trudne do jednoznacznego zrozumienia wypowiedzi) bywa określany jako *apokryf*, to tym samym nasażuje się wielość filozoficznych i metafizycznych pytań, dylematów, sporów, skojarzeń i inspiracji.

W jakiej mierze sama filozofia zawiera w sobie cechy, które uznaje się za charakterystyczne znamiona *apokryfu*? Otóż, obecność fałszu, jednostronność i skrajność – jak sądzi Władysław Tatarkiewicz – okazuje się „jakby naturalną cechą filozofii; bo przedmiot jej dociekań jest tak rozległy i skupia tyle różnorodnych motywów, że aby w nich uzyskać przeję-

rzystość, filozofowie musieli je z konieczności upraszczać, musieli pewne motywy pomijać, a stąd inne motywy uzyskiwały nadmierną w całości pozycję. Przez to teorie filozoficzne stawały się skrajne, jednostronne, fałszywe; ale tylko w ten sposób przedmioty filozofii stawały się przejrzyste, uchwytny, tylko przez to jej teorie były w ogóle możliwe. I w znacznej części od skrajności do skrajności i przez to od fałszu do fałszu przebiegał rozwój filozofii, aby jednak na tej drodze zbliżyć się do prawdy”. Joachim Mettallmann we *Wprowadzeniu do zagadnień filozoficznych* wskazuje, że podręcznik ten „winien ukazać problematykę filozoficzną, jej bogactwo i odrębność, jej trudności i swoisty urok. Tylko kto napatrzył się wzlotom i upadkom, triumfom i złudzeniom ludzkiej myśli, może nabrać podziwu dla bohaterkich jej wysiłków i może pojąć, że nawet błąd bywa wartościowy i iluzja cenna. Nie ma chyba nic groźniejszego dla kultury, niż niedocenywanie cudzych trudów, lekceważenie nieuwieńczonego powodzeniem entuzjazmu [...]. Nie ma lepszej szkoły krytycyzmu, szacunku dla myśli, dla jej niezależności, nad zobrazowanie walki, której treść, przewodni motyw i sens istotny stanowi ostatecznie dążenie do poznania prawdy”. Roman Ingarden, spierając się o ideały naukowości w filozofii, stwierdzał: „odkrywamy prawdę przez odkrywanie cudzych błędów i nawet najwyższe wymogi «naukowości», stawiane wła-

snym badaniom, nie uwalniają nas od znajomości dzieł, które odegrały wybitną rolę w dziejach badań filozoficznych”. Józef M. Bocheński nie obawiał się wyrażać nieco przekornych wartościowań dokonań Tomasa z Akwinu: „pierwsza kwestia jest genialnym dziełem [...] (okropnie napisana zresztą, pełna błędów [...], podobnie jak wstęp do *Krytyki czystego rozumu* Kanta), to jest genialne dzieło”; podobnie oceniał wartość dociekań Hegla: „nawet, gdy Hegel powie coś fałszywie, jest to wciąż jeszcze lepsze od prawdziwych wypowiedzi Kanta, bo niemal nieustannie porusza się na wyższej płaszczyźnie”. Stefan Świeżawski wyrażał przekonanie, że „postęp w filozofii dokonuje się także dzięki błędom poszczególnych filozofów”; dopowiadając: „Człowiek musi mieć prawo do błędu; a zresztą; czyż błąd jest zawsze tam, gdzie go upatrujemy?”. Przypominał, aby pamiętać o ograniczoności i aspektowości ludzkiego poznania, gdyż zawsze ujmujemy (rozumiemy) dane treści z naszego punktu widzenia. Przytoczone wypowiedzi wybitnych polskich filozofów, to jakby wypowiedzi antenatów tego tomu, którzy podejmują temat apokryficzności (w) filozofii.

Recenzowany tom zbudowano przejrzysto z dopełniających się części, merytorycznie porządkując teksty stanowiące kolejne rozdziały tej współautorskiej monografii.

Tom otwiera obszerny i treściwy *Wstęp* trafnie zatytułowany „Relacja

kanon – apokryf w filozofii” napisany przez redaktorów naukowych tego tomu, Macieja Woźniczkę i Marka Perka.

Część pierwsza – zawierająca serię tematycznie dobranych tekstów – zatytułowana jest „Prolog do teorii apokryfu filozoficznego – konteksty biblijne, filologiczne, etnograficzne i antropologiczne”. Otwiera ją systematyzujące i syntetyzujące studium, które kompetentnie napisał Jarosław Eichstaedt: „Apokryf – konteksty badawcze i kulturowe”. W następujących po sobie tekstach – charakteryzujących się w części pierwszej tym, że ujmują podjęte zagadnienia w dość ogólnym planie – rozpatruje się kolejne aspekty apokryfu (Adam Regiewicz – „Apokryficzne a midraszowe czytanie literatury” i Artur Żywiołek – „Tristanowskie apokryfy”).

Część druga – także zawierająca kolejną serię tematycznie dobranych tekstów – ukazuje wielorakie związki myśli filozoficznej i etycznej z kwestią apokryfu i apokryficzności. Otwierają ją wnikliwe analizy, które przedstawił Stanisław Buda w interesującym tekście „Filozofia jako apokryf”. Następnie zaprezentowane są wartościowe i zasługujące na uwagę czytelników dociekania: Mirosława Pawliszyna: „Logika na ławie oskarżonych”, Marka Perka: „Kanon versus apokryf: granice rekonstrukcyjnej wydajności w badaniach rozwoju wiedzy. Studium przypadku”, Sebastiana Gałęckiego „Kanoniczność, tradycja

i the Great Books” i część drugą domyka pełen intelektualnego wdzięku tekst „Podszepty pochopnego Hermeasa, czyli dlaczego filozofowie ulegają pokusie etymologizacji”, którego autorem jest Marcin T. Zdrenka.

W części drugiej otrzymujemy więc wielostronny i kompetentnie przedstawiony przegląd wybranych związków myśli filozoficznej i etycznej z kwestią apokryfu i apokryficzności.

Część trzecia – podobnie jak części poprzednie zawierająca kolejną serię tematycznie dobranych tekstów – ukazuje zgodnie z nadanym jest tytułem: „Narodziny i ukonstytuowanie się konwencji apokryfu w filozofii”. W tej obszernej części zamieszczono pięć tekstów wartych wnikliwej lektury. Pierwszy: Jerzy Krzakowski – „Atopia Sokratesa a misja Jezusa – parallela czy curiosum?”. Drugi: Krzysztof Sordyl – „Ojcowie Kościoła i manichejczycy wobec apokryfów na tle kryzysu pryscylianśkiej”. Trzeci: Michał Płóciennik – „Gnoza w filozofii i religii – apokryf czy ezoteryczna esencja?”. Czwarty: Henryk Popowski – „Klasyka pism apokryficznych w filozofii chrześcijańskiej na przykładzie Pseudo-Dionizego Areopagity”. Piąty: Paweł Milcarek – „Tomasz z Akwinu – persona non grata Uniwersytetu Paryskiego”. Teksty te ułożone wedle chronologii występowania podejmowanych zagadnień.

Część czwarta skupiona jest na temacie: „Konwencja apokryfu we

współczesnym piśmiennictwie filozoficznym”. Otwiera ją Maciej Woźniczka interesującym i ważnym w całości tomu tekstem: „Apokryficzność zasad filozofii – zasada racji Martina Heideggera”. Maciej Olszowski podjął dociekania, które opatrzył odpowiednim do ich treści tytułem: „Na styku kanonu i apokryfu – Alfreda North Whiteheada próba odpowiedzi na pewne problemy filozofii nowożytnej”. Dorota Halina Kutyla omawia „Berlińskie dzieciństwo, czyli Benjaminowskie doświadczenie świata”. Grzegorz Trela, nawiązując do dorobku Stefana Amsterdamskiego, prowokuje do dyskusji o dorobku i kondycji filozofii polskiej. Na zakończenie części czwartej umieszczono dywagacje, w których Mirosław Murat dzieli się swymi impresjami o „Ludzkości u progu *ideologicznej jaskini*”.

W części piątej kompetentnie zaprezentowano wiodącą tematykę i przemiany – jak podaje tytuł – „Konwencji apokryfu w piśmiennictwie filozoficznym – konteksty słowiańskie”. Ukazując warsztat znamienitego historyka filozofii Wiesława Sajdek prowadzi swe dociekania zatytułowane „Czy poeci mogą filozofować? (Mickiewicz, Słowacki, Krasiński). Podobnie, ukazując warsztat znamienitego historyka nauki i filozofii, Wiesław Wójcik w obszernym studium – jak można domniemywać będącym zapowiedzią autorskiej monografii – kompetentnie przedstawia filozofię Józefa Hoene-Wrońskiego. Kolejne teksty

w tej części są także bardzo interesujące: Daria Chibner – „Nowość jako kategoria kierująca życiem – droga Juliana Ochorowicza od szanowanego filozofa do wyklętego szaleńca”, Mariusz Oziębłowski – „Przejawy i przyczyny deprecjacji filozofii Stanisława Ignacego Witkiewicza” i Paweł Lechowski – „Od futurologii do metafizyki nauki – Aleksandra Bołdaczewa filozofia temporalna”. Część piąta stanowi zborną całość.

W części szóstej ukazano – jak podaje jej tytuł – „Apokryf filozoficzny jako inspirację dla innych jego form w kulturze”. Na część szóstą składa się pięć tekstów: Zuzanna Sokołowska – „Na obrzeżach cywilizacji. Henry Thoreau i jego „sztuka chodzenia””; Anna Gładkowska – „Relacja między sprawiedliwością a miłosierdziem, czyli słów kilka o miłosierdziu jako doskonałym wcieleniu sprawiedliwości”; Dawid Dziurkowski – „Urodzeni przestępcy w filozofii Cesarego Lombrosa i Bogusława Wolniewicza”; Dorota Halina Kutyla o życiu i dziele Saint-Simona; Krzysztof Habdas – „Paradygmatotwórczy paradoks termiczny nestinarstwa”.

Całość dopełnia część VII, czyli aneks: „Apel do autorów” (dobrze, że zamieszczono ten tekst dokumentujący program badawczy, w który zostali włączeni zaproszeni autorzy) oraz noty o autorach.

Tom ten stanowi kolejną z serii interesujących publikacji inicjowanych i redagowanych w częstochowskim

środowisku akademickim, zaświadczać o potencjale intelektualnym tego środowiska, a zarazem prowokuje do pytań skąd tam ta skłonność do odkrywania i odczytywania *apokryfów*, jakie jeszcze ukryte i niejawne treści w tym środowisku staną się przedmiotem namysłu...

Starannie zredagowana książka, wpisuje się w program badawczy, który konsekwentnie realizowany jest w AJD w Częstochowie od kilku już lat przez Macieja Woźniczkę, o czym

przekonująco zaświadczą zredagowane i współzredagowane przez niego tomy.

Z przekonaniem polecam Czytelnikom wartościową poznawczo, interesującą i solidnie zredagowaną przez dr. hab., prof. AJD Macieja Woźniczkę i dr. Marka Perka książkę „Apokryficzność (w) filozofii. Nie/anty/pozaortodoksyjne dyskursy filozoficzne”. Niechaj ta książka inspiruje do dalszych badań i dyskusji dotyczącej problematyki apokryficzności w kulturze.



Contents

From the editors	5
Stefan Konstańczak On the sense of practicing the history of Polish philosophy	7
In the circle of Lvov-Warsaw School	
Jacek Jadacki Kazimierz Twardowski's presentation of ancient thought	13
Anna Brożek <i>Große Geschichte</i> . Visit of Rudolf Carnap in Warsaw in 1930	39
Adam Jonkisz The notion of a sign and categorizations of signs. Methodological notes	65
In the circle of christian philosophy	
Stanisław Janeczek Between Classical Philosophy and Christian Philosophy. Philosophy at KUL versus the Restored Polish Republic	85
Kazimierz M. Wolsza He sailed in his own boats. Memories of prof. Józef Herbut (1933–2018)	111
Leszek Łysień Father Jan Andrzej Kłoczowski - skeptic and mystic against nihilist	129
In the circle of ideological disputes and discussions among art	
Piotr Jan Przybysz Does Art Educate? Basic Interpretations of Stefan Morawski's Attitude. Part I.....	147

Stefan Konstańczak Kołakowski versus Schaff – two versions of an attempt to modernize Marxism	159
--	-----

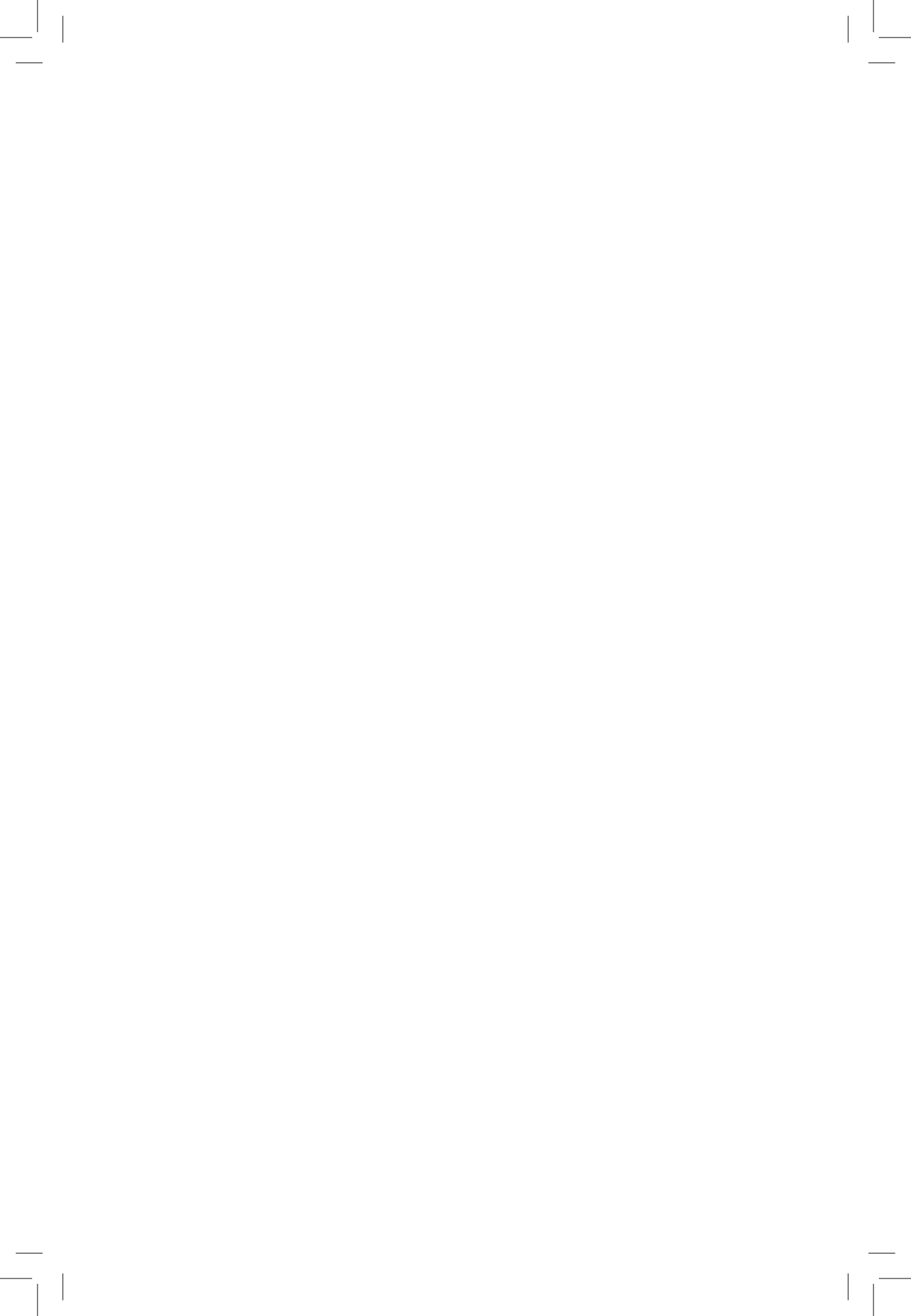
In the circle of ethics

Andrzej Tarchała The value of goodness and the way it is known from the perspective of Władysław Tatarkiewicz.....	179
Joanna Zegzuła-Nowak The scientific program of the Lwow-Warsaw school as a didactic signpost in contemporary academic teaching of ethics	207
Łukasz Moniuszko Universal kindness, as the basis of the standard of the parent in the concept of Czesław Znamierowski	223
Lucyna Majewska Against thinking patterns	235
Anna Bogatyńska-Kucharska Application of the definition of Barbara Chyrowicz's ethical dilemma in the professional ethics of psychotherapists	249

Workshops and debuts

Anna Gebauer In the Context of Reception of Aristotle's Politics at the Academy of Cracow in the 15th century	263
Milena Cygan The image of the world in alchemico-philosophical writings of Michael Sendivogius	273
Anna Droś Andrzej Niemojewski's praise of the Socratic independent thought	303
Bodgan Musznicki Philosophy as the science of science. Comparative analysis of the concepts of Adam Mahrburg and Maria Ossowska	315
Milena Oleszak Sociological aspect of morality in terms of Maria Ossowska	329
Maria Misik Personalistic ideas as philosophical inspiration in contemporary Polish pedagogy (problems and research prospects)	341

Tomasz Sroka	
Person – act – self-determination.	
Karol Wojtyła’s elements of anthropological philosophy	351
Reviews	
Stefan Konstańczak	
Review	367
Krzysztof Śleziński	
Review	371
Aleksandra Bulaczek	
Review	373
Karolina Fornal	
Review	377
Karolina Fornal	
Review	381
Iwona Moniuszko	
Review	385
Marek Rembierz	
Review	389
Marek Rembierz	
Review	397
Contents	403



Spis treści

13 tom „Studiów z Filozofii Polskiej” – słowo od redaktorów	5
Stefan Konstańczak O sensie uprawiania historii filozofii polskiej	7
w kręgu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej	
Jacek Jadacki Myśl starożytna w ujęciu Kazimierza Twardowskiego	13
Anna Brożek <i>Große Geschichte</i> . Wizyta Rudolfa Carnapa w Warszawie w 1930 roku.....	39
Adam Jonkisz Pojęcie znaku i podziały znaków. Uwagi metodologiczne	65
w kręgu filozofii o inspiracji chrześcijańskiej	
Stanisław Janeczek Między filozofią klasyczną a filozofią chrześcijańską. Filozofia na KUL a odrodzona Rzeczpospolita.....	85
Kazimierz M. Wolsza We własnych żeglował łodziach. Wspomnienie o ks. prof. Józefie Herbucie (1933–2018)	111
Leszek Łysień Ojciec Jan Andrzej Kłoczowski – sceptyk i mistyk przeciwko nihilizmowi	129
w kręgu sporów ideowych i dyskusji o sztuce	
Piotr Jan Przybysz Does Art Educate? Basic Interpretations of Stefan Morawski’s Attitude Part I	147

Stefan Konstańczak Kołakowski <i>versus</i> Schaff – dwie wersje próby modernizacji marksizmu	159
w kręgu refleksji etycznej	
Andrzej Tarchała Wartość dobra i sposób jego poznawania w ujęciu Władysława Tatarkiewicza	179
Joanna Zegzuła-Nowak Szkoła lwowsko-warszawska jako wzór naukowy współczesnego akademickiego nauczania etyki.....	207
Łukasz Moniuszko Życzliwość powszechna, jako podstawa normy naczelnej w systemie etycznym Czesława Znamierowskiego.....	223
Lucyna Majewska Andrzej Grzegorzczak o schematach w myśleniu	235
Anna Bogatyńska-Kucharska Zastosowanie kontekstowej definicji dylematu etycznego Barbary Chyrowicz w etyce zawodowej psychoterapeutów.....	249
warsztaty i debiuty	
Anna Gebauer W kontekście recepcji Arystotelesowskiej <i>Polityki</i> w Akademii Krakowskiej w XV wieku.....	263
Milena Cygan Obraz świata w alchemiczno-filozoficznych pismach Michała Sędziwoja.....	273
Anna Droś Andrzeja Niemojewskiego pochwała Sokratejskiej myśli niezależnej.....	303
Bodgan Musznicki Filozofia jako nauka o nauce. Analiza porównawcza koncepcji Adama Mahrburga i Marii Ossowskiej.....	315
Milena Oleszak Socjologiczne aspekty moralności w ujęciu Marii Ossowskiej	329
Maria Misik Idee personalistyczne jako filozoficzne inspiracje we współczesnej polskiej myśli pedagogicznej (problemy i perspektywy badawcze)	341
Tomasz Sroka Osoba – czyn – samostanowienie. Elementy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły	351

sprawozdania i recenzje

Stefan Konstańczak	
Recenzja	367
Krzysztof Śleziński	
Recenzja	371
Aleksandra Bulaczek	
Recenzja	373
Karolina Fornal	
Recenzja	377
Karolina Fornal	
Recenzja	381
Iwona Moniuszko	
Recenzja	385
Marek Rembierz	
Recenzja	389
Marek Rembierz	
Recenzja	397
Contents	403
Spis treści	407

W poprzednich tomach



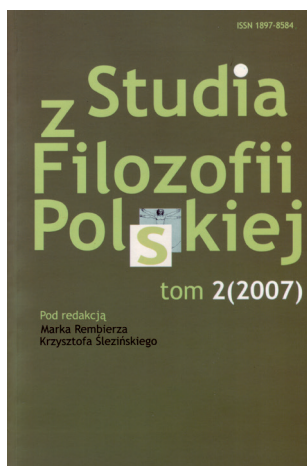
„Studia z Filozofii Polskiej”, tom 1(2006)

tematy tomu:

w kręgu szkoły lwowsko-warszawskiej
w kręgu neotomizmu
w kręgu fenomenologii
w kręgu myśli Floriana Znanieckiego
w kręgu filozofii przyrody i filozofii nauki
w kręgu problematyki antropologicznej i społecznej
w kręgu dydaktyki filozofii
archiwum

autorzy tomu:

Dariusz Barbaszyński, Gabriela Besler, Tadeusz Ciecierski, Tadeusz Czarnik, Aleksandra Dworaczek, Andrzej Kasperek, Ryszard Kleszcz, Tomasz Knapik, Leon Koj, Krzysztof Łągiewka, Andrzej Łukasik, Leszek Łysień, Ryszard Miszczyński, Krzysztof Śleziński, Danuta Ślęczek-Czakov, Bartłomiej Świączak, Krzysztof Wieczorek, Kazimierz Wolsza, Maciej Woźniczka, Lucjan Wroński, Wiesław Wójcik, Waldemar Zaręba, Wojciech Zieliński



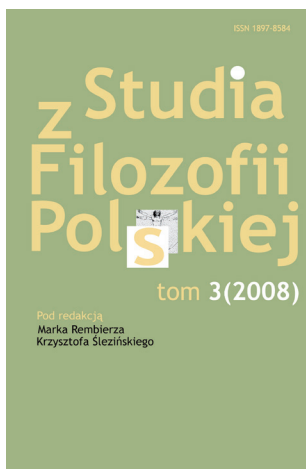
„Studia z Filozofii Polskiej”, tom 2(2007)

tematy tomu:

w kręgu szkoły lwowsko-warszawskiej
w kręgu neoscholastyki i noetomizmu
w kręgu fenomenologii Romana Ingardena
w kręgu badań historycznofilozoficznych Stanisława Czajkowskiego
w kręgu teorii poznania i filozofii nauki
w kręgu antropologii i filozofii kultury
w kręgu dydaktyki filozofii
archiwum
warsztaty i debiuty

autorzy tomu:

Aleksander Bańka, Dariusz Barbarzyński, Imelda Chłodna, Leszek Gawor, Marek Grygorowicz, Magdalena Hoły, Adam Jonkisz, Maria Jonczyk-Rosół, Ryszard Kleszcz, Waldemar Kmiecikowski, Leon Koj, Leszek Łysień, Janusz Mączka, Marek Rembierz, Krzysztof Stachewicz, Jan Skoczyński, Krzysztof Śleziński, Tomasz Śliwiński, Wiesław Walentukiewicz, Kazimierz Wolsza, Maciej Woźniczka, Wojciech Zieliński



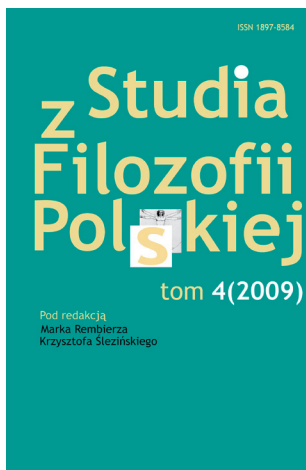
„Studia z Filozofii Polskiej”, tom 3(2008)

tematy tomu:

w kręgu szkoły lwowsko-warszawskiej
w kręgu neoscholastyki i noetomizmu
w kręgu fenomenologii
w kręgu historiografii i filozofii
w kręgu nauczania filozofii
w kręgu teorii poznania i filozofii nauki
w kręgu myśli Stanisława Ignacego Witkiewicza
warsztaty i debiuty
archiwum
recenzje

autorzy tomu:

Krzysztof Abriszewski, Anna Brożek, Maciej Dombrowski, Anna Drabarek, Piotr Drużny, Anna Dziedzic, Jacek Jadacki, Adam Jonkisz, Leon Koj Dominik Kowalski, Waldemar Kmiecikowski, Tomasz Kubalica, Leszek Łysień, Janusz Maciaszek, Wojciech Morszczyński, Tomasz Mróz, Kamil Sokolowski, Krzysztof Śleziński, Andrzej Tarnopolski, Mirosław Tyl, Zbigniew Wolak, Kazimierz Wolsza, Stefan Zabieglik



„Studia z Filozofii Polskiej”, tom 4(2009)

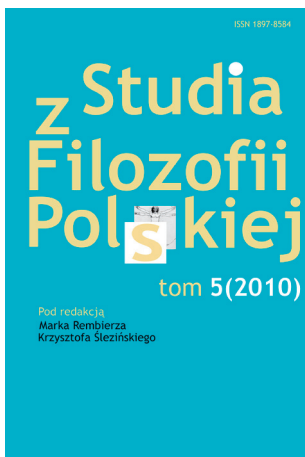
tematy tomu:

w kręgu filozofii Kazimierza Twardowskiego
w kręgu szkoły lwowsko-warszawskiej
w kręgu fenomenologii
w kręgu filozofii Wincentego Lutosławskiego
w kręgu polskich interpretacji Platona
w kręgu filozofii prawa
w kręgu filozofii cywilizacji i filozofii kultury
w kręgu estetyki

autorzy tomu:

Anna Brożek, Sonia Bukowska, Tadeusz Ciecierski, Aleksander Ćuk, Rafał Charzyński, Piotr Drużny, Piotr Gutowski, Stepan Ivanyk, Stanisław Janeczek, Agnieszka Jarmuła, Adam Jonkisz, Andrzej Kasperek, Waldemar Kmiecikowski, Stefan Konstańczak, Tomasz Mróz, Adam Olech, Ewa Olszówka, Bogumiła Szczepanik, Grażyna Szumera, Krzysztof Śleziński, Halina Šimo, Kazimierz Twardowski, Jan Woleński

Prezentowane numery można nabyć: www.wydawnictwoscriptum.pl



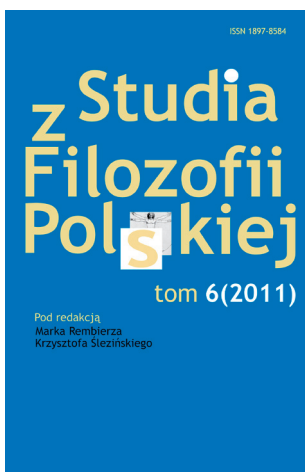
„Studia z Filozofii Polskiej”, tom 5(2010)

tematy tomu:

w kręgu biografistyki filozoficznej
w kręgu logiki i filozofii nauki
w kręgu komparatystyki filozoficznej
w kręgu neoscholastyki i neotomizmu
w kręgu relacji polsko-czesko-słowackich
w kręgu filozofii i literatury
w kręgu polskich interpretacji Platona
warsztaty i debiuty
recenzje

autorzy tomu:

Dariusz Łukasiewicz, Jan Woleński, Stefan Konstańczak, Marek Magdziak, Zbigniew Wolak, Krzysztof Śleziński, Magdalena Milczarek-Gnaczyńska, Tomasz Knapik, Joanna Zegzuła-Nowak, Kazimierz M. Wolsza, Jan Zouhar, Peter Mlynarčík, Artur Pastuszek, Leszek Łysień, Tomasz Mróz, Mikołaj Rysiewicz, Bogdan Koperski, Małgorzata Konstańczak



„Studia z Filozofii Polskiej”, tom 6(2011)

tematy tomu:

w kręgu szkoły lwowsko-warszawskiej
w kręgu neoscholastyki i neotomizmu
w kręgu filozofii przyrody
w kręgu myśli Józefa Tischnera
w kręgu personalizmu
w kręgu polskich interpretacji Platona
w kręgu polskiej historiozofii
warsztaty i debiuty
recenzje

autorzy tomu:

Ryszard Wiśniewski, Dariusz Łukasiewicz, Lidia Obojska, Dominik Kowalski, Stefan Konstańczak, Kazimierz M. Wolsza, Krzysztof Kamiński, Krzysztof Śleziński, Paweł Polak, Agnieszka Wesołowska, Aleksandra Bulaczek, Rafał Charzyński, Waclaw Front, Tomasz Mróz, Leszek Łysień, Andrzej Kasperek, Błażej Fajkis, Sławomir Strzelecki, Karolina Fornal, Łukasz Moniuszko



„Studia z Filozofii Polskiej”, tom 7(2012)

tematy tomu:

w kręgu myśli Józefa Hoene-Wrońskiego

w kręgu aksjologii

w kręgu filozofii prawa

w kręgu myśli Józefa Tischnera

w kręgu analiz historycznofilozoficznych

warsztaty i debiuty

recenzje

autorzy tomu:

Dariusz Kubok, Andrzej Wawrzynowicz, Krzysztof Śleziński, Wiesław Wójcik, Stefan Konstańczak, Agnieszka Smolicka, Tomasz Knapik, Magdalena Płotka, Halina Šimo, Łukasz Moniuszko, Agnieszka Wesołowska, Karolina Fornal, Tomasz Mróz, Zbigniew Wolak, Leszek Łysień, Piotr Gugala, Bartłomiej Żywczak, Aleksandra Bulaczek, Lidia Obojska, Łukasz Moniuszko



„Studia z Filozofii Polskiej”, tom 8(2013)

tematy tomu:

w kręgu poznańskiej szkoły metodologicznej

w kręgu filozofii o inspiracji chrześcijańskiej

w kręgu filozofii przyrody i filozofii nauki

w kręgu filozofii słowiańskiej

w kręgu filozofii kultury

recenzje

autorzy tomu:

Dariusz Kubok, Andrzej Wawrzynowicz, Krzysztof Śleziński, Wiesław Wójcik, Stefan Konstańczak, Agnieszka Smolicka, Tomasz Knapik, Magdalena Płotka, Halina Šimo, Łukasz Moniuszko, Agnieszka Wesołowska, Karolina Fornal, Tomasz Mróz, Zbigniew Wolak, Leszek Łysień, Piotr Gugala, Bartłomiej Żywczak, Aleksandra Bulaczek, Lidia Obojska, Łukasz Moniuszko



„Studia z Filozofii Polskiej”, tom 9(2014)

tematy tomu:

w kręgu filozofii Stanisława Brzozowskiego
w kręgu filozofii Leszka Kołakowskiego
w kręgu filozofii społecznej
w kręgu problematyki antropologiczno-aksjologicznej
warsztaty i debiuty
recenzje

autorzy tomu:

Stefan Konstańczak, Marek Adamkiewicz, Tomasz Turowski, Wiesław Chudoba, Gerard Dmuch, Lucyna Majewska, Jan Tokarski, Adam Walesiak, Łukasz Moniuszko, Artur Pastuszek, Joanna Zegzuła-Nowak, Janusz Pilszak, Paweł Grad, Miłosz Puczydłowski, Renata Merda, Karolina Fornal, Gerard Dmuch, Lucyna Majewska, Małgorzata Konstańczak, Stefan Konstańczak, Aleksandra Bulaczek



„Studia z Filozofii Polskiej”, tom 10(2015)

tematy tomu:

w kręgu zagadnień matematyczno-logicznych
w kręgu myśli Józefa Tischnera
w kręgu myśli Sebastiana Petrycego z Pilzna
w kręgu zagadnień metafizycznych
w kręgu sztuki epistolanej i literatury filozoficznej
w kręgu dydaktyki filozofii
sprawozdania i recenzje

autorzy tomu:

Aleksandra Bulaczek, Piotr Duchliński, Anna Gebauer, Henryk Hiż, Stefan Konstańczak, Dominik Kowalski, Damian Kutyla, Leszek Łysień, Agnieszka Michalkiewicz-Gorol, Marek Rembierz, Krzysztof Śleziński, Karol Tarnowski, Agnieszka Wesolowska, Jan Woleński, Jacek Wojtyśiak, Wiesław Wójcik, Wojciech Załuski



„Studia z Filozofii Polskiej”, tom 11(2016)

tematy tomu:

w kręgu szkoły lwowsko-warszawskiej
w kręgu relacji i dyskusji między nurtami i szkołami filozoficznymi
w kręgu filozofii kultury
w kręgu myśli Stanisława Brzozowskiego
w kręgu myśli Leszka Kołakowskiego

autorzy tomu:

Maciej Woźniczka, Janusz Maciaszek, Adam Jonkisz, Krzysztof Śleziński,
Magdalena Matusiak-Rojek, Halina Šimo, Gerard Dmuch, Czesław Głombik, Zbigniew Wolak, Waldemar Kmiecikowski, Paweł Polak, Stanisław Gałkowski, Agnieszka Lekka-Kowalik,
Stefan Konstańczak, Aleksandra Bulaczek, Artur Pastuszek, Joanna Zegzuła-Nowak, Krystian Saja,
Leszek Łysień, Wiesław Chudoba, Renata Merda, Ryszard Wiśniewski, Bogdan Musznicki,
Anna Oksiak-Podboraczyńska, Marta Miszczor-Jobda



„Studia z Filozofii Polskiej”, tom 12(2017)

tematy tomu:

w kręgu szkoły lwowsko-warszawskiej
w kręgu relacji i dyskusji między nurtami i szkołami filozoficznymi
w kręgu filozofii kultury
w kręgu myśli Stanisława Brzozowskiego
w kręgu myśli Leszka Kołakowskiego

autorzy tomu:

Maciej Woźniczka, Janusz Maciaszek, Adam Jonkisz, Krzysztof Śleziński,
Magdalena Matusiak-Rojek, Halina Šimo, Gerard Dmuch, Czesław Głombik, Zbigniew Wolak, Waldemar Kmiecikowski, Paweł Polak, Stanisław Gałkowski, Agnieszka Lekka-Kowalik,
Stefan Konstańczak, Aleksandra Bulaczek, Artur Pastuszek, Joanna Zegzuła-Nowak, Krystian Saja,
Leszek Łysień, Wiesław Chudoba, Renata Merda, Ryszard Wiśniewski, Bogdan Musznicki,
Anna Oksiak-Podboraczyńska, Marta Miszczor-Jobda

