

Polska XIX i XX wieku
w filozoficznym zwierciadle

**Biblioteka
z Studiów
Filozofii
Polskiej**

Biblioteka
Studiów z Filozofii Polskiej

Joanna Zegzuła-Nowak, *Polemiki filozoficzne Henryka Elzenberga
ze szkołą lwowsko-warszawską*

Stefan Konstańczak, *Polska XIX i XX wieku w filozoficznym zwierciadle*

Stefan Konstańczak

**Polska XIX i XX wieku
w filozoficznym zwierciadle**

*Grażynie,
mojej żonie, cierplivej
towarzyszce mego życia*

Kraków 2017

Redaktorzy serii „Biblioteka Studiów z Filozofii Polskiej”:

Marek Rembierz, Krzysztof Śleziński

Rada Programowa serii „Biblioteka Studiów z Filozofii Polskiej”:

Krzysztof Brzechczyn, Pavol Dancak, Adam Jonkisz, Stefan Konstańczak,
Dariusz Kubok, Dariusz Łukasiewicz, Ryszard Mordarski, Adam Olech,
Włodzimierz Tyburski, Krzysztof Wieczorek, Ryszard Wiśniewski,
Kazimierz Wolsza, Maciej Woźniczka, Wiesław Wójcik

Redaktor tomu:

Recenzja naukowa

Recenzent: prof. dr hab. Barbara Szotek

© Copyright by Stefan Konstańcza, 2017
Wydawnictwo «scriptum», 2017

Publikacja dofinansowana przez Instytut Filozofii Uniwersytetu Zielonogórskiego.

Korekta:

Grażyna Polak-Grydziusko

Opracowanie graficzne, dtp, projekt okładki

Tomasz Sekunda

Na okładce wykorzystano fotografię

© jayfish, by Fotolia.com

Wydanie I

ISBN 978-83-65432-85-8

Wydawnictwo «scriptum»

Tomasz Sekunda

tel. 604 532 898

e-mail: scriptum@wydawnictwoscriptum.pl

www.wydawnictwoscriptum.pl

Spis treści

Wstęp	7
-------	---

Praktyczna funkcja filozofii

Etos pracy filozofa. O obowiązkach filozofii względem narodu i nauki	20
1. Filozofia polska (narodowa) i filozofia w Polsce	22
2. W stronę filozofii czynu	30
3. Etos pracy filozofa	37

Wiek XIX

1. ROMANTYZM	45
1.1. Jak może trwać świadomość narodowa bez istnienia własnego państwa? Koncepcja rozczłoni Ojczyzny Karola Libelta	45
1.2. Praca jako wartość moralna w filozofii Karola Libelta	59
2. POZYTYWIZM	74
2.1. Stefana Zachariasza Pawlickiego pierwsze polskie przekłady dzieł Kartezjusza	74
2.2. Recepcja teorii Darwina w filozofii polskiej XIX wieku	94

Wiek XX

3. NA PRZEŁOMIE WIEKÓW	121
3.1. Pansławizm w filozofii polskiej	121
3.2. Dzieje filozofii polskiej w listach zapisane. Korespondencja Stefana Pawlickiego z Kazimierzem Twardowskim	133
3.3. W polemicznym zwierciadle Adama Mahrburga	153
4. SZKOŁY FILOZOFICZNE	174

5. SZKOŁA LWOWSKO-WARSZAWSKA _____	192
5.1. Daniela Gromska (1889–1973) w roli historyka polskiej filozofii _____	192
5.2. Zygmunta Zawirskiego niedokończony projekt _____	212
6. WOJNA A FILOZOFIA _____	225
6.1. Walka jako problem moralny w twórczości Marii Ossowskiej _____	225
6.2. Strategie przetrwania. Filozofowie polscy podczas II wojny światowej _____	238
6.3. Pamiętnik czasu wojny i odbudowy. Lekarska epopeja Adama Wrzoska 1939–1959 _____	253
7. POMIĘDZY FILOZOFIĄ A IDEOLOGIĄ _____	274
7.1. Józef Maria Bocheński w roli „sumienia” polskiej filozofii powojennej _____	274
7.2. Józefa Tischnera krytyka marksizmu _____	293
8. FILOZOFIA NA EMIGRACJI _____	317
8.1. Zbigniew Antoni Jordan (1911–1977) – szkic do filozoficznej biografii _____	317
9. FILOZOFIA W CIENIU TOTALITARYZMU _____	336
9.1. Retoryka dominacji – polityczne sterowanie nauką _____	336
9.2. „Ruch Filozoficzny” i wolność badań naukowych w Polsce w latach 1947–1957 _____	351
10. POZA GŁÓWNAJĄ LINIĄ SPORÓW _____	371
10.1. Inspiracje twórczością Fiodora Dostojewskiego w filozofii polskiej _____	371
10.2. Od formizmu do strefizmu. Ewolucja poglądów estetycznych Leona Chwistka _____	387
Zakończenie _____	406
Wybrana bibliografia _____	408
Archiwalia _____	413
Nota bibliograficzna _____	414
Indeks osobowy _____	416

Wstęp

Historia każdej nauki odzwierciedla niezatarty obraz kultury, w której była uprawiana. Wychodząc z tradycyjnego rozumienia nauki jako najwyższego wytworu ludzkiego intelektu, nie powinny mieć znaczenia miejsce i czas, w którym powstawały jej najwybitniejsze dzieła. Tymczasem okazuje się, że 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 powstawała, ale także i cech ludzi, którzy ją uprawiali.

Idea nauki jako zwierciadła nie jest pomysłem autora. Odnaleźć można ją także w sztuce, czego wyrazem jest choćby wybitna nowela Edgara Alana Poe *Portret owalny*. W oryginale miała tylko dwie strony, ale jej wpływ na kulturę artystyczną jest przeogromny. Wystarczy tylko przypomnieć, że stała się ona inspiracją dla głośnej powieści Oscara Wilde'a *Portret Doriana Graya*, ta zaś stała się podstawą scenariusza dla wielu filmów fabularnych. W tym przypadku chodziło zaledwie o związek sztuki z życiem, przy którym życie zawsze wywiera nieusuwalne piętno na każdym dziele sztuki. Może to być także sugestia, że wraz z przemijaniem życia zmieniają się także kanony, wartości i cała kultura. Zwierciadło zatem nie musi mieć lustra, w którym coś się odbija, owo lustro może być jego częścią, ale nie musi.

W filozofii motyw zwierciadła był już także wykorzystywany choćby przy rozważaniach nad naturą świata i światła. Zwierciadło w pewnym sensie zatrzymuje niematerialne światło, przechowuje przynajmniej na jakiś czas niesiony przez nie obraz świata. Nic zatem dziwnego, że inspirowało filozofów i teologów, którzy umieszczali je w tytułach swych dzieł. Warto przypomnieć

tu Wilhelma z Saint Thierry, opata benedyktyńskiego klasztoru w Saint Thierry, który w latach 1119–1120 napisał swe sławne dzieło *O kontemplacji Boga: Zwierciadło wiary*¹. Można także analogii doszukiwać się jeszcze wcześniej, w czasach antycznych, w rozważaniach Platona, a nawet Pitagorasa. Niemniej jednak zwierciadło niczego nie utrwała, ono daje tylko ulotne odbicie, które każdy może postrzegać inaczej. Nic zatem dziwnego, że znany literat polski Jerzy Żuławski swojej książce utrwalającej jego stosunkowo nieliczne próby zmierzenia się z problemami filozoficznymi nadał tytuł *Przed zwierciadłem natury. Szkice filozoficzne*². Niestety, autor ten nie opatrzył swej książki żadnym komentarzem, więc nie ma dziś pewności co do jego intencji. W każdym razie dzieło to zawiera dokonane przez autora omówienie systemu filozofii Spinozy oraz refleksje nad przeczytanymi lekturami. Autor zastrzega się, że są to tylko jego refleksje, których inni nie muszą podzielać. Geniusz ludzki polega na tym właśnie, że jesteśmy w stanie z okrucich informacji stworzyć jednolity obraz, który tylko w jakimś momencie wydaje się prawdziwy. Takiej syntezy nikt inny nie powtórzy, gdyż wykorzystane do tego zwierciadło odbija świat już pod innym kątem.

Człowiek jest jednym stopniem rozwoju świata. Praca twórcza jego myśli jest usiłowaniem stworzenia nowych rzeczywistości stałych. Ilu ludzi, tyle ognisk poszczególnych stawania się świata³.

A jednak takiej choćby nietrwałej syntezy wymaga się od każdego i każdy musi ją wykonać. Niektórzy jednak mają przekonanie, że ten zwierciadlany i niedoskonały obraz powinni udostępnić innym. Można w tym zauważyć odrobinę pychy, przekonania, że się dostrzegło więcej niż inni, ale to przecież nie jest motyw, który napędza do tworzenia.

Właściwością ludzkiej percepcji jest jej ukierunkowanie na szukanie sprzeczności, słabych stron, a nie spójnego obrazu całości. „Typowe oko nie dostrzega 90% dobrego w idei ponieważ nigdy nie zaniedba dostrzec 10% tego, co w niej jest złe”⁴. W efekcie możliwa jest sytuacja, w której sam twórca odrzuca swe dzieło, niczego istotnego w nim nie potrafiąc się doszukać. Ale

¹ Wilhelm z Saint Thierry, *O kontemplacji Boga: Zwierciadło wiary*, przeł. M. Czubak-Scholle, Kęty 2013.

² J. Żuławski, *Przed zwierciadłem natury. Szkice filozoficzne*, Warszawa 1914.

³ Tamże, s. 270.

⁴ Cyt. za: Z. Cackowski, *Myślenie twórcze a myślenie wartościująco-krytyczne*, „Studia Filozoficzne” 1971, nr 2, s. 145.

zarazem jest możliwa sytuacja odwrotna, gdy autor dostrzega same zalety, nawet gdy w jego dziele nie ma żadnej z nich. Historia filozofii polskiej to specyficzna dyscyplina, gdyż na jej powstanie ogromny wpływ wywarła historia. Aż do XVIII wieku, czyli do okresu Oświecenia, filozofia w Polsce miała wymiar głównie praktyczny, to znaczy jej treści były dostosowane do bieżących potrzeb dydaktycznych. Rozważania na temat istoty bytu czy granic ludzkiego poznania były podejmowane incydentalnie i w zasadzie tylko jako komentarze do prac powstałych poza granicami Polski. Dopiero okres Oświecenia przynosi prawdziwy rozkwit filozofii. Ówczesne publikacje filozoficzne miały jednak charakter ogólny, rozwijały tylko problematykę podjętą wcześniej na zachodzie Europy. Ale paradoksalnie, to Hugo Kołłątaj, autor reformy studiów dokonanej przez Komisję Edukacji Narodowej, choć sam filozof, zniósł w ogóle nauczanie filozofii w Polsce. Przez okres od 1780 do 1792 r. w kraju nie uczono filozofii w ogóle⁵. Reforma ta kończy oświeceniowy przełom, ale dorobek uzyskany w tej epoce stał się już trwałym elementem polskiej nauki. Przywrócenie filozofii na Akademii Krakowskiej zbiega się już z początkiem nowej epoki w dziejach nauki polskiej, co wiązać należy także z przyswojeniem przez nią elementów mesjanizmu. Pojawia się wówczas pytanie – jakiej filozofii Polacy potrzebują? Filozofia w Polsce jest uprawiana, ale jeszcze nie mamy wówczas do czynienia z polską filozofią, gdyż po latach przerwy brakowało nawet filozofów, stąd zajęcia z tego przedmiotu prowadzili specjaliści z innych dziedzin wiedzy. Ówczesna filozofia nie była więc żadnym zwierciadłem tego, co działo się w Polsce, była mniej lub bardziej udaną kalką tego, co zachodziło u naszych sąsiadów.

Początek wieku XIX przerywa stagnację w polskiej filozofii. Jak trafnie zauważył Władysław Tatarkiewicz: „Cezura między XVIII a XIX wiekiem była kompletna: natury filozoficznej, ideologicznej tak samo jak społecznej i politycznej. Rozbiory, utrata niepodległości, potem wojny napoleońskie stworzyły w Polsce nowe warunki nie tylko życia, ale i filozofowania”⁶. W roku 1800 rozpoczął się w polskiej filozofii okres zwany przez Wiktora Wąsika preromantycznym. Jego cechą charakterystyczną były prace krytyczne inspirowane filozofią Kanta⁷. Trwał on do 1831 r., a taką cezurę wprowadził do podręczników

⁵ W. Tatarkiewicz, *Między Oświeceniem a mesjanizmem*, [w:] *Jakiej filozofii Polacy potrzebują*, wybór W. Tatarkiewicz, Warszawa 1970, s. VIII.

⁶ Tamże, s. XII.

⁷ Zob. W. Wąsik, *Preromantycy (krytycyzm)*, [w:] tenże, *Historia filozofii polskiej*, t. 2, Warszawa 1966, s. 7–68.

filozofii Maurycy Straszewski⁸. Po klęsce Powstania Listopadowego w nauce polskiej doszło do radykalnych zmian. Na ziemiach polskich funkcjonowały już tylko dwie uczelnie wyższe a nauczanie filozofii znajdowało się w nich pod szczególnym nadzorem. W efekcie doszło do swoistego rozszczepienia filozofii na nurt oficjalny (akademicki) i pozaakademicki. Z dzisiejszej perspektywy nie można nie zauważyć, że żaden z filozofów sytuujących się w nurcie pierwszym ani nie zawładnął sercami Polaków, ani też nie stał się niekwestionowanym autorytetem dla pozostałych. Przykładem takiego stanu rzeczy jest zwłaszcza Józef Kremer, którego dorobku i znaczenia nikt nie umniejsza, ale w historii filozofii polskiej zajmuje miejsce nieomal marginalne. A o tym, że sytuacja, w której filozofowie z racji zaangażowania społecznego i narodowego tracili swe stanowiska akademickie i możliwość oddziaływania na młode pokolenie, świadczą zwłaszcza losy Józefa Gołuchowskiego. Od tego momentu filozofia polska zaczęła odzwierciedlać nie tylko to, co się działo w Polsce, ale także próbować przewidywać to, co dopiero ma nastąpić. Przeszłość była na tyle istotna, na ile była w stanie kreować stany przyszłe.

To właśnie okres, w którym filozofia przestała tylko odnosić się do przeszłości i zaczęła przejawiać ambicje kreowania stanów przyszłych stał się inspiracją do powstania poniższej publikacji. Jej celem nie jest pisanie nowej historii filozofii polskiej XIX wieku ani tym bardziej historii naszego kraju, bo publikacja ta ma być refleksją nad tym, na ile filozofia może i powinna wpływać na rzeczywistość. Od tego momentu filozofia przestała być tylko nauką uprawianą w zaciszu uniwersyteckich gabinetów. Stała się prawdziwym zwierciadłem nie tylko tego, co się działo w kraju, ale i postaw oraz oczekiwań jego mieszkańców. Od tego też okresu rozpoczyna się treść poniższej książki. Stanowi ona swoiste zaproszenie do podróży nie tyle historycznej, ile prowadzącej poprzez idee, które zrodziły się i rozwijały na terytorium naszego kraju. To one przecież zadecydowały o tym, że pomimo granic ustanowionych przez zaborców przetrwała więź duchowa, bez której niemożliwe byłoby odrodzenie nie tylko państwa, ale i społeczeństwa. Przewodnikiem w tej podróży będzie filozofia. Zaczyna się ona w momencie, gdy sama filozofia w Polsce była jeszcze skierowana w przeszłość, na komentowanie tego, co już było czy też powstało poza granicami naszego kraju. To czas, gdy dopiero zaczął dokonywać

⁸ Zob. M. Straszewski, *Dzieje filozoficznej myśli polskiej w okresie porozbiorowym*, t. 1, *Od rozbiórów do roku 1831*, Kraków 1912. Trzeba jednak przyznać, że większość historyków filozofii za datę graniczną przyjmuje 1830 r., czyli moment wybuchu Powstania Listopadowego i likwidacji Królestwa Kongresowego.

się przełom, w którym filozofowie zaczęli wybiegać myślą w stronę przyszłości i próbowali formułować wizje tego, co i jak ma być. Nie chodziło tu jednak o kształt państwa, czyli o jego granice, ale o to, jacy powinni być ludzie, którzy chcą w nim żyć. Filozofowie bowiem nie byli pokornymi sługami, byli zawsze uważnymi obserwatorami i bezkompromisowymi krytykami wszelkich niedoskonałości epoki im współczesnej. Przykładem takiej postawy był Aleksander Tyszyński (1811–1880), u którego:

każdy ważniejszy problem dyskutowany na łamach prasy krajowej, znajdował w nim krytyka, który w ten sposób usiłował przyczynić się do utworzenia na gruncie polskim warunków, w jakich filozofia narodowa mogłaby uzyskać pozycję nauki wyróżnionej w stosunku do innych specjalności, a nawet więcej – osiągnąć nad nimi panowanie⁹.

To przecież nie fizyka czy chemia mają decydować o tym, czym się filozofowie mają zajmować, ale oni sami. Dlatego zakończeniem podróży przez dzieje filozofii polskiej symbolicznie będzie okres, gdy zadanie filozofii było z góry określone przez decydentów niebędących filozofami. Wówczas zyskała status dyscypliny usługowej, która jest w stanie uzasadnić wszystko, a to poważnie nadwyrężyło prestiż i wiarygodność ludzi ją uprawiających. Filozofia wówczas musiała uzasadniać tylko to, co właśnie jest. Było to intelektualne zniewolenie, którego pozostałe dyscypliny nauki, poza socjologią, nigdy nie doświadczyły aż w takim stopniu. Dziś trudno jest zrozumieć, jak można było być filozofem w takich warunkach, a przecież stąd brała się zapewne trwająca po dzień dzisiejszy dominacja rozważań metodologicznych i logicznych nad pozostałymi działami filozofii.

Układ całej publikacji jest pomyślany nieskomplikowanie. Przyjęto w niej układ chronologiczny, co zaowocowało jej podziałem na dwie zasadnicze części odzwierciedlające okres dziejów stanowiący obszar zainteresowań autora. Wiek XIX, który upłynął pod znakiem dwóch wielkich dokonań polskiego Romantyzmu i Pozytywizmu, dzięki czemu można powiedzieć o filozoficznych inspiracjach, które doprowadziły do powstania rodzimej filozofii naukowej. Filozofia jednak nie była traktowana wówczas jako obszar tylko teoretycznych dociekań, a stąd cały zbiór rozpoczyna opracowanie na temat romantycznego postrzegania zadań filozofii w służbie narodu, a przede wszystkim na rzecz odzyskania utraconej niepodległości. Tak jak w polityce, tak i w ówczesnej

⁹ B. Szotek, *Aleksander Tyszyński a polska filozofia narodowa*, Katowice 1985, s. 155.

filozofii sformułowano wiele propozycji dróg wyjścia z niewoli zaborów. Takie propozycje zawierały nawet stanowiska zajmowane przez przedstawicieli pozytywizmu. Walka romantyków z pozytywistami ostatecznie dotyczyła nie tyle celu głównego, ile dróg, na których można go było osiągnąć. Wiek XIX zamyka symbolicznie idea wyrosła z rozczarowania, nawiązująca wprost do romantyzmu, którą w polskiej kulturze nazywa się bądź neoromantyzmem, bądź neomesjanizmem. Owo rozczarowanie często wyrażało się w oczekiwaniu na to, że spełnią się prawa historii, które w zasadzie samorzutnie doprowadzą do odrodzenia się własnej państwowości. Ale gdy pojawiła się nadzieja na odzyskanie niepodległości, w pierwszym szeregu tych, którzy odbudowywali instytucje niepodległego państwa nie zabrakło oczywiście także filozofów.

Wiek XX to początkowo okres jakby wyczerpanego nadrabiania zaległości powstałych w epoce zaborów. Trzeba było kilku lat, aby wreszcie zdano sobie sprawę, że choć Polska nie była forpocztą europejskiej cywilizacji, to jednak nie ustępowała w sposób widoczny swoim najbliższym sąsiadom. Szczególnie wyraźnie było to widoczne właśnie w dziedzinie filozofii. To właśnie wówczas kształtowała się szkoła uczniów Kazimierza Twardowskiego, która wykreowała wielu wybitnych myślicieli ze wszystkich niemal dziedzin nauki. Niestety, zaledwie po dwudziestu latach Polska znowu straciła niepodległość, choć w gronie jej obrońców nie zabrakło także walczących z bronią w rękę filozofów. Jednak nawet w mrokach okupacji życie naukowe nie zamarło. Powstało wówczas wiele ważnych dzieł filozoficznych, które opublikowano zaraz po wojnie. Nie wszystkim jednak dane było przeżyć. Filozofia polska poniosła wielkie straty osobowe nie tylko związane ze śmiercią swoich przedstawicieli, ale także z emigracją wielu wybitnych postaci, które po wojnie do kraju już nie powróciły. Nie wszyscy potrafili się odnaleźć w nowej, emigracyjnej sytuacji, dokumentując jakby własnym przykładem, jak ważną rolę także w filozofii odgrywa kontekst kulturowy. Zapewne prawie nikt z przedwojennych filozofów nie spodziewał się, że będą musieli kontynuować walkę, tym razem o zachowanie możliwości pracy naukowej. W połowie wieku XX ich wyobrażenia o wolności i świetlanej przyszłości całej ludzkości legły niemal w gruzach pod bezwzględny napór dwóch totalitaryzmów: faszyzmu i komunizmu. Zapewne jednak rację miał Leszek Kołakowski, gdy doszukiwał się filozoficznych korzeni totalitaryzmu. Twierdził przecież, że „komunizm był zdegenerowaną odroślą Oświecenia, nazizm zaś spotworniałym bękartem

Romantyzmu”¹⁰. Filozofia wówczas była dla totalitarnych władz narzędziem, dzięki któremu starali się legitymizować swoją władzę. Sprawozdanie z tej walki zajmuje chyba najwięcej stron tej książki. Nie brakowało niezłomnych, którzy stracili swoje życie, wolność, a nawet całkowicie zrezygnowali z uprawiania filozofii, nie mogąc się pogodzić z własną bezradnością wobec tego, co się w tym czasie działo. Ale ci, którzy nie zrezygnowali z walki, odnieśli ostatecznie zwycięstwo. Przecież ich zasługą stało się to, że najbardziej nieprzejednani wrogowie spośród filozofów marksistowskich sami stali się „rewizjonistami”, którzy walnie przyczynili się, nie orężem, ale piórem, do zakończenia totalitarnego monopolu. W tym dziele mieli jednak wsparcie ze strony tych, którzy wcześniej wybrali decyzję o pozostaniu na emigracji. Nie można o tym zapominać, zwłaszcza w kontekście ciągle trwających sporów o tradycje polskiej filozofii.

Z dzisiejszej perspektywy trudno też zrozumieć, dlaczego polska filozofia wyjątkowo wstrzeźliwie przeprowadziła analizy takiego „zamglenia” świadomości narodowej przez ideologie totalitarne. Przecież publikacje w rodzaju artykułu Leszka Kołakowskiego *Antysemita: pięć tez nienowych i przestroga*¹¹ nawet dziś są rzadkością. Nie łudźmy się, że problem z punktu widzenia współczesnych ma pozornie tylko wymiar historyczny, bo przecież Marzec 1968 uświadomił wszystkim, że demony przeszłości ciągle są żywe. Oczywiście kwestia żydowska jest tu tylko swoistym przykładem na to, że polskiej filozofii do dziś nie stać jest na przeprowadzenie rzetelnego rozliczenia z własną przeszłością. Ciągle czekać trzeba na opracowanie dotyczące genezy niedawnej przeszłości, w rodzaju znakomitej analizy źródeł faszyzmu pióra Tadeusza Krońskiego *Faszyzm a tradycja europejska*¹².

Byłoby jednak truizmem uważać, że filozofia musi zawsze być zaangażowana w bieżące sprawy krajowe. W środowisku nie brakowało bowiem i takich, których jakakolwiek forma angażowania się była nie do pomyslenia. Jedną z najbezpieczniejszych dziedzin filozofowania była zwłaszcza estetyka. Hasło „sztuka dla sztuki”¹³ usprawiedliwiało w ich mniemaniu zajęcie takiego stanowiska. Czasem trudno zrozumieć ludzi, jeśli przy ich ocenie nie uwzględnia się kontekstu tego, czym się zajmowali. Być może byłby warto jeszcze szukać odpowiedzi na dawne pytanie Jarońskiego *Jakiej filozofii Pola-*

¹⁰ L. Kołakowski, *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, Kraków 2009, s. 192.

¹¹ L. Kołakowski, *Antysemita: pięć tez nienowych i przestroga*, „Po prostu” 1956, nr 19, s. 1.

¹² Zob. T. Kroński, *Faszyzm a tradycja europejska*, Warszawa 2014.

¹³ Zob. S. Przybyszewski, *Confiteor*, „Życie” 1899, nr 1, s. 1.

cy *potrzebują?*¹⁴ Odpowiedź wydaje się być może dla wielu jednoznaczna – że nie potrzebują żadnej innej poza taką, która jest uprawiana w każdym miejscu na świecie. Każda inna odpowiedź na to pytanie prowadzi jednak wprost do historii kultury własnego narodu. Wszak na żaden problem z tych, jakimi żyją współcześni Polacy, nie zaradzi ani epistemologia, ani logika, ani tym bardziej ontologia. Otóż wydaje się, że nam Polakom, potrzeba jakiejś koncepcji filozofii, w której moglibyśmy się przeglądać, tak jak w tytułowym zwierciadle. Oczywiście jest to przenośnia, ale wszak nie samym chlebem człowiek żyje.

Do takich konstatacji można dojść dopiero, gdy samemu prześledzi się zmagania filozofów nie tylko z historią, ale i spory wewnątrz uprawianej przez nich dyscypliny. Autor poświęcił temu wiele lat pracy i wcale nie zyskał przekonania, że doszedł do zadowalających wszystkich konkluzji. Dociekania te materializowały się w dziesiątkach artykułów i opracowań opublikowanych w wielu czasopismach i wydawnictwach zbiorowych. Niektóre z nich nie wytrzymały próby czasu i nie weszły w skład niniejszej publikacji. Te, które taką próbę przeszły choć w części, zostały uporządkowane, niekiedy nieco poprawione w stosunku do pierwowzorów, aby uniknąć zbędnych powtórzeń i ewentualnych niespójności. Nie wszystkie jednak prace, które złożyły się na tę książkę były już opublikowane. Aby uniknąć ewentualnych nieporozumień, na końcu książki zamieszczono zbiorczy wykaz źródeł, z których pochodzą zamieszczone w książce opracowania.

Na całą publikację składają się zatem okruchy myśli, niczym kawałki rozbitego zwierciadła składane ponownie w jednolitą taflę szkła, upubliczniane na różnych forach i przy różnych okazjach. Było ich tak wiele, że dałoby się z nich złożyć jeszcze ze dwie podobne księgi. Kryterium doboru tekstów do tego tomu było zawsze jednakowe – mają one odnosić się lub stanowić komentarz do najważniejszych wydarzeń w historii Polski. Ponieważ część z nich miała charakter okazjonalny, w niniejszym tomie takie elementy zostały usunięte dla zachowania ciągłości narracji. We wszystkich cytatach przytaczanych w poszczególnych tekstach zachowano pisownię oryginałów, choćby przeczyło to zasadom współczesnej pisowni w języku polskim.

W książce poświęconej historii filozofii polskiej nie uniknięto nawiązań do filozofii światowej, gdyż było to niemożliwe choćby z tej racji, że najwybitniejsi jej przedstawiciele często mieli nauczycieli i promotorów wywodzących się z ośrodków zagranicznych. Było to nieuniknione także z przyczyny,

¹⁴ F. Jaroński, *Jakiej filozofii Polacy potrzebują...*, s. 3.

o której wcześniej wspomniano, z cyklicznej redukcji liczby uczelni wyższych, a nawet z czasowego zaprzestania nauki filozofii. Książka zatem dotyczy problemów filozofii polskiej w takim jej rozumieniu, jakie utrzymało się w wielu pracach filozoficznych¹⁵. Zwierciadło jednak nie ma dna, jego głębia jest nieskończona¹⁶. Nie można nigdy mieć przekonania, iż wiernie odtworzyło się skomplikowane dzieje naszego narodu i państwa. Nie jest to również przedstawienie tej historii w krzywym zwierciadle, jak to robią tak zwani „odbrązowiacze historii”. Zapewne istnieją na niebie i na ziemi rzeczy, o których nie śniło się filozofom, ale zrozumieć kulturę, w której się wyrosło, to tak, jakby stworzyć własną historię. Filozofia jest bowiem zawsze częścią kultury, z której wyrosła, i to tak istotnym elementem, że może stać się jej zwierciadłem. Jeśli tak się nie dzieje, to znak, że nie spełnia zadania, do którego została powołana. Publikacja ta nie pretenduje też ani do wyłączności, ani nieomyślności głoszonych tez. Wyraża ona stanowisko autora, które także na przestrzeni lat ewoluowało. Satisfakcja twórcy nie polega bowiem na tym, że coś sam zrobił, ale na tym, że komuś jego dzieło okaże się potrzebne. Z taką nadzieją przekazuję tę książkę do wydawnictwa, jako kolejny tom w serii Biblioteki czasopisma „Studia z Filozofii Polskiej”.

Autor składa także podziękowanie wszystkim redakcjom czasopism i wydawnictwom, które wyraziły zgodę na wykorzystanie prac, wcześniej już publikowanych pod ich auspicjami, a zamieszczonych w tej księdze.

¹⁵ Zob. T. Mróz, *Selected Issues in the History of Polish Philosophy*, Vilnius 2016, s. 13–36.

¹⁶ Gwoli sprawiedliwości trzeba jednak dodać, że w literaturze polskiej motyw zwierciadła jest przywoływany w nieco innym znaczeniu, jako element utrwalający jakiś ideał, który w niezmienionej treści jest dostępny dla każdego czytelnika. W takim znaczeniu zwierciadło staje się elementem literatury parenetycznej, jej centralnym punktem. Przekazuje więc ideał, wzór osobowy, niejako ponad czasem czy ponad konkretnym wydarzeniem. Zob. W. Wąsik, *Piśmiennictwo staropolskie w przedmiocie zagadnień etycznych (Ze studiów na historią filozofji w Polsce i dziejami arystotelizmu)*, „Przegląd Filozoficzny” 1919, z. 1–2, s. 73–78.

Praktyczna funkcja filozofii

Każda nauka dlatego jest uprawiana, ponieważ jej wyniki służą ludziom. Filozofia nie jest tu wyjątkiem. Kwestionowanie jej użyteczności to wynalazek współczesny, a u genezy takich postaw leżą usiłowania pogrupowania nauk na bardziej i mniej użyteczne dla człowieka, a więc naukowe i nienaukowe. Dopiero dwa wieki temu postawiono pytanie, do której z tych grup zaliczyć filozofię. Problemem ówczesnym było to, że był to pomysł samych filozofów, którzy obmyślali różne warianty unaukowania filozofii. Paradoksalnym było wówczas, że im bardziej wymyślne były to próby, tym mniej naukową wydawała się filozofia.

Historia przedstawiana w niniejszej książce rozpoczyna się jednak w momencie, w którym w naukowość filozofii nie zwątpiono. To moment, w którym oczekiwano, że dostarczy ona narzędzi, za pomocą których zostaną rozwiązane wszystkie problemy nękające Polaków pozbawionych możliwości egzystencji we własnym państwie. Z tego zadania filozofia wywiązywała się na miarę swoich możliwości. Trzeba pamiętać bowiem, że oświeceniowi reformatorzy państwa dostrzegali potrzebę podniesienia poziomu oświaty w całym społeczeństwie, ale samą filozofię postrzegali jako do niczego nieprzydatną fanaberię, której uprawianie i nauczanie jest pozbawione sensu. Z dzisiejszego punktu widzenia przyniosło to zanik realistycznej wizji odrodzenia własnej państwowości. Reformy bowiem zostały przeprowadzone, ale nie uchroniły one przed utratą niepodległości, choć zapewne reformatorzy byli przekonani, że im się to uda. Moment, w którym Polska straciła niepodległość był zatem wielką traumą nie tylko dla społeczeństwa, ale i dla ówczesnych ludzi nauki, zupełnie bezradnych w starciu z realiami geopolitycznymi. Cóż zatem się stało, gdy taka próba dziejowa nastąpiła? Otóż zwrócono się do pogardzanej dotąd filozofii z pytaniem, co należy zrobić w takiej sytuacji. Filozofowie od tego zadania się nie uchylili i prawdę powiedziawszy dopiero wówczas zaczęła się historia polskiej filozofii, z której dziś możemy być słusznie dumni. Oświeceniowe próby filozoficzne w Polsce były bowiem wtórne względem tego, co powstawało na Zachodzie Europy. Od epoki romantycznej mamy zupełnie inną sytuację, gdyż filozofia odpowiadać zaczęła na zapotrzebowanie własnego społeczeństwa. Nikomu zatem nie było obojętne, jakimi byli ci, którym powierzono rząd dusz w kraju rozdartym zaborami.

Etos pracy filozofa.

O obowiązkach filozofii względem narodu i nauki

Do momentu utraty niepodległości na skutek rozbiorów polska myśl filozoficzna nie dostrzegała potrzeby artykułowania własnego stanowiska w stosunku do nauk uprawianych w państwach sąsiednich. Można w tym okresie mówić nawet o wtórności polskiej myśli względem zachodnioeuropejskiej, gdyż przemyślenia Kartezjusza, francuskich encyklopedystów czy też prekursorów niemieckiego romantyzmu nadawały kierunek rozważaniom ówczesnych polskich filozofów. Nawet wybitni myśliciele polscy, jak bracia Śniadeccy, Staszic czy Kołłątaj kontynuowali przemyślenia znane już wcześniej z pism francuskich fizjokratów i encyklopedystów czy też przedstawicielei klasycznej filozofii niemieckiej. Utrata niepodległości była swego rodzaju szokiem dla polskich intelektualistów, którzy zgodnie z duchem oświeceniowym byli przekonani o bezwzględnym charakterze procesu dziejowego zmierzającego do formowania się coraz doskonalszego świata. Dlatego też nie potrafili oni przez wiele lat znaleźć odpowiedzi co do przyczyn, dla których upadła Polska. Można to tylko częściowo przypisać słabej i nieukształtowanej jeszcze w tym czasie świadomości narodowej, czego dowodem miało być to, że jeszcze w XVIII wieku nie brakowało w Polsce uczonych traktatów filozoficznych pisanych po łacinie. Wydaje się jednak, że znacznie istotniejsze znaczenie miało przekonanie, że filozofia zajmuje się tylko myśleniem, a nie ludzkimi działaniami. W efekcie porozbiorowa filozofia początkowo praktycznie niczym się nie różniła do tej przed rozbiorami. Inaczej mówiąc, filozofowie nie mieli nic do zaoferowania tym grupom społecznym, które dążyły do odzyskania niepodległości. Musiało upłynąć wiele lat, zanim pośród samych filozofów zaczęły pojawiać się próby naukowego zinterpretowania sytuacji powstałej po rozbiorach. Najczęściej zrzucano winę na całe społeczeństwo, jak to spotykamy choćby w *Dziejach filozoficznej myśli polskiej* Maurycego Straszewskiego:

Duszm polskim zbywa na wytrwałości, na zamiłowaniu do ciągłości w pracy, natura polska jest jakaś jak gdyby niedokończona, gruntowność nie należy do naszych przymiotów¹⁷.

¹⁷ M. Straszewski, *Dzieje filozoficznej myśli polskiej w okresie porozbiorowym*, Kraków 1912, s. 49.

Z drugiej zaś strony eksponowano moralną wyższość Polaków nad zaborcami, a nawet starano się znajdować dobre strony utraty niepodległości:

We wszystkich wstrętnych czynach i obrzydliwościach polityki współczesnej, w wszystkich jej szacherkach i krętactwach, spełnianych z miną świętoszka, żadnego nie bierzemy udziału. Wszelkie podłości i nikczemności wieku – naszych nie obciążają sumień. Kto wie czy byłoby tak, gdybyśmy jako samoistny organizm państwowy musieli brać udział w tej całej dzisiejszej tak wstrętnej robocie politycznej. A więc w górę serca! Polska nie upadła! Ona żyje. Żywot wprawdzie ciężki i twardy, ale niespożyty, bo wewnętrzny, a skutkiem tego może nawet trwalszy i bardziej wartościowy od wegetowania w zewnętrznym dobrobycie¹⁸.

Przyjmując takie założenia, łatwo można było usprawiedliwić brak jakiegokolwiek działalności na rzecz odzyskania wolności. Taki bierny stosunek do rzeczywistości środowisk naukowych spowodował, że w pierwszych latach po utracie niepodległości w polskiej nauce nie pojawił się nikt o autorytecie zbliżonym do tego, jakim cieszyli się w epoce Oświecenia Staszic czy Kołłątaj.

W rezultacie tego stanu rzeczy filozofia przedromantyczna była tylko teoretyczną, a wedle słów Franciszka Krupińskiego była scholastyczną, gdyż tak jak w średniowieczu:

żaden z filozofów nie obierał sobie pewnego stanowiska, by zeń całą dziedzinę teorii i praktyki ogarnąć i pewien organicznie powiązany system utworzyć, lecz obrabiał najczęściej komentarze nad Aristotelesem lub snuł prawidła i maxymy dla życia praktycznego, bez związku i ładu, ot tak, jak to przyszło do głowy¹⁹.

Zapewne też poprawnie ten autor interpretował jej stan ówczesny: „filozofja przed wystąpieniem Trentowskiego, Kremera i innych była tylko bawi-dełkiem szkolnym”²⁰. Warto zatem podjąć próbę określenia przyczyn, dla których filozofia romantyczna stanowi przełom w dziejach polskiej myśli naukowej, a przede wszystkim wykazać, na czym ten przełom miałby polegać.

¹⁸ Tamże, s. 47.

¹⁹ F. Krupiński, *Filozofia w Polsce*, [w:] A. Schwegler, *Historia filozofji w zarysie*, przeł. F.K., Warszawa 1863, s. 384.

²⁰ Tamże.

1. Filozofia polska (narodowa) i filozofia w Polsce

Ewolucja polskiej myśli filozoficznej po utracie niepodległości przez Polskę w 1795 r. nie wzbudzała dotąd większego zainteresowania wśród historyków filozofii. A przecież można zauważyć ogromną przemianę sposobu myślenia ówczesnych elit intelektualnych. Za największych przeciwników, którzy doprowadzili do upadku Polski arbitralnie uznano Rosję i Niemcy, a stąd również w pewnym sensie nie wypadało kontynuować przemyśleń naukowców działających w tych państwach.

Nic zatem dziwnego, że po utracie niepodległości polskie elity intelektualne, poczuwając się do pełnienia funkcji strażników wartości narodowych zaczęły wyraźnie podkreślać swą odrębność od kultury i nauki państw zaborców. W sztukach plastycznych i literaturze zaczęto sięgać po inspiracje do historii narodowej i elementów kultury ludowej, natomiast w nauce nie dawało się przeprowadzić takiego zabiegu. Pojawił się wówczas problem możliwości uprawiania filozofii narodowej, czyli specyficznie polskiej. Rodziło to nawet poważne spory wśród filozofów, gdyż wielu z nich w przekonaniu, że prawdy naukowe nie zależą ani od miejsca ich odkrywania, ani też od ludzi, którzy je odkrywają, uważało taki zabieg za niemożliwy. Prawda naukowa ma bowiem z założenia charakter obiektywny, jest wartością uniwersalną, niezależną od ludzkich chęci i oczekiwań. Z jednej więc strony filozofia w Polsce tego okresu jest uprawiana w duchu uniwersalizmu, w zgodzie z hasłami oświeceniowymi, a z drugiej mamy do czynienia z próbami podkreślania jej narodowego charakteru, przede wszystkim dlatego, aby nie stanowiła ona odbicia koncepcji zrodzonych w państwach zaborczych. Można więc mówić o dwóch nurtach w polskiej filozofii tego okresu, w literaturze rozróżnianych jako filozofia polska i filozofia w Polsce. Pierwszy z nich eksponuje odmiennność polskiej filozofii od koncepcji zrodzonych w innych kulturach, drugi zaś uznaje filozofię niejako za wspólne dziedzictwo i dorobek ludzkości, a więc kwestionuje możliwość istnienia jakiegokolwiek filozofii narodowej²¹.

Początkowo jednak filozofia polska u progu Romantyzmu rozwijała się przede wszystkim jako odbicie ogólnych trendów w filozofii niemieckiej, i to powodowało jej wtórność względem dominujących wówczas koncepcji: Schellingańskiej i Heglowskiej. Jednak nawet polscy uczniowie Hegla uważali za

²¹ O sporach na ten temat w historii filozofii polskiej zob. T. Mróz, *Filozofia polska czy filozofia w Polsce? Opinie pierwszych polskich historyków filozofii*, [w:] *Filozofia jako mądrość bycia*, pod red. S. Konstańczaka i T. Turowskiego, Zielona Góra 2009, s. 35–44.

obowiązek reinterpretować tezy swego nauczyciela i eksponować odrębność własnych koncepcji. Takie poszukiwania doprowadziły do sformułowania oryginalnej koncepcji filozofii narodowej, która jak żaden z dotychczasowych systemów filozoficznych stanowi jedność z pozostałymi składowymi polskiej kultury. Wydaje się, że trafnie ujął później takie zabiegi Stanisław Garfein-Garski, wedle którego:

Specyfika narodowa filozofii może jednak [...] wiązać się z podejmowanymi problemami filozoficznymi, które zmieniają się wraz ze zmianą sytuacji narodu, czy ogólnoswiatowych prądów kulturalnych. Filozofia może być narodową jako jeden z przejawów narodowej kultury. Narodowość filozofii pojmowana w ten sposób nie różni się od 'narodowości' literatury, czy innych dziedzin kultury. Istnieje jednak [...] pewna dziedzina refleksji filozoficznej, dzięki której filozofia zyskuje istotnie narodowy charakter, jest to filozofia historii, historiozofia. Historiozofia nie poprzestaje bowiem na wyjaśnianiu przeszłości, lecz wyznacza przyszłość, cele i zadania dla narodu²².

Nic zatem dziwnego, że specyficzną cechą polskiej filozofii romantycznej było toczenie rozważań zgodnie z inspiracjami pochodzącymi z innych dziedzin kultury, w tym zwłaszcza literatury. Doprowadziło to nawet do pewnego upodobnienia się literatury i filozofii, gdyż niektóre dzieła literackie były zarazem także traktatami filozoficznymi, a dzieła filozoficzne niejednokrotnie dziełami literackimi, jak np. prace z estetyki Józefa Kremera (*Listy z Krakowa* czy też *Podróż do Włoch*). Podkreślał to także jeden z najwybitniejszych historyków filozofii polskiej, Maurycy Straszewski:

Myśl filozoficzna tego okresu, zrodzona z wielkiego bólu narodowego i rozczarowań najokropniejszych a zasilona potężnym rozmachem z czasów przedlistopadowych, wydała przeważnie na tułactwie owoce wprost wspaniałe. Zewnętrznie przybrała ona w wielu twórcach postać poezji, albo prozy poetyckiej, bez względu na formę przenika ją do głębi duch wielkiej i głębokiej filozofji. Nie zbywa nam atoli w tym okresie także na wszechstronnie opracowanych systemach filozoficznych przy zastosowaniu metod rozumowania naukowych²³.

²² Tamże, s. 38.

²³ M. Straszewski, *Historja filozofji w Polsce*, przerobił i uzupełnił ks. F. Kwiatkowski, Kraków 1930, s. 40.

Zwrócenie uwagi na narodowy wymiar filozofowania Straszewski przypisywał Staszycowi i Kołłątajowi, których przesłanie duchowe określił następująco:

Etyka osobista to za mało. Etyki narodowej i społecznej nam potrzeba, jeżeli chcemy utrzymać się jako naród, przy życiu. Drogą do tego najodpowiedniejszą, ba jedyną możliwą to narodowe wychowanie²⁴.

Hasło niesienia „kaganka oświaty pod strzechy” było więc konsekwencją takiego sposobu rozumowania. Polskie środowiska artystyczne i naukowe w pewnych okresach fascynowały się tymi hasłami, traktując je jako substytut realnej działalności na rzecz odzyskania niepodległości. Hasło to było o tyle pojemne, że mogli je realizować zarówno lojaliści, jak i autentyczni działacze ruchów niepodległościowych. W taki oto sposób w ramach jednej formacji intelektualnej obok siebie mogły funkcjonować osoby mające całkowicie odmienne stanowiska co do celów prowadzenia działalności politycznej oraz zadań, jakie ma do spełnienia filozofia. Stwarza to pewne problemy podczas podejmowania prób oceny pod względem politycznym czy choćby tylko moralnym przedstawicieli ówczesnych polskich elit.

Antoni Molicki swego czasu podjął próbę określenia cech charakterystycznych dla polskiej filozofii narodowej. Wedle tego autora takimi cechami były:

1. związek z filozofią Hegła, którego koncepcje poddane zostały krytycznej analizie zmierzającej w tym kierunku, aby rozbudzić zainteresowanie Polaków filozofią. Filozofowie narodowi próbowali zatem dokonać syntezy Hegłowskiej historiozofii z „kolorytem miejscowym”, z lokalnymi tradycjami i religijnością;
2. religijny charakter – w odróżnieniu od panteistycznego systemu Hegła w filozofii narodowej podjęto „obronę osobowości Boga i nieśmiertelności żywota wedle religii chrześcijańskiej pojmowanych”²⁵;
3. podobieństwo źródeł i celów, do których odwoływali się i zmierzali poszczególni filozofowie, co zarazem stanowiło podstawę włączenia ich filozofii do nurtu narodowego. Owo podobieństwo polegało jednak głównie na wzięciu na siebie obowiązku podtrzymania ducha narodowego, ale niekoniecznie oznaczało aprobatę dla rewolucyjnych działań na rzecz odzyskania niepodległości. Można nawet zauważyć rosnące obawy przed zrywem rewolucyjnym, co powodowało, że hasła zrywów

²⁴ M. Straszewski, *Dzieje filozoficznej myśli polskiej w okresie porozbiorowym...*, s. 164.

²⁵ A. Molicki, *Stanowisko filozofii Karola Libelta i stosunek jego do innych współczesnych filozofów polskich*, Lwów 1875, s. 7.

niepodległościowych nie cieszyły się takim poparciem ze strony elit, jak oczekiwali ich organizatorzy.

Molicki oprócz Karola Libelta zaliczał do tego nurtu Józefa Kremera, Ferdynanda Trentowskiego, Józefa Gołuchowskiego oraz Augusta Cieszkowskiego. Wszyscy ci filozofowie byli uczniami Schellinga bądź Hegla i w znacznym stopniu ich koncepcje odzwierciedlały poglądy nauczycieli. Ale o charakterze narodowym uprawianej przez nich filozofii zadecydowało przejmowanie treści rodzimej mesjanistycznej literatury romantycznej oraz przyjęcie za cel „podniesienie upadłego kraju podźwignięciem oświaty narodowej”²⁶.

W zasadzie to dopiero Karol Libelt zaczął eksponować odmienną rodzimę filozofię od tej uprawianej w krajach zaborców. Franciszek Krupiński w swej *Filozofii w Polsce*, mimo że sam był heglistą, wskazywał na czym ta różnica polegała. Otóż filozofia niemiecka była w swej istocie filozofią spekulatywną, skrajnie racjonalistyczną, natomiast Libelt i Gołuchowski w swych pracach, pomyślanych jako prezentacja narodowego systemu filozoficznego, krytykują bezpłodny charakter takiego filozofowania. Ich zasługą jest więc:

*okazanie na filozofii niemieckiej negatywnej strony rozumu, który nic trwałego zbudować nie może, wszystko burzy, krytykuje a nic organicznego sam nie sprawia. Smutna to rzecz, kiedy filozof z powołania, sam grób kopie filozofii, obudzając nieufność do rozumu*²⁷.

Do tego nurtu należałoby dodać jeszcze samego Franciszka Krupińskiego (1836-1898), który otwarcie przyznawał się do swego heglizmu, a na dodatek uważał, że w myśli Hegla dopełniła się filozofia. Było to stanowisko aprobowane przez większość polskich uczniów niemieckiego filozofa, Krupiński je tylko wyraził jednoznacznie:

*Teoria filozoficzna dawno już skończona – nie wiele dzisiaj dodać można; ale praktyka szeroka i niewyczerpana, do niej więc, do stosowania prawd osiągniętych [...] rękę przyłożyć należy, a wówczas filozofowie staną się dobroczyńcami ludzkości*²⁸.

Rozum ludzki zatem w systemie Heglowskim osiągnął granice ludzkich możliwości. Z drugiej zaś strony powszechnym u polskich heglistów było przekonanie, że skrajnie racjonalistyczny i panteistyczny charakter filozofii Heglow-

²⁶ Tamże, s. 9.

²⁷ F. Krupiński, *Filozofia w Polsce...*, s. 468.

²⁸ Cyt. za: H. Struve, *Ks. Franciszek Krupiński jako filozof*, Warszawa 1898, s. 7.

skiej nie pozwalał na zrozumienie świata dostępnego człowiekowi. Wiązało się to bowiem z podkreślanym przez Molickiego religijnym charakterem filozofii narodowej. Wychowanym na katolicyzmie polskim filozofom nie wydawało się bowiem możliwe poznanie wszystkiego, bo w deterministycznej, wyjaśnianej i opisywanej w kategoriach dialektycznych rzeczywistości nie było miejsca dla Boga sprawiedliwego. Przyjęcie rozwiązania Heglowskiego musiało przecież oznaczać, że rozbiór Polski był zgodny z porządkiem świata opisywanego przez dialektykę. Wydaje się zatem, że była to główna przyczyna mesjanistycznego charakteru filozofii polskiej, gdyż wiązało się z tym także przekonanie, że istnieje sprawiedliwość dziejowa niezależna od działań ludzkich.

Trzeba także podkreślić fakt, że bierne stanowisko części ówczesnych elit intelektualnych sprzyjało postawom lojalistycznym i ugodowym ludzi nauki wobec administracji zaborców. W ślad za Herderem i jego filozofią dziejów pojawiały się stanowiska zakładające istnienie czegoś na kształt sprawiedliwości historycznej, a zatem przekonania, że nadejdzie czas, w którym wszelkie niedogodności i cierpienia związane z utratą bytu państwowego zostaną samoistnie zrekompensowane. Tym też można wytłumaczyć silny związek ówczesnych koncepcji filozoficznych z religią, bo to Bóg, jako nieomyślny sędzia i strażnik sprawiedliwości dziejowej miał wynagrodzić Polsce i Polakom cierpienia wynikające z niewoli. Tylko niektórzy filozofowie w rodzaju Hoene-Wrońskiego w swych poszukiwaniach podążali dalej, dostrzegając potrzebę aktywności intelektualnej, mającej doprowadzić do odkrycia absolutnych praw, które rządzą całą rzeczywistością i pozwolą ostatecznie dziejom dokonać się w zgodzie z tak pojmowaną sprawiedliwością dziejową. Dlatego też filozofię Hoene-Wrońskiego należy uznać za moment graniczny, w którym skrajnie racjonalistyczna filozofia, nastawiona na bierne kontemplowanie rzeczywistości, osiągnęła swój punkt kulminacyjny. Podkreślić trzeba także to, że tak pasywnie zadania filozofii pojmowali praktycznie wszyscy myśliciele polscy okresu porozbiorowego ukształtowani w epoce Oświecenia. Wiązało się to przede wszystkim z przekonaniem właściwym intelektualistom tej epoki o linearnym postępie dziejowym, który prowadzi nieuchronnie do powstawania coraz doskonalszych struktur społecznych oraz o tym, że niezależnie od działań człowieka dzieje toczą się z nieubłaganą koniecznością i konsekwencją. Zdarzenia w świecie społecznym miały przebiegać wedle takich samych bezwzględnie obowiązujących praw, jak w przyrodzie. Dlatego w historiozofii tego okresu jest pełno analogii do świata przyrody, dotyczących tego, że każda

struktura czy też zbiorowość uznana za podmiot dziejowy rodzi się (powstaje), osiąga młodość, wiek dojrzały, ale potem nieuchronnie przychodzi starość, aż wreszcie jej śmierć (upadek). A wszystko to po to, aby zrobić miejsce kolejnym, bardziej dynamicznym podmiotom, które szybciej i z większą determinacją doprowadzą do urzeczywistnienia ideału społeczeństwa doskonałego.

W taki sposób w niemieckiej filozofii klasycznej historia została zunifikowana, nie było w niej miejsca na przypadek i nieciągłość. Filozofia ta z założenia zatem dążyła do generalizacji wszystkiego, nie tylko historii, ale zwłaszcza nauki. Istniała jedna droga progresywnego postępu, a nauka nią także podążała i ilustrowała postępy na niej dokonywane. Ale już wówczas zauważano, że człowiek jest władny przyspieszać bieg historii, a przykładem tego była rewolucja francuska. Maurycy Straszewski w zgodzie z duchem konserwatywnego środowiska krakowskiego twierdził nawet, że:

W Polsce jednak rewolucji nie było, tutaj dokonało się zupełne jej przeciwieństwo. Myśmy się odrodzili nie przez rewolucję, ale przez ewolucję. W tem tkwi właśnie nasza wielka chwała i zasługa, ale znowu także i jedna z przyczyn naszej klęski ostatecznej²⁹.

Straszewski w swych *Dziejach filozoficznej myśli polskiej* zaproponował także podział dziejów historii porzoborowej filozofii polskiej, który w ogólnym zarysie utrzymał się do dnia dzisiejszego. Otóż wyodrębnił w tej historii trzy etapy, z których pierwszy związany był z Oświeceniem, gdyż o jego kształcie stanowili myśliciele ukształtowani w tej epoce. Etap ten nazwał wileńskim, gdyż właśnie w Wilnie skoncentrowali się najwybitniejsi polscy filozofowie. Zauważył też, że etap ten charakteryzował się:

duchem pseudoklasycyzmu w literaturze, - duchem empiryzmu i idealizmu w nauce i filozofii, - zaś duchem legalności, trzeźwości, tudzież chęcią dostosowania się do nowych warunków bytu w polityce³⁰.

Drugim etapem, zapoczątkowanym rozczarowaniem po klęsce Powstania Listopadowego, miało być wystąpienie polskich romantyków „idealistyczne w zakresie filozofii, w polityce zaś pełnym wiary w przyszłość Polski, ale Polski nowej wywalczonej ofiarą i poświęceniem utrwalonej znojem i pracą”³¹.

²⁹ M. Straszewski, *Dzieje filozoficznej myśli polskiej w okresie porzoborowym...*, s. 36.

³⁰ Tamże, s. 51.

³¹ Tamże, s. 51–52.

Autor dostrzegwał w tej epoce swoiste zlanie się poezji z filozofią, która przez to nabrała znamion natchnionej. Zauważył w niej rys specyficzny:

Jak przystało dla narodu nie mogącego się zadowolić rzeczywistością, zwróciła się myśl polska głównie ku przyszłości. Zagadnienie przyszłości stało się dla niej – podobnie jak niegdyś dla proroków Izraela – najważniejszym z zagadnień³².

W świetle przemyśleń Straszewskiego temu zwróceniu się ku przyszłości nie towarzyszyło jednak żadne działanie. Faza ta zakończyć się miała po Powstaniu Styczniowym, ponosząc klęskę w obliczu intensyfikacji polityki rusyfikacji i germanizacji oraz przede wszystkim po zakończeniu wojny francusko-pruskiej w 1870 r., która położyła ostateczny kres emigracji do Francji.

Początek fazy trzeciej Straszewski wiązał z nadaniem narodowego charakteru Akademii Nauk w Krakowie oraz wszechnicy lwowskiej. Straszewski zauważał, że po tej dacie filozofia polska stała się przez to jakby mniej narodową, gdyż nauka polska została w większym stopniu włączona w nurt światowy. Dlatego apelował:

My wydziedziczeni i wykolejeni, my na własnym prześladowani zagonie, my z taką miłością i tęsknotą zapatrzeni w wielką naszą przeszłość, jesteśmy jakgdyby powołani przez Opatrzność do pracy na rzecz ideałów przyszłości. Ale praca ta musi czuć grunt pod stopami, z ojczystego więc niechaj wyrasta podłoża³³.

Straszewski nie dał jednak żadnej wskazówki, na czym ta praca miałaby polegać, choć w samej dziedzinie filozofii wskazał na różnicę pomiędzy fazą trzecią a drugą. Otóż w drugiej filozofia była skoncentrowana na szczegółach, a teraz nadszedł czas dokonywania syntez, a stąd swoje *Dzieje filozoficznej myśli polskiej* także zaliczył do wykonywania takiej pracy.

Dopiero późny Romantyzm polski wypracował nie tyle nową filozofię, ile przydał jej konkretne zadania praktyczne. Ten pragmatyczny kształt filozofii wynikał nie tylko z potrzeby podtrzymywania i ożywienia ducha narodowego, do którego to zadania filozofia miała być szczególnie predestynowana, ale zwłaszcza z potrzeby przygotowania społeczeństwa do życia w niepodległym kraju. Nic zatem dziwnego, że w filozofii polskiej tego okresu nie tyle mówi

³² Tamże, s. 53.

³³ Tamże, s. 55.

się o świetlanej przeszłości, ile próbuje się przede wszystkim roztaczać wizje pożądanej przyszłości. Różnice pomiędzy tymi dwoma sposobami uprawiania filozofii wynikały także z tego, że filozofię romantyczną rozwijali myśliciele, którzy nie pamiętali już czasów I Rzeczypospolitej, a znając świadectwa historyczne, w ogóle nie pragnęli restauracji państwa wedle wzoru znanego z przeszłości. Nie oznacza to jednak, że romantycy całkowicie odrzucali hasła oświeceniowej historiozofii, gdyż bez zastrzeżeń akceptowali choćby założenie o progresywnym postępie dziejowym.

Obraz terażniejszości kreowany przez polskich romantyków to zatem nie tylko żale nad straconą niepodległością, ale zwłaszcza przypisanie istniejącemu *status quo* akcentu chwilowości, niestabilności i dysharmonii. Stany przeszłe były lepsze od obecnych, ale to nie one stanowić miały o przyszłości, która miała być wykreowana niejako od nowa. Romantycy prześcigali się w tym, aby ową nieciągłość czasową jakoś wytłumaczyć. Filozofia Hegłowska dawała taka możliwość, z której chętnie skorzystali. „Kawałkowanie dziejów” na mniejszą lub większą liczbę epok było właśnie jednym z wyjaśnień. Teraźniejszość musiała taką być, gdyż zawsze stanowiła arenę zmagania tezy mającej swe źródła w przeszłości i antytezy przez siebie zrodzonej. Nowa przyszłość, to nowe społeczeństwo, w którym duchowość ludzka ma odgrywać decydującą rolę. Polscy romantycy zawiedzeni obojętnością Zachodu wobec spraw polskich zgodnie odrzucali wszelkie wizje przyszłości tam zrodzone. Kreowali więc wizje własne, które osadzali mocno w rodzimych realiach. Nowa era w dziejach myśli ludzkiej miała być słowiańska, choć otwarta na propozycje zrodzone w filozofii Zachodu. Łączyli więc myśl filozoficzną z polityczną, co spowodowało, że byli mocno zaangażowani w działalność społeczną. W *Prolegomenach* Cieszkowski pisał więc „w każdej terażniejszości pojawia się skupienie przeszłości i przyszłości”³⁴, gdyż jest ona pomostem do powstania w przyszłości nowej jakości – syntezy.

Nie wydaje się zatem zasadne przekonanie, że o rysie narodowym polskiej filozofii zadecydował pierwiastek mesjanistyczny. Józef Ujejski podkreślał, że

uogólnienie, jakoby mesjanizm narodowy był koniecznie „filozofją narodu podbitego”, utrzymać się istotnie nie da³⁵,

³⁴ A. Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii*, Warszawa 1972, s. 26.

³⁵ J. Ujejski, *Dzieje polskiego mesjanizmu od powstania listopadowego włącznie*, Lwów 1931, s. 24.

gdyż znany jest także mesjanizm francuski czy niemiecki. Narody podbite tylko chętniej odwołują się do mesjanizmu żydowskiego, który zrodził koncepcję „tryumfu mesjasza cierpiącego i poniżonego”³⁶. Ujejski cytuje Johanna Gottlieba Fichtego *Reden an die deutsche Nation*, w którym to dziele zawarł on tezę, że narody podbite zasadniczo tracą przede wszystkim samodzielność i możliwość wpływania na losy świata, przez co pozostaje im tylko „sława posłuszeństwa”. Istnieje jednak możliwość zmiany tego stanu rzeczy, a więc podniesienia narodu z upadku, „jedynie pod tym warunkiem, że mu się nowy świat objawi, przez którego stworzenie rozpocznie nowy, sobie właściwy okres czasu i wypełni ten okres jego kształtowaniem”³⁷. Ten nowy i pożądany stan rzeczy nie pojawi się jednak sam – wymaga bowiem wysiłku i praktycznego zaangażowania na rzecz swego urzeczywistnienia.

2. W stronę filozofii czynu

Maurycy Straszewski, opisując przyczyny upadku I Rzeczypospolitej winił za to przede wszystkim obywateli, a w zasadzie stan szlachecki, który przez wzgląd na swoje egoistyczne interesy osobiste i klasowe doprowadził do rozpadu całości, blokując konieczne reformy. Stwierdził wówczas: „Dla takich żywiołów zastój, beczynność, bierność są stanami najbardziej upragnionymi”³⁸. Ten stan rzeczy, choć był w zasadzie zjawiskiem powierzchownym, bo pozostałe warstwy społeczne stanowiące o trwaniu narodu parły do zmian, to jednak zamroził istniejącą sytuację. Ze słów Straszewskiego można wnioskować, że w jego opinii fakt, iż w Polsce nie było rewolucji niejako zatrzymał historię. Zdrowa część społeczeństwa jednak była gotowa do podjęcia ciężkiej pracy na rzecz koniecznych zmian. Obrazowo swoje stanowisko ilustruje przytoczonymi słowami Maurycego Mochnackiego, który pisał: „rozbiór Polski nie był sekcyą trupa, albo obumierającego ciała, lecz żywej istoty, odradzającej się w samej katastrofie politycznego zgonu”³⁹.

Biskup Jan Chrzyciel Albertrandi (Albertrandy), prezes Towarzystwa Warszawskiego Przyjaciół Nauk (TWP) był pierwszym znanym z przekazów historycznych naukowcem, który wypowiedział się na temat zadań nauki

³⁶ Tamże, s. 24-25.

³⁷ Cyt. za: J. Ujejski, *Dzieje polskiego mesjanizmu od powstania listopadowego włącznie...*, s. 25.

³⁸ M. Straszewski, *Dzieje filozoficznej myśli polskiej w okresie porozbiorowym...*, s. 36.

³⁹ Tamże, s. 37.

w dziele odrodzenia państwa polskiego. W jednym ze swoich przemówień na zebraniu towarzystwa podkreślił potrzebę praktycznego pożytku z uprawiania nauk:

Towarzystwo przyjaciół nauk powinno [...] upatrywać, utrzymywać i wspierać wszelką usilność, co powszechna wyciąga potrzeba, co do wydoskonalenia towarzystwa ludzkiego najbardziej dopomaga, co do uszczęśliwienia współziomków, ojczyzny, świata całego najbardziej i niezawodnie służy⁴⁰.

W konkluzji zaś proroczo podkreślił, że jeśli nauka tego zadania nie spełni, to nie tylko państwo niepodległości nie odzyska, ale naród utraci nawet swoją tożsamość:

Jeśli zaniedbacie wsparcia nauk narodowych, jeżeli nie przyłożycie usilnej do tego pracy, to inni zastąpią was, obmyślą nauczycielów, naznaczą wzory, przepiszą nauki, ale ci nauczyciele, te wzory, te nauki – narodowemi nie będą⁴¹.

To zalecenie co prawda dotyczyło wszystkich nauk, ale zadanie to spoczęło przede wszystkim na filozofii, której teoretyczny charakter jeszcze wówczas powodował, że jej uprawianie nie wzbudzało niepokoju u zaborców.

Jak już wspomniano, ówczesne elity odbierały fakt rozbioru kraju jako wielką niesprawiedliwość dziejową. Ten stan rzeczy rodził oczywisty sprzeciw wobec istniejącej sytuacji, który w filozofii przybrał szczególny wymiar. Otóż w pewnym sensie ówczesne elity intelektualne obwinały filozofię o przyczynienie się do takiego stanu rzeczy. Szczególną dezaprobatę wzbudzały ściśle jej związki z filozofią niemiecką i rosyjską. Niektórzy odbierali to nieomal jako przejaw zdrady duchowej. Przyczyn niepowodzeń i utraty niepodległości upatrywano zatem nie w sferze materialnej, ale na płaszczyźnie duchowej, której kształtowanie uważano za domenę filozofii.

W polskiej nauce okresu porozbiorowego nie było zatem filozofa, który by nie podejmował rozważań na ten temat, aby niejako usprawiedliwić uprawianą przez siebie naukę. Klasyczny tekst Jarońskiego (1777–1827) *Jakiej filozofji Polacy potrzebują* (1810) filozofię traktuje jako praktyczną dziedzinę poprawiania ludzkiego charakteru:

⁴⁰ Cyt. za: tamże, s. 68.

⁴¹ Tamże.

Filozofia, czyli umiejętność wstępna, jest wykład porządnym wspólnym wszystkim umiejętnościom wiadomości, jakich rozum ludzki tylko dojść może, pozbieranych dla czynienia człowieka lepszym i szczęśliwszym⁴².

Stąd też bierze się jego postulat kierowany do wszystkich filozofów: „Nie filozofujmy dla szkoły, filozofujmy dla potrzeb społecznego życia”⁴³. Nie mniejszą uwagę poświęcił wówczas potrzebom rozwijania praktycznej strony uprawiania filozofii: „praktyka jest tylko zastosowaniem wiadomości nabytych do pewnych zamiarów”, a tym zamiarem było oczywiście przyczynienie się do przyszłego odrodzenia państwa polskiego. Polska szkoła filozofii czynu nie zrodziła się zatem dopiero w Pozytywizmie, bo jej źródła zasadnie można upatrywać już w momencie utraty niepodległości przez Polskę.

Jaroński nie był w swych oczekiwaniach odosobniony, bo podobnie zadanie dla filozofii postrzegali również przedstawiciele innych ośrodków akademickich. Feliks Kozłowski (1803–1872) w swej pracy *Początki filozofii chrześcijańskiej* krytykuje nie tylko uniwersalistyczne założenia filozofii Ferdynanda Trentowskiego, której był zagorzałym przeciwnikiem i krytykiem, ale również odnosi się do współczesnej mu kondycji polskiej filozofii. Zauważa więc, że pod wpływem filozofii niemieckiej polska filozofia oderwała się od życia i zaczęła posługiwać się skomplikowanym językiem niemającym żadnego zastosowania w rozwiązywaniu problemów życiowych. Sam zapowiada więc, że pisał swoją książkę jakby w opozycji do głównego nurtu filozofii: „jest najgorętszym moim życzeniem, ażeby niniejsze pismo każdy, kto je tylko do ręki weźmie, nisko czy wysoko wykształcony, bez trudności rozumiał”⁴⁴. Kozłowski zamiast terminu „elita władzy” stosował jego ówczesny odpowiednik „panowie wpływu”. W świetle lektury książki można odnieść wrażenie, że nadając temu terminowi wyłącznie pejoratywne znaczenie rozumiał przez to wszystkie grupy społeczne, które przyczyniły się do upadku Rzeczypospolitej i utrzymywania jej w stanie zapaści, starając się zapobiec odrodzeniu narodowemu i ograniczyć dążenia niepodległościowe narodu. Wedle tego autora nauka jest właśnie od tego, aby zapobiec takiemu stanowi rzeczy i choćby z tej racji nie może być uniwersalną, a musi być narodową, czyli oddawać interes narodu, w którym jest tworzona. Tłumaczy to skądinąd jego niechęć do

⁴² F. Jaroński, *Jakiej filozofii Polacy potrzebują*, [w:] *Jakiej filozofii Polacy potrzebują...*, s. 16.

⁴³ Tamże, s. 6.

⁴⁴ F. Kozłowski, *Początki filozofii chrześcijańskiej włącznie z krytyką filozofii Bronisława Ferd. Trentowskiego*, t. 1, Poznań 1845, s. III.

filozofii Trentowskiego a także eksponuje zasadniczy rys filozofii narodowej, którym jest jakby odwrócenie biegu historii i odtworzenie stanu uprzednio istniejącego. Nic zatem dziwnego, że historia jest tak eksponowana w polskiej nauce tego okresu, to ona właśnie ma za zadanie utrwalić obraz przeszłości, do której naród powinien wrócić. Nie ma to być oczywiście mechaniczna kopia stanu przeszłego, ale winna być oczyszczona z błędów przeszłości i niejako adaptować to wszystko, co służy poprawie kondycji moralnej i materialnej narodu polskiego.

Nauka w ogóle ma więc do spełnienia praktyczne zadania i filozofia nie jest tu żadnym wyjątkiem. Zadaniem filozofii jest także powstrzymywanie obcych wpływów, które pod płaszczykiem uniwersalizmu, jak choćby – zdaniem tego autora – filozofia Trentowskiego, osłabiają poczucie tożsamości narodowej, wystawiając społeczeństwo polskie na destrukcyjne wpływy nauki uprawianej w państwach zaborczych. Nie istnieje bowiem żadna nauka uniwersalna, istnieje tylko narodowa, którą „panowie wpływu” upowszechniają pod płaszczykiem rzekomego uniwersalizmu, a tak naprawdę w ten sposób przemycają wartości obce, pozbawiając narody podporządkowane niezbędnej inicjatywy i zdolności do samostanowienia. Kozłowski nie zauważył jednak, że oderwanie się od nauki światowej i ograniczanie się tylko do kultywowania przeszłości tak naprawdę zubaża naród i tym bardziej pozbawia go zdolności przeciwstawiania się negatywnym wpływom zewnętrznym.

To właśnie Kozłowski wyartykułował potrzebę odrębności filozofii narodowej od filozofii mieniającej się uniwersalistyczną. W tym celu odróżnia dwa sposoby uprawiania tej nauki, z których pierwszy opiera się na przekonaniu, iż:

duch człowieka tyle ma w sobie mocy, a nawet że to jest jego przeznaczeniem, bez niczyjego pośrednictwa, zatem bezpośrednio, z siebie samego wysnuwać myśli lub idee, te idee nazywać prawdami, te prawdy nazywać mądrością – filozofią⁴⁵.

Taka ma być właśnie filozofia racjonalistyczna charakterystyczna dla moralnie zepsutego Zachodu, a więc również dla państw zaborczych. W swym założeniu opierać się miała na przekonaniu o potędze ludzkiego rozumu, zdolnego przezwyciężyć wszelkie ograniczenia poznawcze i zawsze prowadzić do poznania obiektywnej prawdy. I tak zresztą czyniła, o czym Kozłowski miał szansę się przekonać, będąc przez piętnaście lat bibliotekarzem Uniwersytetu

⁴⁵ Tamże, s. 3.

Fryburskiego. To przecież Fichte, Schelling czy też sam Hegel uznając wyłącznie państwa za podmioty dziejów, pozbawiali Polaków nadziei na odzyskanie niepodległości, tłumacząc jej utratę wyłącznie działaniem obiektywnych (uniwersalnych) praw historii. Walka z uniwersalizmem filozofii Zachodu stała się zatem jak gdyby walką za racjami uzasadniającymi prawo do istnienia państwa polskiego. I to zadanie z konieczności spoczywało na filozofach. Dlatego polska filozofia musiała być narodową, partykularną, odzwierciedlać żywotne interesy narodu. To ona właśnie podążać miała drugą drogą, stanowić nie tylko alternatywę, ale wyjaśniać świat przez pryzmat zupełnie innych kategorii.

Zwolennicy drugiego kierunku oprócz uznania tejże mocy w duchu ludzkim, wyznają nadto, że i przedmioty, które podmiot poznaje i nad którymi myśli, przyczyniają się również do wyrabiania idei, do wyrabiania prawd, do układania filozofii, że więc duch ludzki oprócz własnej mocy, poznaje nadto za pośrednictwem przedmiotów, zaczem poznaje pośrednio⁴⁶.

Różnica pomiędzy tymi dwoma sposobami uprawiania filozofii zasygnalizowanymi przez Kozłowskiego być może wydaje się banalną, ale właśnie ten drugi kierunek on sam apróbował, gdyż pośrednio odrzucał możliwość istnienia obiektywnych praw historii. Wskazywał tym samym, że pewne prawdy dopiero mogą być odkryte, a więc finalizm filozofii Hegłowskiej może być uważany co najwyżej za próbę „konserwacji” korzystnego dla Niemców istniejącego stanu rzeczy, a nie za jakąś ostateczną prawdę. Tym samym kierunek uprawiania filozofii narodowej został jednoznacznie określony, filozofia miała stać się nauką empiryczną, która na podstawie obserwacji życia i jego przejawów, w tym także wszelkich form aktywności duchowej, miała określać ciągle na nowo prawdy i budować obraz wszechświata. Koncentracja tylko na spekulacji intelektualnej pozbawia filozofów tej zdolności. Konsekwencją tego stanu rzeczy jest aprobowanie aktywistycznego sposobu uprawiania filozofii, a zatem czynnego podejścia do otaczającej rzeczywistości. Zapewne właśnie dlatego w polskiej filozofii okresu Romantyzmu obok czysto spekulatywnej rozwija się dynamicznie filozofia praktyczna, a stąd Karol Libelt, August Cieszkowski czy nawet Józef Kremer tak wiele uwagi poświęcają śledzeniu najnowszych trendów w literaturze, sztuce, ekonomii czy też w nauce. Inspirowani szukali nie tylko w kraju, ale także poza jego granicami.

Przypomnieć należy, że to Józef Maria Hoene-Wroński w swym *Prodro-mie mesjanizmu* wykazał, że rozbiory z punktu widzenia filozofii to stan pato-

⁴⁶ Tamże.

logiczny, objaw przejściowej choroby nękającej ludzkość. Utrata niepodległości jest więc czymś na kształt kulminacji ten choroby, przesileniem, po czym musi nastąpić wyzdrowienie. Wedle Krupińskiego to Wroński:

okazuje historycznie i filozoficznie zbliżające się przesilenie tej choroby, przedstawia antynomją społeczną, czyli walkę dwu przeciwnych, przenikających całe życie tegoczesne stronnictw, wykrywa antynomji tej pierwiastki, wywodzi na scenę idące za nią skutki okropne, objawia mesjanistycznie bieg i ostateczne cele człowieczeństwa⁴⁷.

Tym samym można uznać jego koncepcję za przełomową dla narodzin polskiej filozofii narodowej, która jakby rezerwowała dla siebie poszukiwanie rozwiązań odpowiadających praktycznym potrzebom narodu, rezygnując tym samym z pretendowania do uniwersalnych rozstrzygnięć.

Krupiński zadanie filozofii postrzegał zatem w upowszechnianiu i popularyzowaniu wiedzy wśród społeczeństwa.

Dążeniem naszego wieku jest, popularyzować wszystkie nauki; bo na cóż się przydadzą, jeżeli tylko kilku wybranych jak skąpcy między sobą dzielić się będą skarbami wiedzy? A więc wykład przystępny, język jasny, nie suchy i pedancki, nie przemawiać z pism czasowych i książek uczonych; niech wszystkie prawdy staną się własnością maluczkich i na nas pracujących braci młodszych. Filozofia raz przecie powinna szkołę porzucić a życie społeczne przedmiotem swoim uczynić; szkoła nie wszystkim dostępna a prawda wszystkim potrzebna. Szerzenie więc prawdy we wszystkich kierunkach środkami jakie są pod ręką, dążenie do istotnego oświecenia zgarbionych pod nawałem pracy rzesz ludu, emancypacja jego z pod ojczymskiej ręki ochmistrzów, oto zdaniem naszym cel filozofji nietylko polskiej, ale wszelkiej⁴⁸.

Trzeba także zwrócić uwagę na pewien rozdźwięk pomiędzy filozofią uprawianą w kraju i na emigracji. Polskie elity intelektualne, które wybrały emigrację po klęsce Powstania Listopadowego, obrały Francję jako miejsce swego pobytu. Wybór ten przyniósł określone skutki, w tym także negatywne. Osłabiona politycznie i militarnie po wojnach napoleońskich Francja nie miała dobrych stosunków z państwami zaborczymi, stąd jej możliwość wywierania realnego wpływu na losy Polski była ograniczona. Wydaje się zatem, że emigranci, pozbawieni możliwości skutecznego działania, pogrążali się co-

⁴⁷ F. Krupiński, *Filozofia w Polsce...*, s. 472.

⁴⁸ Tamże, s. 479.

raz bardziej w mistycyzmie w rodzaju Koła Sprawy Bożej Andrzeja Towiańskiego, gdy tymczasem w kraju miało miejsce zjawisko dokładnie odwrotne. Co prawda polscy filozofowie romantyczni także byli mesjanistami, ale był to mesjanizm zupełnie innego rodzaju, przede wszystkim nie uległ wpływom mistycyzmu i zachował zdroworozsądkowe spojrzenie na ówczesną rzeczywistość geopolityczną. W dalszym ciągu na piedestale stawiano Mickiewicza i Słowackiego, ale przecież odgrywali oni w zasadzie tylko rolę swoistych „pomników intelektualnych”. Zaczytywano się w ich dziełach, ale nie znajdowano w nich inspiracji do zmiany istniejącego stanu rzeczy. Z tej racji zaczęto przed filozofią stawiać zadanie utrzymania „stanu posiadania”, a zatem niejako utrzymania narodu w gotowości do podjęcia realnych i skutecznych działań na rzecz odzyskania niepodległości. Nie należy jednak owego „czuwania” mylić z oczekiwaniem na samoistne spełnienie sensu dziejów, w którym historia miała się samorzutnie dopełnić. Owo „czwanie” miało mieć charakter aktywny, było wyczekiwaniem właściwego i korzystnego momentu historycznego, dlatego w ówczesnych rozważaniach na temat przyszłości łączono element moralny z doskonaleniem praktycznych umiejętności.

Pisał o tym w organie liberalnej inteligencji warszawskiej „Bibliotece Warszawskiej”⁴⁹ Fryderyk Skarbek (1792–1866) w swym artykule *O wpływie jaki postęp i zamięłowanie dobrego bytu wywiera na moralność ludu*. Co interesujące, autor był co prawda do wybuchu Powstania Listopadowego zatrudniony na stanowisku profesora ekonomii na Uniwersytecie Warszawskim, ale zajmował się tam szeroko pojętą pomocą społeczną, a na dodatek jako absolwent Collège de France znał z autopsji atmosferę życia duchowego we Francji. W swoim tekście analizował mentalność, która doprowadziła do upadku dwie potęgi europejskie – najpierw Polskę a później napoleońską Francję. Dlatego też moralność w swym artykule wiązał z religijnością, dostrzegając w religii narzędzie korzystnie wspomagające konieczne zmiany w gospodarce i społeczeństwie polskim. Charakterystyczne dla tego artykułu było odejście od

⁴⁹ „Biblioteka Warszawska”, czasopismo wydawane w latach 1841–1915 przez konserwatywne kręgi liberalnej inteligencji pochodzenia szlacheckiego i mieszczańskiego. Ideowo stało na pozycjach lojalizmu wobec zaborców, co nie oznaczało jednak rezygnacji z dążenia do odzyskania niepodległości, ale miało się to odbyć na drodze ewolucyjnej a nie rewolucji. Powstało z inicjatywy zbiorowej i posiadało zbiorowe kierownictwo. Programowo było poświęcone „naukom, sztukom i przemysłowi”, co podkreślał podtytuł. Celem działalności czasopisma było kształtowanie ośrodka „przebudowy społecznej i narzędzia rozwoju gospodarczego kraju” (zob. J.R. Błachnio, *Biblioteka Warszawska: forum polskiej filozofii w latach 1841–1915*, Bydgoszcz 1999, s. 6).

mesjanistycznego lokowania nadziei na postęp i poprawę egzystencji narodu w bliżej niesprecyzowanej przyszłości, na rzecz pracy „tu i teraz”, czyli wykonywania przyszłej pomyślności pracą w teraźniejszości. Dla filozofii i elit intelektualnych rodziło to zadanie kultywowania ducha religijności w narodzie oraz podtrzymywania naturalnych więzów społecznych oraz kształtowania kultu pracy, w tym zwłaszcza „ducha oszczędności i przezorności”. Jednocześnie wskazywał, że nie należy tracić energii na bezsensowną walkę zbrojną, a koncentrować się na poprawie bytu własnego i swojego środowiska. Program moralnego odrodzenia wiązał więc z lojalizmem, posłuszeństwem wobec prawa i władzy oraz kształtowaniem cech, które sprzyjają budowie dobrobytu, do których zaliczał obok cnoty oszczędności także poszanowanie własności, pracowitość i szacunek dla cudzej pracy oraz „wstrzemięźliwość”. Wyraźnie w programie Skarbka przebijają przekonanie, iż należy wzorować się na protestantyzmie, który dzięki współgraniu moralności i religijności osiągnął dobrobyt daleko większy od narodów, w których tego związku nie było⁵⁰.

3. Etos pracy filozofa

Kategoria czynu w rozumieniu polskich romantyków nie miała charakteru pracy przekształcającej zewnętrzny świat materialny. Czyn był rozumiany wówczas jako forma aktywności ludzkiej, „dla jednych rozumowym, dla innych zaś uczuciowym wyrażeniem wolnej woli człowieka”⁵¹. W przekonaniu polskich filozofów romantycznych czyn był wyrazem praktycznej, ale nie wymuszonej egzystencjalnymi potrzebami, aktywności ludzkich jednostek i całych narodów. Nie można zatem kategorii czynu utożsamiać z determinowaną potrzebami biologicznymi człowieka pracą fizyczną. W nim bowiem dochodzi do połączenia statycznego rozumu z gorącym uczuciem zmieniającym świat. W pewnym sensie łączy on romantyczne porywy ze statyczną i chłodną oświeceniową racjonalnością, a więc jednoczy także wiarę i rozum. W pracach zarówno Libelta, jak i Cieszkowskiego człowiek poprzez swój czyn naśladuje dzieło Stworzenia, niejako staje się jego kontynuatorem, przez co ludzkie intencje uczestniczą w Boskim zamierzeniu. Czyn jednostkowy nie zmienia świata, dlatego aktywność jednostek w skali narodu jednoczy się we

⁵⁰ F. Skarbek, *O wpływie jaki postęp i zamiłowanie dobrego bytu wywiera na moralność ludu* (Praca napisana na konkurs Akademii Paryskiej w 1844), „Biblioteka Warszawska” 1848, t. 1, s. 1–32.

⁵¹ M. Adamkiewicz, *Wartość pracy w polskiej tradycji moralnej*, Warszawa 2008, s. 44.

wspólnym celu i zmienia się w czyn przeobrażający świat cały. Tylko dzięki takiemu zlaniu się jednostkowego wymiaru czynu ze społecznym człowiek może osiągnąć szczęście. Nie można zatem być szczęśliwym, jeśli się nie uczestniczy w przebudowie świata zgodnej z porządkiem Boskim. Stąd miłość Boga w ziemskim wymiarze przekłada się na miłość bliźniego i swojego narodu. Ludzi doskonalili proces uspołecznienia się, w którym te trzy objawy miłości urzeczywistniają się w czynie. Cel, do którego ludzkość jako całość dąży też jest jednoznacznie określony – urzeczywistnienie Królestwa Bożego na Ziemi. Każdy prawy człowiek uczestniczy w tym dziele, a przez to staje się nie tylko czynnym wykonawcą dzieła zapoczątkowanego Aktem Stworzenia, ale również uszlachetnia pozostałych. Dzięki czynowi realizowanemu w wymiarze jednostkowym oraz społecznym ilość zła w świecie zmniejsza się, a ludzkość zmierza ku powszechnej szczęśliwości.

Człowiek jest więc łącznikiem pomiędzy Bogiem a materialnym światem, co zarazem warunkuje jego wielkość i nędzę przemijania. Tym samym jest on potencjalnym twórcą, który przyobleka wartości swego ducha w materialne kształty. W tym wyraża się transgresyjna rola człowieka, który, kreując własną przyszłość, zawsze wykracza poza swoją materialną doczesność.

Ponieważ działanie wspólne ludzi muszą być spontaniczne, czyli wypływać wprost z samej natury człowieka, powinny być oddolną inicjatywą i w ludziach znajdować siłę do działania na rzecz dobra wspólnego. Karol Libelt sformułował nawet konieczne wskazówki, które w narodzie powinny być wiadome wszystkim i w ten sposób motywować do aktywnego działania:

- 1) że nie siłą jednego, by też najpotężniejszą, się nie zdziała, ale, że tylko zmnożonymi siłami wielu, wielkich rzeczy dokazać można;
- 2) że dobro pojedynczych osób, nie da się pojąć, ani urzeczywistnić bez dobra ogólnego;
- 3) że zatem pracując gorliwie w interesie dobra publicznego, pracujemy najrzeczywiście dla naszego dobra⁵².

Dlatego zadaniem postulowanej przez niego filozofii narodowej miało być uświadamianie rodakom, że:

I Polska równie, jak każdy naród ma swe postannictwo w ludzkości, którego nie wolno jej odstąpić, zaniedbać pod karą śmierci. Dopełnienie tej missyi

⁵² K. Libelt, *O stowarzyszeniach*, [w:] tenże, *Pisma pomniejszych*, t. VI, *Pisma różne*, Poznań 1851, s. 170–171.

wtenczas tylko będzie rzeczywistem, kiedy w samym zarodzie założy kamień węgielny przyszłości naszego społeczeństwa – kiedy mając na nieustającej baczności przyszłość, do jakiej jest powołana, utoruje [...] drogę wiodącą do tej przyszłości – jednym słowem, kiedy zapewni swym pierwszym czynem stopniowe rozwijanie się myśli, która jest treścią narodowego posłannictwa. – I rzeczywiście w niedopełnieniu tylko tych żywotnych warunków szukajmy przyczyny zmarnowania tylokrotnych poświęceń naszych przodków i upadku zeszytych usiłowań⁵³.

Filozof zatem usilnie pracuje nad sobą i nad zadaniem, które na niego historia nakłada. Jest to ważna konstatacja, bo filozof nie jest tylko kimś wyuczonym i wykształconym, erudytą – on ma do spełnienia posłannictwo, czyli posiadaną wiedzę musi wykorzystać do pozytywnego przekształcania świata i świadomości współobywateli. Jest on z realizacji tego zadania jakby podwójnie rozliczany, bo jeśli ze swego zadania nie wywiąże się, to Libeltowski „życie narodu” zgaśnie, a wszyscy będą mieli świadomość tego, że swą postawą przyczynił się do tego upadku. Jeśli zaś wywiąże się ze swego zadania, to nie może od kogokolwiek oczekiwać podziękowania, bo jego praca będzie niewymierna, gdyż jej efekty wyrażać się będą tylko w sferze ducha. Dylemat filozofa narodu znajdującego się w niewoli jest zatem dokładnie taki sam jak Anhellego Słowackiego, który nie wie, czy zmierza dobrą drogą, czy spełnia swe zadania. Obarcza się nawet odpowiedzialnością za to, że nie podołał swemu zadaniu. Wie jednakże, że jego posłannictwo wymaga wypełnienia swego zadania z całkowitą bezinteresownością, bez zwątpienia w swą misję. Co istotne, nigdy nie będzie wiedział, czy jego starania nie poszły na marne.

W świetle przytoczonych rozważań, to postępowanie tworzy zapotrzebowanie na ludzi potrafiących się poświęcić dla dobra ogółu: „Wielkie czasy tworzą wielkich ludzi”⁵⁴. Libelt sugerował jednak, że owi „wielcy ludzie” muszą w jakiś sposób być świadomi biegu dziejów. Ich wielkość pozwala im widzieć wizjonersko więcej niż innym. Takimi mogą być tylko filozofowie. Dlatego, pisząc o wybitnych postaciach z historii Polski, które były świadkami upadku Rzeczypospolitej, nie dostrzega w nich rozpacz, ale pewność przekonania, że kiedyś koło historii się obróci. Nadzieja ta nigdy nie wygasła mimo klęsk kolejnych powstań narodowych, bo wielkie postacie odcisnęły niezatar-te piętno na świadomości narodowej:

⁵³ K. Libelt, *Demokracja XIX wieku*, [w:] tenże, *Pisma krytyczne*, t. 2, Poznań 1851, s. 270–271.

⁵⁴ K. Libelt, *Dwaj bracia Śniadeccy*, Poznań 1866, s. 4.

i zawsze z pomroku owych minionych prac i dziejów przyświecać będą następnym pokoleniom słynne imiona owych pracowników, nie tylko ku chwale upadłego narodu, ale i ku nauce potomnym, aby w pracy i oświacie, jak oni, szukali kotwicy dla narodowości, ilekroć na nią miotać będą burze i nawałnice⁵⁵.

Skoro jednak Polska ma do wypełnienia historyczne zadanie, to wymaga ono, aby najlepsi jej synowie poświęcili się bez reszty służbie narodowi: „Wielkie dzieła wielkiem poświęceniem dokonane tylko być mogą”⁵⁶. Dlatego filozof musi pogodzić abstrakcyjny charakter filozofii z możliwością jej praktycznego zastosowania, sama zaś filozofia nie może zatem być tylko teorią, zawiera ona w sobie wiedzę o zadaniu narodu, jakie ma on dopełnienia oraz o sposobie jego realizacji. Wiedza o dziejowym posłannictwie i przeznaczeniu świata nie powinna zatem być udziałem tylko samych filozofów. Konieczne jest jej upowszechnienie, aby uaktywnić i ożywić treści, jakie zawiera w sobie posłannictwo historyczne. Filozofowie starali się wypełnić swe zadanie na różne sposoby, nawet jeśli hołdowali odmiennemu sposobowi uprawiania filozofii. Istotnym rysem tych starań w okresie późniejszym były usiłowania unaukowania dyscypliny, którą uprawiali, bo zajmowanie się wyłącznie abstrakcjami powodowało, że odmawiano jej statusu naukowości. Wyrazicielem takiego podejścia był między innymi Marian Massonius, który sam siebie klasyfikował jako przedstawiciela „pozytywnego typu myślenia polskiego”⁵⁷.

Na ile się z tego zadania polska filozofia wywiązała, możemy ocenić na podstawie nie tak dawnej historii naszego narodu. Choć filozofia narodowa nie wydała w tym czasie myślicieli, którzy by zmienili kształt współczesnej im filozofii, to przecież jednak, gdy w 1918 r. Polska odzyskała niepodległość, społeczeństwo było na nią przygotowane, dlatego odbudowa państwowości odbyła się nieomal błyskawicznie. Metafizyczny byt polityczny, który tkwił w koncepcjach historiozoficznych, został w taki sposób przybleczony w materialne kształty instytucji państwa. Historia dopełniła się, a zatem polska filozofia czynu spełniła swe zadanie dziejowe.

W dyskusjach nad kondycją moralną społeczeństwa polskiego często pojawia się argument, że jej niezadawalający poziom jest powodowany przez pozostałości romantyzmu, które nie przystają do realiów współczesności. Wini

⁵⁵ Tamże, s. 6.

⁵⁶ K. Libelt, *Dziewica Orleańska. Ustęp z dziejów Francji*, Poznań 1852, s. 33.

⁵⁷ B. Szotek, *Marian Massonius a polska filozofia nowokrytyczna*, Katowice 2001, s. 178.

się tym samym romantyzm za wszelkie wady i przywary narodowe. Dla odmiany mówi się, że Polakom brak pozytywistycznego realizmu przy rozwiązywaniu problemów życiowych, co skutkuje cywilizacyjnym zapóźnieniem w stosunku do Europy Zachodniej, którą rzekomo ów realizm miał ukształtować. Takie stanowisko jest jednak trudne do utrzymania, gdyż wszystkie ważne wydarzenia, jakie miały wówczas miejsce w Europie, ze stosunkowo niewielkim opóźnieniem miały swoje odzwierciedlenie w polskich dyskusjach naukowych. Gdyby jednak trzeba było postawić diagnozę, dlaczego dystans w rozwoju nauki i techniki w stosunku do innych państw zaczął się w XIX wieku powiększać, to trafniejszą byłaby odpowiedź, że stało się tak dlatego, iż zagarnięte przez zaborców ziemie polskie w ich imperiach były głęboką prowincją. W zaborze pruskim nie było na przykład uniwersytetu, a uczelnie zaboru rosyjskiego zostały właściwie zdegradowane do roli wyższych szkół zawodowych. Paradoksem historii było to, że włączone do zaboru austriackiego najbardziej zacofane cywilizacyjnie ziemie Królestwa Polskiego, za sprawą Uniwersytetu Lwowskiego zaczęły zyskiwać najwyższą rangę w naszej nauce. To właśnie tam rodziła się nowoczesna polska nauka i tam zdobywała ostrogi naukowe przysłała elita intelektualna. Było to także rezultatem świadomej polityki austriackiej, która starała się pomniejszyć polityczne znaczenie Krakowa i Uniwersytetu Jagiellońskiego. Gwoli sprawiedliwości trzeba dodać, że równie wielu przedstawicieli owej elity zdobywało te ostrogi na studiach w stolicach zaborców.

Nie znajduje zatem potwierdzenia w faktach rzekomo destrukcyjny wpływ Romantyzmu na świadomość polskiego społeczeństwa. W tym bowiem okresie powstało wiele wartościowych osiągnięć naszej nauki i kultury. Nie można zatem mówić, że wówczas istniało jakiegokolwiek zapóźnienie cywilizacyjne, gdyż zaczęło ono narastać dopiero od gloryfikowanego niekiedy Pozytywizmu. To właśnie wówczas zaczęły się rwać więzy łączące polskie elity mieszkające w poszczególnych zaborach. Niektóre dyskusje, bez istotnego pożytku dla nauki i kultury polskiej, powtarzano w nieskończoność. Możliwe zatem, że uważane przez pozytywistów za bezsensowne romantyczne zrywy niepodległościowe przyniosły więcej Polsce pożytku niż mała stabilizacja epoki Pozytywizmu. O tym, że można inaczej spojrzeć na historię własnego narodu świadczyć mogą załączone przykłady dyskusji naukowych toczonych w tym czasie na ziemiach polskich.

Wiek XIX

1. ROMANTYZM

1.1. Jak może trwać świadomość narodowa bez istnienia własnego państwa?

Koncepcja rozczłonii Ojczyzny Karola Libelta

W chwilach zagrożenia pojęcie „ojczyzna” nabiera wielkiego znaczenia politycznego. Zdolność uzasadnienia tego, że dany obszar jest czyjąś ojczyzną, zgodnie z zasadą samostanowienia, daje przecież zawsze pewne prawo do stworzenia własnego państwa. Teoretyczne rozważania o państwach, narodach, ojczyznach nieoczekiwanie nabierają wówczas praktycznego znaczenia.

W filozofii pojęcie „ojczyzna” występuje rzadko, a jeśli już to przy okazji rozważań z zakresu etyki społecznej. „Ojczyzna” wówczas pojawia się jako pojęcie o dużym ładunku emocjonalnym, a przez to uzewnętrznianym w postawach i zachowaniach ludzkich. Jeśli jednak staramy się potraktować je jako kategorię naukową, to okazuje się, że mamy problem z określeniem fragmentu rzeczywistości, którego ono dotyczy. Czy możemy powiedzieć, że „ojczyzna” jest czymś realnie istniejącym? A jeśli odpowiemy twierdząco na to pytanie, to zaraz nasuwa się następne jak trwa w naszej świadomości, skoro nie istnieje żaden materialny obiekt, z którym można byłoby ją utożsamiać. Trwanie w czasie obiektów materialnych nie wymaga uzasadnienia, bo jest oczywiste samo przez się. Jak jednak może trwać coś, co materialnie nie istnieje? Dlatego też punktem wyjścia do teoretycznych rozważań na ten temat jest określenie tego, co należy rozumieć pod nazwą „ojczyzna” oraz tego momentu, w którym ojczyzna utożsamiana jest z państwem. Konieczne jest tu również wskazania racji, które uzasadniają takie ich utożsamianie. W tym przeobrażeniu decydujące znaczenie ma istnienie narodu jako czynnika pośredniczącego.

Interesującą propozycją jest zwłaszcza koncepcja podmiotowości politycznej zrodzona w XIX wieku, której autorem jest wybitny polski filozof Karol

Libelt (1807–1875). Można przyjąć, że „podmiotowość polityczna” w wymiarze międzynarodowym to zdolność do suwerennego prowadzenia polityki, a w wymiarze wewnętrznym zdolność do realnego wpływania na decyzje polityczne. Tego typu zdolność jest stopniowalna i może mieć charakter nietrwały, gdyż można ją nabywać lub tracić. Na ogół uważa się jednak, że podmiotowość polityczną mają państwa lub instytucje ponadpaństwowe. Karol Libelt jest jednak autorem koncepcji, w której taką podmiotowość ma także naród świadomy swego zadania dziejowego, jakie ma wypełniać.

Naród w filozofii Libelta

Karol Libelt był przekonany o tym, że istnienie narodów i państw nie jest czymś przypadkowym, ale odzwierciedla pewne konieczności dziejowe. Odkryciu tych konieczności poświęcił wiele prac filozoficznych. W swoich koncepcjach historyzoficznych centralne miejsce przyznał narodom, gdyż uważał je za nośniki sił duchowych niezbędnych do dokonywania przeobrażeń społecznych. Wspólnota narodowa jest wspólnotą naturalną a jej istnienie nie wymaga ponadto posiadania własnego państwa. Filozof tu przedstawia także, na długo przed *Zmierzchem Zachodu* Spenglera, ideę ewolucji narodów na kształt organizmu biologicznego:

W narodowościach złożone więc zarodki przyszłego rozwoju ducha, zarodki uróżnicowane różnością ich plemienną i na odwrót, stanowiące ową różność plemienną. Jedne z nich są embriony dla odległej jeszcze zachowane przeszłości; inne się wyłaniają do życia; podrastają inne; inne już w młodzieńszych lub męskich siłach wyrabiają olbrzymią pracę ducha i wydają jego płody świata i dlatego u nich hegemonia świata; inne wreszcie ustępują z teatru działania – starzeją i konają⁵⁸.

Narody więc mają do spełnienia swoją misję dziejową i próżno się temu sprzeciwiać, bo nie dość, że jest to występek przeciwko prawom boskim, ale także jest to niemożliwe, gdyż wpierw trzeba byłoby naród fizycznie lub duchowo unicestwić.

Libelt definiuje naród i narodowość następująco:

Narodowość [...] będzie zatem właściwością ludu, ród jeden tworzącego, zamieniającą go w naród, a którą to właściwością jeden naród od drugiego się wyróżnia. Właściwość ta przyrodzona jest narodowością w najściślejszym

⁵⁸ K. Libelt, *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej*, Warszawa 1967, s. 228.

znaczeniu; są to zatem przyrodzone usposobienia i skłonności narodu, warunkujące jego sposób życia, jego charakter; następnie to wszystko w czym się te skłonności objawiają, urzeczywistniają i ustalają. [...] Wszakże gdy nic tak czystym i bezpośrednim nie jest tej właściwości narodowej wpływem, jak *obyczaje* i *zwyczaje* – do nich szczególnie przywiązujemy i na nich ograniczamy znaczenie narodowości⁵⁹.

Trwałość wspólnot zależy od ogólniejszej idei, która je wiąże. Dzieje wiążą narody w jedną całość, a zadania dziejowe im przeznaczone stanowią o ich odrębności i trwałości. W rezultacie w ramach ludzkości ścierają się dwie siły: pierwsza – odśrodkowa, związana z ludzką indywidualnością i egoizmem, atomizuje wszelkie zbiorowości, natomiast druga – dośrodkowa, spaja je siłą idei narodowej. Dlatego Libelt pisał:

Z powodu zindywidualizowania się ducha ludzkiego, które tem jest silniejsze, im on jest potężniejszy, wielkie gromady plemienne rozpadłyby się na coraz mniejsze indywidualności, na osobne ludy, pokolenia, rody; a w tem rozdrobnieniu znikłaby idea narodowa, nie znajdując już dość silnej podstawy, aby na niej oparta podjąć mogła myśl postanniczą, do pewnej narodowości przywiązaną⁶⁰.

W taki sposób tłumaczy, jak wspólnoty mniejsze tworzą większe całości, a tym samym słabo zintegrowana pojedyncza narodowość może zostać wchłonięta przez większą, spojona trwalszym duchem narodowym. Istnieje więc możliwość, że zatamizowany naród zatraci swoją tożsamość duchową i zostanie zasymilowany przez inny, bardziej wewnętrznie skonsolidowany.

Libelt zakładał, że swe historyczne zadanie jest w stanie wypełnić tylko oświecony naród. Ludzkość zapewne także osiągnie stan powszechnego oświecenia, choć jest on w zasadzie możliwy dopiero u schyłku dziejów. Bez osiągnięcia stanu powszechnego oświecenia nie jest możliwe stworzenie jednolitego społeczeństwa, co zdają się potwierdzać słowa myśliciela: „Ani więc z góry na dół, ani z dołu do góry iść ma oświecenie, ale z całego narodu odrazu wydobywać się i świecić”⁶¹. Wskazywał także na przykłady z historii, gdy w państwach tworzone uniwersytety, ale szkół niższych nie było, po-

⁵⁹ K. Libelt, *O miłości ojczyzny*, [w:] tenże, *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej...*, s. 38–39.

⁶⁰ K. Libelt, *Wcielające się idee czasu*, Kraków 1869, s. 3.

⁶¹ K. Libelt, *Pomysły o wychowaniu ludów*, [w:] tenże, *Wybór pism*, cz. I, Warszawa–Kraków 1908, s. 37.

dobnie w odniesieniu do kultury technicznej, gdy były wielkie fabryki a nie było rzemieślników. W taki sposób powstaje pozór oświecenia powszechnego, który nie prowadzi do żadnej przyszłości, bowiem nic się nie zmienia – ciągle te same warstwy są wykształcone a ciemnota jest udziałem upośledzonych warstw społecznych. „Oświeceniem mas jest uszlachetnienie plemina ludzkiego”⁶², ale nie wszyscy muszą być przecież uczonymi. Oświata powinna spowodować, że ludzie poczują własną godność i stanie się ona dla nich wartością. Poprzez oświatę zostać miały upowszechnione także zasady postulowanej przez niego filozofii narodowej, w której wymiar teoretyczny (wiedza o misji dziejowej) przeplata się z wymiarem praktycznym, czyli z dążeniem jej do spełniania tej misji.

Celem ostatecznym ma być bowiem urzeczywistnienie Królestwa Bożego na ziemi, zatem proces ten musi przebiegać na kształt praw przyrody, gdyż podobnie jak one został wyznaczony przez Boga. Dlatego Libelt twierdził:

Bóg prowadzi ludy wedle praw odwiecznych, postępowych, i wiedzie je do celów swoich, które z natury Boga nie mogą być czymś innym, jak tylko uszlachetnieniem rodzaju ludzkiego⁶³.

Tym samym Bóg jest pierwszym nauczycielem ludzkości, a oświata powszechna jest nakazem boskim.

Tego typu zbiorowości narodowe muszą powstawać oddolnie i znajdować w sobie siłę do działania na rzecz dobra wspólnego. Libelt starał się sformułować zatem warunki, które w takich społecznościach powinny być znane wszystkim i w ten sposób motywować do aktywnego działania.

1. że nie siłą jednego, by też najpotężniejszą, się nie zdziała, ale, że tylko zmnożonymi siłami wielu, wielkich rzeczy dokazać można;
2. że dobro pojedynczych osób, nie da się pojąć, ani urzeczywistnić bez dobra ogólnego;
3. że zatem pracując gorliwie w interesie dobra publicznego, pracujemy najrzeczywiście dla naszego dobra⁶⁴.

Libelt uważa, że trwałe związki społeczne mogą powstać tylko na podstawie wspólnie aprobowanej moralności. Sądzi też, że taką wspólną płaszczyzną dla narodu polskiego jest moralność chrześcijańska. Nie odzęgkuje się

⁶² Tamże, s. 38.

⁶³ K. Libelt, *O miłości ojczyzny...*, s. 53.

⁶⁴ K. Libelt, *Pomysły o wychowaniu ludów...*, s. 170–171.

całkiem od dziedzictwa Oświecenia, uznając, że powszechna edukacja jest koniecznym warunkiem postępu, w tym także warunkiem odrodzenia państwowości polskiej:

silnie jesteśmy przekonani, że Polska powróci do tej jedności, jedynie przez instytucje narodowe i przez zupełną wolność rozwijania się umysłowego, w którym miłość ojczyzny górując po nadewszystko, zwycięży uprzedzenia i połączy dzieci jednej matki w jednej myśli, zapewniającej urzeczywistnienie narodowego postannictwa⁶⁵.

Jedność taka kształtuje się na bazie tradycji i wymaga jednak tolerancji, także religijnej (choć nadrzędność chrześcijaństwa jest dla niego oczywista), a ponadto wymaga współpracy ponadstanowej, wolności słowa i sumienia, a także wspólnie wyznawanych wartości. Demokracja jawi mu się więc jako zgodne współdziałanie wszystkich przedstawicieli narodu, niezależnie od urodzenia, majątku i wykształcenia. Naród zatem sam kształtuje swoją historię. Tym samym Libelt dowartościowuje naród, obdarzając go podmiotowością polityczną.

Naród jest więc jak organizm wspólnotą naturalną, która jest nośnikiem swego dziejowego przeznaczenia. Taką jedność duchową, uosabianą w świadomości misji dziejowej z fizycznym trwaniem narodu, nazywa jego żywotem. Cel tej misji określają odwieczne prawa boskie odzwierciedlone w religii. Filozofia tworzona przez dany naród zawsze przechowuje to przeznaczenie, stąd przekonanie, że np. filozofia Hegla nie wywarła znaczącego wpływu na narody romańskie czy też słowiańskie. Naród nie tworzy się zatem na bazie jakichś sztucznych związków, lecz na podstawie wspólnoty duchowego wyposażenia:

Tam jest narodowość w umiejętności, gdzie jest rzeczywisty objaw żywota ducha wiekuistego, to jest, gdzie duch rozwija się w *sobie*, przez pojęcie pełni siebie, przez wiedzę *intensywną*, a zatem w filozofii, w religii, w prawie, w sztukach pięknych, w literaturze, w instytucjach społecznych. Albowiem takie rozwijanie się ducha dzieje się stopniowo, za pomocą różnych pierwotnych sposobień narodowych⁶⁶.

Praktyczny wymiar filozofii narodowej Karola Libelta

W opracowaniach na temat mesjanizmu polskiego wskazuje się na inspirację ze strony niemieckiego filozofa Johanna Gottfrieda von Herdera

⁶⁵ K. Libelt K., *Demokracja XIX wieku*, [w:] tenże, *Pisma krytyczne*, t. 2, Poznań 1851, s. 278.

⁶⁶ K. Libelt, *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej...*, s. 229.

(1744–1803). Herder swych *Myślach o filozofii dziejów* pisał o Słowianach następująco:

wy, ludy obecnie tak głęboko pogrążone w niedoli, a niegdyś pracowite i szczęśliwe, będziecie mogły obudzone z długiego, ciężkiego snu, uwolnwszy się z łańcuchów niewoli, korzystać – jako ze swej własności – z waszych pięknych obszarów od Morza Adriatyckiego do gór karpackich, od Donu do Mołdawy, i obchodzić tam swe dawne święta spokojnej pracy i prowadzić swą wymianę handlową⁶⁷.

Dzieło Herdera powstawało w latach 1784–1791, a więc było dostępne dla wszystkich polskich myślicieli, a zważywszy na fakt, iż znaczna część z nich pobierała wykształcenie w Niemczech, to okazji do zaznajomienia się z tymi koncepcjami nie brakowało. Intuicja Herdera dla polskich myślicieli stawała się jednak dziejową koniecznością.

Do spełnienia tego dziejowego zadania predysponowani byli Słowianie z racji charakteryzującej ich specyficznej duchowości. O charakterze narodowym Polaków stanowić miały typowo słowiańskie cechy, takie jak sielskość i zamiłowanie do rolnictwa, które powodowały, że narody wywodzące się z tego kręgu cechowało przywiązanie do równości oraz przyzwyczajenie do wspólnej pracy. Praca dla narodów słowiańskich miała być także nie koniecznością, ale czymś przyjemnym, w czym każdy uczestniczył chętnie, choć stosownie do swoich możliwości. Ale by naród polski mógł być podmiotem dziejów, aby mógł tworzyć epokę prowadzącą do spełnienia historii, niezbędne było najpierw przyjęcie chrześcijaństwa, które następnie ukształtowało go wraz z innymi narodami słowiańskimi stosownie do wielkości zadania, jakie mu przeznaczyła historia.

W powszechnym mniemaniu filozofia Libelta propagowała więc postęp dziejowy. Zauważył on bowiem na przykład, że niedoceniany dotąd lud jest potencjalnym kreatorem przeobrażeń cywilizacji. Powiada więc przy analizie wykładów paryskich Mickiewicza, że „w pierwiastkowych wyobrażeniach ludu złożone są nasienniki tych wszystkich umiejętności, które stanowią rozwój i postęp ducha”⁶⁸. Właśnie dlatego swą potencjalność dziejotwórczą Słowiańszczyzna ciągle ma w uspieniu, z którego wyrwać musi ją filozofia odpowiadająca jej duchowości. Nie może to być w tym momencie filozofia

⁶⁷ J.G. Herder, *Myśli o filozofii dziejów*, t. 2, przeł. J. Gałęcki, Warszawa 1962, s. 327–328.

⁶⁸ K. Libelt, *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej...*, s. 405.

Zachodu, który swoje zadanie historyczne wcześniej wykonał i dlatego nie jest już w stanie kreować przyszłości. Dlatego w innym miejscu zauważa:

Kiedy zachodnia Europa przyjęła za zasadę nieograniczone panowanie człowieka nad własnością i despotyzm nad naturą – przechowało się w ludach słowiańskich [...] wyobrażenie posiadania ziemi jako lenności od Boga i religijnego przymierza pomiędzy człowiekiem a naturą⁶⁹.

Wskazywał więc dalej, czym się postulowana nowa filozofia musi odróżniać od zachodnioeuropejskiej: „Do teorii na materializmie opartych słowiańskie pojęcia przydać muszą duchowy pierwiastek i zmienić zupełnie zasady ekonomii politycznej”⁷⁰.

Tymczasem w filozofii to państwo a nie naród jest bytem politycznym, czyli – jak się często mówi – podmiotem dziejów. Państwa bowiem, a nie ojczyzny przecież, funkcjonują w określonych ramach prawnych przez siebie kształtowanych, mają obywateli i terytorium, którym muszą zapewnić bezpieczeństwo, zawierają umowy, prowadzą wojny i, wreszcie, zapewniają materialne podstawy własnej ciągłości historycznej. Ale czy tak jest zawsze? Nie jest to pytanie retoryczne, zważywszy na fakt, że Polska przez 123 lata zaborów nie istniała jako państwo, a przecież realny wpływ na historię świata Polacy w tym czasie wywierali. W tradycji europejskiej dominuje Hegłowskie przekonanie wyrażone w jego *Zasadach filozofii prawa*, w myśl którego tylko państwu przyznawał sprawstwo dziejowe, czyli uznawał je za podmiot historii. Tym samym w koncepcji Hegłowskiej Polska nie tylko nie istniała jako państwo, ale również jej przyszłe odrodzenie, zdaniem tego filozofa, było nawet czymś przeciwnym obiektywnym prawom dziejowym. Narody dla Hegla nie były podmiotami dziejów, bo nie mogły stanowić prawa ani zmieniać porządku świata, gdyż to było zarezerwowane dla państwa.

Dlatego Libelt nie zaakceptował, bo nie mógł bez szkody dla spójności swej koncepcji filozofii narodowej, założeń Hegłowskich *Zasad filozofii prawa*. Przyczyną tej opozycji był po prostu fakt, iż Hegel w ogóle nie zajmował się w swym dziele narodami pozbawionymi własnej państwowości i nie przewidywał dla nich żadnego dziejowego przeznaczenia. Filozofia Hegla była po prostu „próbą konceptualizacji stosunków polityczno-prawnych powstałych w Europie (w szczególności w Niemczech) jako skutek rewolucji francuskiej

⁶⁹ Tamże, s. 406.

⁷⁰ Tamże.

i wojen napoleońskich”⁷¹. Jej konserwatyzm oznaczał zarazem pełną akceptację i niezgodę na zmianę istniejącego *status quo*. Libelt zaś głosił poglądy zupełnie odmienne, zakładając konieczność jego zmiany. Koncepcja Hegła zakładała także nierozzerwalny związek pomiędzy wolnością państwa a wolnością myśli, zatem każda zmiana istniejącego *status quo* wpływa na jego filozoficzną konceptualizację. Trzymając się takiej wykładni, filozofia Libelta nie miałyby w ogóle racji bytu ani żadnego uzasadnienia. Dlatego też w całej twórczości polskiego filozofa rozprawa *O miłości Ojczyzny* zajmuje szczególne miejsce nie tyle jako polemika z Hegłem, ile jako zachowanie nadziei na to, że mimo utraty państwowości naród polski jest jeszcze podmiotem dziejów i ma do spełnienia niezwykle ważne dla świata zadania. Stąd ojczyzna jest w tej koncepcji ważniejsza od państwa, które jest tylko jednym z jej elementów. Przy okazji takie założenie pozwoliło Libeltowi zająć się problemem istnienia i funkcjonowania zbiorowości wchodzących w skład narodowości. Państwo jest „żywotem”, urzeczywistnieniem woli narodu. Rozbiór Polski był więc zbiorowym zabójstwem „żywota narodu”. Nie oznacza to jednak, że naród ginie bezpowrotnie, bo może on odrodzić się siłą swego ducha, ponieważ trwają nadal materialne podstawy jego funkcjonowania.

Urzeczywistnianie Królestwa Bożego na Ziemi jest więc zadaniem ludów słowiańskich, które Libelt chce traktować jako jeden naród. Stwierdza także jednoznacznie, że cała historia zmierza właśnie w tym kierunku, zatem nie można mówić, że „przyszedł czas jego urzeczywistnienia się [Królestwa Bożego – przyp. SK]”, bo: „Czas ten był zawsze, jest i będzie zawsze; bo ludzkość nie ma innego celu, i słuszna jest, aby wedle sił i środków do niego zbliżała się”⁷². Aby pojąć własne posłannictwo dziejowe, trzeba jednak mieć oświeconych ludzi, zdolnych zrozumieć i upowszechnić filozofię narodową, czyli pojąć prawa odwieczne pochodzące od Boga i tworzyć zmienne przestrzennie i czasowo prawa, które „pośredniczą pomiędzy odwiecznymi ideałami [...] a zmiennymi czynami, na które się ostatecznie, jako na pojedynkowe jednostki swoje, ogół ideału rozstrzela”⁷³. Prawa bowiem z konieczności muszą odpowiadać „warunkom oświaty narodu”, nie można ich tworzyć w oderwaniu

⁷¹ M.N. Jakubowski, „*O miłości Ojczyzny*” Libelta jako odpowiedź na Heglowskie „*Zasady filozofii prawa*” (aspekt wojny), [w:] *Oblicza polskości*, pod red. A. Kłoskowskiej, Warszawa 1990, s. 78.

⁷² K. Libelt, *System umnictwa czyli filozofii umysłowej*, cz. I, Poznań 1857, s. 115.

⁷³ Tamże, s. 112.

od możliwości pojmowania praw odwiecznych, co wymaga ludzi świątłych, zdolnych do filozoficznego ujmowania rzeczywistości.

Koncepcja Ojczyzny bez państwa Karola Libelta

Każda społeczność jest więc pod wieloma względami zunifikowana. Libelt wprowadza pojęcie „żywota Ojczyzny” i „rozcłonii” (składników, elementów) bytu politycznego, jakim jest Ojczyzna.

Żywot Ojczyzny:

Państwo + Kościół } Postąnnictwo

Rozcłonia Ojczyzny:

1) materialne:	Ziemia + Lud	}	Prawa
2) duchowe:	Narodowość + Język	}	Piśmiennictwo
3) żywotne:	Byt polityczny + Religia	}	Dzieje ⁷⁴ .

Libelt uważał, że narodowość i język zajmują tu miejsce centralne:

Narodowość jest sercem, język jest krwią, ojczyście ciało narodu opływającą. [...] Wytocz z człowieka krew, a ubiegnie z nią i życie jego – wytocz z narodu język, a ubiegnie z nim żywot jego. Naród żyje dopóki język jego żyje, bez języka narodowego nie ma narodu⁷⁵.

W tej koncepcji wszystkie elementy dla istnienia Ojczyzny są niezbędne z wyjątkiem bytu politycznego. Można więc wywnioskować z tego, że byt polityczny może zostać przywołany w dowolnej chwili, ale pod warunkiem, że pozostałe „rozcłonie” nie ulegną zatraceniu. Tym samym filozofia Libelta umożliwia zachowanie nadziei na ponowne zjednoczenie ziem polskich znajdujących się pod trzema różnymi zaborami, a nadto pozwalała na dokonywanie stratyfikacji społecznej i opis każdej z tak wyodrębnionych grup. Nic dziwnego, że pisał w innym miejscu:

Ludy nawet długo uciemiężone i słabe, przechowują niezatarte narodowości swej uczucie, w niej się ostatecznie ich koncentruje życie. Przyjazne okolicz-

⁷⁴ K. Libelt, *O miłości ojczyzny...*, s. 104. W wydaniach wcześniejszych tej publikacji punkt „,}” był zastępowany po prostu znakiem „=” (zob. np.: *Wybór pism pomniejszych Karola Libelta*, cz. III, *O miłości ojczyzny*, Warszawa 1909. s. 214).

⁷⁵ Tamże, s. 48–49.

ności nieraz je rozniecą, i zatli się nowym bytem, choć niekiedy nie długo-trwałym⁷⁶.

Za przykład takiego odrodzenia podaje Grecję, która odzyskała niepodległość dopiero po kilku wiekach tureckiej niewoli.

Brak własnego organizmu państwowego z konieczności zakłada jednak potrzebę wzmocnienia wszelkich form istnienia narodu. Niektóre formy działalności na rzecz Ojczyzny, o ile nie istnieją własne instytucje państwowe, są możliwe tylko i wyłącznie w warunkach trwania wspólnoty narodowej. Zadaniem takiej wspólnoty jest więc:

Podniesienie oświaty, sztuk pięknych i wynalazków, tudzież moralnego stanu mieszkańców, oto zawód, który prywatnemu interesowi zostawionym być nie może⁷⁷.

Idea rozczłonii Ojczyzny miała więc stanowić konieczną wskazówkę dla wszystkich Polaków, aby zachowali wiarę w możliwość odrodzenia się państwa polskiego, a droga do tego wcale nie musi prowadzić przez kolejne zbrojne zrywy, a poprzez pielęgnowanie ducha narodowego i zachowanie materialnej podstawy istnienia i trwania narodu. Można w tym także upatrywać zakamuflowanego nawoływania do niewyzbywania się ziemi i nieulegania przymusowym procesom asymilacyjnym realizowanym przez zaborców (rusyfikacji i germanizacji). Posiadając ziemię, utrzymuje się możliwość politycznego współdecydowania choćby poprzez korzystanie z praw wyborczych. Libelt wskazuje, że zarządzać można tylko tym, co się posiada. Utrata materialnych podstaw trwania narodu pozbawia bowiem możliwości określania reguł tego zarządzania, czyli tworzenia prawa i decydowania. Jeśli natomiast zostanie to wszystko zachowane, to prędzej czy później nadejdzie dzień, w którym nastąpi odrodzenie państwowości polskiej. Na materialnej podstawie bowiem kształtuje się swoiste dla każdego narodu wyposażenie duchowe.

Nic zatem dziwnego, że dla Libelta:

Ojczyzna jest naprzód ciałem, materią i ma materialną swoją stronę; dlatego korzyści które przynosi, tudzież fizyczne jej wpływy są jedną z podniet miłości do niej. – Ojczyzna jest to naprzód ta ziemia, na której mieszkamy,

⁷⁶ K. Libelt, *Europa im Jahre 1840 von Wolfgang Menzel*, [w:] tenże, *Pisma krytyczne*, t. 1, Poznań 1851, s. 199.

⁷⁷ K. Libelt, *Du crédit et de la circulation par Auguste Cieszkowski*, [w:] tenże, *Pisma krytyczne...*, t. 2, s. 38.

z całą różnorodnością okolic, rozlicznością pól, z całym osobnym typem, charakterem kraju tego; jest to klimat, niebo, powietrze i woda z wszystkimi miejscowymi własnościami; po wtóre jest to jeden lud, jeden ród, jedno plemię, z którego wyszli nasi rodzice, którego sami jesteśmy częścią; na koniec jest to państwo z wszystkimi swobodami i korzyściami moralnymi⁷⁸.

Nie przypadkiem państwo jest wymienione na końcu, organizm państwowy bowiem jest jakby uwieńczeniem istnienia i trwania wszystkich elementów rozczłonii Ojczyzny. Dlatego Libelt pisał:

Państwo wedle nas, jest połączeniem się materialnej i duchowej ojczyzny; zlanie i wykształcenie się wszystkich funkcji ciała i ducha narodowego, w jeden żyjący, bytujący, działający naród. [...] Państwo będąc żywotem ojczyzny jest jej teraźniejszością, jej obecnością. Państwo jest to obecna chwila życia narodu. [...] Państwo więc jest nieustannym przechodzeniem z przeszłości w przyszłość narodu, aż wypełnią się dni jego żywota⁷⁹.

Harmonia pomiędzy elementami rozczłonii jest więc konieczna dla trwania tak rozumianego państwa, wtedy bowiem trwa ojczyzna. Taką harmonię wiąże z wolnością, a dysharmonię z chorobą, trwaniem niewoli i utratą nadziei.

Filozofia niemiecka w rozumieniu Libelta była jednostronna, gdyż opierała się wyłącznie na rozumowych kalkulacjach. Ewolucja Heglowskiego ducha nie uwzględnia bowiem jednostek. Przedmiotem dziejów nie są ludzie, ale konstrukty idealne w rodzaju państwa. Znane stwierdzenie Hegla pochodzące z przedmowy do jego *Zasad filozofii prawa*: „Co jest rozumne, jest rzeczywiste; a co jest rzeczywiste jest rozumne”⁸⁰ zainspirowało zatem Libelta do sformułowania takiej koncepcji historiozoficznej, w której ową rzeczywistością będą narody a nie państwa. Inaczej budowany przez niego system filozofii narodowej nie miałby racji bytu. Nie mógł oczywiście zakwestionować wielkości systemu filozoficznego Hegla i dlatego sformułował własny, który zarazem zakwestionował system Hegla, jak i stanowił jego kontynuację.

Filozofia narodowa autorstwa Libelta zakładała więc, że system Heglowski jest już przeszłością, odnosił się do stanów przeszłych, a obecna rzeczywistość wymaga nowego systemu, który właśnie został sformułowany. Skoro intelekt nie jest w stanie opisać rzeczywistości, to trzeba doszukiwać się innej

⁷⁸ K. Libelt, *O miłości ojczyzny...*, s. 9.

⁷⁹ Tamże, s. 70–71.

⁸⁰ G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, przeł. A. Landman, Warszawa 1969, s. 17.

władzy poznawczej, która jest to w stanie uczynić. W miejsce intelektu wprowadza więc wyobraźnię, za pomocą której da się zastosować zmodyfikowany system Hegłowski w istniejącej rzeczywistości. Stąd w filozofii Libelta nadzędne znaczenie miała wyobraźnia. Doceniał oczywiście także rolę intelektu, ale to właśnie wyobraźnia stwarza możliwość poznania tego, co przed zmysłami zakryte. Ograniczenia rozumu na to nie pozwalają. Dzięki przeżyciom mistycznym, poprzez które duch ludzki zespala się Bogiem, istnieje możliwość poznania nie tylko tego, co jest, ale także tego, co będzie. Niezbędne do tego jest odpowiednie przygotowanie etyczne, którego podstawą jest niewzruszona wiara w oddziaływanie świata duchowego na świat widzialny, którą zawiera religia chrześcijańska. Jest to droga w zamierzeniu tego filozofa mająca doprowadzić do odkrycia szczególnego rysu Polaków, który wykazałby wyższość naszego narodu nad wszystkimi innymi. Ten rys odnalazł w specyfice ducha narodów słowiańskich, które dotąd żyjąc na uboczu głównego nurtu cywilizacji uniknęły szczęśliwie degeneracji przez nią sprowadzanych. Można dostrzec w tym aprobatę poglądów Jeana Jacquesa Rousseau o demoralizującym wpływie cywilizacji na człowieka. Rozumowe dokonania w rodzaju systemu filozoficznego Hegła nie są więc szczytowym osiągnięciem ludzkim, a tylko szczytowym osiągnięciem rozumu. Rozum jest wedle Libelta narzędziem analizy a nie syntezy, czyli jest niezdolny do stworzenia całościowego poglądu na świat. Do wytworzenia takiego syntetycznego poglądu na świat niezbędna jest niewykorzystywana dotąd siła ducha, którą jest właśnie wyobraźnia. To ona jest właśnie siłą ducha, która buduje i tworzy. Sama myśl nie jest w stanie niczego nowego wytworzyć. Dzięki istnieniu wyobraźni na kształt Boskiej człowiek może przejawiać siłę podmiotową zdolną stwarzać coś nowego.

Aktualność myśli politycznej Karola Libelta

Libelt zdawał sobie sprawę z tego, że każdy proces przebiega wedle pewnych reguł i prawidłowości stąd w jego koncepcji filozofii narodowej jest niemało oświeceniowych idei. Filozofia ta jednak ze swego ducha była romantyczną i wiele z jej założeń poniekąd stało się elementem potocznych wyobrażeń Polaków na temat swego państwa i narodu.

W bliżej nieokreślonej przyszłości, gdy zakończy się etap formowania narodowości, Libelt przewidywał początek procesów globalizacyjnych:

i nie może być inaczej, jak że dotychczasowy charakter dziejów zaborczy zamieni się na federacyjny, unijny, międzynarodowy; – że państwa zamienią

się na narody albo związki narodowości autonomicznych, jednym wspólnym interesem bezpieczeństwa i dobrobytu połączonych, – że w dziejach zrobi się wielki zwrot od uciemnienia do wolności ludów; – od zawiści do braterstwa – od stanu wojennego do pokoju⁸¹.

Tym samym rozpad wielkiego narodu na wspólnoty gminne jest początkiem jego końca, poznański filozof przytacza tu przykład upadku Cesarstwa Rzymskiego. Nie wiązał swej analizy z upadkiem Rzeczypospolitej, gdyż jej duch wraz z upadkiem państwa nie zaniknął. Jak w przeszłości demokracja szlachecka była najwyższym wyrazem wolności na świecie, tak i teraz rozdarty na poszczególne zabory naród polski przechowuje w ramach swoich wspólnot lokalnych idee wolności, równości i braterstwa ludów, czemu dał wyraz, składając ofiarę z własnego bytu politycznego. To właśnie Polska, „która na chorągwiach swoich zapisała pamiętny napis: «za naszą i waszą wolność»”⁸², jego zdaniem, będzie zaczynem procesów globalizacyjnych i urzeczywistni wspólnotę narodów scalonych ideami chrześcijaństwa. Uważał zwłaszcza, że każdy naród ma do wypełnienia swoje posłannictwo na drodze do powstania jednolitego, zglobalizowanego społeczeństwa światowego. W ten sposób naród, urzeczywistniając swe historyczne powołanie miał inicjować procesy globalizacyjne w skali ponadnarodowej.

Należy więc zauważyć, że proces tworzenia się zintegrowanych zbiorowości ludzkich był dla Karola Libelta dziejową koniecznością, gdyż cel rozwoju ludzkości (urzeczywistnienie Królestwa Bożego na Ziemi) stanowić miał najwyższą formę uspołecznienia ludzi. Sam Libelt uważał, że dotychczasowa historia nie mogła się potoczyć inaczej, a zatem ludzkość wypełniała swe zadania na kształt mechanicznego wykonawcy, dotąd nie znając celu, ku któremu podąża. Dopiero uświadomienie sobie prawidłowości biegu historycznego za sprawą filozofii powoduje, że człowiek z biernego wykonawcy staje się podmiotem dziejów, który dysponuje możliwością realnego wpływania na kształt teraźniejszości, a przez to i przyszłości. Zatem filozofia musi dostosować się do potrzeb wynikających z nowej sytuacji i z czysto spekulatywnej stać się filozofią czynu, stając się wyrazem możliwości wynikających z ludzkiej twórczości. Tego typu zmiany nie są jednak przypadkowe, ale mają przybliżyć ludzkość do celu, ku któremu zmierza. Jak sam pisał: „celem ludzkości jest realizowanie

⁸¹ Tamże, s. 4.

⁸² Tamże, s. 19.

królestwa Bożego na ziemi”⁸³. Zadaniem postulowanej przez niego filozofii narodowej miało być uświadamianie rodakom, że Polska ma w historii świata do wypełnienia zadanie, swoiste posłannictwo, którego musi wypełnić, bo inaczej zostanie unicestwiona w odmętach procesu dziejowego⁸⁴.

Jakkolwiek o filozofii Libelta można pisać wiele, w tym także zarzucać mu niekonsekwencje i sprzeczności pojawiające się w różnych jego pracach, to nie ma podręcznika z historii filozofii w Polsce, w którym by nie omawiano jego koncepcji filozoficznych. Jest ona bowiem z ducha polska i może być właściwie zrozumiana tylko w polskich realiach. Przyjmuje się często, że historia filozofii jest historią ludzkich błędów. Ten zarzut jednak nie dotyczy filozofii Libelta, bo tak często okazuje się, że jego przewidywania się ziściły. Nawet koncepcja rozczłonii Ojczyzny, przewidująca, że jeśli Polacy nie stracą swej Ojczyzny w wymiarze materialnym i duchowym, to w końcu dojdzie do odrodzenia państwowości okazała się proroczą. Historia dobitnie wykazała słuszność przewidywań Libelta. Jego analizy dotyczące ewolucji społeczeństw w kierunku globalnej wspólnoty dziś są właśnie na naszych oczach urzeczywistniane. Dyskusyjne jest tutaj jego przekonanie, że misja dziejowa narodów słowiańskich pod przywództwem Polski będzie ostatnim etapem na tej drodze. Na pewno schlebia to próżności naszego narodu, który zawsze lubił uważać się za wyjątkowy. Ale czyż można to wykluczyć? Przypomnieć tutaj też należy, że potrzeba powszechnej edukacji postulowana w jego licznych pracach pedagogicznych od dawna jest praktyką rozwiniętych społeczeństw. W XIX wieku były to poglądy rewolucyjne, a dziś są dla nas czymś oczywistym. Jeśli odniesiemy te rozważania do współczesnych aspiracji państwowych poszczególnych narodowości, to także dostrzegamy słuszność analiz Libelta. Zauważyć jednak należy, że w jego koncepcji nie występuje rozdział pomiędzy „małą” a „dużą” Ojczyzną. Jak długo istnieje zbiorowość pielęgnująca wartości narodowe, tak długo zapewnione jest trwanie „żywota Ojczyzny”. W tym kontekście można sobie zadać pytanie, czy dzisiejszy stan rzeczy byłby możliwy bez wcześniejszego romantycznego entuzjazmu narodowego, w którym myśl Karol Libelta odgrywała istotną rolę.

⁸³ K. Libelt, *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej...*, s. 431.

⁸⁴ K. Libelt, *Demokracja XIX wieku...*, s. 270–271.

1.2. Praca jako wartość moralna w filozofii Karola Libelta

Karol Libelt swoje poglądy na istotę pracy ludzkiej przedstawiał przede wszystkim w ramach krytyki systemu filozofii Hegla. W odróżnieniu od pozostałych polskich uczniów niemieckiego filozofa, przypisywał pracy ludzkiej ważne miejsce w procesie samostanowienia człowieka. To właśnie praca była tym elementem, który jego zdaniem pozwalał przewyciężyć przepaść pomiędzy światem idei a materią. Poznański filozof nie traktował jej zatem jako kary za grzechy przodków ani też jako egzystencjalnego przymusu, ale jako instrument procesu doskonalenia gatunku ludzkiego. Poprzez pracę człowiek niejako naśladował dzieło Stworzenia i uczestniczył w boskim porządku świata. Nabierała ona zatem nie tylko egzystencjalnego ale także eschatologicznego znaczenia. Tym samym powołaniem człowieka była realizacja boskiego zamysłu, którym było urzeczywistnienie „Królestwa Bożego na ziemi”. Tylko człowiek mógł w tym uczestniczyć właśnie dzięki wykonywaniu pracy. „Praca i jej doskonalenie, uszlachetnianie, miała być tym, co nieodłącznie towarzyszyło postępowi społecznemu, czyli dziejom ludzkim”⁸⁵. Praca zatem wyzwała w ludziach ich kreacyjny potencjał, dzięki któremu są w stanie przekształcić świat i odczytywać boskie zamysły. Człowiek bowiem, jako istota stworzona przez Boga na swój wzór i podobieństwo, cechuje się boskimi predyspozycjami, które pozwalają mu zmieniać świat wedle swojego upodobania i swoich potrzeb. Ale tylko człowiek pracuje, bo praca jest elementem pośredniczącym pomiędzy duchem a materią. Bóg stwarzając świat jednak nie wykonywał pracy, bo materii, którą mógłby operować, po prostu jeszcze nie było. W myśl tej samej zasady, analogicznie, nie jest pracą zmiana form organicznych pod wpływem ewolucji, gdyż ma ona charakter nieświadomy, całkowicie przedmiotowy, bowiem przebiega wyłącznie w świecie materii. Zdolność do wykonywania pracy daje więc ludzkiemu gatunkowi niezwykłą możliwość pośredniczenia pomiędzy Bogiem-Stwórcą a jego dziełem, czyli rzeczywistością materialną.

Takie potraktowanie pracy wynikało z Libeltowskiej interpretacji aktu Stworzenia. W zgodzie z Hegłowskim panteizmem założył on bowiem, że stworzenie materialnego świata nie było dziełem przypadku, bo „Bóg stwarzający świat jest absolutnie zdeterminowany przez swą własną istotę: musi stwarzać świat i nie ma wyboru między takim albo innym światem”⁸⁶. Prze-

⁸⁵ M. Adamkiewicz, *Wartość pracy w polskiej tradycji moralnej*, Warszawa 2008, s. 45.

⁸⁶ A. Walicki, *Karola Libelta „filozofia słowiańska”*, [w:] K. Libelt, *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej*, Warszawa 1967, s. LXIII.

konanie to jest konsekwencją rozumowania starającego się rozwiązać problem ludzkiej wolności i twórczości. Wedle Libelta człowiek może być wolny tylko w przypadku, gdy dzieło Stworzenia nie jest statyczne, czyli świat nie jest ustanowiony raz na zawsze. Tym samym akt Stworzenia ciągle trwa, jest kategorią dynamiczną, a świat nigdy nie staje się czymś zewnętrznym wobec Boga. Podobnie i człowiek, dysponując częścią bożej mocy może, na wzór swego Stwórcy, nieustannie tworzyć i przekształcać świat. Bóg zatem także pracuje doskonaląc swoje dzieło – materialny świat: „Jego żywot objawia się w nieustającej pracy stwarzania świata tak materialnego, jak duchowego”⁸⁷.

Na takiej drodze rozumowania Libelt wypracował oryginalną koncepcję wyobraźni, będącą zarazem twórczym rozwinięciem skrajnie racjonalistycznej koncepcji Hegla, w której jedynym czynnikiem sprawczym jest czysty rozum. W koncepcji Libelta wyobraźnia jest czynnikiem tworzącym, inicjującym przywoływanie do istnienia nowych bytów. Przez analogię można to odnieść do formuły Kartezjusza „myślę więc jestem”, jako „wyobrażam sobie, więc jestem”. Człowiek jest więc zarazem istotą myślącą i wyobrażającą sobie. Władza wyobraźni przejawia się w dwóch formach, z których pierwsza dotyczy wyobrażania sobie czegoś, a druga wyobrażania samego siebie. Pierwsza ma charakter czynny, gdyż jest skierowana na zewnątrz człowieka, druga zaś zaimkowy, gdyż tworzy wyobrażenie samego siebie⁸⁸. Proces tworzenia nie jest zatem bezsensowny, gdyż zawsze wiąże się z nim pewien zamysł, czynnik świadomościowy. Zgodnie z Hegłowską dialektyką Libelt wyróżnił ponadto trzy siły ujawniające się w twórczej wyobraźni, z których pierwsza przynależna Bogu ma charakter bezwzględny, gdyż niczym nie jest uwarunkowana ani nie wymaga jakiegś przyczyny. Druga ma charakter podmiotowy i jest przynależna ludziom, natomiast trzecia, przekształcając samą przyrodę, ma charakter przedmiotowy. Te „potęgi” nazwał odpowiednio obraznią, wyobraźnią i przeobraźnią. Tym trzem siłom odpowiadają trzy formy istnienia:

1. pierwotne formy Boskie,
2. pochodne formy ludzkie (ideały, prawa, czyny),
3. przechodnie formy przyrodnicze (siły, gatunki, itd.)⁸⁹.

⁸⁷ K. Libelt, *Filozofja i krytyka*, t. 3, Poznań 1874, s. 278.

⁸⁸ K. Libelt, *Filozofja i krytyka*, t. 2, Poznań 1874, s. 8.

⁸⁹ Sam Libelt charakteryzuje ten stan rzeczy następująco: „wszelka potęga działająca aniby mogła działać [...] gdyby nie miała przedmiotu, w któryby działała. [...] Z tego względu duch [...], aby tę przymiotowość swą ubytnił i urzeczywiścił, musi się oblec w materię, którą na to, czym sam jest urabia, siebie w niej uzewnętrznia. Tym sposobem świat jest odbla-

Nie oznaczało to bynajmniej, że ludzie automatycznie dysponują określonymi dyspozycjami, a przez to uosobieniem istoty człowieka jest artysta, z uwagi na zdolność do kreowania nowych bytów. Libelt zgodnie z duchem romantyzmu nazwał go geniuszem. Każdy człowiek zawiera w sobie potencję do przyoblekania tworców wyobraźni w materię, ale tylko niektórzy taki stan osiągają:

Genjusz jak każdy duch jednostkowy i ciałem uwarunkowany jest tylko potencją, możliwością tego, czem stać się może; aby stał się genjuszem rzeczywistym, przeszedł z możliwości do istoty, trzeba mu na to nieustającej pracy i niezłomnej woli⁹⁰.

Przez wykonywanie pracy intelektualnej człowiek zyskuje zdolność poznawania świata duchowego, a dzięki temu jego wyobraźnia staje się kreatywna, niejako „podpowiada” sposób materialnego urzeczywistnienia form w niej się pojawiających. Dzięki wyobraźni zatem człowiek jest w stanie zapanować nad siłami natury wielokrotnie od niego potężniejszymi. Nie jest też tak, że idee pochodzące z ludzkiej wyobraźni wcielają się w cokolwiek bądź na drodze przypadku: „Idea wciela się nie w pierwszy lepszy, ale w odpowiedni sobie materiał”⁹¹. Dzięki tej zdolności wyobraźnia zdolna jest utrzymywać i rozwijać formy w czasie, ale nie jest władna zapewnić im trwania wiecznego, co przynależne jest tylko obrazni. Przeobrażenia zaś niczego nie tworzy – charakteryzuje ją tylko przemienność kształtów, a więc niczego nowego nie tworzy, przejawia się tylko w nieświadomej, mechanicznej przemienności form. Jest to ważna konstatacja, gdyż rozgranicza to, co powstaje bez udziału człowieka, od tego, co zostało przez niego wytworzone. Można powiedzieć, że w ten sposób Libelt rozgranicza naturę i kulturę, która jest wyłącznym dziełem człowieka.

Wedle Libelta ludzka wyobraźnia przejawia swą twórczą moc w trzech formach (ideały, prawa, czyny). Samo rozumienie formy przez Libelta nastrocza sporo kłopotów interpretatorom. Niewątpliwie jednak formy, stanowiąc owoc wyobraźni ludzkiej, mają charakter zewnętrzny względem człowieka, abstrakcyjny i przejściowy. W odróżnieniu od Arystotelesa i scholastyków przyjmuje więc ich czasową przemijalność, co pozwala przypisać ludziom zdolność tworzenia nowych bytów. Maria Rymarkiewiczówna dostrzegła także Platoń-

skiem mądrości ducha boskiego [...] i dlatego człowieka stworzył na obraz i podobieństwo swoje” – K. Libelt, *Filozofja i krytyka*, t. I, Poznań 1845, s. 123. Zob. także: M. Straszewski, *Historja filozofji w Polsce*, Kraków 1930, s. 50.

⁹⁰ K. Libelt, *Filozofja i krytyka*, t. 4, Poznań 1875, s. 455.

⁹¹ K. Libelt, *Wcielające się idee czasu...*, s. 18.

ską proveniencję tych form: „każdy kształt czyli forma indywidualnego tworu zawiera [...] zawsze swój prototyp, do którego jednak tylko mniej więcej się zbliża”⁹². Forma jest nieodzownym, choć biernym warunkiem zaistnienia bytu oraz fundamentem, na którym pojawić się może treść, ale też niczym więcej. To treść jest warunkiem ruchu i aktywności, „żywołnością formy, świeci z niej życiem swoim, dając jej wyraz swój na zewnątrz”⁹³. W każdej formie musi ponadto ujawniać się żywot i ruch, co najwyżej może nie być dostrzegany. To treść ma władzę nad formą, poprzez którą tylko się ujawnia. Ponieważ Libelt zakłada „ustawicznie czynną, stwórczą wszechmoc bożą, nie może nie uznać form za stworzone”⁹⁴, przez co popada w sprzeczność nie tylko z metafizyką Arystotelesa, ale i swego nauczyciela, Hegła. Z konieczności zakłada więc, że to właśnie treść stanowi pierwiastek idealny, który utożsamia z „myślą Bożą”. Konsekwencją takiego potraktowania ludzkich form jest wypełnienie ich treścią dopiero wówczas, gdy są zgodne z owym „planem Bożym”. Czyn nie jest więc kategorią przypisaną tylko do jednostek, bo zamysł boski realizują zwłaszcza ludzkie zbiorowości.

Zadaniem ogólnym całej ludzkości jest natomiast urzeczywistnianie „Królestwa Bożego na ziemi”. Ma ono wymiar zarazem metafizyczny, historiozoficzny, bo ludzkość realizuje „plan Boży”, jak i społeczny, gdyż nieustannie doskonali się zarówno struktury społeczne, jak i poszczególne osoby. W tym dziele brali i biorą udział wszyscy ludzie bez wyjątku, jak też wszelkie narody, które w rozumieniu Libelta mają podmiotowość polityczną.

Libeltowska kategoria czynu

Ważną konsekwencją przemysłów Libelta było przekonanie o linearnym biegu dziejów wedle kryterium postępu. Ponieważ człowiek po popełnieniu grzechu pierworodnego znalazł się w obcym świecie natury niejako z przymusu, to początkowo traktował ją jako środowisko nieprzyjazne.

Jego pierwsze stanowisko do natury było zatem nieprzyjacielskie i korzyściowe, szukał tylko łupu z natury. Z tego stanowiska rozwinęły się trzy stany: łowców, pasterzy i rolników. Stan rolniczy dwa rozwija kierunki: religijny, do Boga, aby błogostawił zasiewowi; przemysłowy, aby ułatwić pracę rąk⁹⁵.

⁹² M. Rymarkiewiczówna, *Filozofja Libelta. Epistemologia – filozofia przyrody*, Poznań 1933, s. 74.

⁹³ K. Libelt, *Filozofja i krytyka...*, t. 2, s. 33.

⁹⁴ M. Rymarkiewiczówna, *Filozofja Libelta...*, s. 76.

⁹⁵ K. Libelt, *Prelekcye w Poznaniu*, [w:] tenże, *Pisma różne*, Poznań 1851, s. 91.

Pierwotny podział pracy wedle Libelta był więc niejako wymuszony ówczesną relacją pomiędzy człowiekiem a nieprzyjazną człowiekowi naturą. Relacje te zmieniły się szybko, gdy ludzie nauczyli się racjonalnie korzystać z zasobów przyrody:

Bo kiedy natura nie dała człowiekowi dostatecznych środków obrony, ni dostatecznych narzędzi, któremiby potrzebom swoim zaradzić potrafił, dać mu musiała instynkt, który tam prowadzi go bez namysłu na wynalazek, gdzie chodzi albo osłonić życie, albo je utrzymać. [...] Przez wynalazki i przemysł wyszedł człowiek ze stanu natury, ze stanu zwierzęcości, i podniósł się do oświaty, i zmienił ziemię na godne siedlisko siebie, i ujarzmił całą naturę, i najpotężniejsze jej siły i żywioły wziął w posługę⁹⁶.

Ta droga nie jest przypadkowa, gdyż wedle Libelta pierwiastek duchowy, który Bóg tchnął w człowieka podczas aktu Stworzenia powoduje, że człowiek z natury swej zmierza z powrotem do Boga, co przejawia się w zmysłach, uczuciach i rozumie. W tym też upatrywał źródeł sztuk pięknych, religii i filozofii jako trzech najwyższych przejawów ducha ludzkiego.

Każda chwila obecna jest tylko przejściem z przeszłości do przyszłości, i wszelki czyn, wszelki ruch poczęty w tej chwili, jest ogniwem spajającym przeszłość z przyszłością⁹⁷.

Czyny nie są więc czymś przypadkowym, ale wynikają z boskiego porządku świata. Człowiek jest wolnym ich twórcą, ale są one inspirowane czymś, co Libelt nazwał natchnieniem.

Natchnienie, czyli inspiracja, jest bezpośrednim związkiem ideałów boskich, rozwijających się do rzeczywistości przez ludzkość, z członkami tejże ludzkości; jest bezpośrednim zstąpieniem światła bożego w ciemności ducha ludzkiego⁹⁸.

Postęp ludzkości jest więc dokonywany na drodze natchnienia, czyli dokonują go geniusze odczytujący wprost boskie zamysły. Wszelacy reformatorzy, twórcy i wynalazcy są właśnie owymi geniuszami.

Temu przekonaniu jest podporządkowana zaproponowana przez niego filozofia słowiańska jako zaprzeczenie a zarazem i kontynuacja spekulatywnej

⁹⁶ Tamże.

⁹⁷ K. Libelt, *Demokracja XIX wieku...*, s. 277.

⁹⁸ K. Libelt, *Filozofja i krytyka...*, t. 3, s. 183.

filozofii niemieckiej, uosabianej zwłaszcza przez system filozoficzny Hegla. Jak sam pisał:

Będzie to filozofia postępu, nieprzyjaciółka wszelkiej stagnacji, pociągająca przechodem swoim ociężałych, a tych co chwytają za koła jej potężnego, toczącego się naprzód rydwanu, aby go zatrzymać lub na wstecz cofnąć – powalająca o ziemię i gruchocąca na miazgę. Będzie to filozofja żywota i czynu, a zatem rzeczywista zatracicielka zastarzałych przesądów, wszelkich pieśni czasu i blichtru, utrzymującego się dotąd sztucznym i fałszywym żywotem⁹⁹.

Za kolejne jej cechy uznał koncentrację na duchu w jednostce. „Filozofja pod tym względem będzie nieustanną inkarnacją myśli, nieustannym poczynaniem z ducha”. A praktyczna jej strona wyrażać się miała w tym, „że jest to filozofją wychodzącą z siebie do pojawu – że jest twórczą, działającą – że jest filozofją czynu¹⁰⁰. Krytycy takiego ujęcia filozofii słowiańskiej, w osobie np. Antoniego Molickiego, wskazywali, że owo nowatorstwo tej filozofii czynu jest pozorne, gdyż każda filozofia taką jest z konieczności.

Szczególne zadanie w tym ma do spełnienia filozofia, gdyż:

Umiejętność, a w szczególności filozofja [...] odtąd powinna być popularną, tj. ludową, kojarząc się z myślą bożą, która jest w ludzie i rozwijając takową przez czyn¹⁰¹.

Wiedza tego typu miała być niezbędna, aby ludzie byli w stanie odkrywać i wcielać w życie boskie idee. Zdolność do tworzenia i przekształcania świata jest więc pożądaną cnotą u każdego człowieka.

Cnota to własność moralna takiego postępowania, którego rezultatem są świadome czyny. Dlatego też cnota nie jest „siłą, ale czynem dokonanym, zwycięstwem rozumu nad namiętnością”¹⁰².

Jeśli za sprawą moralnego upadku duch w narodzie słabnie, ujawniają się w nim pierwiastki zwierzęce, a ludzie nurzają się tylko w przyjemnościach, zapominając o swym rozwoju i obowiązkach.

⁹⁹ K. Libelt, *Filozofja i krytyka...*, t. 1, s. 124-124.

¹⁰⁰ Tamże.

¹⁰¹ K. Libelt, *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej...*, s. 185.

¹⁰² S. Dziamski, *Poglądy społeczne, [w:] Karol Libelt 1807–1875*, pod red. Z. Grota, Warszawa-Poznań 1976, s. 236.

Coraz mniej ludzi czynu [...] Najprzód kończy politycznego ciała, a potem i żywotne członki coraz bardziej niemocy i nieuczynności podpadają. Siła duchowa ustępuje z narodu, będąca jego jędrnością i sprężystością, a samo następuje panowanie materii¹⁰³.

Świat materialny jako arena ludzkiej pracy i twórczości

Libelt zdawał sobie sprawę z tego, że ludzie reprezentują odmienne dyspozycje i umiejętności, a stąd przypisywał wielkie znaczenie procesowi wychowania przez pracę, które miało czynić ludzi zdolnymi do samodzielnego zabiegania zarówno o własną pomyślność, jak i dobro innych.

Jeśli chodzi o samą możliwość przekształcania rzeczywistości społecznej, to taką zdolnością dysponuje również rodzaj ludzki. Człowieka bowiem cechuje rozum zmysłowy, który wraz z wyobraźnią stanowi umysł ludzki, „umysł jednostkowego ducha”. Choć tylko Bóg dysponuje władzą stwarzania, człowiek może przetwarzać to, co już zostało stworzone, zatem dysponuje władzą przeobrażania rzeczywistości, przyoblekania jej w coraz to nowe kształty. Ale to życie polityczne przebiega wedle zasady godzenia sprzecznych ze sobą interesów, w wyniku czego dokonuje się postęp dziejowy. Postęp ten jednak nie musi obejmować wszystkich. To sami ludzie muszą zadbać o to, aby znaleźć się na głównej drodze dokonujących się przeobrażeń.

Poznański filozof nie podzielał wielu historiozoficznych przekonań swego nauczyciela Georga Hegla, jakkolwiek nigdy nie potrafił się wyrwać spod przemożnego wpływu jego filozofii. Zauważył na przykład, że niedoceniany dotąd lud jest potencjalnym kreatorem przeobrażeń cywilizacji.

Zdaniem Karola Libelta społeczeństwo stanowi organiczną jedność, powiązaną wspólnie wyznawaną religią, obyczajami, tradycją, językiem i zajmowanym terytorium. Podmiotowość dana zbiorowość uzyskuje jednak dopiero wówczas, gdy potrafi wyartykułować swoją odrębność. Z tej racji wielką wagę przywiązywał do jednostek wchodzących w skład ludzkich zbiorowości. Za najważniejsze uważał uaktywnienie ich twórczego potencjału, który dotąd znajdował się w uśpieniu bądź był marnotrawiony w rozgadany sejmikowaniu. Twierdził więc: „To pewna, że żadne stowarzyszenia nie dadzą się narzucić, ani w życie wprowadzić, jeśli w pojęciach i w gorliwości mieszkańców

¹⁰³ K. Libelt, *O posłannictwie dziejowym narodów*, [w:] tenże, *Pisma polityczne: Oddział II*, Poznań 1850, s. 359.

sił żywotnych nie znajdują”¹⁰⁴. To właśnie wyobraźnia jest źródłem owych „sił żywotnych”, które wynikają z idei przez nią nabytych. Libelt, zachowując konsekwencję swego wywodu, zauważył także, że ludzkość nie tworzy idei, gdyż tego rodzaju możliwość ma tylko Bóg, może zatem je tylko „zdobywać”. Ludzka zdolność do tworzenia ma więc ograniczony charakter i w zasadzie sprowadza się do zdolności przenoszenia do świata zewnętrznego przyobleczonej w materialne kształty idei, które człowiek jest zdolny rozwinąć i przeobrazić stosownie do swoich potrzeb. Antoni Molicki zauważył trafnie, że:

Utrwalenie form zewnętrznych tych idei, czyli ich upostaciowanie się w świecie społecznym i ludzkim, jest zatem koniecznością z samej zewnętrznej natury idei płynącą¹⁰⁵.

Aby jednak skutecznie przeobrazić świat, ludzkość musi być połączona jedną wspólnie realizowaną ideą. Nie powinno więc dziwić, że Libelt tej idei doszukiwał się w religii, jako najbardziej rozpowszechnionej więzi duchowej łączącej ludzi. Dlatego też tak wielką wagę przywiązywał do duchowej jedności narodu osiągananej na bazie wspólnie wyznawanej religii i podzielanych przez ogół ideałów.

Libelt z rzadka posługiwał się terminem praca, chętniej używając skomplikowanych form, za pomocą których starał się uwypuklić podmiotowy charakter ludzkich działań. Spotykamy zatem u niego raczej sformułowania mówiące o „wysadzeniu kształtu wyobraźni z podmiotu w przedmiotowość, dokonany za pomocą sił natury”¹⁰⁶ czy też opisy ludzkich zdolności do tworzenia coraz to doskonalszych kształtów. Praca to dla niego:

najogólniejsza forma pochodna siły i niejako macierz wszystkich innych form tego rodzaju. Czym siła w naturze, tym praca w ludzkości. I praca niczym innym nie jest jeno nieustannym i powtarzanym doświadczeniem. Praca jest przeznaczeniem człowieka¹⁰⁷.

Aby jednak odróżnić rezultaty pracy ludzkiej od bezdusznego działania sił natury, precyzował to określenie: „Praca jest rzeczywiście siłą natury w czło-

¹⁰⁴ K. Libelt, *O stowarzyszeniach*, [w:] tenże, *Pisma różne...*, s. 171.

¹⁰⁵ A. Molicki, *Stanowisko filozofii Karola Libelta i stosunek jego do innych współczesnych filozofów polskich...*, s. 51.

¹⁰⁶ K. Libelt, *Filozofia i krytyka...*, t. 2, s. 278.

¹⁰⁷ Tamże.

wieku, ale idealizowaną, i dlatego pochodną; jest siłą przemysłową, wiedzącą, rozumiejącą, czym jest siła natury”¹⁰⁸.

Zgodnie z romantycznym duchem podmiotowość dziejową przypisywał dopiero narodom, które jego zdaniem miały zdolność określania biegu historii. Każdy naród ma zatem do wypełnienia swoje posłannictwo, od którego nie może się uchylić pod groźbą unicestwienia. Ponieważ idee są wieczne i niemożliwe do unicestwienia, to od takiego zadania naród nie może się uchylić. Można je tylko rozwijać w kierunku ustanowionym przez ich twórcę – Boga. Ostatecznym celem ludzkości jest więc urzeczywistnienie „Królestwa Bożego na ziemi”, a zatem realizacja boskiego zamysłu.

Wartość moralna pracy w filozofii Libelta

Aksjologia nie była jeszcze za czasów Libelta wydzielonym działem filozofii. Proces jej wyodrębniania zapoczątkował bowiem dopiero neokantyzm. Termin aksjologia został wprowadzony w 1902 r. przez Paula Lapie w *Logique de la volonté*. Mówienie zatem o rozumieniu przez Libelta pracy jako wartości moralnej w dzisiejszym sensie nie jest zasadne. Poprawniejsze jest zatem mówienie o przypisywaniu przez Karola Libelta moralnego znaczenia pracy.

Ponieważ praca jest związana z oblekaniem idei w kształty materialne, jest zawsze działaniem nakierowanym na świat zewnętrzny. Nie rozróżnia więc ten filozof pracy nad sobą od pracy w ogóle, gdyż są to dwie strony jednego procesu. Tworzenie form (idei) poprzedzać zatem musi pracę fizyczną w świecie materialnym. Wszyscy ludzie są równi w swej pracy, gdyż to, co mają do dyspozycji jest jednakowe dla wszystkich:

Ziemia i świat jest dziedzictwem wszystkich. [...] Tak podobno i to, na co lud jeden, człowiek jeden, z uszczerbkiem innych ludów i braci swoich, prawo wyłącznej własności położył, ziemię i jej owoce, i wszystko, co natura bez dołożenia się pracy człowieka wydaje, było zrazu wspólnem dziedzictwem ludów¹⁰⁹.

Praca jest i była więc wykonywana przez wszystkich, ale sposób jej wykonywania i jej rezultaty są nieuchronną przyczyną różnic.

¹⁰⁸ Tamże.

¹⁰⁹ K. Libelt, *Rozprawy: O odwadze cywilnej, Miłości Ojczyzny, Wychowaniu ludów. Na rzecz pomnika dla Adama Mickiewicza, Zygmunta Krasińskiego i Juliusza Słowackiego*, Kraków 1869, s. 179.

Pierwszem prawem przyrodzonym ludów jest własność tego wszystkiego, co Bóg stworzył, używają wszystkiego tem prawem, jakim dzieci domagają się od rodziców tego, czego potrzebują. Ale to prawo wczas bywa ukrócone koniecznem następstwem rozdziału własności przez pracę. Praca wspólność własności zniósła, i prawo przyrodzone zamieniła na osobiste. W raju tylko wyobrazić sobie można wspólność ziemi i jej owoców. Po wypędzeniu z tego ogrodu szczęśliwości plemienia ludzkiego, na własność zapracować trzeba¹¹⁰.

Podstawy prawa własności wynikają więc z efektywności wykonywanej pracy, a zatem wynika ono także z korelacji z prawidłowościami postępu dziejowego.

Trudności w jednoznacznej analizie poglądów Libelta co do moralnych aspektów pracy wynikają jeszcze z dwóch innych powodów. Pierwszy z nich dotyczy tego, że pojedynczy człowiek bardzo rzadko był przedmiotem jego analiz, co wynikało z faktu, że, jak już wspomniano, podmiotowość dziejową miały dopiero zbiorowości ludzkie, począwszy od narodu aż po całą ludzkość. Drugi zaś powód był rezultatem trudności teoretycznych wynikłych z jego założeń metafizycznych. Skoro bowiem istnieje zbiorowy podmiot w postaci narodu, to niezwykle trudno jest wyjaśnić fakt indywidualnych i często sprzecznych działań jednostek. Z tej racji i praca jednostek rzadko bywała przedmiotem jego analiz. Nawet jeśli pisał o polskich wieszczach, to traktował ich jako część narodu, przejaw pewnych tendencji w nim się ujawniających, a nie jako osoby wykonujące jakąś indywidualną pracę. W swych pracach jednak zawsze konsekwentnie przypisywał pracy znaczenie moralne. Niewątpliwie dostrzegał także degradację moralną ludzi pozbawionych możliwości podjęcia społecznie pożytecznej i zarobkowej pracy widząc możliwość chwilowego zażegnania zagrożeń z tego wynikających głównie poprzez działalność charytatywną.

Nim radykalna nastąpi reforma, oświata ludu i ztąd podniesiona jego moralność, bractwa wstrzemięźliwości i kasy oszczędności zaradzić mogą złemu. Gdzie kraj stara się o to, aby każdy człowiek mógł znaleźć zatrudnienie, tam ubóstwo szerzyć się nie może¹¹¹.

Likwidacji deprawującej ludzi nędzy i bezrobocia nie upatrywał zatem w incydentalnych działaniach dobroczynnych, ale postulował przeprowadzenie

¹¹⁰ Tamże, s. 181.

¹¹¹ K. Libelt, *Pauperyzm*, [w:] tenże, *Pisma polityczne. Odział I*, Poznań 1849, s. 350.

systemowych reform społecznych. Dlatego w swoich pismach chętnie odwoływał się do poglądów socjalistów utopijnych, upatrując w nich drogi uchronienia ludzi przed wykluczeniem społecznym. Brak pracy i możliwości wykazania przydatności dla społeczeństwa uważał jednak zawsze za największe zagrożenie nie tylko dla jednostek, ale i dla kondycji moralnej narodu.

Problem deprawacji moralnej społeczeństwa Libelt wyjaśniał następująco:

Co więc się dzieje w narodzie i w świecie w ogólności, z ludzkiej woli przez nią się dzieje, jest następstwem koniecznym cnót i wad osób u steru stojących, ich pochopności lub niedoświadczenia, ich zaborczego lub spokojnego usposobienia, nareszcie skutkiem tysięcy okoliczności i wpływów nieprzewidywalnych zewsząd na działania ludzkie wnikających¹¹².

Filozof w ten sposób wyraźnie stanął na stanowisku intelektualizmu etycznego, wiążąc poziom moralności z poziomem wykształcenia. Usprawiedliwiał w ten sposób skłonność do popadania w zło ludzi niewykształconych i żyjących na marginesie społeczeństwa. Z tej racji w pracy produkcyjnej upatrywał jednego z narzędzi do poprawy kondycji moralnej jednostek. Człowiek związany ze społeczeństwem licznymi więzami poprzez wykonywaną pracę i jej wytwory jest skłonny do refleksji nad swoim postępowaniem. Jest to o tyle łatwiejsze, że wedle Libelta:

w sumieniu człowieka jest głos ostrzegający go, że źle działa, a w narodzie jest tym głosem opinia publiczna, któryby jego sumieniem nazwać można; wszakże wolno człowiekowi i narodowi nie słuchać tego głosu i przygłuszać go gwałtem¹¹³.

Praca jest więc też wyrazem wartości człowieka, przez co także zmusza go do uczestniczenia w czynnym urzeczywistnianiu postępu dziejowego. Dlatego niemożność wykonywania pracy jest złem, a człowiek powinien być od dzieciństwa wdrażany do wykonywania pożytecznych zajęć, w których rozwijałyby się także jego wyobrażenia. Z tej przyczyny Libelt tak ostro występował przeciwko lekkoduchom i ludziom pozbawionym wrażliwości społecznej:

Zło społeczne na które dziś narody chorują, to jest niestosownego wynagrodzenia pracy, doszło w fabrykach do wysokiego stopnia. Przewaga kapitału nakładowego pieniężnego nad kapitał łożonej pracy jest tak wielka, że do

¹¹² K. Libelt, *Dziewica Orleańska. Ustęp z dziejów Francji*, Poznań 1852, s. 6.

¹¹³ Tamże, s. 7.

reakcji, a tym samym do reformy stosunków przyjść musi. Stan taki rzeczy, że gdzie kapitaliści bez innego dołożenia się, bogacą pracą wyrobnika, gdzie chybione spekulacje pozbawiają chleba kilka tysięcy robotników; gdzie więc dla pracy nie ma udziału w zysku, a jest udział kłęski cały zakład trafiający, taki stan rzeczy na długo utrzymać się nie może¹¹⁴.

Propozycje Libelta były zatem konsekwencją bardzo krytycznej oceny cywilizacji. Wskazywał na to, że dawna arystokracja urodzenia została zastąpiona „potworną arystokracją pieniędzy”, która uznawał za nieszczęście dla społeczeństwa.

Zamiast równości i braterstwa napotykamy eksploatację człowieka przez człowieka, którą jeden z dzisiejszych znakomitych pisarzy słusznie nazwał niewolą nowoczesną: – miejsce zaś dawnej wspólnej wiary w lepszą przyszłość, która jest jedyną dla ludzi pobudką do działania, a tem samem i warunkiem postępu, zastąpiło powszechne zwątpienie, a ztąd powszechny egoizm stał się jedyną podstawą postępowania wszystkich¹¹⁵.

Wyrównania szans życiowych upatrywał przede wszystkim w edukacji i samokształceniu. Podkreślał to zarówno w swoich pracach naukowych, jak i w życiu codziennym. Świadczy o tym choćby jego list do Józefa Chociszewskiego, późniejszego znanego publicyisty, któremu u progu dorosłości radził: „Staraj się naprzód o naukę, o złożenie popisu dojrzałości, o wyjście na uniwersytet, złożenie znowu popisu i objęcie wskutek tego jakiejś posady”¹¹⁶. Chociszewski jako syn nauczyciela nie mógł bowiem liczyć na hojne wsparcie rodziców ani na znajomości w obrębie ówczesnych elit. Sądzić należy, że Libelt w pewnym stopniu odwoływał się do własnych doświadczeń, gdyż jako syn ubogiego szewca na tej drodze osiągnął sukcesy również w swoim życiu.

W tym kierunku zmierzały też działania Towarzystwa Naukowej Pomocy (TNP), które podejmowało starania, aby „wydobywać z mas ludu zdatną młodzież, a wykrywszy jej talenta, obrócić ją na pożytek kraju, dając pomoc i stosowny kierunek jej wykształceniu”¹¹⁷. Credo tego działania wyłożył swego czasu *Orełdownik Naukowy*:

¹¹⁴ K. Libelt, *O organizacji stosunków rolniczych we Francji ze względu na reformy dzisiejsze*, [w:] tenże, *Pisma pomniejsze*, t. 2, Poznań 1849, s. 16.

¹¹⁵ K. Libelt, *Demokracja XIX wieku...*, s. 271.

¹¹⁶ K. Libelt, *Listy*, oprac. Z. Grot, Warszawa 1978, s. 320.

¹¹⁷ K. Libelt, *Towarzystwo Naukowej Pomocy*, [w:] tenże, *Pisma pomniejsze*, t. 6, Poznań 1851, s. 204.

Jeśli pragniemy narodowość naszą utrzymać i lepszych się czasów doczekać, musimy się zupełnie zmienić, [...] musimy pracować. [...] Niechaj szlachcic pilnuje swojej wioski, niechaj dzień i noc przemyśla nad tym, jakby ziemię, matkę dla pilnych, macochę dla próżniaków do stukrotnego plonu zniewolić, niech wznosi w każdym względzie, choć w najszczyplejszym zakresie swoim, kulturę narodową, niechaj korzysta z doświadczeń i postrzeżeń agronomów zagranicznych, niech sam udziela drukiem postrzeżeń swoich innym, niech chłopka poucza, dzieci jego do nauki zachęca¹¹⁸.

Analfabetyzm i zniewolenie ludu były stąd traktowane jako przyczyny klęsk narodowych i ekonomicznych Polski oraz niepowodzeń w zabiegach o odzyskanie niepodległości. Pisał o tym wprost: „Ciemnota i niewola, w której lud nasz wiejski pogrążon, to plagi naszego położenia”¹¹⁹.

W to przekonanie wpisuje się teza Libelta, że ludzie wykształceni są biologicznie lepiej wyposażeni od prostego ludu. Należy jeszcze podkreślić jego pogląd o wyższości pracy intelektualnej, gdy twierdził: „Jest to też filozoficzne spostrzeżenie, że człowiek tem dłużej żyje, im więcej dla idei jakiejś żyje, a że przeciwnie materyalne życie prędko się zużywa”¹²⁰, ale trudno pojąć dlaczego nie dostrzegał aktywności intelektualnej u przedstawicieli ludu. Twierdził bowiem, że „Lud nie rozumuje, ale czuje głęboko, i w tem czuciu bywa jasnowidzącym”¹²¹. Zatem danie mu możliwości pełnego wykorzystania swoich zdolności jest swego rodzaju nakazem nie tyle poczucia sprawiedliwości społecznej, ile historyczną koniecznością.

Nie ma nic straszliwszego dla narodu, jak ciemnota, bo ciemność jest niewolą, jest materią bez ducha, siłą bez władzy, czasem bez postępu, żywotem ludu bez historii. Rozpędzać tę ciemność, jest pierwszym zadaniem społeczeństwa, bez rzucenia tych fundamentów, budujesz dom od dachu¹²².

Nie znaczy to jednak, że Libelt był przekonany o równych zdolnościach i możliwościach wszystkich ludzi. Podkreślał bowiem, że zadaniem oświaty jest podnoszenie poziomu cywilizacyjnego szerokich mas społecznych poprzez edukację wszystkich jednostek, które będą potrafiły nabytą wiedzę przekazać później pozostałym.

¹¹⁸ Tamże, s. 43.

¹¹⁹ K. Libelt, *Listy...*, s. 390.

¹²⁰ K. Libelt, *Dziewica Orleańska...*, s. 45.

¹²¹ Tamże, s. 127.

¹²² K. Libelt, *O stowarzyszeniach*, [w:] tenże, *Pisma różne*, Poznań 1851, s. 190–191.

Inną interesującą sugestią Libelta jest wskazanie na moralną wyższość kobiet nad mężczyznami w pracy i w momentach trudnych dla rodziny i dla siebie:

Kobiety szczególnie, w swobodzie płuche i lekkie, miewają więcej wytrwałości i męstwa w nieszczęściu. Nie obliczając, ale czując głęboko, wierni pozostają obowiązkom, z tego uczucia płynącym, czy to w domowych, czy w krajowych klęskach. Nie znajdziesz między nimi, tak jak między mężczyznami, zdrajców kraju, obmierzłych wyrodków ojczyzny. [...] Na gruncie uczuć ludowych złożona była wiedza tego rzetelnego przywiązania kobiet do kraju i do swoich, i w miarę, jak wiara w siły męskie, jako zwyczajne środki ludzkie ku niesieniu pomocy zanikała, nabierało owo kobiece uczucie znaczenia i stawało się talizmanem, potęgą nieba wspartym¹²³.

Przemyślenia Libelta odnośnie do moralnego znaczenia pracy dziś wydają się anachroniczne. O takim przekonaniu decyduje jednak ich metafizyczne uzasadnianie, którego nie podzielali zwłaszcza filozofowie pozytywistyczni. Filozofia Libelta jest bowiem jeszcze przesiąknięta romantycznym duchem, ale poprzez eksponowanie kategorii postępu i znaczenia pracy ludzkiej jest także zapowiedzią Pozytywizmu w Polsce. Takie powiązanie owocuje wieloma niekonsekwencjami w jego filozofii, a przede wszystkim trudnościami w jej interpretacji.

Trzeba też przywołać fakt z życia Libelta, który w lipcu 1850 r. objął gospodarstwo rolne w Czeszewie. Przez okres zarządzania wsią nie osiągnął sukcesów w gospodarowaniu i wielokrotnie stawał w obliczu bankructwa, choć do zarządzania przystąpił z wielką energią i zapałem. Bywało nawet tak źle, że nosił się z zamiarem sprzedaży posiadłości choćby nawet Niemcom, mimo iż sam był wielkim przeciwnikiem przekazywania polskiej ziemi w obce ręce. W listach do przyjaciół usprawiedliwiał swoje niepowodzenia w gospodarowaniu na roli niekorzystnymi warunkami atmosferycznymi lub nieurodzajem. Nie potrafił się przyznać sam przed sobą że brak mu do tej pracy talentów, dostrzegając jednak te wady u Polaków, którzy sprzedawali ziemię Niemcom:

lekkomyślność w wydatkach i życiu nad dochody, nieuctwo i nieznajomość gospodarstwa, brak dozoru i pilności, niedołęstwo różnego gatunku¹²⁴.

¹²³ K. Libelt, *Dziewica Orleańska...*, s. 156.

¹²⁴ Cyt. za: Z. Grot, *Życie i działalność Karola Libelta*, Warszawa–Poznań 1977, s. 158.

Na podkreślenie jednak zasługuje konsekwencja przemyśleń Libelta oraz przenikliwość jego obserwacji dokonywanych przy okazji analiz polskiego społeczeństwa. Można się z nich przekonać o ponadczasowych bolączkach polskiego społeczeństwa, których źródła zapewne ciągle mają swe miejsce w niedoskonałościach i patologiach funkcjonowania współczesnego rynku pracy w Polsce. Nic zatem dziwnego, że do poglądów Libelta chętnie sięgają dziś zarówno zwolennicy idei socjalistycznych, jak i konserwatywnych, a przez to jego filozofia ciągle zachowuje aktualność.

2. POZYTYWIZM

2.1. Stefana Zachariasza Pawlickiego pierwsze polskie przekłady dzieł Kartezjusza

Filozofia René Descartesa aż do XIX wieku nie zyskała w Polsce uznania, a nawet nie przetłumaczono na język polski żadnej z jego książek. Największe zainteresowanie jego filozofią przejawiali przedstawiciele polskiej reformacji, którzy w swoich pracach często odwoływali się do jego poglądów. Wiktor Wąsik w swym bardzo szczegółowym opracowaniu na temat wczesnej recepcji kartezjanizmu w Polsce odnotował, że pierwszy ślad recepcji myśli znaleźć można w Akademii Rakowskiej już w 1630 r.¹²⁵ Wskazał też drogę, którą wówczas ta myśl trafiła do naszego kraju – z Francji poprzez Holandię i dalej przez Niemcy. Kartezjanizm zyskał już w momencie narodzin zwolenników, jak też zdeklarowanych przeciwników. Podział ten przebiegał niemalże dokładnie wzdłuż linii wyznaniowej, gdyż o Kartezjuszu rozprawiano głównie w środowiskach innowierców, a jego przeciwnikami byli myśliciele związani z katolicką większością. Wąsik w swoim zestawieniu polskich prac o Kartezjuszu zasygnalizował, że początkowe, i tak zresztą niezbyt duże, zainteresowanie jego filozofią było jednak krótkotrwałe. Analizując skalę recepcji filozofii Kartezjusza w Polsce, wskazał na jej jedną zasadniczą cechę aktualną prawie do połowy XIX wieku:

Właściwie już w pierwszej połowie, a tym bardziej w drugiej XVIII stulecia filozofia Kartezjusza [...] była historyzmem, a nie żywym kierunkiem naukowym. Raczej interesowano się bardziej tymi systematami, które w atmosferze polemicznej z biegiem czasu z Descartesa wyrosły, a więc Locke’em, Condillakiem, Wolfem, Rousseau, encyklopedystami i innymi nowszymi¹²⁶.

Do XIX wieku zainteresowanie filozofią Kartezjusza wykazywali więc w zasadzie tylko z obowiązku zachowania kronikarskiej rzetelności historycy filozofii, którzy i tak więcej uwagi poświęcali jego krytykom aniżeli poglądom tego filozofa. Nic zatem dziwnego, że w naszym kraju po upadku reformacji nastąpiło długie milczenie na jego temat i dopiero wiek XIX zmienia tę sy-

¹²⁵ W. Wąsik, *Kartezjusz w Polsce*, „Przegląd Filozoficzny” 1937, z. 2, s. 207.

¹²⁶ W. Wąsik, *Kartezjusz w Polsce*, „Przegląd Filozoficzny” 1937, z. 4, s. 430.

tuację. Ta druga fala zainteresowania Kartezjuszem miała początkowo nadal wymiar typowo kronikarski, głównie chodziło bowiem nie o założenia jego filozofii, a o uwzględnienie jego osoby w powstających wówczas opracowaniach o charakterze historycznym. Taka sytuacja trwała praktycznie aż do schyłku romantyzmu. Wąsik podkreślał także, że poza oczywistym przełomem w filozofii związanym z zanegowaniem filozofii scholastycznej Kartezjusz próbował też uzgodnić w swych założeniach teologię z filozofią, a więc w pewnym sensie był także ideowym kontynuatorem zwalczanych przez siebie koncepcji. Z tej racji wielu teologów sięgających do tradycji swej dyscypliny musiało odwoływać się do przemyśleń Kartezjusza, co czyniło z jego poglądów wdzięczny przedmiot krytyki. Tym chętniej zatem jego rozważania traktowano jako swoisty folklor filozoficzny. Dopiero zainteresowanie epistemologią Kartezjusza w Polsce zmieniło istniejący stan rzeczy, gdyż wiązało się z marginalizowaniem jego dociekań filozoficzno-teologicznych i jednoczesnym podkreśleniem jego przełomowego znaczenia dla filozofii światowej.

Trudno jednak podzielać sugestię W. Wąsika, jakoby Kartezjusza można było zaliczyć do prekursorów polskiego Oświecenia, gdyż renesans zainteresowania poglądami tego filozofa zaobserwowany w Polsce na początku XIX wieku dość przypadkowo zbiegł się z próbami zreformowania instytucji państwa, w tym także z próbami ożywienia intelektualnego poprzez otwarcie się na naukę światową. Przy takim założeniu XIX-wieczny wzrost zainteresowania Kartezjuszem w Polsce byłby konsekwencją kolejnych fal emigracji polskich elit intelektualnych i kulturalnych, będących pokłosiem utraty niepodległości przez Polskę, a następnie militarnych niepowodzeń kolejnych projektów niepodległościowych. Kierunek emigracji był zawsze ściśle określony – Francja. To polscy emigranci we Francji, podejmując zatrudnienie w różnego rodzaju redakcjach, wydawnictwach, szkołach, uczelniach, próbowali dołożyć własną cegiełkę do podniesienia poziomu polskiej kultury, uprzystępniając rodakom najcenniejsze osiągnięcia nauki i sztuki światowej. Elementem tego dziedzictwa była niewątpliwie także filozofia Kartezjusza. Zatem odwrotnie, niż to uczynił Wiktor Wąsik, należałoby odczytywać proces, który do tego renesansu doprowadził. Autor ten twierdził przecież:

można uważać pośrednio Descartesa za inicjatora i twórcę naszego oświecenia, a raczej oświecenia umysłowego, które rozpoczęło się na dobre za

Stanisława Augusta – w takim ujęciu wpływ jego na polską myśl filozoficzną i naukową był bardzo wielki¹²⁷.

Kartezjanizm w Polsce

Wiktor Wąsik w swym opracowaniu na temat recepcji Kartezjusza w Polsce skoncentrował się jednak na odległej przeszłości, marginalizując znacznie bliskich własnej epoce edycji niektórych jego dzieł w Polsce. Jego prace zostały jednak udostępnione dla polskiej filozofii dopiero na rosnącej fali zainteresowania pozytywizmem, który chętnie nawiązywał do dziedzictwa Bacona i właśnie Kartezjusza. Niemniej jednak to nie pozytywiści odkryli Kartezjusza dla polskiej filozofii.

Pierwszy znany tekst w języku polskim, w którym mowa jest o Kartezjuszu to rozprawka Pierre'a Hourcastremé (1742–1815) *Zapytania i wątpliwości, czyli rozmowa ucznia filozofa z Newtonem i Kartezjuszem*. Zawiera ona cytaty z pracy *Essais d'un apprenti philosophe*¹²⁸. Była to oczywista wówczas otwarta krytyka Kartezjusza i jego koncepcji, ale przy tej okazji całkowicie pomijająca istotę jego filozofii. Można zasadnie sądzić, że sam autor nie zadał sobie nawet trudu lektury tej pracy.

Niewiele lat później anonimowy autor biogramu Kartezjusza jako zapewne pierwszy w polszczyźnie kompetentnie wypowiedział się na temat postulowanej przez tego myśliciela metody filozofowania:

Oto są główne prawidła metody, którą wprowadził do filozofii. Zawierać samej tylko oczywistości, to jest porzucić podania i formy szkolne. Rozdzierać, to jest rozbierać przedmioty ile tylko można. Czynić podziały tak liczne, tak rozmaite, tak rozciągłe ile się tylko dadzą, to jest wyczerpać uwagę przed wyprowadzeniem jakiegobądź wniosku, co jest łatwiej doradzać aniżeli w praktyce wykonać”.

W konkluzji zaś swego biogramu stwierdził ponadto:

Kartezjusz jest twórcą nauki psychologii. Mimo nieuchronnych sprzeczności które mieściła w sobie jego filozofia i sprzeczności które byłyby wyszły u niego na jaw, tak jak wyszły u jego następców, gdyby był przystąpił do

¹²⁷ Tamże.

¹²⁸ P. Hourcastremé, *Zapytania i wątpliwości, czyli rozmowa ucznia filozofa z Newtonem i Kartezjuszem*, „Pamiętnik Magnetyczny Wileński” 1817, s. 145–147.

kwestyj moralnych, nie można odmówić mu tej chwały, że jego systemat silnie zachęcił do samodzielnego myślenia¹²⁹.

Bronisław Trentowski (1808–1869) był natomiast jednym z pierwszych filozofów polskich, którzy w poważnym opracowaniu naukowym sięgnęli do prac Kartezjusza. W swojej pracy z 1842 r., poświęconej krytycznej analizie koncepcji filozoficznych rozważających związek duszy z ciałem, sprowadził koncepcję Kartezjusza na ten temat do absurdu zarzucając, że prowadzi ona do oczywistej sprzeczności:

Ja jestem niewolnikiem Boga, a wolność moja marzeniem, Bóg jest niewolnikiem moim; a wolność jego jest marzeniem. Te dwa sprzeczne z sobą i niedorzeczne zdania są z nauki twej koniecznym rezultatem. Wedle tej nauki musi Bóg brać bezpośredni udział we wszystkich nierozumnych, wszczetecznych i zbrodniczych działaniach człowieka, musi bluźnić przeciw sobie samemu przez usta bezbożników, musi tupać własne ołtarze ręką świętokradcy¹³⁰.

Skonkludował tam przemyślenia francuskiego filozofa następująco: „Z nauki twej wytryska tyle niedorzeczności; że można by rejestr ich prowadzić bez końca!”¹³¹. Jak można zauważyć, nawet wybitny erudyta Trentowski nie zadał sobie trudu, aby przestudiować dzieła Kartezjusza, a zapewne ograniczył się tylko do przestudiowania krytycznych opracowań niektórych teologów.

Niemalże w tym samym czasie w „Przeglądzie Naukowym” w 1844 r. ukazał się przedruk pracy Leibniza *Nie znane dotąd uwagi nad zasadami Descarta* w tłumaczeniu i ze wstępem Feliksa Jezierskiego¹³². Nie jest to jednak opracowanie pióra polskiego filozofa, z tej racji nie będzie tu bliżej omawiane. Niemniej jednak autor przekładu był polskim myślicielem w swoim czasie najczęściej wypowiadającym się na temat Kartezjusza. Praca ta zawierała jednak wiele krytycznych uwag Leibniza względem poglądów francuskiego filozofa i chętnie była przywoływana w późniejszych opracowaniach z historii filozofii.

Sprzeczność wewnętrzną filozofii kartezjańskiej podnosił także jeszcze w 1845 r. Karol Libelt. Zarzucał, że „Ten ostateczny wypadek filozofii Kar-

¹²⁹ *Kartezjusz (Descartes)*, „Muzeum Domowe albo Czytelnia Wieczorna” 1837, nr 36 i 37, s. 285.

¹³⁰ B. Trentowski, *Związek duszy z ciałem*, „Biblioteka Warszawska” 1842, t. 4, s. 47.

¹³¹ Tamże, s. 49.

¹³² G.W. Leibniz, *Nie znane dotąd uwagi nad zasadami Descarta*, przeł. F. Jezierski, „Przegląd Naukowy” 1844, t. 3, s. 293–310.

tezyusza, że tylko w Bogu jest wszelka prawda spreczny jest z tej filozofii początkiem”¹³³. Dlatego w swej konkluzji stwierdził:

Kartezjusza stanowisko dało zatem początek filozofii rozumu ale jej jeszcze nie przeprowadziło. Był on pod wpływem dogmatów religijnych i kwestye osobowości Boga i nieśmiertelności duszy były dlań, jako artykuły wiary, nietykalne. Na wielu miejscach w listach swoich uręcza, że w niczym dogmatów wiary, którą wyznawa, naruszać nie myślał¹³⁴.

Wystąpienie Libelta było jednak świadectwem tego, że wówczas Kartezjuszowi przyznawano już należne mu miejsce w historii myśli filozoficznej.

Fakt, że Kartezjuszem w aspekcie historycznym zainteresowali się przedstawiciele polskiej filozofii narodowej wynikał zwłaszcza z tego, iż wszyscy doktoryzowali się poza granicami Polski, na ogół byli uczniami Hegla. Z Berlina niektórzy z nich udali się do Paryża, gdzie kontynuowali studia, zapoznając się z historią filozofii francuskiej. Przypadek sprawił, że wybitny filozof francuski, Victor Cousin (1792–1867), wydał w tym okresie w jedenastu tomach dzieła zebrane Kartezjusza (1824–1826). Tą drogą podążył np. Józef Kremer. Dawni studenci uczelni niemieckich i francuskich po powrocie do Polski zaczęli wykładać także o filozofii kartezjańskiej.

Wybitny lekarz, pionier polskiej kardiologii a także polskiej filozofii medycyny, Ferdynand Karol Dworzaczek (1804–1877) był przedstawicielem takiego właśnie środowiska. Głosił on, że:

Ze względu że człowiek jest istotą cieleśnie duchową, że będąc podwójnej tej natury, podwójnie ma potrzeby, podwójnie się doskonaląc, nauka na dwie główne rozdziela się gałęzie: jedna mająca za cel doskonalenie ciała, druga udoskonalenie i uświęcenie ducha. Pierwszą jest nauka lekarska, ściśle mówiąc Hygiena, a drugą Religia¹³⁵.

W swym artykule poświęconym filozofii medycyny nader często odwoływał się do filozofii Kartezjusza, upatrując w niej ideologicznej podstawy do unaukowania sztuki medycznej.

¹³³ K. Libelt, *Filozofia i krytyka*, t. I, Poznań 1874, s. 30.

¹³⁴ Tamże, s. 30–31.

¹³⁵ F.K. Dworzaczek, *Rzecz dotycząca filozofii medycyny*, „Pamiętnik Towarzystwa Lekarskiego Warszawskiego” 1857, t. XIII, Serya II, s. 148.

W takiej właśnie atmosferze intelektualnej Stefan Pawlicki (1839–1916) rozpoczął swoją pracę naukową, której częścią były także przygotowania do redakcji pierwszych polskich przekładów dzieł tego filozofa.

Stefan Zachariasz Pawlicki w roli tłumacza Kartezjusza

Translatorskie próby Pawlickiego zachowały się w rękopisach przechowywanych w Bibliotece Jagiellońskiej, gdzie można zapoznać się także z nigdy dotąd niepublikowanymi przekładami dzieł Kartezjusza¹³⁶. Ich wartość można ocenić dopiero porównując te przekłady z utrwalonymi w polskiej tradycji filozoficznej tłumaczeniami *Rozprawy o metodzie* dokonanych przez Wojciecha Dobrzyckiego (1878) oraz Tadeusza Boya-Żeleńskiego (1918). Analogicznie porównać warto także przekład Pawlickiego Kartezjuszowskich *Medytacji* z tłumaczeniami tego dzieła dokonanych w 1885 r. przez Ignacego Karola Dworzaczka oraz Marię Ajdukiewiczową (1948). Pawlicki dokonywał swoich przekładów w okresie przejściowym pomiędzy romantyzmem a pozytywizmem, gdy twórczość Kartezjusza w Polsce była odbierana na ogół negatywnie. Porównanie treści tych tłumaczeń oraz komentarzy do nich z przekładami późniejszymi, dokonanych w okresie przez Wiktora Wąsika nazwanym „krytycznym”, powinno umożliwić uchwycenie niektórych tendencji rozwojowych w XIX-wiecznej filozofii polskiej.

Pawlicki skrupulatnie odnotował moment, w którym rozpoczął swoje tłumaczenie *Medytacji Kartezjusza*. Jest to okres, w którym jako świeżo upieczony doktor filozofii (19 sierpnia 1865 r. za rozprawę napisaną w klasycznej łacinie o filozofii Schopenhauera), rozpoczął intensywne prace nad rozprawą habilitacyjną. Nie ma jednak pewności, co skłoniło go do studiów właśnie nad Kartezjuszem, gdyż jego rozprawa habilitacyjna, poświęcona starogreckiej szkole eleatów, była duchem i treściami bardzo odległa od tematyki podjętego przekładu. To za namową Wojciecha Cybulskiego (1808–1867), ówczesnego profesora Katedry Sławistyki na Uniwersytecie Wrocławskim, zaczął pracować nad rozprawą habilitacyjną nieomal natychmiast po obronie doktoratu. Pracę nad nią ukończył bardzo szybko i opublikował ją w 1866 r. w „Bibliotece Warszawskiej”. Publikacja ta stanowi wyraz wielkiej erudycji Pawlickiego oraz doskonałej znajomości historii i kultury greckiej. Poświęcona została w zasadzie tylko czterem głównym postaciom szkoły eleackiej: Ksenofanesowi, Par-

¹³⁶ *Medytacje Kartezjusza; Rozprawa o prawdziwej metodzie*, przeł. S. Pawlicki, Czytelnia Rękopisów Biblioteki Jagiellońskiej, 8375 IV.

menidesowi, Zenonowi z Elei oraz Melissosowi, ale przy okazji zawiera wiele cennych odniesień do pitagorejczyków a nawet orfików. O jego wszechstronnym przygotowaniu do pracy naukowej świadczy zwłaszcza fakt, że zasadnicze zrezy swojej rozprawy habilitacyjnej miał już gotowe w momencie obrony doktoratu¹³⁷ i dlatego prawie natychmiast po jej opublikowaniu rozpoczął starania o zatrudnienie w roli wykładowcy w Szkole Głównej w Warszawie.

W wyniku pomyślnie przeprowadzonego przewodu habilitacyjnego pismem z dnia 15/27 października 1866 roku Komisja Rządowa Oświecenia Publicznego mianowała Pawlickiego docentem filozofii w Szkole Głównej w Warszawie¹³⁸.

W trakcie oczekiwania na przeprowadzenie przewodu habilitacyjnego w sierpniu 1866 r. rozpoczął prace translatorskie w Kotowiecku (dziś powiat Ostrów Wlkp.) a zakończył bardzo szybko, bo 8 września tegoż roku, choć już w Poznaniu. Cały przekład liczy 36 stron drobno zapisanego rękopisu, z dużym marginesem na ewentualne poprawki. Korekty autorskie zamieszczone są tylko na pierwszych czterech stronach, dalej jednak próżno ich szukać w treściach przekładu. Sugeruje to zatem, że autor z niewiadomych względów zrezygnował nagle z dalszych prac nad tym tłumaczeniem.

Szybkość przekładu była zatem imponująca. Zachowała się tylko treść translacji, w której nie ma żadnych informacji na temat oryginału, z którego przekład został dokonany. Pawlicki był poliglotą i biegle znał kilka języków, korzystał także z francuskich tłumaczeń dzieł Darwina¹³⁹, co świadczy o biegłej znajomości tego języka, jednak podobieństwa semantyczne do późniejszych przekładów *Medytacji*, dokonanych zarówno przez Ignacego Karola Dworzaczka z 1885 r., jak i Marię Ajdukiewiczową z 1948 r. wskazują, że w swym tłumaczeniu korzystał z łacińskiego oryginału, być może z dokonanej w tym samym czasie wiedeńskiej edycji tego dzieła w opracowaniu S. Baracha¹⁴⁰. Zastanawiające jest jednak co innego. Pawlicki, który uzyskał

¹³⁷ S. Pawlicki, *Szkoła eleatów*, „Biblioteka Warszawska” 1866, z. 2, s. 325–362. Na ostatniej stronie autor zamieścił notkę z datą zakończenia pracy nad rozprawą: „Wrocław w wrześniu 1865 r.”

¹³⁸ S. Mylik, *Stefan Pawlicki: jeden z prekursorów nauki polskiej*, Warszawa 2005, s. 45.

¹³⁹ Zob. S. Konstańczak, *Recepcja teorii Darwina w filozofii polskiej XIX wieku*, [w:] *Filozofia – nauka – religia. Księga jubileuszowa dedykowana Profesorowi Kazimierzowi Jodkowskiemu z okazji 40-lecia pracy naukowej*, Zielona Góra 2015, s. 422.

¹⁴⁰ *René Descartes' Meditationes de prima philosophia*, Zum akademischen Gebrauche neu herausgegeben und eingeleitet von Dr. C. Sigmund Barach, Wien 1866.

już stopień doktora i oczekiwał na zatwierdzenie swej habilitacji w Szkole Głównej tłumaczył tylko sam tekst główny *Medytacji*, pomijając niezmiernie ważne elementy, *Przedmowę do czytelnika* oraz *Przegląd treści sześciu poniższych medytacji*. Przekład nie zawiera również części *Appendix: Rationes Dei existentiam et animae a corpore distinctionem probantes more geometrico dispositae*, co sugeruje, że Pawlicki inspirował się tłumaczeniem z jakiegoś wcześniejszego skróconego wydania popularnego, przeznaczonego zapewne tylko do użytku szkolnego. Wszystkie naukowe opracowania dzieł Kartezjusza zawierają bowiem dodatki pominięte w tłumaczeniu polskiego filozofa. Niezrozumiały inaczej byłoby bowiem „okrojony” przekład, jaki zostawił po sobie Pawlicki znajdujący się w przededniu wielkiej kariery naukowej.

W celu uchwycenia istoty i logiki przekładu dokonanego przez Stefana Pawlickiego warto porównać jego treść z tłumaczeniami Ignacego Karola Dworzaczka¹⁴¹ oraz Marii Ajdukiewiczowej, które ukazały się później¹⁴². Medytacja pierwsza różni się w tych przekładach w zasadzie tylko na poziomie stylistycznym, czego dowodzą poniższe przykłady. Świadczy to zwłaszcza o tym, że nauczanie języków klasycznych stało wówczas na wysokim poziomie i być może było prowadzone wedle zbliżonej metodyki we wszystkich zaborach. W przypadku pierwszej medytacji Kartezjusza istniała jednak teoretyczna możliwość uzgodnienia wszystkich tłumaczeń. Otóż z chwilą wydania w 1885 r. w Warszawie *Medytacji* w tłumaczeniu Dworzaczka Pawlicki teoretycznie mógł sięgnąć do tej publikacji i dokonać korekty swego przekładu. Poprawki naniesione jednak zostały tylko w przypadku medytacji pierwszej i dlatego zostały wyróżnione celem dokonania porównania. Również Maria Ajdukiewiczowa mogła bez kłopotów skorzystać z tłumaczenia Dworzaczka, choć ani słowem o tym nie wspomina w swym dodatku *Od tłumacza* w edycji dzieła Kartezjusza z 1948 r. Niemniej podobieństwo stylistyczne jest uderzające.

¹⁴¹ Kartezjusz, *Rozmyślenia nad zasadami filozofii dowodzące istnienia Boga i różnicy pomiędzy duszą ludzką i ciałem*, tłum. I.K. Dworzaczek, Warszawa 1885.

¹⁴² R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, przeł. M. Ajdukiewiczowa, Kraków 1948.

<i>fragment</i>	Pawlicki	Dworzaczek	Ajdukiewiczowa
Medytacja I (tytuł)	<i>O rzeczach, które mogą w wątpliwość być poddane</i>	<i>O rzeczach, o których wątpić można</i>	<i>O czym można wątpić</i>
9 (numery stron z oryginału)	<i>Wszystko, co tylko dotąd za prawdziwe i pewne miałem, albo od zmysłów albo za pomocą zmysłów mnie się dostało (k. 2a).</i>	<i>Wszystko to, co do dziś dnia uważałem za najpewniejszą prawdę, otrzymywałem od zmysłów czyli przez zmysły (s. 8).</i>	<i>Otóż wszystko, co dotychczas za najbardziej prawdziwe uważałem, otrzymywałem od zmysłów lub przez zmysły (s. 16)</i>
12	<i>Jest jednak pewne dawne mniemanie w umyśle moim, że jest jakiś bóg, który wszystko może i który mnie takim jakim jestem, stworzył (k. 3).</i>	<i>Od dawna również tkwi w moim umyśle przekonanie, że jest Bóg wszechmogący, który mnie stworzył takim, jakim jestem (s. 11).</i>	<i>Jednakowoż znajduje się w moim umyśle pewne dawne, silnie zakorzenione mniemanie, że istnieje Bóg, który wszystko może i który stworzył mnie takim, jakim jestem (s. 17).</i>
15-16	<i>Przypomnę więc, że nie Bóg najlepszy, źródło prawdy, lecz zły duch jakiś i to nadzwyczaj możny i przebiegły całe staranie swoje na zwodzenie mnie obraca, i przypomnę, że niebo, powietrze, ziemia, kolory, kształty, głosy i wszystko zewnątrz nas niczem nie jest ino znów złudzeniem, które duch ów jakoby na łatwowierność moją zastawił, przypomnę o sobie samym, że nie mam rąk ani oczu ani ciała ani krwi ani zmysłu żadnego; wierząc jednakże fałszywie, że wszystko</i>	<i>Przypuszczam więc, że nie jest dla mnie źródłem prawdy najdobrotliwszy Bóg, jakiś złośliwy, podstępny i wszechpotężny zarazem geniusz zużytkował całą swą przemyślność, aby mię oszukać. Będę myślał, że niebo, powietrze, ziemia, barwy, kształty, dźwięki i wszystkie przedmioty obiektywne są tylko igraszką sennych marzeń, za pomocą których ów geniusz podszedł zdradziecko moją łatwowierność. Wyobrażę sobie, że nie mam rąk, oczu, mięsa, krwi i żadnego</i>	<i>Przyjmuję więc, że nie najlepszy Bóg, źródło prawdy, lecz jakiś zły duch, bardzo potężny i przebiegły wszystkie swe siły wyteżył w tym kierunku, by mnie zwodzić. Będę uważał, że niebo, powietrze, ziemia, barwy, kształty i dźwięki i wszystkie inne rzeczy zewnętrzne są tylko zwodniczą grą snów, przy pomocy których zastawił on sidła na moją łatwowierność. Będę uważał, że ja sam nie mam rąk, ani oczu, ani ciała, ani krwi ani żadnego zmysłu, lecz że mylnie sądziłem, iż</i>

	<p><i>to mam, uprę się przy tej wierze mojej, a choć tym sposobem i żadnej prawdy poznać nie mogę, przynajmniej w mocy mojej, sąd mój zawiesić. Dlatego mieć się będę na baczości, abym w fałsz żaden nie uwierzył i obwaruję umysł mój tak, dzielnie na przeciw podstępom wielkiego zwodziciela, że ten, choć możny bardzo i przebiegły, w niczem podejść mnie nie będzie mógł (k. 3b).</i></p>	<p><i>ze zmysłów, i że mi się tylko zdaje, iż to wszystko posiadam. Pozostanę stale wierny temu przypuszczeniu, i jeśli nie w mojej mocy poznać coś prawdziwego i pewnego, to przynajmniej umocniwszy się na duchu, strzedz się będę według sił moich, aby mię nie mógł w błąd wprowadzić ów oszust, pomimo swej potęgi i przebiegłości (s. 13).</i></p>	<p><i>to wszystko posiadam. Będę trwać uparcie przy tym rozmyślaniu i w ten sposób, choć może nie w mojej mocy poznać żadnej prawdy, to jednak będę się miał na baczości, żebym nie uznawał, o ile to możliwe, rzeczy fałszywych i żeby mi ten zwodziciel, chociażby nie wiem jak potężny i przebiegły nie mógł niczego narzucić (s. 19).</i></p>
--	--	--	---

Warto przyrzeć się, jak wygląda sprawa w przypadku kluczowych słów Kartezjusza zawartych w kolejnej medytacji. W treściach tej medytacji różnice są jednak już zauważalne. Wynika to zapewne z faktu, że Pawlicki był naukowcem, a więc starał się wyrażać prosto i jasno. Jego tłumaczenie jest wyraźnie krótsze, bez szkody dla przekazanych treści. Niemniej jednak podobieństwo przekładów dalej jest na tyle duże, że różnice nie mają znaczenia dla przedstawionych treści, a oddają w zasadzie głównie odmiennosc temperamentów i doświadczeń ich autorów. Dotyczy to nawet przekładu trudnych kwestii dotyczących rozważań Kartezjusza nad relacjami bytu do myśli.

<i>fragment</i>	Pawlicki	Dworzaczek	Ajdukiewiczowa
Medytacja II (tytuł)	<i>O istocie ducha ludzkiego i o tem, że więcej znanym jest niż ciało</i>	<i>O naturze umysłu ludzkiego, który dostępniejszym jest dla poznania, aniżeli ciało</i>	<i>O naturze umysłu ludzkiego. Że jest on bardziej znany, niż ciało</i>
18	<i>Ale może jaki uwodziciel, nadzwyczaj potężny, nadzwyczaj przebiegły umyślnie mnie uwodzi nieustannie, bez wątpienia i ja jestem,</i>	<i>Wprawdzie istnieje ów nieznanany oszust, najpotężniejszy i najprzebieglejszy, który z całą gorliwością zawsze mię oszukuje. Nie ulega jednak</i>	<i>Lecz istnieje zwodziciel – nie wiem, kto nim jest – wszechpotężny i najprzebieglejszy, który zawsze rozmyślnie mnie łudzi. Nie ma więc wątpliwości, że</i>

18	<i>skoro mnie zwodzi; i niech mnie zwodzi podług możliwości swojej, nigdy przecież nie dokaże, abym niczem nie był jak długo myśleć będę, że czemś jestem, tak iż po dokładnem wszech rzeczy rozważeniu stanowić wypada, że zdanie: ja jestem, ja istnieję, ile razy przezemnie wymawianem lub pomyślanem bywa, koniecznie jest prawdziwe (k. 4a).</i>	<i>wątpliwości, że ja istnieję i wtedy, gdy on mię oszukuje. I niech mnie oszukuje, jak chce, nigdy jednak nie zdoła uczynić, abym ja był niczem, póki będę myślał, że jestem czemś. Tak więc, rozważywszy wszystko dostatecznie i pilnie, należy koniecznie uznać za prawdziwe następujące stwierdzenie: ja jestem, ja istnieję, ile razy coś wypowiem, lub ile razy coś pomyślę (s. 16).</i>	<i>istnieję, skoro mnie ludzi. I niechajże mnie ludzi, ile tylko potrafi, tego jednak nigdy nie dokaże, abym był niczym, tak długo dopóki myślę sam, że czymś jestem. Tak więc po wystarczającym i wyczerpującym rozważeniu wszystkiego, należy na koniec stwierdzić, że to powiedzenie: «Ja jestem, ja istnieję» musi być prawdą, ilekroć je wypowiadam lub w duchu pomyślę (s. 21)</i>
21	<i>A myślenie? Znajduję to: myśl jest, ona sama odemnie odłączoną być nie może; pewno, że jestem, że istnieję. Ale jak długo?(k. 4b).</i>	<i>A myślenie? Oto odkryłem! Myślenie istnieje; ono jedno odemnie odłączonem być nie może. Ja jestem, istnieję, oto rzecz pewna! Od jak dawna jednak? (s. 19).</i>	<i>A jak jest z myśleniem? Teraz znalazłem! Tak: to myślenie. Ono jedno nie daje się ode mnie oddzielić. Ja jestem, ja istnieję; to jest pewne. Jak długo jednak? (s. 22).</i>

W medytacji trzeciej różnice w tłumaczeniach najwyraźniej się ujawniają w przypadku prób oddania Kartezjańskiego sformułowania istoty Boga. Charakterystyczna dla Pawlickiego w tym okresie twórczości była pisownia słowa „Bóg” z małej litery.

<i>fragment</i>	<i>Pawlicki</i>	<i>Dworzaczek</i>	<i>Ajdukiewiczowa</i>
<i>Medytacja III (tytuł)</i>	<i>O Bogu, że istnieje</i>	<i>O istnieniu Boga</i>	<i>O Bogu, że istnieje</i>
48	<i>I tak samo pojęcie boga pozostaje, w którym rozważyć trzeba, czy w niem coś jest co odemnie samego</i>	<i>Pozostaje tedy tylko jednak idea Boga, którą rozpatrzyć należy, w celu orzeczenia, czy mogła ona pochodzić</i>	<i>Pozostaje więc jedynie idea Boga, nad którą należy się zastanowić, czy nie ma w niej czegoś takiego, co by</i>

	<p><i>pochoǳić nie może. Przez nazwisko boga rozumiem substancję jakąś nieskończoną, niezależną, najwięcej wiedzącą, najwięcej mogącą i od której tak ja, jak wszystko inne, jeżeli coś innego istnieje, cokolwiek istnieje, stworzonym zostało (k. 9–10).</i></p>	<p><i>ode mnie samego. Przez słowo Bóg pojmuję substancję nieskończoną, niezależną, najrozumniejszą, wszechpotężną, która stworzyła zarówno mnie samego jak i wszystko, jeśli coś innego prócz mnie istnieje, i jeśli cokolwiek w ogóle istnieje (s. 41).</i></p>	<p><i>nie mogło pochoǳić ode mnie samego. Pod nazwą Boga rozumiem pewną substancję nieskończoną, niezależną, o najwyższym rozumie i mocy, która stworzyła mnie samego i wszystko inne co istnieje, o ile istnieje (s. 38).</i></p>
--	--	---	--

Sens medytacji czwartej, piątej i szóstej został oddany przez tłumaczy wiernie, z niewielkimi różnicami stylistycznymi, które po części wynikają z praktyki językowej stosowanej w czasach, w których funkcjonowali. Pawlicki, ułatwiając sobie zadanie translatorskie, do podziału Kartezjusza naniósł równoległe własną numerację kart z już dokonanym przekładem. Jest to czysto techniczny zabieg tłumacza, który ułatwił sobie zadanie, aby nie pogubić się w kolejności luźnych kart dokonanego przekładu¹⁴³. Ponieważ do każdego numeru porządkującego dołączono dla konkretyzacji wskazania pierwszy wyraz tłumaczonego dzieła, powstaje mylne wyobrażenie, jakby Pawlicki wprowadził własną numerację poszczególnych medytacji, niezależną od oryginalnego oznaczenia dokonanego przez samego Kartezjusza. Taki zabieg świadczy jednak o tym, że Pawlicki pracom translatorskim poświęcał w tym czasie dużo uwagi i zapewne w niedługim okresie pracował nad co najmniej kilkoma przekładami, bo tylko w tej sytuacji taki zabieg byłby sensowny. Niejasne są natomiast motywy zarzucenia prac nad „wygładzeniem” przekładu. Skorygowana została tylko pierwsza medytacja, a pozostałe jednak nie. Należy wiązać ten fakt z ukazaniem się drukiem *Medytacji* w tłumaczeniu Dworzaczka, co stało się asumptem do powrotu do dawnego tłumaczenia. Korekty od wersji początkowej dzieliłoby więc ok. 20 lat. Być może Pawlicki, zaangażowany wówczas w redakcję dzieła swego życia *Historii filozofii greckiej*¹⁴⁴,

¹⁴³ *Medytacje Kartezjusza*, k. 6. Numeracja porządkująca rękopis wprowadzona przez samego Pawlickiego znajduje się na następujących stronach: 8; 10; 12; 14; 16; 20; 22; 24.

¹⁴⁴ Za życia Pawlickiego ukazał się tom I wydany w 1890 r. w Krakowie nakładem księgarni Gebethner i Ska oraz w tym samym wydawnictwie część I tomu 2 w 1903 r. Część druga staraniem Tadeusza Sinko ukazała się w 1917 r. już po śmierci Pawlickiego.

której tom pierwszy ukazał się w 1890 r., nie znalazł już czasu na dalsze prace nad swoim przekładem.

Podobne wrażenia wynieść można wynieść z lektury *Kartezyusza Rozprawa o prawdziwej metodzie*, czyli kolejnego tłumaczenia dokonanego przez Pawlickiego. Została ona oprawą introligatorską połączona w całość z jego tłumaczeniem *Medytacji*. Skrupulatny Pawlicki odnotował dokładnie moment, w którym przetłumaczył to dzieło: „przełożył Stefan Pawlicki w Warszawie podczas zimy 1866/67”¹⁴⁵. Wyprzedził więc w tym względzie pozostałych tłumaczy o co najmniej kilkanaście lat. Pierwszy oficjalny polski opublikowany przekład *Rozprawy o metodzie* w tłumaczeniu Wojciecha Dobrzyckiego ukazał się bowiem w 1878 r., inaugurując wydawanie Biblioteki Filozoficznej. Henryk Struve we wstępie redaktora Biblioteki napisał:

Na czele naszego wydawnictwa stawiamy Kartezyusza, którego imię nie tylko w filozofii jest głośnie, ale także w fizyce, w matematyce zaś słynie jako twórca nowej gałęzi geometrii. Takiemu myślicielowi ufać można. To też dzieło filozoficzne, które podajemy, pierwsze przełamało lody, jest fundamentem całej nowej filozofii¹⁴⁶.

Jednak najbardziej znany i popularny polski przekład *Rozprawy o metodzie* zawdzięczamy Tadeuszowi Boyowi-Żeleńskiemu. Został on opublikowany po raz pierwszy w 1918 r., a wydawca na sugestię tłumacza opatrzył książeczkę opaską z napisem „Tylko dla dorosłych”. Był to oczywisty chwyt marketingowy, czego nie zmieniają zaprzeczenia Boya zawarte w posłowniu. A zatem i w tym przypadku mamy trzy podstawowe tłumaczenia tego samego dzieła, obecne w polskiej kulturze. Jedno dokonane przez filozofa (Pawlickiego), drugie przez filologa (Dobrzyckiego¹⁴⁷) oraz trzecie przez zawodowego tłumacza i literata (Boya-Żeleńskiego).

¹⁴⁵ *Kartezyusza Rozprawa o prawdziwej metodzie*, k. 27.

¹⁴⁶ *Renata Kartezyusza Rozprawa o metodzie: Jak dobrze kierować swoim rozumem i szukać prawdy w naukach przytem List do księdza Picot oraz Reguły do kierowania umysłem*, przeł. W. Dobrzycki, Lwów 1878, s. 6.

¹⁴⁷ Ponieważ osoba o takim nazwisku i imieniu, dysponująca możliwościami przekładu trudnego tekstu naukowego, nie występuje w żadnych słownikach i encyklopediach wypada przyjąć sugestię Wiktora Wąsika, że najprawdopodobniej był to pseudonim, pod którym ukrywał się Maksymilian Kawczyński (1842–1906) profesor filologii romańskiej na UJ, który mógł wykorzystać do tego nazwisko panińskie swej matki Magdaleny Dobrzyckiej (zob. W. Wąsik, *Kartezyusz w Polsce*, „Przegląd Filozoficzny” 1937, z. 4, s. 434, przypis 112). W przekonaniu tym utwierdza zwłaszcza obszernie i kompetentne wprowadzenie tłumacza *O życiu i pismach Kartezyusza*, liczące sobie aż 75 stron.

Pawlicki	Dobrzycki	Boy-Żeleński
<i>Kartezyusza Rozprawa o prawdziwej metodzie</i>	<i>Rozprawa o metodzie: Jak dobrze kierować swoim rozumem i szukać prawdy w naukach przytem List do księdza Picot oraz Reguły do kierowania umysłem</i>	<i>Rozprawa o metodzie dobrego powodowania swoim rozumem i szukania prawdy w naukach.</i>
<i>Zdrowy rozsądek jest rzeczą w świecie najlepiej podzieloną, albowiem każdy myśli, że tak dobrze weń jest zaopatrzony, iż ci nawet, których w każdej innej rzeczy bardzo trudno zadowolić, zwykle więcej go sobie nie życzą, jak mają (k. 28).</i>	<i>Zdrowy rozum jest rzeczą najlepiej na świecie rozdzieloną, każdy bowiem tak się weń dobrze zaopatrzonym mniema, że ci nawet, których we wszystkim innym najtrudniej zadowolić, nie zwykli żądać go więcej, niż mają (s. 111–112).</i>	<i>Zdrowy rozum jest to rzecz, ze wszystkich na świecie najlepiej podzielona, każdy bowiem sądzi, iż jest w nią tak dobrze zaopatrzony, iż nawet ci, których we wszystkim innym najtrudniej jest zadowolić nie zwykli pragnąć go więcej niżli posiadają (s. 18).</i>
<i>Ponieważ krew ta z ramienia wychodzi przez otwór w jednej z weń uczyniony, koniecznie niżej od przewiązki, to j. ku końcowi ramienia, przejścia jakies być powinny, któremi tam dotąd z arterii krew przybyć może. Trafnie także mniemania swego o ruchu krwi dowodzi istnieniem pewnych skóreczek, które tu i ówdzie na kształt drzewiczek wzdłuż weń się mieszczą, że nie pozwalają krwi przejścia do środka ciała, do kończyn jego, lecz tylko od kończyn wracać do serca; prócz tego, że cała w ciele będąca krew w bardzo krótkim czasie zeń wyjść może, po przecięciu jednej tylko arterii, chociażby najmocniej blisko serca była podwiązana i między niem a przewiązką przecięta, tak</i>	<i>ponieważ zaś krew ta wypływa przez nacięcie żyły, musi być przeto poniżej przewiązania jakies połączenie; przez które z tętnic do żył przechodzi. Na poparcie tego, co mówi o biegu krwi, przytacza fakt, że w żyłach są w kilku miejscach umieszczone małe skóreczki, które zapobiegają, aby krew z tułowia nie wracała do kończyn ciała, tylko z kończyn wracała do serca; i to także na poparcie swego odkrycia przytacza, że z naciętej w jednym miejscu tętnicy wszystka krew z ciała w krótkim czasie wypłynąć może, chociażby tętnica była mocno związaną w bliskości serca i przecięta pomiędzy sercem a przewiązaniem, tak że nie ma podstawy, aby przypuszczać, żeby</i>	<i>a ponieważ zaś krew ta wypływa przez otwór mieszczący się w jednej z żył, muszą być koniecznie jakies przejścia poniżej ramienia; to znaczy ku kończynie ramienia, któremi może przepływać z tętnic. Dowodzi również bardzo dobrze tego, co powiada o krążeniu krwi, za pomocą pewnych małych błonek, które są tak ustawione w różnych miejscach wzdłuż biegu żył, iż nie pozwalają krwi wracać od środka ciała ku kończynom; ale tylko z serca, z większą siłą dąży, aby dostać się ku ręce biegnąc od kończyn ku sercu. Co więcej, wykazuje doświadczeniem, że wszystka krew jaka jest w ciele, może zeń wyjść w bardzo krótkim czasie przez jedną tętnicę,</i>

<p><i>iz żadnej nie ma wątpliwości, że wychodząca krew z nikąd indziej ino z serca przychodzi</i> (k. 44b).</p> <p>[W tym miejscu Pawlicki zakończył swój przekład – przyp. S.K.].</p>	<p><i>krew wypływająca z tętnicy zkądinąd, nie zaś z serca wychodziła</i> (s. 158).</p>	<p><i>skoro ta jest przecięta, nawet gdyby ta była ciasno podwiązana bardzo blisko serca i przecięta między niem a podwiązką, tak iż nie ma żadnej możności przypuszczać, iżby krew wypływająca miała pochodzić skądinąd</i> (s. 70).</p>
	<p><i>Inną rzeczą uwagi godną jest to, że chociaż niektóre zwierzęta w pewnych czynnościach okazują więcej przemysłu, aniżeli my, to znów w wielu innych czynnościach wcale go nie pokazują. Z tego wynika, że wszystko, co czynią lepiej, aniżeli my, nie świadczy o ich rozumie, miałyby go bowiem więcej, aniżeli my i wszystko lepiejby od nas robiły, lecz dowodzi tego, że w nich natura działa stosownie do budowy ich narzędzi na podobieństwo zegara, złożonego z kótek i sprężyn, który mimo to lepiej liczy i mierzy godziny, aniżeli my z całym naszym rozsądkiem</i> (s. 164–165).</p>	<p><i>Rzeczą również bardzo godną uwagi jest to, że mimo iż wiele zwierząt objawia większą od nas przemyślność w niektórych uczynkach, widzimy, iż te same nie objawiają jej wcale w wielu innych sprawach. To zatem, co robią lepiej od nas, nie dowodzi, że mają rozum, w ten sposób miałyby go więcej, niż którykolwiek z nas i poczynalyby sobie lepiej w każdej innej rzeczy; ale raczej, że go nie mają, i że to natura w nich działa wedle ukształtowania ich organizmów. Podobnie widzimy, iż zegar, który składa się jeno z kótek i sprężyn, może liczyć godziny i mierzyć czas bardziej trafnie, niż my z całą naszą roztropnością</i> (s. 87–88).</p>

Niedokończony przekład Pawlickiego *Rozprawy o metodzie* zdaje się wskazywać, że z chwilą przejścia Kartezjusza do rozważań z zakresu nauk przyrodniczych, zwłaszcza biologii, zaczął napotykać trudności językowe, które być może skłoniły go do zaniechania dalszych prac translatorskich. Z drugiej zaś strony można usprawiedliwić tłumacza faktem rozpoczęcia w tym samym czasie pracy wykładowcy w Szkole Głównej w Warszawie. Zapewne

nowe zajęcie młodego wykładowcę na tyle absorbowowało, że nie pozostawiło mu wiele czasu na inne formy aktywności naukowej. Być może Pawlicki przeliczył się z siłami i swoimi możliwościami czasowymi, gdyż pomyślnie przeprowadzenie przewodu habilitacyjnego w dniu 15 października i jego zatwierdzenie niecałe dwa tygodnie później (27) przez Komisję Rządową Oświecenia Publicznego było podstawą do wyznaczenia go na stanowisko docenta w Szkole Głównej w Warszawie. Objęcie stanowiska zbiegło się więc w czasie z tłumaczeniem *Rozprawy o metodzie*. Niemniej jednak należy sądzić, że zasadniczy wpływ na przerwanie prac nad przekładem miała skala trudności językowych związanych z archaicznymi pojęciami medycznymi, biologicznymi oraz technicznymi występującymi w tej publikacji Kartezjusza. O tym, że Pawlicki nie miał wówczas zbyt wiele czasu przekonują nas także jego wspomnienia z czasów pobytu w Szkole Głównej:

Otóż Warszawy wcale nie znałem, gdy w jesieni w roku 1866 pojechałem tam, aby habilitować się na wydziale filozoficznym. [...] Niedługo potem zacząłem wykłady trzy razy tygodniowo, o filozofii średniowiecznej, a w następnym półroczu o nowożytnej. [...] W następnym roku 1867/68 na życzenie profesora Struvego wykładałem przeważnie historię filozofii greckiej, a gdy w czerwcu 1868 r. zamknąłem moje wykłady przed końcem semestru, porzuciłem Warszawę na zawsze. [...] Bawiłem tedy przy Szkole Głównej niespełna cztery półrocza i to na stanowisku początkującego prelegenta¹⁴⁸.

Wielość wykładanych po raz pierwszy przedmiotów tłumaczy nie tylko zaniechanie kontynuacji tłumaczenia *Rozprawy o metodzie*, ale także zabiegów o wydanie już przetłumaczonych *Rozmyślań*. Odejście Pawlickiego z Warszawy było związane z brakiem aprobaty rosyjskich władz oświatowych dla jego kandydatury jako wykładowcy w powstającym na bazie Szkoły Głównej uniwersytecie rosyjskim. Drugim powodem odejścia z tej uczelni była przeżyta przemiana duchowa, która spowodowała, że ostatecznie wybrał karierę duchownego i wstąpił do zakonu Zmartwychwstańców.

Nie można także wykluczyć, że dla Pawlickiego podjęte prace translatorские były tylko wprawką językową, rzeczą doskonałą wyłącznie jego warsztat naukowy. Niewiele jednak dałoby się odnaleźć argumentów świadczących na rzecz takiej tezy, gdyż zachowany rękopis zapisywany był specjalnie w taki sposób, aby móc wprowadzać poprawki. Połowa każdej kartki jest zapisana tekstem tłumaczenia, a druga połowa była pozostawiona czystą dla wprowa-

¹⁴⁸ S. Pawlicki, *O Szkole Głównej*, „Głos Narodu” 1915, nr 599, s. 1.

dziania korekt i własnych sugestii. Podział ten został przeprowadzony w układzie pionowym. Niezależnie jednak od tego, za jaką opcją będziemy się wypowiadać nie można zapominać, że dopiero w czasach Pawlickiego zmieniła się percepcja dorobku Kartezjusza w Polsce. Jak to już podkreślono, do epoki Wielkiej Emigracji był on w zasadzie w Polsce nieznanym, a nawet w obiegu naukowym krążyły tylko wyrwane z kontekstu jego wypowiedzi, które były przedmiotem drwin i powodem deprecjacji całej jego filozofii. Świadczy o tym także treść recenzji Feliksa Jezierskiego (ukrył się pod inicjałami F.J.) z 1879 r. zamieszczonej w „Bibliotece Warszawskiej”, gdzie przytacza zarzuty o plagiat stawiane Kartezjuszowi przez jego przeciwników z całej Europy¹⁴⁹. Ogólnie jednak recenzja jest pełna wyrazów uznania zarówno wobec tłumacza, jak i redaktorów Biblioteki Filozoficznej, którą inicjowała właśnie Kartezjusza *Rozprawa o metodzie*. Jezierski, jako zwolennik heglizmu, nie omieszkał jednak wystąpić z postulatami, aby Biblioteka zamieszczała w kolejnych tomach prace innych filozofów, w tym oczywiście i Hegła. Nie przeszkodziło to mu jednak uznać Kartezjusza za zwolennika głębokiego idealizmu, choć żadne zasadne argumenty na rzecz takiego stanowiska nie padły.

Zarzut o pominięciu Hegła w Bibliotece Filozoficznej wynikał z zapowiedzi jej redakcji, która wyszczególniając nazwiska autorów dzieł, które zamierza zaprezentować polskiemu czytelnikowi, poza Kantem pominęła zupełnie niemiecką filozofię, która przecież wydała nie mniej wybitnych filozofów niż francuska. Henryk Goldberg w swej recenzji *Rozprawy o metodzie* także pisał, że trudno zrozumieć motywację redakcji, która pomija tak wybitne nazwiska, jak np. Hegel, a zapowiada druk pracy postaci, których zasługi dla filozofii światowej są żadne lub co najwyżej mierne, jak np. Addison, Möser czy też La Bruyère¹⁵⁰. Co istotne, obaj recenzenci nie tyle recenzowali książkę Kartezjusza, ile sam zamysł wydawania „Biblioteki Filozoficznej”. Goldberg

¹⁴⁹ Jezierski przywołuje poglądy głoszące, że słynna metafora Kartezjusza przyrównująca zwierzęta do zegara została pierwszy raz sformułowana przez hiszpańskiego lekarza o nazwisku Gomez Pereira. Podobnie zarzucano mu, że jego autorstwa nie są odkrycia w optyce (prawo odbicia), w astronomii oraz koncepcja filozofii Boga [Feliks] J[ezierski], *Renata Kartezjusza rozprawa o metodzie, jak dobrze kierować swym rozumem i szukać prawdy w naukach. Przytem list do księdza Picot, oraz reguły do kierowania umysłem, przetłómaczone przez Wojciecha Dobrzyckiego. Lwów, nakładem I Związkowej drukarni 1878 r.*, „Biblioteka Warszawska” 1879, nr 1, s. 472.

¹⁵⁰ H. Goldberg, *Biblioteka filozoficzna. Tom I-szy. Renata Kartezjusza: Rozprawa o metodzie etc., przetłómaczone przez Wojciecha Dobrzyckiego. Lwów 1878*, „Ateneum” 1879, z. 3–4, s. 580.

zakwestionował nawet wprost sens rozpoczęcia edytowania tej serii właśnie rozprawą Kartezjusza:

Zdaniem naszym, zrobiła redakcja najniefortunniejszy wybór z dzieł Kartezjusza, dając do tłumaczenia jego rozprawę o metodzie. Znaczenie bowiem tego dzieła zarówno dla specjalnego poznania filozofii Kartezjusza, jako też dla celu ogólniejszego zaznajomienia się u źródła z temi myślami, które umysł ludzki w badaniach filozoficznych na nowożytnie pchnęły tory, jest bardzo małe¹⁵¹.

Recenzent dalej prezentuje przekonanie o wyłącznie historycznym znaczeniu dzieł Kartezjusza, upatrując w nich jedynie krytycznej reakcji skierowanej przeciwko scholastyce. Cała wartość przekładu Dworzaczka sprowadzałyby się tylko do tego, że sama *Rozprawa o metodzie* jest pomocna do zrozumienia filozofii kartezjańskiej, natomiast jej znaczenie dla filozofii w ogóle jest w zasadzie nieistotne. Na koniec recenzent zakwestionował kompetencje tłumacza, sugerując wręcz jego filozoficzne dyletanctwo. Wskazał także na istotne nieścisłości w tłumaczeniu przez Dobrzyckiego z łaciny zasadniczych tez *Rozprawy o metodzie*. Stanowisko Goldberga wobec filozofii kartezjańskiej było jednak typowe dla ówczesnych polskich filozofów i dlatego nie powinna dziwić wstrzeźliwość Pawlickiego z upublicznianiem swoich tłumaczeń prac Kartezjusza.

Ten kontekst historyczny może tłumaczyć wahania tłumaczy przed upublicznianiem efektów swoich zabiegów translatorskich. Stefan Pawlicki do czasu swego duchowego nawrócenia i poświęcenia się stanowi duchownemu mógł być uważany za umiarkowanego zwolennika Pozytywizmu¹⁵². W swoim wykładzie wstępnym do zajęć z filozofii wygłoszonym w Szkole Głównej nazwał Kartezjusza (w wykładzie nazwanego Dekartem) „wielkim duchem”¹⁵³, uznając go pośrednio, obok filozofów starożytnych, Bacona, Leibniza, Spinozy i Kanta za najbardziej znaczącego filozofa w historii. Zapowiedział też, że swoje wykłady z filozofii będzie prowadził, wykorzystując metodologię właśnie

¹⁵¹ Tamże, s. 581.

¹⁵² Świadczą o tym jego pierwsze prace inspirowane darwinizmem, jak też studia nad Pozytywizmem. Zob. S. Pawlicki, *Przemiany człowieka*, „Dziennik Literacki” 1866, nr 34–40 oraz *Materyalizm wobec nauki*, „Przegląd Polski” 1869–1870, t. 3 i t. 4.

¹⁵³ S. Pawlicki, *Lekcja wstępna Dra. Stefana Pawlickiego powołanego do wykładu historii filozofii w Warszawskiej Szkole Głównej (miana 1 listopada 1866)*, „Gazeta Warszawska” 1866, nr 273, s. 3. Wszystkie części tego wykładu opublikowano w pięciu numerach tego czasopisma – w nr 269(1); 270(2); 273(3); 274(4); 275 (5).

Kartezjusza a także Kanta¹⁵⁴. Po roku pobytu w Warszawie opublikował długi i nader krytyczny nekrolog o Victorze Cousin, w którym tylko jednym zdaniem wspomina o redagowanej przez niego edycji dzieł zebranych Kartezjusza. Zasugerował w nim także, że tak naprawdę inspiracja wyszła od kogoś innego: „Maine de Biran wywołał z zapomnienia wielkie imię Dekarta, o którym mało co wiedziano podówczas we Francji”¹⁵⁵. Trudno zgodzić się jednak z taką opinią Pawlickiego, gdyż Kartezjusz już od czasu powstania swych wielkich dzieł stał się częścią francuskiego dziedzictwa kulturowego, nie można też zapominać o jego nie mniej istotnych dokonaniach w dziedzinie matematyki. Trzeba tu też zaznaczyć, że Pawlicki przed rozpoczęciem pracy naukowej przez kilka tygodni bawił w Paryżu. Miał więc okazję naocznie zapoznać się z atmosferą w środowiskach naukowych Francji, a także z pielęgnowanymi przez nie tradycjami.

Przy okazji studiów z historii filozofii, wymuszonych tematyką podjętą w doktoracie a później także w habilitacji, Pawlicki musiał jednak zauważyć, że rodzący się pozytywizm w Polsce pozbawiony był fundamentów filozoficznych, które dla niego stanowić powinny prace Bacona i Kartezjusza. Bez przyswojenia sobie ich treści pozytywizm nie mógł być atrakcyjną ofertą dla polskich elit intelektualnych. Sądzić należy, że takie właśnie przekonanie mogło stać się jedną z inspiracji dla młodego i ambitnego naukowca do podjęcia prac translatorskich. Decydującą rolę należy przypisać jednak Henrykowi Struvementu, naukowemu przełożonemu w Szkole Głównej, którego zamiarem było dokonanie syntezy całej tradycji filozoficznej w jeden uniwersalny system. Zapewne już wówczas nosił się z chęcią opublikowania, na wzór pomysłu Comte'a, kanonu dzieł filozoficznych. Możliwe zatem, że swemu podwładnemu wyznaczył zadanie przetłumaczenia tych dzieł Kartezjusza, które uznał za najważniejsze. Nie dziwiłby więc fakt, że gdy tylko Pawlicki przestał być pracownikiem Szkoły Głównej natychmiast i bez żalu porzucił swoją pracę translatorską nad dziełami Kartezjusza, która została na nim najprawdopodobniej w jakiś sposób wymuszona. Pośrednio o takiej możliwości świadczą przejawy nieukrywanej niechęci Pawlickiego do Struvementu. Ich przykład spotykamy np. w korespondencji prowadzonej przez Pawlickiego z Twardowskim, za pomocą której storpedował zamysł sprowadzenia na Uniwersytet Lwowski na katedrę

¹⁵⁴ Tamże, nr 275(5), s. 3.

¹⁵⁵ S. Pawlicki, *Victor Cousin*, „Biblioteka Warszawska” 1867, t. 3, s. 88.

filozofii właśnie Struvego¹⁵⁶, jak też jego wypowiedź na temat Szkoły Głównej opublikowana w „Gazecie Warszawskiej”, w której podkreślał niechętny stosunek studentów oraz wykładowców do tego filozofa. Niemniej jednak Pawlicki swym przekładem wpisał się w nurt, w którym filozofia Kartezjusza zyskała należną jej rangę w polskiej filozofii. Od jego czasów o tej filozofii zaczęto pisać prawie wyłącznie z uznaniem.

„Przegląd Filozoficzny” wydając w 1937 r. numer specjalny w 300. rocznicę wydania *Rozprawy o metodzie*, formalnie zakończył negatywne ocenianie filozofii Kartezjusza w Polsce¹⁵⁷. Wiktor Wąsik właśnie w tym numerze dokonał podsumowania obecności francuskiego myśliciela w polskiej teologii i filozofii. Najogólniej rzecz ujmując, zestawienie to nie przedstawiało przykładów większego zainteresowania nad Wisłą tą rewolucyjną w swoim czasie filozofią. Autor ten jednak podkreślał, że w filozofii światowej:

Wogóle można śmiało powiedzieć, że cały wiek XVII należy do Kartezjusza nawet wówczas, gdy występowano przeciwko niemu, a może nawet właśnie dlatego – reprezentował on wartość – której nikt nie mógł pominąć, do której każdy myśliciel tego stulecia musiał jakoś ustosunkować się¹⁵⁸.

Pawlicki także to dostrzegął, stąd się wzięła jego próba wzbogacenia nauki polskiej filozofią kartezjańską.

Można na koniec zadać sobie pytanie, czy warto dziś opublikować przekłady dokonane przez Pawlickiego? Otóż w przypadku *Medytacji* sprawa wydaje się oczywista. Jej okrojenie, czyli brak istotnych elementów, włącznie ze wstępem autorstwa samego Kartezjusza, czynią taki projekt mało sensownym. Jeszcze mniej wątpliwości pozostawia niedokończony przekład *Rozprawy o prawdziwej metodzie*. Nie jest to ponadto arcydzieło sztuki translatorskiej, a zatem z kronikarskiego obowiązku należy wspomnieć o dokonaniach Pawlickiego na tym polu, ale nie istnieje już żaden argument przemawiający za ich upublicznieniem.

¹⁵⁶ List Stefana Pawlickiego do Kazimierza Twardowskiego z dn. 20 października 1902 r, APB WFIS UW, IFIS PAN i PTF w Warszawie, t. PTF02.1 t. XXVII, k. 98–99.

¹⁵⁷ Zeszyt Kartezjański wydany w trzechsetną rocznicę „Rozprawy o metodzie” (1637–1937), „Przegląd Filozoficzny” 1937, z. 2.

¹⁵⁸ W. Wąsik, *Kartezjusz w Polsce...*, z. 2, s. 200.

2.2. Recepcja teorii Darwina w filozofii polskiej XIX wieku

Polska filozofia przez pewien czas jakby ignorowała pierwsze prace Darwina poświęcone teorii ewolucji. Wydaje się, że było to głównie spowodowane tym, iż już w epoce Oświecenia popularne były w Polsce tezy ewolucjonizmu, gdyż upatrywano tego typu prawidłowości choćby w biegu historii. Sam bowiem termin „ewolucja” pochodzi od łacińskiego *evolutio* i dosłownie oznacza rozwinięcie, rozwój. W obiegu naukowym termin ten najprawdopodobniej funkcjonuje już od czasów starożytnych i był używany przez antycznych filozofów, sama też idea znajdowała się w przekazach mitycznych¹⁵⁹. Od samego początku sporów dotyczących teorii ewolucji także wskazywano na potrzebę precyzyjnego określenia przedmiotu, którego te dyskusje dotyczyły. Nie jest więc tym samym dyskusja nad ewolucjonizmem, co dyskusja nad teorią ewolucji. Podkreślali to już od samego początku uczestnicy tych dyskusji, którzy jak Eugeniusz Chlebowski stawali zazwyczaj na stanowisku, że:

Nie można utożsamiać teorii ewolucji z ewolucjonizmem; ewolucjonizm bowiem uważa świat za obiekt i rezultat stałej ewolucji, nie wykluczającej ani jednego rodzaju zjawisk. Ewolucjonizm więc jest pryncypem, zasadą światopoglądu t. zw. ewolucjonistycznego, którego podstawą służy kopernikowski dynamizm, oraz dynamizm współczesnej fizyki i przyrodoznawstwa wogóle. Teoria ewolucji zaś jest tylko zastosowaniem filozoficznej zasady ewolucjonizmu do rozwoju organicznego świata¹⁶⁰.

Nie wdając się w niuanse sporów językowych, można przyjąć rozumienie terminu „ewolucjonizm” ograniczone wyłącznie do jego biologicznego wymiaru. Ewolucja biologiczna zatem w przyjętym znaczeniu:

oznacza historyczny rozwój i przekształcanie się świata organicznego od powstania życia na Ziemi aż do wytworzenia różnorodnych i skomplikowanych form współczesnych, z człowiekiem włącznie¹⁶¹.

Takie zawężenie jest niezbędne dla potrzeb podjętego tematu. Ponieważ jego zakres obejmuje dyskusje toczącą się w nauce polskiej w wieku XIX, zastosowana terminologia oddaje charakter ówczesnych polemik. Charaktery-

¹⁵⁹ K. Jodkowski, *Spór ewolucjonizmu z kreacjonizmem. Podstawowe pojęcia i poglądy*, Warszawa 2007, s. 23.

¹⁶⁰ E. Chlebowski, *Współczesny stan teorii ewolucji i darwinizmu. Nauka o życiu istot organicznych*, Łuków 1920, s. 30.

¹⁶¹ *Leksykon biologiczny*, pod red. Cz. Jury i H. Krzanowskiej, Warszawa 1992, s. 182–183.

styczną ich cechą była zdecydowana polaryzacja na przeciwników i zwolenników poglądów Darwina, a nie samej idei ewolucji. Nie oznacza to oczywiście, że wszelkie wątpliwości zostaną w ten sposób rozwiane, gdyż np. nawet sam Darwin był bardzo wstrzemięźliwy w stosowaniu terminu „ewolucja”, który pojawia się w jego sztandarowej pracy *The Origin of Species* dopiero w szóstym wydaniu z 1869 r.¹⁶² Spory wówczas zapoczątkowane właściwie trwają do dziś, dlatego warto udokumentować ich przebieg w początkowym etapie upowszechniania się teorii Darwina w nauce polskiej.

Nauka polska w połowie XIX wieku

Z punktu widzenia dzisiejszej nauki trudno jest zrozumieć ostrość polemik i zamknięcie się na argumenty oponentów, tak charakterystyczne dla polskich XIX-wiecznych dyskusji nad teorią ewolucji. Zawierała ona bowiem jeszcze wiele błędów związanych choćby z tym, że ówczesna wiedza nie pozwalała np. na określenie sposobu, w jaki dziedziczne cechy są przenoszone z pokolenia na pokolenie. Wybitny współczesny biolog Ernst Mayr, zastanawiając się nad tym problemem z punktu widzenia człowieka współczesnego sformułował interesującą hipotezę:

Ewolucja jest dla każdego badacza przyrody tak oczywistym zjawiskiem, że jej niemal powszechne odrzucanie do połowy XIX wieku jest w pewnym stopniu zagadką. [...]. Wprawdzie byli orędownicy ewolucji przed Darwinem, poczynając od Buffona, a nawet dobrze przemyślanej teorii ewolucji Jeana Baptiste'a Lamarcka, ale wszyscy niespecjaliści, a nawet niemal wszyscy naturaliści i filozofowie nadal uznawali świat w roku 1859 za stały i niezmienny. [...]. Dlaczego nie przyjmowano czegoś tak oczywistego? Po głębkim namyśle doszedłem do wniosku, że na przeszkodzie we wcześniejszej akceptacji ewolucjonizmu stanął duch epoki z początku dziewiętnastego stulecia – jego fundamentalne ideologie i pojęcia¹⁶³.

W pewnym sensie ilustracją tej tezy Mayra mogą być spory w ówczesnej polskiej filozofii na temat teorii Darwina. Ten pogląd dotyczy zarówno filozofii, jak i teologii, bo nawet jeszcze dziś wzbudza niedowierzanie fakt, że pewne elementy ewolucjonizmu można pogodzić z chrześcijańskim teizmem¹⁶⁴. Dys-

¹⁶² K. Jodkowski, *Spór ewolucjonizmu z kreacjonizmem...*, s. 25.

¹⁶³ E. Mayr, *Filozoficzne podstawy darwinizmu*, przeł. P. Łoś, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2011, nr 2–3, s. 29.

¹⁶⁴ Zob. P. Polak, *Spór wokół ewolucji sprzed stu lat*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 2007, t. 41, s. 56–90.

kusje na ten temat zaczęły się jeszcze w XIX wieku i trwają w zasadzie po dzień dzisiejszy¹⁶⁵.

Sytuacja w nauce polskiej po 1859 r. była bowiem niezwykle skomplikowana. Romantyczne oczekiwania na przesilenie historyczne, które miało doprowadzić do odrodzenia Polski, zastępowane były przez hasła pozytywistycznego aktywizmu. Niemniej jednak nie brakowało wśród polskich mesjanistów także takich, którzy odrzucali bierne wyczekiwanie na moment sprawiedliwości dziejowej, gdyż uważali, że ona nigdy się nie ziści, jeśli taki proces nie zostanie zainicjowany przez samych Polaków. Część ówczesnych elit intelektualnych zaangażowała się więc w przygotowanie powstania narodowego, które miało zapoczątkować konieczne procesy historyczne. Nie było zatem w ówczesnej Polsce intelektualnego otwarcia w stronę świata, a raczej występowało zamknięcie na przyszłość i pielęgnowanie przeszłości. Przygotowania do Powstania Styczniowego zaangażowały wielu polskich naukowców tak dalece, że można nawet powiedzieć, iż najzwyczajniej przegapili publikację fundamentalnego dzieła Darwina, a z tej racji nie dostrzegli również jego wpływu na ówczesną naukę. Dopiero po upadku powstania, gdy opadły rewolucyjne nastroje, przyszedł czas na refleksję naukową, w tym również nad dokonaniem angielskiego przyrodnika. Upowszechnianiu się poglądów Darwina nie sprzyjała również sytuacja w ówczesnej polskiej nauce. Przypomnieć tu należy, że w zaborze rosyjskim po likwidacji w 1832 r. Uniwersytetu Wileńskiego jedyną placówką kształcąca na poziomie uniwersyteckim była warszawska Szkoła Główna, która po upadku powstania podlegała wzmóżonej rusyfikacji, co odbyło się przede wszystkim poprzez odsunięcie polskich wykładowców od nauczania przedmiotów ogólnych, w tym i filozofii, oraz wprowadzenie obowiązkowego nauczania w języku rosyjskim¹⁶⁶. Taka sytuacja powodowała, że w Polsce nie było sprzyjających warunków do toczenia poważnej debaty nad teorią Darwina, toteż niejako z konieczności dyskusja przeniosła się na łamy prasy i wydawnictw popularnych. Zauważyli to już ówcześni historycy nauki, jak Józef Nusbaum, starający się uchwycić przebieg polskich dyskusji nad teorią Darwina:

¹⁶⁵ Z. Kępa, *Marksizm i ewolucja*, Tarnów 1999, s. 94–96.

¹⁶⁶ Doświadczył tego m.in. Stefan Zachariasz Pawlicki (1839–1916), który po obronie habilitacji w 1866 r. czasowo otrzymał docenturę w Szkole Główniej. W 1868 r. stracił swą posadę, gdyż nie znał biegle języka rosyjskiego (M. Mylik, *Stefan Pawlicki, jeden z prekursorów nauki polskiej*, Warszawa 2005, s. 48–49).

Otóż w czasie, gdy cała Europa i Ameryka z entuzjazmem czytała dzieła Darwina, u nas się mało jeszcze tym ruchem interesowano, były to bowiem ciężkie chwile w życiu narodu naszego¹⁶⁷.

Nie wydaje się jednak trafnym zabiegiem wiązanie recepcji poglądów Darwina w Polsce wyłącznie z postęпами Pozytywizmu. Jak wynika z przeprowadzonych analiz, polscy pozytywiści nie wypracowali jakiejś twórczej i nośnej teoretycznie interpretacji darwinizmu. Ich działalność koncentrowała się przede wszystkim na publikowaniu dzieł samego Darwina i jego zwolenników. Miała więc charakter popularyzatorski, a przez to nie spowodowała jakiegos istotnego przełomu w polskiej nauce. Cechą charakterystyczną polskiego Pozytywizmu było dość bezrefleksyjne przeniesienie postdarwinowskiej myśli w socjologii, zwanej najczęściej socjaldarwinizmem, na grunt polski. Odcisnęło to jednak niezatarty ślad na dyskusjach toczonych na temat recepcji teorii ewolucji w Polsce.

Badania nad historią ewolucjonizmu w Polsce mają także już dość długą tradycję. Już dwa lata po powołaniu Polskiej Akademii Nauk (1951) zaczęła w jej ramach funkcjonować Komisja Ewolucjonizmu (1953–1968), którą ówczesne władze zamierzały wykorzystać do propagowania naukowego poglądu na świat jako alternatywy dla światopoglądu religijnego. Niemniej jednak treści ideologiczne nigdy nie przesłoniły zasadniczego zadania, jakim było udostępnienie polskiej nauce najważniejszych dzieł samego Darwina oraz ewolucjonistów. Wedle słów Prezesa PAN Leszka Kuźnickiego:

jej dorobek wydawniczy w latach późniejszych, w szczególności w zakresie przekładów dzieł Karola Darwina, jak również J.B. Lamarcka, E. Haeckla i wielu XX-wiecznych uczonych był istotny dla rozwoju ewolucjonizmu w Polsce¹⁶⁸.

Dla historii nauki polskiej znacznie istotniejsze było jednak powołanie Ośrodka Dokumentacji Ewolucjonizmu, który funkcjonował w PAN w latach 1955–1968. Jednym z zadań realizowanych w ośrodku było poza tłumaczeniami publikacji obcojęzycznych także dokumentowanie dziejów polskiego ewolucjonizmu. Pracownikom ośrodka zawdzięczamy też typologię jego dziejów.

¹⁶⁷ J. Nusbaum, *Idea ewolucji w biologii. Przeszłość, stan obecny i wpływ na rozwój wiedzy ludzkiej*, Warszawa 1910, s. 435.

¹⁶⁸ L. Kuźnicki, *Komitet Biologii Ewolucyjnej i Teoretycznej (1974–2009). Przyczynek do dyskusji nad rolą i znaczeniem komitetów naukowych PAN*, „Nauka” 2010, nr 2, s. 84.

W Ośrodku Dokumentacji Ewolucjonizmu przejrano ponad 1000 pozycji i na tej podstawie zaproponowano następującą periodyzację recepcji darwinizmu w Polsce w drugiej połowie XIX w.:

lata 1860–1865 – sporadyczne informacje o teorii Darwina;

lata 1866–1871 – propagowanie teorii i wstępne różnicowanie stanowisk;

lata 1872–1876 – spór o darwinizm;

lata 1877–1881 – reakcje po sporze;

lata 1882–1900 – nasilenie dyskusji nad socjaldarwinizmem i dyskusji merytorycznych nad teorią Darwina¹⁶⁹.

Wydaje się jednak, że trafniejszym rozwiązaniem jednak byłoby przyjęcie czterech punktów granicznych, z których pierwszy jako punkt początkowy odnosiłby się tylko do publikacji *On the Origin of Species* (1859) oraz pierwszego polskiego wydania tej książki (1864), drugi zaś wiązałby się z wydaniem w 1871 r. następnej ważnej pracy autorstwa Darwina *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*, w której wskazywał na zwierzęce powinowactwa człowieka, trzeci zaś wiązałby się ze śmiercią Darwina (1882), a całość symbolicznie zamykałaby data 1885 r. jako wskazanie momentu, w którym Benedyktowi Dybowskiemu oficjalnie zabroniono wykładania teorii Darwina na Uniwersytecie we Lwowie. Ponadto śmierć Darwina wiązała się w Polsce z wydaniem (1882) swoistej biblii filozofii materialistycznej autorstwa Friedricha Langego (1828–1875), co te dyskusje dodatkowo rozogniło. Drugi tom polskiego wydania zawierał bowiem nie tylko charakterystykę teorii Darwina, ale także aprobatę dla przekonania o powinowactwie człowieka ze zwierzętami oraz próbę wykazania, że rzeczywistość jest racjonalna nawet bez odwoływania się do wyjaśniania teleologicznego.

Pewne kontrowersje budzi także wskazanie na pierwszego popularyzatora teorii Darwina w Polsce. Istniejące źródła wskazują najczęściej na Benedykta Dybowskiego, sęk w tym, że nie znajduje to żadnego innego uzasadnienia poza pamiętnikiem samego Dybowskiego. Wątpliwości potęguje fakt, że pierwsze jego publikacje o ewolucjonizmie pochodzą z okresu, kiedy już objął katedrę zoologii na Uniwersytecie we Lwowie (1882). Pierwszy historyk ewolucjonizmu w Polsce Józef Nusbaum wskazuje natomiast jako prekursora swego nauczyciela a przy okazji i następcę Dybowskiego na stanowisku wykładowcy w Szkole Głównej w Warszawie, Augusta Wrześniowskiego, a ten

¹⁶⁹ L. Kuźnicki, *Percepcja darwinizmu na ziemiach polskich w latach 1860–1881*, „Kosmos” 2009, nr 3–4, s. 279.

fakt znajduje już potwierdzenie w opublikowanych konspektach jego wykładów oraz w publikacjach naukowych tego przyrodnika. Bronisław Rajchman natomiast jako pierwszą osobę piszącą na temat darwinizmu w Polsce wymienia anonimową dziennikarkę¹⁷⁰, która w rubryce stałej *Kronika Paryzka* czasopisma „Biblioteka Warszawska” zamieściła informację o nowo wydanej w Paryżu książce *Examen du livre de M. Darwin*¹⁷¹. Stefan Pawlicki zaś w swoich *Studyach nad darwinizmem* za prekursora naukowych dywagacji na temat Darwina dla odmiany uznaje dra Mateckiego (zięcia Karola Libelta), który w 1865 r. w Poznaniu miał wygłosić cykl wykładów poświęconych Darwinowi. W tym właśnie czasie w „Tygodniku Katolickim” ukazała się polemiczna praca, w której autor, nie znając oryginalnych prac Darwina, przypisał angielskiemu przyrodnikowi poglądy głoszone przez Mateckiego¹⁷². Czesław Głombik zaś w monografii poświęconej Stefanowi Pawlickiemu właśnie jemu przypisał palmę pierwszeństwa w publicznym propagowaniu teorii Darwina, co miało mieć miejsce w pracy *Przemiany człowieka* publikowanej w 1866 r. w sześciu kolejnych numerach „Dziennika Literackiego”. Głombik twierdzi:

Głos Pawlickiego był w tej sytuacji jednym z pierwszych w krajowej prasie, który w tej formie powiadamia szerszą opinię o darwinowskim odkryciu naukowym.¹⁷³

W świetle dostępnych informacji wydaje się jednak, że palmę pierwszeństwa należy przyznać Augustowi Wrzeźniowskiemu, za którym przemawiają nie tylko świadectwa historyczne, ale i jego twórczość naukowa. Bronisław Rajchman także potwierdza, że Wrzeźniowski o Darwinie mówił już na swych zajęciach w 1864 r. Nie wyklucza to jednak możliwości, że Dybowski na swoich wykładach przywoływał Darwina, choćby jako przykład nowych tendencji w nauce. Tym samym na podstawie powyższych informacji tekst ks. Feliksa Wartenberga, *O teorii Darwina* z 1866 r. niewątpliwie nie może być uznany

¹⁷⁰ B. Rajchman, *Teoria Darwina w stosunku do nauki i życia. Szkic ogólny*, Warszawa 1882, s. 39.

¹⁷¹ Chodziło o książkę Pierre Flourensa, *Examen du livre de M. Darwin sur l'origine des espèces*, Paris 1864.

¹⁷² S. Pawlicki, *Study nad Darwinem*, Kraków 1875, s. 9. Potwierdza to także Rajchman w: *Teoria Darwina w stosunku do nauki i życia...*, s. 39.

¹⁷³ Cz. Głombik, *Człowiek i historia. Studium koncepcji filozoficznej Stefana Pawlickiego*, Warszawa 1973, s. 74. Autorowi chodziło tu o artykuł: S. Pawlickiego, *Przemiany człowieka*, „Dziennik Literacki” 1866, z. 34; z. 35; z. 36; z. 38; z. 39.

za pierwsze polskie wystąpienie na temat dzieł Darwina, co jednak sugerują niektóre opracowania na temat historii nauki polskiej¹⁷⁴.

Niezależnie od wątpliwości, jakie zgłaszał Leszek Kuźnicki co do nadmiernej szczegółowości podziału okresów recepcji darwinizmu w Polsce, znacznie istotniejszym zastrzeżeniem wydaje się z góry przyjęte przez jego twórców mimowolne założenie, że w Polsce spór o darwinizm przebiegał wedle klasycznego dialektycznego podziału. Zatem dialektyczna walka przeciwieństw miała nieuchronnie prowadzić do zwycięstwa nowej idei. Tymczasem tak nigdy nie było, a polskie spory nad teorią Darwina trwają do tej pory.

Warto przypominąć także, iż Aleksander Tyszyński, znany i ceniony filozof oraz krytyk literacki, w swym szkicu z 1872 r. podzielił uczestników ówczesnych dyskusji nad darwinizmem na trzy kategorie, a podział ten z grubsza zachowuje aktualność po dzień dzisiejszy:

W liczbie tych, trzy mianowicie wybijają się dobitnie różne kierunki: jeden, który potępia bezwzględnie darwinizm i pozytywizm, a razem z nimi i wszelkie badania materialne; drugi, który przeciwnie uwielbia darwinizm i pozytywizm, a potępia bezwzględnie wszelkie badania duchowe; trzeci wreszcie, który uwielbia zarówno darwinizm i pozytywizm, jak i duchowe prawdy, i wnosi: iż postęp istotny zależy na połączeniu i pogodzeniu jednych i drugich¹⁷⁵.

Zwolennicy darwinowskiego ewolucjonizmu w Polsce

Aby uchwycić specyfikę polskich dyskusji na ten temat, należy zwrócić uwagę na moment historyczny, w którym ukazało się dzieło Darwina. Jest to przecież czas, w którym mesjanistyczne oczekiwania na cud „zbawienia” Polski stają się coraz bardziej nierealne. Moment ten nie nastąpił nawet po przegranej przez Rosję wojnie krymskiej (1853–1856), a zatem romantyczny mesjanizm musiał być zastąpiony czymś nowym, co dałoby niezbędny impuls do rozwoju rodzimej filozofii. W rezultacie w polskiej filozofii tego okresu zauważalne staje się pieczołowite pielęgnowanie starych koncepcji i konserwatywne nastawienie. Ten stan rzeczy potęguje jeszcze przegrane Powstanie Styczniowe, ujawniające słabość więzi narodowych, w których istnieniu tak wielkie nadzieje pokładali romantycy. Trendy pozytywistyczne dotarły więc do Polski z pewnym opóźnieniem, stąd też i recepcja dzieł Darwina była spóź-

¹⁷⁴ F. Wartenberg, *O teorii Darwina*, Poznań 1866.

¹⁷⁵ A. Tyszyński, *Pisma krytyczne*, t. 2, zebrał P. Chmielowski, Kraków-Petersburg 1904, s. 438–439.

niona w stosunku do reszty świata. Jeśli dosłownie potraktować uwagi Józefa Nusbauma zawarte w jego *Ideje ewolucji w biologii*, to nowe prądy dotarły do Polski wprawdzie poprzez literaturę i sztukę, a dopiero w ślad za nimi również poprzez filozofię¹⁷⁶.

Nusbaum, przedstawiając wpływ Darwina na naukę polską wymienia szereg postaci, ale zupełnie pomija jednego z pierwszych krytyków Darwina, jakim był niewątpliwie Stefan Pawlicki. Nie wiedział także nic o wykładach Benedykta Dybrowskiego, który na nich prezentował odkrycia Darwina i zasady ewolucjonizmu. Dybowski z dziełami Darwina zapoznać się musiał podczas swego pobytu w Berlinie w 1860 r., gdzie obronił doktorat z medycyny i chirurgii, na podstawie którego został później zatrudniony na stanowisku profesora adiunkta zoologii w Szkole Głównej w Warszawie. Sam Dybowski wspominał ten moment, który w zawieruchach dziejowych umknął historykom polskiej nauki, następująco:

W chwili, gdy wśród młodzieży akademickiej warszawskiej w roku 1862, wrzało i kipiło jak w kotle, stojącym na płomieniach ogniska, rozpocząłem w świeżo dźwigniętej Szkole Głównej Warszawskiej wykłady z zoologii i anatomii porównawczej; przedmioty po sławnych genialnych pracach Karola Darwina, ogłoszonych w roku 1859, nabierały znaczenia nowego o olbrzymiej doniosłości, nieprzeczuwanego nawet przedtem. Miałem być w naszej Ojczyźnie pierwszym objaśniającym fakty teorii ewolucyjnej i wykazującym doniosłość jaką wносиła teoria rzeczona w świat myśli ludzkiej. Na zebraniach prywatnych młodzieży postępowej warszawskiej, objaśniałem już przedtem parokrotnie główne zasady teorii ewolucyjnej, stąd też wiadano, że jestem jej zwolennikiem. A nadto gorącym wielbicielem Karola Darwina¹⁷⁷.

Niemniej jednak fakt ten nie był powszechnie znany, bo sam Dybowski dopiero wiele lat później zaczął publikować swe pierwsze prace o ewolucjonizmie¹⁷⁸.

¹⁷⁶ J. Nusbaum, *Idea ewolucji w biologii...*, s. 434.

¹⁷⁷ B. Dybowski, *Pamiętnik dra Benedykta Dybrowskiego od roku 1862 zacząwszy do roku 1878*, Lwów 1930, s. VII.

¹⁷⁸ Zob. B. Dybowski, *Organizm a społeczeństwo*, „Kosmos” 1890, t. 15; B. Dybowski, *O osobowości istot organicznych*, „Kosmos” 1894, t. 19–20; B. Dybowski, *Z dziedziny teorii rozwojowych*, „Kosmos” 1895, t. 20. Swoje przemyślenia o teorii ewolucyjnej zawarł w artykule *O znaczeniu i doniosłości teorii mutacyjnych i ewolucyjnych w nauce i życiu. Odczyt miany w kółku nie przyrodników*, „Tydzień” 1902, R. 10, s. 376–379, 395–400, 413–417, 442–443, 461–463, 476–478, 495–498.

Dybowski był pod tak wielkim wrażeniem teorii ewolucji Darwina, że szybko stał się zwolennikiem drogi Herberta Spencera, który rozciągnął jej założenia również na świat społeczny (socjaldarwinizm). Skłaniał się zatem do traktowania praw ewolucji na wzór praw mechaniki, które obowiązują powszechnie i niezależnie od woli jednostek. Wedle polskiego przyrodnika wszystko podlegało identycznym prawom przyrody, nie wyłączając społeczeństwa. Był zarazem zagorzałym przeciwnikiem założenia o celowości biegu ewolucji, ale uznawał, że przyroda rozwija się progresywnie i stopniowo. Nie aprobował zatem żadnych teorii katastrof jako czynnika przyspieszającego bieg ewolucji.

Wykłady Dybowskiego w Szkole Głównej zostały szybko przerwane, a młody naukowiec trafił na zesłanie, na którym jednak nie przerwał swoich badań, co szybko uczyniło go sławnym w całej Europie. Po powrocie z zesłania w 1883 r. objął katedrę zoologii na Uniwersytecie Lwowskim, gdzie oczywiście kontynuował swoje wykłady o teorii Darwina i socjaldarwinizmie.

Następcą Dybowskiego na katedrze zoologii w Szkole Głównej został August Wrzeźniowski (1836–1892), który w programach swoich wykładów zawarł już podstawowe założenia teorii ewolucji. Józef Nusbaum, nieświadom treści wykładów Dybowskiego, przypisywał mu dlatego rolę prekursora w głoszeniu ewolucjonizmu na poziomie akademickim w Polsce¹⁷⁹. Wykłady rozpoczęte w Szkole Głównej Wrzeźniowski kontynuował następnie w Cesar skim Uniwersytecie Warszawskim. Śledził także uważnie rozwój teorii ewolucji, o czym świadczy zwłaszcza nekrolog z 1882 r. poświęcony Darwinowi, zamieszczony w czasopiśmie „Wszechświat”¹⁸⁰. Niemniej jednak nie prowadził własnych studiów nad ewolucją organizmów, ale głównie ograniczał się do śledzenia publikacji na ten temat, informacje o których publikował także w popularnych wówczas czasopismach¹⁸¹. Jemu też zawdzięczamy przetłumaczenie ważnych publikacji z dziedziny ewolucjonizmu autorstwa Thomasa Henry’ego Huxleya *O przyczynach zjawisk w naturze organicznej* oraz Oskara Schmidta, *Nauka o pochodzeniu gatunków i darwinizm*¹⁸².

¹⁷⁹ J. Nusbaum, *Idea ewolucji w biologii...*, s. 436.

¹⁸⁰ A. Wrzeźniowski, *Karol Robert Darwin. Wspomnienie pośmiertne*, „Wszechświat” 1882, nr 5; nr 6; nr 7; nr 8.

¹⁸¹ A. Wrzeźniowski, *Przyczyny dziedziczności i zmienności u roślin i u zwierząt*, „Ateneum” 1887. Był również autorem hasła „zoologia” w *Encyklopedii powszechnej* S. Orgelbranda, Warszawa 1868, t. 28, w której streścił teorię ewolucji Darwina.

¹⁸² T.H. Huxley, *O przyczynach zjawisk w naturze organicznej. Sześć popularnych odczytów wypowiedzianych w Muzeum Praktycznej Geologii*, przeł. A. Wrzeźniowski, Warszawa 1875. Był

Na osobne potraktowanie zasługują warszawscy pozytywiści, którzy entuzjastycznie potraktowali teorię Darwina, uznając ją za wzorcowy przykład nauki pozytywnej. Jednym z pierwszych popularyzatorów teorii był Bronisław Rajchman (1848–1936), który propagował jej założenia na łamach czasopism popularnonaukowych i naukowych a także wydał książkę *Teorya Darwina i hipotezy Haeckel'a w treściwym zarysie; rzut oka na kwestyą pochodzenia gatunków*, niejako streszczającą jej zasadnicze założenia. Książka ta powstała w oparciu o cykl artykułów wcześniej opublikowanych przez Rajchmana w tygodniku „Przyroda i Przemysł”. Rajchman był także jednym ze współzałożycieli, obok Świętochowskiego, Prusa, Kramsztyka i Smoleńskiego, wydawnictwa Spółka Nakładowa blisko związanego z „Prawdą” Świętochowskiego. Specjalizowało się ono w wydawaniu przede wszystkich prac pozytywistów¹⁸³.

Bronisław Rajchman jeszcze jako student Szkoły Głównej przełożył na język polski część cyklu wykładów niemieckiego propagatora ewolucjonizmu Ludwiga Büchnera i wydał je w postaci broszurowej własnym sumptem pod wspólnym tytułem *Teoria Darwina według popularnej prelekcji Ludwika Büchnera*¹⁸⁴. Rajchman był też wytrwałym obrońcą samego Darwina oraz jego teorii przed licznymi i najczęściej niesłusznymi zarzutami. Jego publikacje zamieszczane w czasopismach „Niwa”, „Przegląd Tygodniowy”, „Przyroda i Przemysł” oraz „Ateneum” rozpropagowały idee ewolucjonizmu wśród postępowych warstw ówczesnej inteligencji. Swoje artykuły z publicystycznym ujęciem ewolucjonizmu wydał w formie książkowej w 1873 r. Nie był w niej jeszcze wielkim entuzjastą teorii ewolucji – przeciwnie – wskazywał np. na jej braki związane z brakiem dostatecznego wyjaśnienia, w jaki sposób przekształcały się poszczególne gatunki. Sądził wówczas, że prace Darwina są tylko wstępem do wielkiego dzieła, jakie czeka jego następców przy uzupełnianiu drzewa ewolucji podobnego do tego, które naszkicował Haeckel¹⁸⁵.

to jednak tłumaczenie z drugiej ręki, z niemieckiego przekładu dokonanego przez Karola Vogta. O. Schmidt, *Nauka o pochodzeniu gatunków i darwinizm*, przeł. A. Wrzeźniowski, Warszawa 1875.

¹⁸³ A. Świętochowski, *Liberum Veto*, t. I, Warszawa 1976, s. 408. Sporo wątpliwości musi budzić pisownia nazwiska tego darwinisty. Jako autor podpisywał się on co najmniej czterema wersjami swego nazwiska: Reichmann, Reichman, Rejchman oraz Rajchman. W opracowaniu przyjęto ostatni sposób zapisu jego nazwiska.

¹⁸⁴ L. Büchner, *Teoria Darwina według popularnej prelekcji Ludwika Büchnera*, przeł. i oprac. B. Reichmann, M. Kowalewski, Warszawa 1869.

¹⁸⁵ B. Reichman, *Teorya Darwina i hipotezy Haeckel'a w treściwym zarysie. Rzut oka na kwestyą pochodzenia gatunków*, Warszawa 1873, s. 2–3.

Leszek Kuźnicki, charakteryzując recepcję poglądów Darwina pisał o nim, chyba jednak nieco na wyrost, jako o osobie, która miała największe zasługi w upowszechnianiu tej teorii w dziewiętnastowiecznej Polsce.

Największą jednak zasługą Rejchmana i innych wypowiadających się w tych sprawach było wykazanie, że mamy do czynienia z teorią naukową o wielkich implikacjach. Interpretacje światopoglądowe – pisał – są tylko jedną z pochodnych, a nie istotą darwinizmu – w konsekwencji teoria doboru naturalnego może być zaakceptowana głównie przez osoby wierzące, do których sam się zaliczał¹⁸⁶.

Zasługi Rajchmana podkreślał też Aleksander Świętochowski, który dla odmiany upatrywał ich w jego mniej znanych artykułach zamieszczonych w „Niwie” w latach 1872–1873, gdyż prostowały one fałszywy i celowo wypaczony obraz ewolucjonizmu rozpowszechniany w Polsce za sprawą jego przeciwników¹⁸⁷. Przy okazji podkreślania zasług Rajchmana Świętochowski wskazał także na kontekst ideologiczny towarzyszący polemikom zwolenników i przeciwników, w których miejsce racjonalnych argumentów zajmowały epitety w rodzaju „korsarstwo klerykalne”¹⁸⁸ itp. Niemniej jednak same prace Rajchmana miały charakter odczytów popularyzatorskich, w których porównywał Darwina, podobnie jak Świętochowski, do Kopernika, a nadto twierdził, poniekąd słusznie, że gdyby autor *On the origin of species* zastosował swoje odkrycia tylko do świata roślin, to wszyscy biolodzy i filozofowie byłiby jego zwolennikami. Skoro jednak odważył się rozciągnąć je również na człowieka, stał przedmiotem nieustannego ataku. Być może tak również byłoby, gdyby obejmowała ona świat zwierząt z wyjątkiem człowieka¹⁸⁹. Co istotne, twierdził, że darwinizm nie stoi w sprzeczności z religią i w tym celu przytaczał odpowiednie fragmenty dzieła Darwina, włącznie z ostatnim zdaniem z jego książki, w którym ten jednoznacznie wskazał, że to Bóg jest przyczyną wszelkiego życia. Rajchman wymienia też nazwiska zwolenników oraz przeciwników ewolucjonizmu, za pierwszego z nich uznając Stefana Pawlickiego. Pisał także o swoich perypetiach związanych z próbami popularyzacji tej teorii. Niemniej jednak wbrew faktom próbował wykazać, że teo-

¹⁸⁶ L. Kuźnicki, *Percepcja darwinizmu na ziemiach polskich...*, s. 282.

¹⁸⁷ Świętochowskiemu chodziło o artykuły Rajchmana: *Nieporozumienie co do pewnych wyrazów*, „Niwa” 1872, nr 40; nr 41, nr 42 oraz *Donkiszoteria filozoficzna*, „Niwa” 1873, nr 47.

¹⁸⁸ A. Świętochowski, *Wspomnienia*, Wrocław 1966, s. 69.

¹⁸⁹ B. Rejchman, *Teoria Darwina w stosunku do nauki i życia...*, s. 12–13.

ria ewolucji nie była wykorzystywana jako dowód na słuszność materializmu w filozofii.

Niewątpliwym znawcą i uważnym zwolennikiem ale i krytykiem teorii Darwina był za to Józef Nusbaum-Hilarowicz. Jego prace na temat teorii ewolucji cechuje duża wnikliwość i krytyczne spojrzenie. Śledził on bardzo uważnie przebieg dyskusji toczących się w Europie a z ich przebiegiem zapoznawał polskich czytelników. Nusbaum był uczniem Wrześniowskiego i z teorią Darwina zapoznał się na jego wykładach¹⁹⁰. Zafascynowała go ona i analizował ją w większości swych publikacji. Jego fascynacja miała typowo pozytywistyczny rodowód:

Podobnie jak olbrzymia lawina, na wysokich spoczywająca stokach, daje początek tysiącnym strumieniom i potokom, torującym sobie własne drogi w dalekie przestrzenie i zlewającym się w większe wód zbiorniki – tak i potężna nauka Darwina zaptodniła cudownie biologię, wywołała w niej nowe kierunki i prądy, które dały początek nowym, rozległym dziedzinom nauki o życiu. Bo zagadki, które usiłował rozwiązać duch Darwina: jak powstało życie na ziemi naszej, jakie czynniki spowodowały rozwój łańcucha ustrojów od form najniższych do coraz wyżej uorganizowanych, jaką drogą rozwinęły się tysiączne przystosowania ustrojów do świata otaczającego, wszystkie te wielkie zagadnienia biologiczne są do dziś dnia przedmiotem najgłębszych dociekań ze strony badaczy przyrody¹⁹¹.

Nusbaum przyczynił się także do wydania w Polsce najważniejszych prac Darwina, w tym także pozycji *Autobiografia, życie i wybór listów* (1891). W tym samym roku dzięki wsparciu swego promotora, Benedykta Dybowskiego, objął katedrę biologii we Lwowie. Leszek Kuźnicki wysoko ceni jego dokonania w popularyzacji teorii Darwina:

Nikt przed Nusbaumem nie prowadził w Polsce w tej skali i tak skutecznie upowszechniania wiedzy biologicznej i darwinizmu. Jego artykuły ukazywały się w pismach o różnym charakterze i zabarwieniu politycznym – „Ateneum”, „Bibliotece Warszawskiej”, „Przyrodzie i Przemysle”, „Wszeczeświecie”, w „Prawdzie”, „Przeglądzie Tygodniowym” i „Przeglądzie Pedagogicznym”¹⁹².

¹⁹⁰ J. Nusbaum, *Pamiętniki przyrodnika. Autobiografia*, Lwów 1921, s. 26.

¹⁹¹ J. Nusbaum, *Z zagadnień biologii i filozofii przyrody*, Lwów 1899, s. 89.

¹⁹² L. Kuźnicki, *Ewolucjonizm w Polsce 1883–1959*, „Kosmos” 2009, nr 3–4 (284–285), s. 299.

Niemniej jednak to dopiero za sprawą Aleksandra Świętochowskiego teoria ewolucji zyskała sobie prawo obywatelstwa w nauce polskiej. Trzeba jednakże zauważyć, że propagowanie teorii Darwina w wydaniu tego filozofa wiązało się z bezkompromisowymi starciami polemicznymi z przeciwnikami Pozytywizmu. W swoich wspomnieniach sytuację panującą w polskiej nauce na początku drugiej połowy XIX wieku przedstawił metaforycznie:

Wielkie teorie przyrodnicze i socjologiczne – Darwina, Lyella, Comte’a i in. – które rozpały na zachodzie nowe światła wiedzy, nie rzuciły u nas jeszcze swoich odblasków. Kiedy tam nauka budowała sobie wspaniałe i bogate pałace, u nas żyła w dworkach i plebaniach, w których czoło biblioteki, a niekiedy jej całość stanowiły powieści sentymentalne, przepisy gospodarskie, kalendarze, sennik i książka do nabożeństwa. Owe dworki nie otwierały swoich okien i nie puszczały świeżego powietrza, a plebanie i ambony grzmiały klątwami na zuchalców, którzy w tych zatęchłych domach wyjmowali lub wybijali szyby, omiatali pajęczynę, tępili robactwo i usiłowali zdmuchnąć lampkę płonąca nieustannie przed świętym obrazem¹⁹³.

Wśród tych, którzy znaleźli się w kręgu oddziaływania dynamicznie rozwijającej się w Polsce myśli pozytywistycznej, wymienić należy środowiska związane z redagowanymi przez Świętochowskiego czasopismami „Prawda” i „Przegląd Tygodniowy”, a także z dziennikiem „Nowiny”, którym kierował po zerwaniu współpracy z „Przeglądem”. Wspominając swoje początki w roli redaktora naczelnego tego dziennika, pisał:

Oczywiście dałem „Nowinom” te same przekonania, które ustaliłem i rozwijałem w „Przeglądzie Tygodniowym”. Nie był to pozytywizm Comte’a i Littrégo, ale ewolucjonizm Darwina, Milla, Spencera. Jest on do tej chwili moim wyznaniem filozoficznym¹⁹⁴.

Obejmując redakcję „Niwy”, przejął ją wraz ze środowiskiem mocno zaangażowanym w popularyzowanie myśli ewolucyjnej. Wystarczy przypomnieć, że właśnie ta gazeta wydała w 1873 r. sztandarowe dzieło Darwina *Wyraz uczuć u człowieka i zwierząt oraz niedokończoną edycję O pochodzeniu gatunków*¹⁹⁵. Co ciekawe, „Niwa” została założona w 1872 r. przez

¹⁹³ A. Świętochowski, *Wspomnienia...*, s. 4.

¹⁹⁴ Tamże, s. 77.

¹⁹⁵ K. Darwin, *Wyraz uczuć u człowieka i zwierząt*, przeł. K. Dobrski, J. Sikorski, Warszawa 1873; K. Darwin, *O pochodzeniu gatunków*, z. 1–4, przeł. W. Mayzel, Warszawa 1873.

absolwentów Szkoły Głównej, którzy mieli okazję słuchać również wykładów Dybrowskiego.

O poważaniu, jakim cieszył się w środowisku polskich pozytywistów Karol Darwin najlepiej świadczy pośmiertny artykuł zamieszczony w „Prawdzie” redagowanej przez A. Świętochowskiego. Autor tego artykułu pisał:

zszedł do grobu mąż, który tysiące umysłów do poważnej naukowej pracy pobudził, zmienił postać biologii, a całym milionom, bo wszystkim bez wyjątku wykształconym ludziom dawał i długo jeszcze dawać będzie obfity materiał do długich i poważnych rozmyślań. [...] Główna praca Darwina o pochodzeniu gatunków nosi w sobie wszystkie piętna geniuszu, wszystko tam nowe lub w nowy objaśnione sposób, wszystko niezaprzeczalnie logiczne i ścisłe o tyle, o ile tylko może być ścisłym, jakikolwiek przedmiot, stojący poza granicami matematyki¹⁹⁶.

Niemniej autor tego wspomnienia ukrył się za inicjałem (T.) i na koniec pozwolił sobie na złośliwość kierowaną do oponentów teorii Darwina pisząc, że czasy się zmieniły, stąd Darwinowi nie grozi los Giordana Bruno, i dlatego spoczął na głównym cmentarzu, a nie na stosie. Taka złośliwość oddaje w pewien sposób temperaturę sporów o darwinizm w Polsce ówczesnej. Świętochowski w komentarzu redakcyjnym w „Prawdzie” napisał „Darwin umarł! Znaczy to tyle, co umarł Arystoteles, Kopernik, lub Kant”¹⁹⁷.

Krytyka darwinizmu w XIX-wiecznej Polsce

Dominacja mesjanizmu i heglizmu w polskiej filozofii XIX wieku powodowała, że ówczesne elity intelektualne pielęgnowały hasła o wyjątkowości ducha narodowego i w nauce szukały głównie uzasadnienia dla tego typu poglądów. Ta hermetyczność ostatecznie okazała się zgubna dla polskiej filozofii tego okresu. Doszło bowiem do ścisłego splecenia się literatury i nauki tak dalece, że jedna i druga oddawały i uzasadniały tęsknotę, a nie rzeczywisty stan rzeczy. Paradoksalnie, otworzyło to polskie elity intelektualne na rodzący się ruch komunistyczny wspierany skrajnie materialistyczną filozofią. Bardzo szybko upowszechniały się one w Polsce, zyskując zwolenników zwłaszcza wśród zniecierpliwionych przeciągającym się oczekiwaniem na cud „wskrzeszenia z umarłych” Ojczyzny. Niebezpieczeństwo z tym związane dostrzegali

¹⁹⁶ T., *Karol Robert Darwin. Wspomnienie pośmiertne*, „Prawda” 1882, nr 17, s. 200.

¹⁹⁷ A. Świętochowski, *Liberum Veto*, „Prawda” 1882, nr 17, s. 202.

już polscy romantycy, którzy jak Bronisław Trentowski w pracy *Przedburza polityczna* (1848) ostrzegali:

Postęp prawdziwie żywy zależy na brataniu Idei o dniach nastąpić mających z Rzeczywistościami, pozostałymi po dniach przeminionych Historii. Z tego zlewu dopiero rodzi się cochwilna Teraźniejszość! Jużci w każdej chwili czasu żyły pewne wiekuiste prawdy w świecie, bez którychby i świata niebyło. Absolutne zatem rozdeptanie przeszłości stałoby się tem samem i prawd onych, a więc i wiekuistości odrzuceniem! Szalony wypadek mylnie poczętego rachunku! Zryw takowy byłby rozbratem wieków, zaprzeczeniem jedności rodu ludzkiego, samejże natury ludzkiej rozłachmanieniem; byłby jej zgubą i do zwierzęcości powrotem!¹⁹⁸.

Można z tych słów wywnioskować, że przynajmniej niektóre idee ewolucjonizmu były już obecne i znane w filozofii XIX wieku na długo przed publikacją książki Darwina *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or The Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*.

Nowe trendy w nauce, a zwłaszcza w biologii spotykały się z wyraźną niechęcią części polskich filozofów, gdyż stały one w sprzeczności z dominującym wśród nich mesjanizmem. Mesjanizm zakładał bowiem skrytość boskich planów wobec ludzkości, a zatem koncentrował się na próbach racjonalnego uchwycenia prawidłowości rozwoju dziejowego, które ten boski zamysł choćby częściowo odkrywały. Nicią przewodnią było tu przekonanie, że ludzka racjonalność nie jest sprzeczna z boską, gdyż człowiek jest stworzony na obraz i podobieństwo Boga. Historiozofia stawała się najważniejszą częścią filozofii, gdyż właśnie dzięki niej, jak mniemano, da się odkryć prawidłowości rządzące boskim projektem stworzenia świata. Kiedy w 1863 r. ks. Franciszek Salezy Krupiński (1836–1898) pisał jedno z pierwszych opracowań o historii filozofii polskiej, nawet nie wspominał o naturalizmie, a opracowane przez niego dzieje zawierały dość dokładny opis polskiego mesjanizmu. Jego praca zawierała też swoiste ostrzeżenie, aby filozofowie polscy nie ulegali modnym na Zachodzie trendom i przyczyniali się do kształtowania ducha narodowego.

Żaden prawdziwy filozof nie był ani Lutrem ani Maratem ani Kommunistą, chociaż tak do reform jako i wstrząśnień ogólnych niejednen bojując za prawdę przyłożył się słowem lub czynem. Wedle Tybetańskiego pojęcia dość u nas powszechnego, filozof jest nieprzyjacielem Boga, religii, obyczaju,

¹⁹⁸ B.F. Trentowski, *Przedburza polityczna*, Freiburg 1848, s. 173.

krótko: wrogiem tego wszystkiego co ludzkość za świętość uważa. Pojęcie to wyległo w czasach naukowego terroryzmu encyklopedystów francuskich, dziś jest już śmieszne i trąci chińszczyzną, którą daj Boże by prędzej z Europy wypędzono¹⁹⁹.

Z drugiej zaś strony Krupiński daleki był od fundamentalizmu w nauce, bo jemu przecież zawdzięcza polska filozofia przyswojenie współczesnych mu prac europejskich utylitarystów, naturalistów i pozytywistów. Pisał nawet, że „Dogmatyzm w naukowych badaniach jest nadzwyczaj szkodliwy, bo wprowadza zastój umysłowy”. W nauce jego zdaniem niezbędny jest ferment umysłowy, który obala stare dogmaty i posuwa rozwój nauki naprzód. Za przykład takiego stanu rzeczy posłużyła mu oczywiście teoria Darwina:

Próbkę tego mamy na teorii Darwina, o zmienności rodzajów. Nawet naturaliści z rzemiosła zaczynają się chwiać w swojej wierze o stałości form rodzajowych organicznych²⁰⁰.

Krupiński zarzucał jednak materialistom, do których zaliczał oczywiście także darwinistów, że przyczyniają się do moralnego kryzysu ludzkości, gdyż narzucają swoje przekonania innym, nie dopuszczając do jakiegokolwiek ich krytyki. Pisał o tym następująco:

I wasza wina o tyle jeszcze, o ile dogmatów swoich nie umiecie poddać krytyce, ogłaszając je za prawdy, prowadzące jedynie do zbawienia. Pozwólcie ludziom myśleć samodzielnie: jeśli w waszej teorii jest coś prawdziwego, to się ostoi; jeśli nie, to żadne wymysły na obskurantów nie uchronią was od śmieszności²⁰¹.

Nie twierdził więc, że teoria Darwina w całości jest błędna, ale osobiście jej nie aprobował, na co wskazał Henryk Struve, we wspomnieniu pośmiertnym przytaczając jego słowa:

Z pozytywizmem, – nieuznającym Boga, nie mamy żadnej wspólności, lecz, przeciwnie, *pragniemy, ażeby nauka nie wywracała religii*, by uznała wielkie jej znaczenie w wychowaniu rodu ludzkiego²⁰².

¹⁹⁹ F. Krupiński (F.K.), *Dodatek: Filozofja w Polsce*, [w:] A. Schwegler, *Historia filozofji w zarysie i pomnożona dodatkiem o filozofji w Polsce*, przeł. F.K., Warszawa 1863, s. 478.

²⁰⁰ F. Krupiński, *Wczasy warszawskie*, Warszawa 1872, s. 15.

²⁰¹ Tamże, s. 16.

²⁰² H. Struve, *Ks. Franciszek Krupiński jako filozof*, „Biblioteka Warszawska” 1898, t. 4, s. 152.

Dla przykładu jeden z najbardziej znanych polskich filozofów XIX wieku, Józef Kremer, nie wymieniając Darwina z nazwiska, pisał o materializmie w jego ewolucjonistycznej postaci jako o „smutnej nauce”, a przetłumaczenie dzieł krytykujących tę teorię na język polski uznał „rzeczą dla naszego kraju wielce błogą i wielce użyteczną i wysokiej zasługi”²⁰³. Zatem filozofowie zajmujący katedry akademickie zajęli wyczekującą pozycję, starali się jakby nie zauważać tego, co nowego w nauce się stało i w ich pracach próżno szukać choćby wymienienia z nazwiska Darwina. Postawa Kremera nie była wyjątkiem, bo w krakowskim środowisku filozoficznym przetrwała jeszcze przez wiele lat.

Jednym z pierwszych krytycznych komentatorów dzieła Darwina w Polsce był Stefan Zachariasz Pawlicki, który publicznie wypowiedział się na ten temat już w 1866 r. w cyklu artykułów publikowanych pod wspólnym tytułem *Przemiany człowieka*. W drugim z tych artykułów po raz pierwszy powołał się na Darwina²⁰⁴. Warto nadmienić, że w tym czasie był, podobnie jak Wrześniowski, wykładowcą w Szkole Głównej w Warszawie. Jeszcze wówczas, wbrew tradycji biblijnej, był gotów zaakceptować teorię Darwina. Jak wskazuje autor monografii poświęconej Pawlickiemu, „najwyraźniej nie zadawała się odpowiedzią Biblii i nad jej powagę gotów był przedłożyć zdanie Darwina i jego zwolenników”²⁰⁵. Niemniej jednak, gdy w Pawlickim dokonał się w 1868 r. przełom duchowy, który skłonił go do obrania drogi zakonnej, to zmienił się także jego stosunek do tej teorii. Pawlicki w 1872 r. pisał:

Upływa lat dwanaście, jak Darwin, znakomity angielski zoolog, ogłosił dzieło „O początku rodzajów”. Imię jego od razu nabrało wielkiego rozgłosu w świecie naukowym, do tego stopnia, że dzisiaj już liczna i ruchliwa szkoła uznaje go mistrzem i głową swoją²⁰⁶.

Pawlicki doceniał wysiłek Darwina w opracowaniu teorii ewolucji, posługując się metaforą:

ociosywał długo i starannie każdy kamień, przymierzał go wielokrotnie z każdej strony, zanim przystąpił do samej budowy. [...] jak mozolną jest

²⁰³ J. Kremer, *Dzieła pomniejszych. Filozofia – Historia sztuki i Estetyka – Pedagogika – Artykuły różnej treści*, Warszawa 1973, s. 55.

²⁰⁴ S. Pawlicki, *Przemiany człowieka*, „Dziennik Literacki” 1873, nr 35.

²⁰⁵ Cz. Głombik, *Człowiek i historia...*, s. 73.

²⁰⁶ S. Pawlicki, *Ostatnie słowo Darwina*, [w:] tenże, *Studia nad darwinizmem...*, s. 7.

i stromą ścieżką, po której wdzierają się badacze przyrody, jeżeli chcą dojść do poważnego rezultatu²⁰⁷.

Jego studia nad Darwinem musiały być jednak wcześniejszej daty zważywszy, że w swej pracy odwołuje się do francuskiego wydania dzieła Darwina z 1862 r., które wedle jego informacji krążyło w wielu egzemplarzach po Warszawie. Pawlicki, który obronił swój doktorat na Uniwersytecie Wrocławskim w 1865 r., najpewniej zetknął się z tym wydaniem nie wcześniej niż podczas przygotowywania swej habilitacji obronionej w 1866 r. w warszawskiej Szkole Głównej, gdzie później pracował do 1868 r. Dopiero wówczas przeżył duchowy przełom, po którym wstąpił do zakonu Zmartwychwstańców. Jego pierwsza praca naukowa, w której odnosi się także do prac Darwina – *Materializm wobec nauki* – musiała w ogólnych zarysach powstać jeszcze przed wybraniem drogi zakonnej, gdyż zawiera przychylne oceny i uznanie dla ogromu pracy wykonanej przez angielskiego przyrodnika. Krytyczne słowa zawarte w tej publikacji odnosiły się bardziej do pewnej interpretacji zawartej we francuskim przekładzie, niż do samych prac Darwina. Pawlicki nie zgadzał się wówczas z Darwinem, choćby co do znaczenia dziedziczności w ewolucji oraz możliwości wpływu zmian powstałych w rodzajach na wytworzenie się nowych gatunków. Większe zastrzeżenia miał ponadto do kontynuatorów nauk Darwina niż do niego samego. Niemniej jeszcze wówczas aprobował ogólnym zarysie założenia teorii ewolucji uważając, że dobór naturalny faktycznie dokonuje się w świecie przyrody. Dopiero późniejsza praca *Studia nad darwinizmem* (1872) uzasadnia pogląd Leszka Kuźnickiego:

darwinizm był agresywnie zwalczany przez ks. Stefana Pawlickiego, profesora filozofii, który w swych ocenach również nie przebiegał w słowach potępienia. W rzeczywistości dopiero dzięki jego wystąpieniom wzrosło zainteresowanie problematyką ewolucyjną, mimo że próby szukania dróg pogodzenia między wiarą chrześcijańską i darwinizmem były surowo potępione²⁰⁸.

Z taką opinią należy się zgodzić przede wszystkim dlatego, że zarówno *Materializm wobec nauki* jak i *Studia nad darwinizmem* ukazywały się początkowo w odcinkach na łamach popularnych wówczas czasopism „Przegląd Polski” oraz „Przegląd Lwowski”, a dopiero ożywione dyskusje, jakie wywołały, skłoniły autora do powtórnego ich wydania w formie książkowej. Edycję obu

²⁰⁷ S. Pawlicki, *Materializm wobec nauki*, „Przegląd Polski” 1870, z. VIII, s. 214–215.

²⁰⁸ L. Kuźnicki, *Percepcja darwinizmu na ziemiach polskich*, s. 283.

książek dzieła zaledwie dwa lata, a jednak w swej wymowie oddają one dwie różne epoki w twórczości Pawlickiego. Jeśli w pierwszej Darwin jest ukazany jako człowiek oddany nauce, który być może nieco pochopnie wyciągał wnioski ze swych szeroko zakrojonych badań, to w drugiej z książek jest on przedstawiany już jako ateista i wielki przeciwnik religii i wręcz istniejącego porządku społecznego. *Studia nad darwinizmem* w formie książkowej składają się z trzech odrębnych części (*Ostatnie słowo Darwina; Człowiek i małpa* oraz *Miejsce człowieka w zoologii*), połączonych w całość jedynie wspólnym tytułem. Książka powinna zostać uzupełniona jeszcze wydanym osobno tekstem *Mózg i dusza*, bo dopiero wówczas zarówno ewolucja postawy Pawlickiego wobec materializmu, jak i darwinizmu traktowanego jako jego szczytowy wyraz, zostałyby przedstawione w sposób wyczerpujący.

W drugim tekście *Człowiek i małpa* składającym się na *Studia nad darwinizmem* Pawlicki starał się wykazać, że podobieństwo zewnętrzne pomiędzy człowiekiem a małpą nie dowodzi wspólnoty pochodzenia. Był przy tym przekonany, że małpy i ludzie rozwijają się wedle zupełnie odmiennych zasad²⁰⁹, dlatego to, co uchodzi za podobieństwo jest albo złudzeniem, albo dopasowaniem wyników badań anatomicznych do z góry przyjętej teorii. Książkę Pawlickiego kończy tekst *Człowieka miejsce w zoologii*, w którym koncentrował się na przytaczaniu argumentów wykazujących wyjątkowość człowieka w przyrodzie, a owa wyjątkowość wyrażać się miała przede wszystkim w tym, że zwierzęta nie mówią i nie myślą. Tym samym uznał on, że Darwin czasem po prostu zbłądził, ale niekiedy przypisuje mu wręcz złą wolę i jakby celowe wprowadzanie zarówno naukowców, jak i zwykłych ludzi w błąd. Nic zatem dziwnego, że kończył swoją książkę uwagą:

Sprowadzenie tych fałszów do ich prawdziwego znaczenia i wykazania co warte, jest więc dziś rzeczą niesłychanej wagi, a przeciw buntowniczym podszeptom matery i jej ułudnym pokusom nie można dać młodzieży nic skuteczniejszego, jak talizman zdrowej krytyki, który będzie dla niej ścisłą miarą w rozróżnieniu fałszu od prawdy, urojeń od rzeczywistości, zmyślań od prawdziwych faktów, a naukowej błagi od prawdziwej nauki²¹⁰.

Prawdziwy przełom nastąpił zatem w momencie, gdy Darwin opublikował swą kolejną książkę *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex* (1871), która zawiera wyniki jego studiów nad ludzką skłonnością do niesie-

²⁰⁹ S. Pawlicki, *Studia nad darwinizmem...*, s. 75–76.

²¹⁰ Tamże, s. 106.

nia pomocy innym. Nic nie wskazuje na to, że Pawlicki czytał tę pracę, natomiast można przypuszczać, że znał echa, jakie w nauce ona spowodowała, a jako filozof musiał zdawać sobie sprawę z konsekwencji tez Darwina w niej zawartych. Otóż angielski przyrodnik w pracy tej wyraźnie sugerował, że moralność jest także narzędziem ewolucji, która choć w jakiś sposób zmniejsza zysk z uczestniczenia w walce o byt, to ostatecznie przynosi wiele wymiernych korzyści dla całego gatunku. Zauważył tam również, że edukacja może być narzędziem sprzyjającym ewolucji naszego gatunku. Tym samym dyskusja na temat darwinizmu zaczęła dotyczyć sfery duchowości. Efektem tego był kolejny tekst Pawlickiego *Mózg, dusza, człowiek*, który już był utrzymany w konwencji totalnej krytyki darwinizmu. Punktem wyjścia tej krytyki było odrzucenie całej systematyki, a zatem próba wykazania wyjątkowości ludzi względem świata przyrody. Jakby wbrew współczesnej mu nauce twierdził, że jego stanowisko jest jedynie możliwe do przyjęcia, bo wspiera je:

zdrowy rozsądek i powszechne mniemanie i wiara ludów, nieustająca zgoda największych myślicieli i wszystkie ich wyborne, niezbite i prawie niepotrzebne argumenta²¹¹.

Tym łatwiej było zatem autorowi tych słów traktować wszystkich zwolenników darwinizmu jako pseudonaukowców pozorujących tylko prowadzenie działalności badawczej, czy wręcz naukowych hochsztaplerów goniących tylko za rozgłosem. Na dodatek epitety kierowane pod adresem oponentów były przenoszone na zwolenników ich poglądów, którzy są obdarzani epitetami w rodzaju „lekkomyślny”, „godzien pogardy, bo kłamie sam sobie i zwodzi innych, bo pobudką jego działania mogą być jedynie samolubne i niskie popędy”²¹². Na dodatek Pawlicki próbował wykazywać, że to właśnie zadaniem filozofii jest zwalczanie materializmu, a zwłaszcza jego najbardziej współczesnej postaci, darwinizmu. W celu uzasadniania swoich przekonań odwoływał się do platońskiej koncepcji duszy ludzkiej, a zatem przyjmował za pewnik, iż dusza może istnieć bez ciała, nigdy zaś odwrotnie. Niemniej jednak niewątpliwą zasługą tego zagorzałego krytyka darwinizmu było przeniesienie współczesnych mu dyskusji o najnowszych osiągnięciach nauk przyrodniczych na grunt polski. Pawlicki bowiem w swoich tekstach przytaczał praktycznie wszystkie argumenty, jakie w ówczesnej nauce pojawiały się u przeciwników darwinizmu.

²¹¹ S. Pawlicki, *Mózg, dusza, człowiek*, „Przegląd Lwowski” 1873, z. 6, s. 34.

²¹² S. Pawlicki, *Mózg, dusza, człowiek*, „Przegląd Lwowski” 1873, z. 9, s. 651.

Jego prace są zatem przepełnione argumentami antropologicznymi, psychologicznymi, zoologicznymi, a także teologicznymi. Można jednak zauważyć, że koncentrował się on zwłaszcza na treściach zawartych w rozprawach niemieckich i francuskich, a prawie nieobecne były w jego pracach argumenty czerpane ze sporów wewnątrzangielskich, a także z dyskusji, jakie toczyły się w samej Polsce. Wynikać to mogło jednak z faktu, że swój ostatni większy tekst poświęcony także sporom z darwinizmem *Mózg, dusza, człowiek* (1873) pisał przebywając już w Rzymie. Można się dziś zastanawiać dlaczego Pawlicki po tej rozprawie zarzucił swe badania darwinizmu i poświęcił się niemal całkowicie studiom nad historią filozofii greckiej, ale zapewne wynikało to z jego zaangażowania w dzieło odnowy filozofii chrześcijańskiej, w którym wraz z ks. Piotrem Semenenko reprezentował opcję platońską. Konsekwencje płynące dla filozofii i teologii z odkryć Darwina w takiej perspektywie musiały wydawać się mu drugorzędne.

Stanowisko Pawlickiego udowadnia, że nie wszyscy podzielali przekonania darwinistów, a np. na Uniwersytecie Lwowskim kilkakrotnie dochodziło do ostrych starć zwolenników z przeciwnikami teorii ewolucji. Pierwsze z takich starć miało miejsce wkrótce po objęciu przez Benedykta Dybowskiego katedry zoologii, gdy 1.10.1895 r. wygłaszał wykład inauguracyjny rok akademicki na Uniwersytecie Lwowskim *Rzut oka na historyczny rozwój zoologii*. Wykład ten zakończył się wielkim skandalem, gdy prelegent wykazując wielkość odkryć Darwina i Haeckla zwrócił się do zebranych ze słowami „precz z teleologią”. Część zebranych zrozumiała to jako „precz z teologią”, co spowodowało, że część oficjeli, w tym wszyscy duchowni oraz profesorowie Wydziału Teologicznego, demonstracyjnie opuściła salę. Oponenci podjęli wówczas starania o pozbawienie Dybowskiego możliwości głoszenia teorii ewolucji. Uzyskali nawet oficjalne pismo ówczesnego austriackiego Ministra Wyznań i Oświaty Paula Gautsch Freiherr von Frankenthurn, w którym ten żądał od rektora Uniwersytetu Lwowskiego Edwarda Rittnera zakazu nauczania darwinizmu przez Dybowskiego. Minister uzasadniał swoje żądanie sprzecznymi z nauką treściami teorii ewolucji oraz nielicującym z godnością profesorską zachowaniem Dybowskiego na inauguracji. Dybowski jednak odmówił zaprzestania popularyzacji darwinizmu i zapowiedział, że prędyj jest gotów zrezygnować z funkcji profesorskiej i wróci na Kamczatkę, gdzie nikt wolności nauki nie krępuje²¹³. Kolejne starcie miało miejsce w 1899 r., gdy na łamach „Ruchu

²¹³ G. Brzęk, *Józef Nusbaum-Hilarowicz: życie, praca, dzieło*, Lublin 1984, s. 210.

Katolickiego” Bronisław Błocki profesor–adiunkt z Wyższej Szkoły Lasowej opublikował teksty przeciwko Nusbaumowi, w których zarzucił mu szerzenie ateizmu wśród młodzieży akademickiej i obrazę religii. Wsparł go w tym ukrywający się za inicjałami X.P. autor cyklu artykułów *Darwinizm na uniwersytecie lwowskim*, zamieszczonych w tym samym czasopiśmie²¹⁴. Tym razem w obronę Nusbauma wzięli studenci, którzy na jego wykładzie zgotowali mu owację i przygotowali specjalną petycję. Rzecz została opisana w czasopiśmie „Słowo Polskie” następująco:

Z powodu krzywdy wyrządzonej rozmyślnie przez jedno z czasopism lwowskich profesorom Nusbaumowi i Dybowskiemu artykułem, zarzucającym że ci profesorowie wybili się tylko sztuczną reklamą, że szerzą wśród młodzieży darwinizm, osłabiają w niej uczucie religijne, etc. etc. – młodzież postanowiła dać moralną satysfakcję swoim przewodnikom na polu nauki, przy tem zaś zaznaczyć, że nie solidaryzuje się z tendencją artykułu i uznaje w swem sumieniu poczynione zarzuty za bezpodstawne, kłamliwe i oszczercze²¹⁵.

Zakaz nauczania ewolucjonizmu dotyczył jednak jedynie Dybowskiego, bo w wykładach z etyki głoszonych na Uniwersytecie Lwowskim przez Kazimierza Twardowskiego w semestrze letnim roku akademickiego 1901/1902 jedne zajęcia w całości dotyczyły ewolucjonizmu. Twardowski wówczas napisał w konspekcie do swego wykładu „Jak dzięki Kopernikowi Ziemia straciła swe wyjątkowe w świecie stanowisko, tak dzięki Darwinowi stracił człowiek swe wyjątkowe stanowisko wśród istot żyjących”²¹⁶. A zatem zakaz głoszenia teorii ewolucji we Lwowie miał wymiar jednostkowy, dotyczył raczej pewnej interpretacji dokonywanej przez Dybowskiego, a nie samej teorii.

Spór o ewolucjonizm ma więc w polskiej nauce już długą tradycję. Niewątpliwie wszystkie konkurujące rozwiązania mają także wsparcie w filozofii i w konkretnych filozofach. Naturalizm filozoficzny niewątpliwie daje ewolucjonistom silne wsparcie, które w jakiś sposób rzutuje na te spory. Przykład polskiej XIX-wiecznej nauki także wykazuje, jakie znaczenie ma filozofia

²¹⁴ X.P., *Darwinizm na uniwersytecie lwowskim*, „Ruch Katolicki” 1899, nr 46, s. 2; nr 47, s. 2; nr 50, s. 2.

²¹⁵ *Owacja na uniwersytecie*, „Słowo Polskie” 1899, nr 21, s. 2.

²¹⁶ K. Twardowski, *Współczesne Kierunki Etyki Naukowej. Półrocze letnie 1901/2: Etyka Ewolucyjna*, APB WFIS UW, IFiS PAN i PTF w Warszawie, sygn. T'R.94-P.14,2, k. 144. Twardowski w swym wykładzie szczegółowo omówił historię ewolucjonizmu, same nauki Darwina, jak też jego kontynuatorów, zwłaszcza Herberta Spencera. Niemniej jednak jego wykłady wykraczają już poza ramy czasowe określone w temacie.

w upowszechnianiu się określonych poglądów i teorii. Zauważał to już wybitny przedstawiciel polskiego Pozytywizmu Julian Ochorowicz, gdy w 1872 r. pisał, że teoria ewolucji przesunęła horyzont naukowej eksploracji dalej niż to kiedykolwiek było udziałem nauki. Stwierdził wówczas:

nauki spostrzegawcze podniosły się do wyżyn filozofii – a filozofija zniżyła się do poziomu faktów – i nastąpiło zjednoczenie. Odtąd – idą ręka w rękę²¹⁷.

Niemniej jednak nie można postrzegać tego inaczej, jak tak, że uprawianie filozofii ciągle ma sens. A zatem nie zabraknie zapewne filozofom przedmiotu badań i analiz w dającym się przewidzieć czasie, toteż ciągle „W nauce jest miejsce na pluralizm stanowisk, pluralizm poglądów i swobodną rywalizację alternatywnych punktów widzenia”²¹⁸.

²¹⁷ J. Ochorowicz, *Wstęp i pogląd ogólny na filozofiję pozytywną*, Warszawa 1872, s. 62.

²¹⁸ Zob. K. Jodkowski, *Metafizyczne opowieści nauki jako fundament pluralizmu naukowego*, [w:] P.E. Johnson, *Wielka metafizyczna opowieść nauki*, Warszawa 2003, s. 85.

Wiek XX

Ostatnie stulecie było przepełnione wydarzeniami, które zmieniały porządek świata. Był to również okres, w którym tempo rozwoju nauki przewyższyło możliwości percepcyjne pojedynczego człowieka. Przemiany nie ominęły również polskiej filozofii, która jednak dotrzymywała tempa rozwojowi nauki światowej. Dyskusje i polemiki filozoficzne toczone na przełomie wieków pozornie wyglądają na czysto akademickie, a jednak pozwalały na podtrzymywanie więzów pomiędzy intelektualistami funkcjonującymi w poszczególnych zaborach. Przygotowywały one niezbędny grunt dla przyszłej integracji odrodzonego państwa w jeden organizm polityczny. W tych dyskusjach zrodziła się także szkoła lwowsko-warszawska, być może najważniejszy w historii wkład Polski do nauki światowej. To ważne, aby potrafić być dumnym z tego, co już zostało osiągnięte, a filozofom taka możliwość została dana za sprawą szkoły Twardowskiego. Lwowskie środowisko filozoficzne tworzyli jednak nie tylko najbardziej znani jego przedstawiciele, warto zatem przypomnieć także dorobek mniej znanych postaci z tego kręgu.

Wiek XX w historii zapamiętamy jednak nie dzięki nauce, ale przez to, co z nią pozostaje w wyraźnej kolizji. Stosunek do wojny stał się cezurą odpowiedzialności humanistów za poglądy, które sami głosili. Niestety, dla wielu z nich egzamin ten zakończył się tragicznie. Ale to przecież ludzie nauki, nawet w mrokach okupacji, byli zobowiązani do przechowywania okruchów wiedzy tak, aby po wojnie jak najszybciej odtworzyć stan poprzedzający jej wybuch. Ludzie nauki z tego zadania się wywiązali, ale nie mogli przecież przypuszczać, że wkrótce staną przed kolejnym wyzwaniem, bo będą musieli stawiać czoła próbom zideologizowania humanistyki. Przedmiotem szczególnych zabiegów o podporządkowanie bieżącym potrzebom politycznym były trzy dyscypliny: prawo, historia i właśnie filozofia²¹⁹. Niezależnie od tego, jak się dziś ocenia postępowanie poszczególnych osób, to zdołała ona przetrwać okres nawet najgorszych represji, a jej przedstawiciele, czy to w kraju czy na

²¹⁹ Zob. J. Connelly, *Zniewolony uniwersytet. Sowietyzacja szkolnictwa wyższego w Niemczech Wschodnich, Czechach i Polsce*, przeł. W. Rodkiewicz, Warszawa 2014, s. 14 i n.

emigracji, wnieśli swój wkład w przygotowanie transformacji ustrojowej. Takie politycznie usytuowanie filozofii pomiędzy skrajnościami skutkowało także oskarżeniami jej o „dworskość” względnie totalną kontestację. Wojna nie sprzyja jednak uprawianiu filozofii, bo zamiast przygotować jakieś rozsądne wyjaśnienie okrucieństw, jakich w XX wieku dopuszczali się ludzie względem siebie, pogrążała się w meandrach wewnętrznych rozliczeń i sporów. Na szczęście te spory nie pozbawiły filozofów zdrowego rozsądku, dzięki czemu ich dyscyplina mogła się dalej rozwijać. Można jednak postawić sobie pytanie, czy filozofowie po wieku nieustannych wojen i konfliktów właśnie teraz, w czasach pokoju i stabilizacji, potrafią jeszcze wykazać swoją przydatność dla społeczeństwa?

3. NA PRZEŁOMIE WIEKÓW

3.1. Panslawizm w filozofii polskiej

Panslawizm to stanowisko zakładające wyróżniającą rolę Słowian w dziejach ludzkości, z tym jednak zastrzeżeniem, że taka epoka ma dopiero nadejść. Na jej przyjście Słowianie muszą się przygotować, a więc nie tylko muszą być zjednoczeni, ale i być w stanie zrozumieć to, czego się od nich oczekuje. Charakterystycznym rysem tej koncepcji jest przekonanie, że historia jest czynnikiem sprawczym, a więc jest przewidywalna a przez to ma cechy bytu osobowego. Z tej racji musi być także sprawiedliwa, a jeśli nawet stan istniejący takim się nie wydawał, to rekompensatę przyniesie nieodległa przyszłość. Największa popularność tej idei przypadała na wiek XIX, gdy zaczęto organizować zjazdy wszechsłowiańskie, na których podnoszono potrzebę zjednoczenia Słowian jako wspólnoty terytorialnej (Europa Wschodnia i Środkowa), językowej, religijnej oraz kulturowej. W Polsce także nie brakowało zwolenników panslawizmu, jednak przełom wieków XIX i XX zweryfikował ich dążenia, gdy okazało się, że idea ta staje się przeszkodą dla dążeń niepodległościowych.

Niepowodzenia powstań narodowych wywoływanych w celu zbrojnego odzyskania niepodległości spowodowały bowiem, że po upadku Powstania Styczniowego najważniejszym zadaniem polskich elit intelektualnych przestało być poszukiwanie nowych dróg odtworzenia bytu państwowego. Zaczęto ukierunkowywać się w stronę zachowania poczucia narodowego w społeczeństwie rozdartym pomiędzy trzech zaborców. Sądzić należy, że i zaborcy doskonale sobie z tego zdawali sprawę, stąd brały się ich usilne zabiegi rusyfikacyjne czy też germanizacyjne. Trauma utraty niepodległości dotknęła jednak w zasadzie tylko ówczesną elitę narodową. Dla chłopów a nawet mieszczan sprawa niepodległości nie miała aż tak kluczowego znaczenia, gdyż ich sytuacja pod zaborami w zasadzie się nie zmieniła, a niekiedy mogła się nawet poprawić.

Idea Polski niepodległej nie zyskiwała większego uznania warstw społecznie, ekonomicznie i politycznie upośledzonych. Pisał o tym jeszcze wiele lat później Wincenty Witos zauważając, że taki stan rzeczy nie zmienił się jeszcze do czasu wybuchu I wojny światowej. W swoich wspomnieniach zauważył: „Chłopi w swej masie bali się Polski niesłychanie, wierząc, że z jej powro-

tem przyjdzie na pewno pańszczyzna i najgorsza szlachecka niewola”²²⁰. Ta uwaga dotyczyła co prawda sytuacji w Galicji, ale nie inaczej przecież było i w Kongresówce, stąd jego dalsze sarkastyczne rozważania: „To sprawiało, że do wojska szli ochotnie, podatki płacili chętnie w przekonaniu, że to wszystko było dla dobrego cesarza”²²¹. Taka sytuacja sprawiała, że w Polsce pod zabarami nie było podatnego gruntu dla idei panslawistycznych, gdyż z trudnością rodziła się tożsamość narodowa, którą w czasach demokracji szlacheckiej w pewnym sensie zawłaszczyły warstwy uprzywilejowane.

Panslawizm początkowo nie zajmował jakiegoś istotnego miejsca w przeświadczeniach polskiej elity intelektualnej. Do czasu klęski Powstania Listopadowego tego typu poglądy nie były rzadkością. Potem jednak zdano sobie sprawę z tego, że główną przeszkodą na drodze do odzyskania niepodległości przez Polskę jest Rosja, czyli państwo, które było główną promotorką tego typu idei. Tym samym ideologia panslawizmu zaczęła być łączona z postawami lojalizmu wobec Rosji, a nawet stawała się przyczyną zarzutu zdrady narodowej.

Panslawizm ma swoje mocne uzasadnienie w historiozofii odwołującej się do poglądów niemieckiego filozofa Johanna Gottfrieda von Herdera (1744–1803), który w swych *Myślach o filozofii dziejów* pisał o przyszłej dominacji narodów słowiańskich jako konieczności dziejowej. Herder traktował w swych badaniach nad charakterem narodowym Słowian jako jedną nację, którą łączy podobieństwo kultury, języka, a także wspólna duchowość (psychika). Panslawizm zrodził się z tego właśnie historiozoficznego założenia o nieuchronności słowiańskiej dominacji oraz o postępującej jedności ludów słowiańskich. Każda koncepcja panslawistyczna miała więc w mniejszym lub większym stopniu filozoficzne uzasadnienie. Nie można zatem traktować panslawizmu jako koncepcji oderwanej od życia i nauki, bo tak po prostu nie było.

Historycy polskiej filozofii na ogół pomijają problem zakorzenienia idei panslawizmu wśród elit intelektualnych, niemniej jednak można zauważyć pewną ewolucję postaw wobec niej, bo zyskiwała wśród Polaków poparcie w zasadzie tylko w chwilach utraty wiary w sens walki niepodległościowej. Panslawizm jest więc dla nas, Polaków, świadectwem słabości ducha, a nie intelektualnym osiągnięciem, które by kształtowało świadomość ludzi. Znamienne tutaj są kontakty polskich intelektualistów z czeskimi, którzy dla odmiany na ogół byli gorącymi zwolennikami tej idei. Jan Kollár, najwybit-

²²⁰ W. Witos, *Moje wspomnienia*, t. 1, Paryż 1964, s. 132.

²²¹ Tamże, s. 138.

niejszy przedstawiciel romantyzmu czeskiego, uważał, że Słowianie stanowią jeden wielki naród, któremu z racji liczebności i niewyczerpanej siły ducha przypadnie rola kształtowania oblicza przyszłości świata. Nadzieja dokonania postępu dziejowego była związana z jego przekonaniem, że Słowianie na powrót się zjednoczą, a później przywrócą pierwotną jednię ludów, która istniała w epoce biblijnej przed zbudowaniem Wieży Babel. Naturalne dla niego było, że przywództwo nad Słowianami przypadnie Rosjanom, najliczniejszej i najpotężniejszej militarnie słowiańskiej nacji. Ubolewał więc w swych pracach, że Mickiewicz nie podzielał jego entuzjazmu dla panslawizmu²²². Zarzut obojętności na sprawy Słowiańszczyzny dla odmiany nie wzbudził w Mickiewiczu żadnej reakcji, bo w swoich paryskich wykładach z literatury słowiańskiej dawał wyraz swym zainteresowaniom tymi problemami. Różnica dzieląca obu myślicieli była niemożliwa do zniwelowania, gdyż dla Mickiewicza Słowianie to federacja wolnych narodów pod polskim przywództwem. Nie mógł więc traktować zarzutu Kollára poważnie.

W literaturze polskiej hasła panslawizmu były głoszone w różny sposób, nie zawsze nawiązujący wprost do samej idei. Wynikało to być może z nieznamomości jego założeń. Tak zapewne było w przypadku Henryka Rzewuskiego (1791–1866), znanego powszechnie jako autor *Pamiętek Sopolicy*, który głosząc hasła lojalizmu wobec cara był jednocześnie zdeklarowanym przeciwnikiem wszelkiej działalności konspiracyjnej i zbrojnej prowadzonej na rzecz odzyskanie niepodległości przez Polskę. Ważniejsze było jednak jego przekonanie o nieuchronności zlania się kultury polskiej z rosyjską, a w zasadzie jej bezpowrotnego wchłonięcia i zaniku. Co istotne, swoje poglądy kierował do narodu, wykorzystując do tego łamy nielicznych jeszcze wówczas polskich czasopism. Co więcej, wykorzystując wsparcie namiestnika Iwana Paskiewicza założył nawet nowe czasopismo „Dziennik Warszawski”, które Rzewuski wykorzystywał do głoszenia lojalistycznych haseł. Właśnie na łamach tego czasopisma pisarz opublikował w 1851 r. cykl 19 artykułów pod wspólnym tytułem *Cywilizacja i religia*. Osią jego wywodu była próba odpowiedzi na pytanie, jakie postawił przed sobą:

dłaczego chrystianizm, który zawiązał wszystkie ciała społeczne Europy jest teraz odepchnięty od nauki, od kunsztu, od kierunku moralnego państw?²²³

²²² J. Kollár, *O literackiej wzajemności między różnymi szczepami i narzeczami narodu słowiańskiego*, przeł. H. Batowski, [w:] tenże, *Wybór pism*, Wrocław 1954, s. 32.

²²³ H. Rzewuski, *Cywilizacja i religia*, „Dziennik Warszawski” 1851, nr 20, s. 2.

Poza odrzuceniem wszelkich haseł rewolucyjnych i demokratycznych stanowiących konsekwencję rewolucji francuskiej i Kodeksu Napoleona, głosił tam także potrzebę cenzury, która miałaby ograniczać wolność słowa właśnie po to, aby nie doszło do naruszenia istniejącego porządku prawnego i politycznego. W osobie Rzewuskiego zlały się więc dwa aspekty słowianofilstwa: teoretyczny i praktyczny. Poza poszukiwaniem podstaw, na jakich miałyby dojść do scalenia narodów i kultur słowiańskich pod berłem rosyjskim, głosił je publicznie, starając się zyskać dla swoich poglądów jak najwięcej zwolenników. Uzasadniał również owe poglądy racjami religijnymi oraz historiozoficznymi twierdząc, jakoby taki kierunek dziejów mieścił się w porządku świata. Nic dziwnego, że Rzewuski bardzo szybko stracił poparcie społeczne i funkcjonował na marginesie polskiej kultury.

Nie tylko zdeklarowani sympatycy Rosji głosili poglądy panslawistyczne. Również wśród pisarzy, co do patriotyzmu których nie można było mieć zastrzeżeń, pojawiały się poglądy, które wiązały pomyślną przyszłość świata z narodami słowiańskimi zjednoczonymi pod berłem rosyjskim. Taką jedność „wśród wielości” prognozował autor bardzo patriotycznych przeciw *Śpiewów historycznych* Julian Ursyn Niemcewicz (1758–1841), który pisał, że proces „całkowania się” poszczególnych szczepów w Europie: gaulo-latyńskiego, teutońskiego i słowiańskiego odbywał się jeden po drugim. Ujejski pisał o tym następująco:

Z tych zaś ostatni ma [...] najmniej przeszkód zewnętrznych i wewnętrznych do zjednoczenia się; ma już nawet, dzięki Rosji, część znaczną tego procesu poza sobą. Rosja to już jest ocean słowiański, do którego pozostałe jeszcze poza nim rzeki i strumienie tego plemienia mogą spłynąć z łatwością. Zaś połączenie, zrzeszenie się Słowian w Cesarstwie Rossyjskim sprowadzi zrzeszenie się Europy, zniszczy w niej wojny i nada tej części świata stały pokój²²⁴.

Przekonanie poety wynikało z tradycji rodzinnych nakazujących szukanie porozumienia z Rosją. Stanisław Ursyn Niemcewicz (1753–1817) – starosta rewiatycki – jeszcze w 1807 r. opracował memoriał, w którym postulował połączenie sił elit ziem ówczesnego zaboru rosyjskiego dla poprawy położenia jego mieszkańców, ale w ramach imperium rosyjskiego. Nawoływał do tworzenia specjalnych komitetów, które by miały za zadanie pozyskać poparcie ludności, „aby wrazić im przekonanie, że ich szczęście i pomyślność są nieoddziel-

²²⁴ J. Ujejski, *Dzieje polskiego mesjanizmu...*, s. 142–143.

nymi od pomyślności i szczęścia państwa rosyjskiego”²²⁵. Tym samym autor memoriału proponował Polakom swoistą umowę, aby za cenę poprawy swej sytuacji politycznej i materialnej wyrzekli się dążeń do całkowitej niepodległości. Jak można zauważyć, orientacja prorosyjska zawsze miała zwolenników, a bez niej nie byłoby w ogóle szans na to, aby panslawizm mógł być poważnie traktowany w Polsce. A przecież wówczas nie brakowało również inicjatyw politycznych wiążących przyszłą niepodległość Polski z zaborcą rosyjskim. Tego typu tendencje do wiązania się z jednym zaborcą w celu wykorzystania jego potęgi dla odrodzenia państwa nie miały jednak podłoża filozoficznego i z tej racji są pominięte w prezentowanych rozważaniach.

Znacznie mniejsze znaczenie i zakres oddziaływania na społeczeństwo polskie miała działalność Józefa Przeclawskiego (1799–1879), znanego głównie z założenia i redagowania w latach 1830–1858 „Tygodnika Petersburskiego” wydawanego w Rosji i kierowanego do Polaków przebywających w tym państwie.

Nawet na emigracji zauważano destrukcyjny wpływ działalności Przeclawskiego na społeczeństwo i dlatego już w 1833 r. został on zaocznie skazany na karę śmierci przez trybunał emigracyjny. Miało to co prawda tylko znaczenie symboliczne, ale odzwierciedlało walkę o zachowanie ducha narodowego, jaka toczyła się wówczas wśród polskich elit. Na decyzję, jaka zapadła w Paryżu, największy wpływ miały artykuły naczelnego redaktora „Tygodnika” publikowane już po wybuchu Powstania Listopadowego. Ich treść najlepiej oddają słowa późniejszego biografy:

lepiej byłoby, by Warszawa spłonęła lub zapadła się pod ziemię, wtedy przynajmniej można byłoby opłakać los mieszkańców, a tak to w sytuacji, jaka zaszła należy tylko ich potępić, bo przecież Polska nigdy nie była tak szczęśliwa, jak po roku 1815²²⁶.

Do historii przeszedł jego wiernopoddańczy wiersz skierowany do Iwana Paskiewicza, w którym opiewał rosyjskiego wodza:

Wielki Wodzu, ja, Polak, mówię nieśmiało
Piekło brzemię klęsk grzechu na mój kraj rozlało.

²²⁵ Cyt za: J. Czuby, *Zasada „dwóch sumień”. Normy postępowania i granice kompromisu politycznego Polaków w sytuacjach wyboru (1795–1815)*, Warszawa 2005, s. 401.

²²⁶ W. Caban, *Droga Józefa Przeclawskiego do ugody z Rosją*, [w:] *Między irredentą a kolaboracją. Postawy społeczeństwa polskiego wobec zaborców*, pod red. S. Kalembki i N. Kasparaka, Olsztyn 1999, s. 88.

Tobie coś wrogów tronu i Polski imienia
Zgromił – Polak Ci niesie cześć i uwielbienia²²⁷.

Zbliżenie Polski z Rosją miałyby zdaniem Przeclawskiego nastąpić na płaszczyźnie militarnej. Służyć temu miała dyslokacja jednostek polskich w Rosji, a rosyjskich w Polsce. Wspólne ćwiczenia i walka miały doprowadzić nie tylko do pojednania, ale i do braterstwa obu narodów. Zachęcał również szlachtę polską do dobrowolnego osiedlania się na Kaukazie, gdzie czekać na nią miały liczne korzyści podatkowe i polityczne. Nic dziwnego, że wkrótce do redaktora naczelnego dołączył także Henryk Rzewuski z głoszonymi hasłami nieuchronnej asymilacji kultury polskiej przez rosyjską.

Nie jest jednak prawdą, że jego poglądy były pozbawione jakiegokolwiek głębszej podstawy ideologicznej, a takie stanowiska w sprawie Przeclawskiego pojawiały się wśród historyków literatury polskiej, którzy na ogół uważali go za Rosjanina, jakby zapominając o tym, że duch ówczesnych czasów sprzyjał tego typu przekonaniom. Potęga zaborców i klęska powstań narodowych skłaniała wielu myślicieli do szukania możliwości uchronienia wartości, którym hołdowali, nawet za cenę kolaboracji czy też lojalizmu. Na usprawiedliwienie Przeclawskiego można także przytoczyć uzasadnienie filozoficzne, gdyż i on był przekonany o słuszności idei panslawistycznych, choć sam historiozofią się nie zajmował. Jak twierdzi wspomniany wcześniej biograf:

należał on do tej grupy idealistów, którzy wierzyli w pojednanie narodu rosyjskiego i polskiego, a to pojednanie z kolei miało dać wielkie owoce dla całej Słowiańszczyzny, która miała do spełnienia misję dziejową²²⁸.

Panslawizm był bowiem na ogół traktowany jako narzędzie caratu do walki z polskimi dążeniami niepodległościowymi. W publicystyce traktowano często panslawizm jako „zarazę” roznoszoną przez rząd carski. Nie był on możliwy do zaakceptowania przez Polaków, choćby z tej racji, że oznaczał dobrowolną rezygnację z własnego państwa. Panslawizm bowiem:

wyrastał z wiary szansę przetrwania narodowego bez zaistnienia politycznego, z wiary w uczciwość potęgi rosyjskiej i wreszcie z faktu pogodzenia się z myślą o trwałej utracie niepodległości²²⁹.

²²⁷ Cyt. za: tamże, s. 89.

²²⁸ W. Caban, *Droga Józefa Przeclawskiego do ugody z Rosją...*, s. 95.

²²⁹ U. Kalemka, *Ogląd emigracyjny możliwości współpracy z Rosją, [w:] Między irredentą a kolaboracją...*, s. 115.

Wskazywano także na panslawizm jako konia trojańskiego wprowadzanego z premedytacją przez Rosjan. Autor artykułu *O potrzebie i obowiązkach polskiego pisma na emigracji* starał się pokazać rolę tej ideologii jako narzędzia w rękach caratu dla zneutralizowania dążeń niepodległościowych poprzez zerwanie więzów pomiędzy krajem a emigracją. Ponadto zdaniem tego autora złudne są pojawiające się nadzieje, jakoby miał on:

być wykorzystany dla ukarania Zachodu za zachowanie tegoż w wojnie krymskiej i być szansą na „wywrócenie” caratu, miał też urzeczywistnić prawdziwą wolność Słowiańszczyźnie²³⁰.

Najlepszym dowodem na bezsensowność tego typu oczekiwań był proces rusyfikacji, który nieprzerwanie trwał na ziemiach polskich.

Nie znajduje także podstaw pogląd jakoby idee panslawistyczne nie znajdowały przychylności wśród emigracji polskiej we Francji. Przykładem pewnych przeobrażeń w świadomości emigrantów jest choćby słynny list Aleksandra Wielopolskiego z 1846 r. *List szlachcica polskiego o rzezi galicyjskiej do księcia Metternicha (Lettre d'un gentilhomme polonais sur les massacres de Galicie adressée au Prince de Metternich. A l'occasion de sa dépêche du 7 mars 1846)*²³¹, gdzie składał deklarację lojalności wobec rosyjskiego cara. Niezależnie od tego, w jaki sposób ocenimy działanie Wielopolskiego, to jednak jest ono konsekwencją aprobaty haseł panslawistycznych. Kierowało nim bowiem przekonanie, że Rosja jest główną przeszkodą na drodze odzyskania niepodległości przez Polskę, a stąd jedynym wyjściem jest szukanie w niej sojusznika. Taką możliwość dostrzegali w ideach panslawistycznych, które były w owym czasie bardzo popularne w Rosji. Stąd wzięły się jego pomysły o Wielkiej Słowiańszczyźnie pod carskim berłem. Nawoływania do zawiązania „małżeńskiego węzła” z caratem nie mogły oczywiście być zaakceptowane przez polskie elity intelektualne, ale za to skwapliwie zostały wykorzystane przez samego cara. Przez takie „namaszczenie” autor „Listu” został ostatecznie zmarginalizowany wśród swoich rodaków.

Trzeba przyznać, że idee panslawistyczne rzeczywiście osłabiały ducha narodowego wśród polskich elit. Przykładem takiej ewolucji jest postawa Henryka Kamieńskiego, który choć znany był z głoszenia haseł wojny ludowej w celu odzyskanie niepodległości jeszcze przed wybuchem Powstania

²³⁰ Tamże.

²³¹ *Rewolucja polska 1846. Wybór źródeł*, oprac. S. Kieniewicz, Wrocław 1950, s. 209–216.

Styczniowego, później przeszedł na pozycje lojalizmu wobec zaborców i zaczął głosić konieczność rezygnacji z walki zbrojnej o wolność. Co prawda nadal uważał Rosję za „barbarię” ale wyrażał jednocześnie przekonanie, że stanie się ona wkrótce mocarstwem światowym dyktującym warunki polityczne w Europie. Twierdził tak już w swej książce wydanej w 1857 r. w Paryżu *Rosja i Europa. Polska. Wstęp do badań nad Rosją i Moskalami*. Także na łamach redagowanej przez siebie w Genewie „Prawdy” głosił, że nieuchronny jest konflikt Zachodu z caratem, w którym narody słowiańskie samorzutnie skupią się wokół Rosji. Oburzenie polskich elit wzbudzały zwłaszcza sformułowania, w których Kamiński dostrzegał w rezygnacji z walki o niepodległość rozliczne korzyści dla Polski. Twierdził m.in.

Polska, przystępując do przymierza z Rosją, wcale by się nie zniżyła, ją by zaś wyniosła, bo naprzód jej by się przysłużyła zarodem obywatelskiej wolności równającej się końcowi samowolnych, a początkowi ludzkiej godności odpowiednich rządów; następnie zaś by ją uszlachetniła, wlewając w nią myśl braterstwa ludów, która to myśl by się wyrażała przez pomoc udzielaną cierpiącym ludom do targania najstraszniejszych na świecie więzów, na całe narody nałożonych²³².

Zakładał więc, że w wyniku takiego aliansu dopełniłaby się miara sprawiedliwości dziejowej, a przywództwo dziejowe przeszłoby w dynamiczniejsze ręce, karząc jednocześnie gnuśną Europę rewolucyjnym „kozackim zalewem” za jej przyzwolenie na zniewolenie ojczyzny. Trzeba przyznać, że oczekiwanie Kamińskiego, iż w ramach zwycięskiej Rosji zachować można byłoby narodową niezależność było nadmiernie optymistyczne, tym bardziej, że nie miał on złudzeń co do zasad funkcjonowania tego państwa.

Znacznie bardziej spektakularna była jednak ewolucja poglądów Kamila Krysińskiego, jednego z dowódców oddziałów powstańczych na Lubelszczyźnie, wstawionego zwycięskim bojem z przeważającymi siłami rosyjskimi pod Malinówką 23 listopada 1863 r. Po upadku Powstania Styczniowego wyemigrował on także do Paryża, gdzie początkowo aktywnie uczestniczył w przedsięwzięciach politycznych i militarnych organizowanych przez emigrację polską. Tam jednak spotkał się z popularną wśród emigrantów, a tak naprawdę okrojoną ideą panslawizmu, w której narody słowiańskie realizują swe zadanie dziejowe pod przewodnictwem Polski. W tej koncepcji jednak wśród

²³² H. Kamiński, *Rosja i Europa. Polska. Wstęp do badań nad Rosją i Moskalami*, Warszawa 1999, s. 388.

narodów słowiańskich zjednoczonych pod przewodnictwem Polski nie było miejsca dla Rosji.

Krysiński z entuzjazmem poparł idee prorosyjskiego panslawizmu, a nawet zaczął snuć plany wydawania czasopisma panslawistycznego we Francji, w którym zamierzał głosić ideę pojednania z Rosją. Wkrótce okazało się, że nie był w swych poglądach odosobniony. Wśród zwolenników panslawizmu znalazł się także inny dowódca z powstania, powstańczy komendant Warszawy, płk Jan Koziell-Poklewski (Jakub Skała), a także Władysław Koskowski także mający za sobą walki zbrojne w powstaniu. Podobne idee głosił wówczas też ks. Karol Mikoszewski. Istotę poglądów Krysińskiego na sprawę Polską można wyrazić jednym zdaniem: autonomia narodowa w ramach Słowiańszczyzny zjednoczonej pod przywództwem Rosji.

Wyjazd Krysińskiego do Galicji w 1868 r. stał się podstawą do jego deportacji przez Austriaków pod zarzutem przygotowywania zbrojnych wystąpień, a po powrocie do Paryża czekał go sąd honorowy za rzekomą współpracę z Rosjanami i zdradę interesów polskich. W dodatku do emigracyjnej „Gazety Narodowej” (nr 233 z dn. 27 IX 1868) znalazła się dość szczegółowa relacja z tego procesu, w tym także lista przedstawionych zarzutów. Sąd obwiniał Krysińskiego:

1. o wyznawanie zasad, że Polska nie może być wolna inaczej, jak przez Moskwę, i że dlatego powinniśmy pod przewodnictwem Moskali pracować na drodze panslawizmu,
2. o propagowanie powyższych zasad panslawistyczno-moskiewskich pomiędzy emigracją,
3. o werbowanie zwolenników do robienia powstania w Galicji i o udanie się tam wraz z innymi dla natychmiastowego przeprowadzenia pod wpływem agentów moskiewskich wspomnianych zasad panslawistycznych²³³.

W rezultacie nie był to sąd nad Krysińskim lecz nad panslawizmem. Uznany za winnego powstaniec został symbolicznie skazany, a dla wszystkich pozostałych Polaków był to widomy dowód na to, że idee panslawistyczne poniosły ostatecznie porażkę. Stały się papierkiem lakmusowym zarzutu o brak patriotyzmu. Sądzić też należy, że mimo wszystko panslawizm na zasadzie

²³³ Cyt. za: E. Niebelski, *Karol Krysiński – powstaniec i panslawista*, [w:] *Między irredentą a kolaboracją...*, s. 128.

kontrastu przyczynił się również do krystalizacji świadomości narodowej Polaków w zderzeniu z tą unifikującą i pozbawiającą tożsamości narodowej ideą.

Idee słowianofilskie znalazły zwolenników także w zaborze pruskim. Atmosfera życia intelektualnego w Poznaniu kształtowała się bowiem nieco odmiennie niż w pozostałych regionach dawnej Rzeczypospolitej. Tadeusz Grabowski wskazuje na entuzjastyczną recepcję twórczości Słowackiego i Krasińskiego przy dość krytycznym stosunku do Mickiewicza²³⁴. Krytykiem autora *Pana Tadeusza* był zwłaszcza Wojciech Cybulski (1808–1867), profesor Uniwersytetów Berlińskiego i Wrocławskiego²³⁵. W Poznaniu był on znany głównie z udziału w panslawistycznym ruchu naukowym. Propagował tam na łamach „Tygodnika Słowiańskiego” idee słowianofilskie, a zwłaszcza, podobnie jak Jan Kollár, wizję jednolitej, zjednoczonej Słowiańszczyzny. Z racji bliskich związków z czeskimi panslawistami dobrze znał zarzuty Kollará wobec Mickiewicza i w znacznej części je podzielał. Przełożyło się to później na próbę dyskredytacji legendy Mickiewiczowskiej w Poznaniu, co mu się zresztą w znacznej mierze udało.

Środowiska ugodowe na fali pozytywistycznej odnowy zyskały jeszcze nowy przyczółek w postaci wydawanego od 1882 r. w Petersburgu tygodnika „Kraj”. Trzon redakcji stanowili wówczas jego wydawcy Włodzimierz Spasowicz (1829–1906) i Erazm Piltz (1851–1929) oraz blisko współpracujący z nimi filozof Adam Mahrburg (1855–1913). Z uwagi na wysoki poziom tego wydawnictwa osiągnęło ono ogólnopolski zasięg i duży nakład. Czasopismo nie miało też problemów z pozyskiwaniem do współpracy ówczesnych elit naukowych i literackich, czego przykładem byli między innymi Henryk Sienkiewicz i Marian Zdziechowski. Pomimo takich osiągnięć redakcja była bojkotowana w Polsce, a nawet bliski programowi tego czasopisma Aleksander Świętochowski na łamach założonej przez siebie „Prawdy” konsekwentnie zwalczał jego linię programową. W efekcie prawie wszyscy członkowie redakcji w pierwszym dziesięcioleciu XX wieku zrezygnowali z dalszej pracy w redakcji i wrócili do kraju. Czasopismo zostało ostatecznie zamknięte w 1909 r. a jego redaktorzy na ogół radykalnie zmienili swe poglądy. O tym, jak negatywnie odbierano stanowisko zajmowane przez to czasopismo najlepiej świadczy fakt, że Mahrburg po powrocie w 1890 r. do Polski, pomimo

²³⁴ T. Grabowski, *Krytyka literacka w Polsce w epoce romantyzmu (1831–1863)*, Kraków 1931, s. 106.

²³⁵ Zob. W. Cybulski, *Mickiewicza moralne i poetyckie stanowisko*, „Orędownik Naukowy” 1845, nr 8, s. 1–50.

wielkiej erudycji i prezentowanego poziomu naukowego, do końca swego życia tułał się na pograniczu instytucjonalnej nauki.

Idea słowianofilstwa nie cieszyła się zatem zbyt wielką popularnością, gdyż jej XIX-wieczne wydanie było na ogół w Polsce wiązane z myślicielami rosyjskimi. Oni zaś dla odmiany byli przekonani o dziejowej misji swego narodu i o naturalnym przywództwie Rosji wśród narodów słowiańskich. W sferze ideologii dochodziło więc do swoistej licytacji pomiędzy Polakami a Rosjanami, komuż to ma przypaść rola przewodnika duchowego. Zasadniczy argument Polaków był natury martyrologicznej, gdyż nasze cierpienia nie były porównywalne z cierpieniami żadnego innego narodu słowiańskiego. Zatem Polacy chętniej odwoływali się do przeszłości, szukając w niej śladów swoich przewag i wykazania wyższości nad Rosjanami. Ten spór miał co prawda wielkie znaczenie dla budowania tożsamości narodowej, ale w sumie doprowadził do skłócenia elit obu narodów. Pokłosie tych sporów jest widoczne w Mickiewiczowskich wykładach paryskich, gdzie mówi się o Rosji jako państwie rządzonej despotycznie, które potrafiło „zagarnąć rząd duchowy i stać się przez to władzą religijną”, a dzięki temu „rosyjska idea” przemogła ideę polską, której nie ucieleśniała żadna jednostka mogąca zrównać się z potęgą cara. Stąd wniosek Mickiewicza, aby duch polski dokonał syntezy rosyjskiego samodzierżawia z „ideą napoleońską” i w ten sposób wykreował przywódcę zdolnego poprowadzić naród do skutecznej walki o niepodległość. Idea słowianofilska na warunkach rosyjskiej dominacji nie miała więc w Polsce szans powodzenia. Dodatkowo do sporu politycznego doszedł spór natury duchowej, związany z odmiennością wyznawanej religii. Jakkolwiek pewne wspólne wątki idei słowianofilskich przeplatają się po obu stronach sporu, to jednak w kwestii zasadniczej żadna ze stron nie była skłonna ustąpić.

Nasuujące się pytanie: dlaczego panslawizm w wersji nie zakładającej rosyjskiej dominacji nie przyjął się w rozdartej zaborami Polsce? – znajduje odpowiedź w polskim mesjanizmie. Jak słusznie zauważa Jan Nepomucen Miller: „Postulat życia państwowego [...] dla Mickiewicza był równoznaczny z wcieleniem Królestwa Bożego na ziemi”²³⁶. Królestwo Boże jednak nie miało być urzeczywistniane wspólnym wysiłkiem wszystkich religii a tylko pod berłem papieskim i sztandarem religii rzymskokatolickiej. Prawosławna Rosja nie mogła więc być brana w tych rachubach pod uwagę. Zapewne także

²³⁶ J.N. Miller, *Zaraza w Grenadzie. Rzecz o stosunku nowej sztuki do romantyzmu i modernizmu w Polsce*, Warszawa 1926, s. 70.

dlatego pojawiły się w Polsce stanowiska wykluczające Rosjan ze wspólnoty słowiańskiej. Takie stanowisko zajmował dla przykładu etnograf Franciszek Henryk Duchński (1816–1893), który uważał Rosjan za niesłowiański lud pochodzenia mongolskiego (turańskiego). Nie należy tego jednak utożsamiać z generalną antyrosyjskością społeczeństwa polskiego, lecz raczej z konceptualną niemożnością pogodzenia założeń polskiego mesjanizmu z ideami panslawizmu.

Jak wskazują późniejsi badacze tego okresu:

Incydentalne i może nawet przypadkowe akty literackiej (lichej zresztą) pro-rosyjskiej panslawistyczności [...] nie mają [...] większego znaczenia²³⁷.

Tym właśnie różniła się polska elita intelektualna od swych odpowiedników z pozostałych narodów słowiańskich. Dla przykładu na Słowacji idee panslawistyczne trafiły na podatny grunt i pojawiły się tam nawet opinie o potrzebie rezygnacji z uprawiania twórczości literackiej w rodzimym języku i zastąpieniu go rosyjskim, mającym odgrywać rolę języka wszechsłowiańskiego²³⁸.

Wydawać by się mogło, że panslawizm był swego rodzaju ciemną plamą w dziejach polskiej filozofii. Trafniejszym jednak wydaje się pogląd, że dzięki niemu dokonało się w niej swoiste przewartościowanie. Przykładem takiego stanowiska była postawa Mariana Massoniusa, który domagał się, aby tego rodzaju filozofię „uznać za zamknięty rozdział w dziejach myśli polskiej”²³⁹. I tak rzeczywiście się stało, ale bez tego rozliczenia filozofom groziło ciągłe tkwienie w przeszłości.

Odrzucając rewolucję i możliwość zbrojnego zrywu niepodległościowego, zwolennicy koncepcji ewolucyjnych proponowali na ogół ideę panslawizmu, która jest w pewnym sensie poprzedniczką hasła internacjonalizmu głoszonego przez socjalistów i komunistów. Panslawizm wywodził się z przekonania właściwego już w dobie Oświecenia, że warunki geograficzne mają determinujący wpływ duchowość i kulturę każdego narodu. Słowianie stanowią więc jedność duchową i powinni się zjednoczyć na zasadzie wspólnoty terytorialnej, zapominając o dotychczasowych urazach i wspólnie dalej kształtując świat. Z powodów zaszłości historycznych zapewne ideę Polski pojednanej

²³⁷ J. Kolbuszewski, *Idee niepodległości, lojalności i kolaboracji w literaturze polskiej*, [w:] *Między irredentą, lojalnością a kolaboracją. O suwerenność państwową i niezależność narodową (1795–1989)*, pod red. W. Wrzesińskiego, Toruń 2001, s. 472.

²³⁸ Tamże, s. 477.

²³⁹ B. Szotek, *Marian Massonius a polska filozofia nowokrytyczna...*, s. 54.

z Rosją na zasadzie kompromisu mógł bez poważniejszych dla siebie konsekwencji głosić w dobie popowstaniowej w zasadzie tylko tworzący we Francji Józef Maria Hoene-Wroński.

Wydaje się więc, że panslawizm był podłożem, na którym wyrosła idea proletariackiego internacjonalizmu. Być może dlatego największe uznanie zyskała ona właśnie wśród socjalistów wywodzących się z państw słowiańskich, a głównie z Rosji. Jakkolwiek hasła te są głoszone do dziś, to jednak upadek realnego socjalizmu oznaczał odrzucenie idei internacjonalizmu, ale wraz z nim także i po raz kolejny panslawizmu.

Do dystansowania się Polaków od tego ruchu przyczyniło się zwłaszcza poparcie dla słowianofilstwa udzielane przez carat. Poglądy tego nurtu były jednak żywo dyskutowane w Polsce, a część polskiej elity intelektualnej uczestniczyła (jak choćby Libelt) w zjazdach słowiańskich. Wbrew werbalnej akceptacji przekonania Herdera o dziejowym posłannictwie Słowian, sami Słowianie za sprawą sporów o wyższość moralną poszczególnych swoich nacji nie osiągnęli nie tylko zgodności stanowisk, ale przede wszystkim w praktyce wykazali, że „właściwy moment dziejowy” dla nich jeszcze nie nadszedł.

3.2. Dzieje filozofii polskiej w listach zapisane. Korespondencja Stefana Pawlickiego z Kazimierzem Twardowskim

Utworzenie uniwersytetu we Lwowie w 1784 r. było naturalną konsekwencją polityki Habsburgów, którzy chcieli także i w taki sposób wykazać swoje prawo do dokonania rozbioru Polski. Kraków ze swą historią i swoim konserwatyżmem nie stwarzał takiej możliwości, bo jego dzieje od zarania były ściśle związane z Polską. Zupełnie inaczej miała się kwestia ze Lwowem, którego związki z Rzeczpospolitą nie były tak oczywiste, dlatego decyzją zaborcy stał się on centrum administracyjnym rywalizującym na wielu polach z Krakowem. W obu miastach istniały także odrębne uniwersytety, które w ograniczonym zakresie współdziałały ze sobą. Owa ograniczoność rywalizacji wiązała się z trudnym do porównania potencjałem i historycznie nagromadzonym zapleczem naukowo-dydaktycznym, jakie prezentowały obie uczelnie. O zasługach Kazimierza Twardowskiego dla podniesienia rangi Uniwersytetu Lwowskiego wiemy dziś bardzo dużo. To w znacznej mierze dzięki niemu Uniwersytet Jana Kazimierza przeżył rozkwit, w wielu dyscyplinach

nawet przewyższając Uniwersytet Jagielloński. Niewiele jednak dotąd wiadomo o współpracy obu uczelni. Okazuje się jednak, że również w tej dziedzinie zasługi Kazimierza Twardowskiego są niepodważalne. Przekonuje o tym także zachowana korespondencja dwóch wybitnych profesorów, a w swoim czasie także i rektorów obu galicyjskich uniwersytetów – Stefana Pawlickiego z Kazimierzem Twardowskim.

Współpraca przyszłych rektorów obu galicyjskich uniwersytetów nie stanowiła dotąd przedmiotu zainteresowania historyków filozofii polskiej. Tymczasem nie chodziło im tylko o wymianę poglądów, to oni wszakże w trakcie swych nielicznych spotkań oraz poprzez prowadzoną korespondencję współdecydowali o kształcie uprawiania filozofii w Polsce. Warto zatem przybliżyć te problemy, które stanowiły przedmiot troski wybitnych polskich filozofów przełomu XIX i XX wieku oraz to, jak starali się te problemy rozwiązywać. Ale, co istotne, nie kierowała nimi troska o własne interesy, ale o interes nadrzędny – polskiej nauki. Nie bez znaczenia zapewne było także to, że nie rywalizowali ze sobą w żadnej dziedzinie filozofii. Reprezentowali odmienne jej działy i różne stanowiska filozoficzne, ale potrafili zarazem traktować swe dokonania nawet w tej samej dziedzinie nie jako konkurencję lecz wzbogacenie własnych przemyśleń.

Historia polskiej filozofii listami zapisana

Wymianę korespondencji pomiędzy profesorami zainicjował Kazimierz Twardowski. Jako młody wówczas adept nauki zwracał się do poważanego w środowisku filozoficznym profesora filozofii, z liczącym się dorobkiem naukowym. Sam wówczas dopiero ubiegał się o samodzielne stanowisko we Lwowie. W swym liście pisał wówczas:

ośmiela mnie do tego okazana mi podczas zeszłorocznego pobytu mego w Krakowie życzliwość Ks. Profesora. Równocześnie z tym listem wysyłam egzemplarz rozprawy, którą przed kilku tygodniami podałem na tutejszej wszechnicy w celu uzyskania *veniae legendi*²⁴⁰ z dziedziny filozofii. Pozwalam sobie poprosić Wielebnego Ks. profesora by zechciał z łaski swej umieścić o tej rozprawie wzmiankę w jednym z najbliższych czasopism, jeżeli ks. profesor uważa taką wzmiankę za wskazaną. Ale mam jeszcze i drugą prośbę. Pragnąłbym sam od czasu do czasu umieścić w „Przeglądzie Polskim” re-

²⁴⁰ *Veniae legendi* (z łac.) przyzwolenie na prowadzenie wykładów przez niesamodzielnych pracowników naukowych.

cenzie o nowych książkach treści filozoficznej. Nie znając jednak nikogo ze członków redakcji ani samego hr. Mycielskiego byłbym wielce zobowiązany Wielebnemu Ks. profesorowi, gdyby zechciał mi łaskawie być pomocnym przy nawiązaniu stosunków z wymienionym miesięcznikiem²⁴¹.

Kierowanie takiej prośby do Pawlickiego miało wówczas sens, gdyż ten publikował wiele swoich prac właśnie na łamach tego czasopisma. Twardowski w owym okresie dopiero szukał miejsca dla siebie w polskiej filozofii, a Pawlicki miał już w niej ugruntowaną pozycję.

Z zachowanej korespondencji wynika, że obu filozofów pomimo odmiennych warsztatów naukowych, jak też różnych inspiracji, łączyło wiele. Różnice te wynikały przede wszystkim z zapatrywań na usytuowanie w kulturze nauki w ogóle. Z jednej strony:

Pawlicki uważał, że historyk filozofii ma prawo do krytyki dawnych poglądów z punktu widzenia własnego systemu wartości, gdyż jednym z celów uprawiania historii filozofii jest cel wychowawczy, a skuteczność takiego wychowania uzależniona jest od jawnego przyjęcia właściwych wartości²⁴².

Natomiast Twardowski, choć sam dostrzegał potrzebę upowszechniania filozofii, uznawał nadrzędność procesu podążania do prawdy nad doraźnymi potrzebami edukacyjnymi czy wychowawczymi. Nie przeszkadzało to w wymianie informacji oraz własnych prac, a z tej racji sprzyjało konkretyzowaniu własnego stanowiska filozoficznego. W zachowanym liście z 1896 r. znajdujemy tego potwierdzenie. Autor pracy *O czynnościach i wytworach* występuje wówczas już jako profesor uniwersytetu, a więc osoba o statusie naukowym równym Pawlickiemu, któremu chciał:

W zamian za *Renana* przestać [...] drobnostkę, mianowicie wykład pt. *Psychologia wobec fizjologii i filozofji* miany przy otwarciu roku szkolnego. Tymczasem rzecz ta wyjdzie w druku dopiero gdzieś w styczniu, dlatego wolę przyjść z próżnymi rękoma, aniżeli dłużej czekać z odpowiedzią. *Renana* przeczytałem nietylko z wielkim zajęciem, ale i z wielkim bardzo pożytkiem. Niewiem co więcej w książce tej podziwiać, czy zewnętrzną szatę dorównującą formie przekazu, czy treści łączące w sobie szczerą wiarę z naukową bezstronnością. Godziny lektury były dla mnie prawdziwą rozkoszą, dziękuję za nią Ks.

²⁴¹ List Kazimierza Twardowskiego do Stefana Pawlickiego z dn. 7 stycznia 1894 r., Czytelnia Rękopisów Biblioteki UJ, teczka 8699 III, k. 84.

²⁴² S. Borzym, *Panorama polskiej myśli filozoficznej*, Warszawa 1993, s. 25.

Profesorowi jak najszczerzej. Recenzję niemieckiej pracy przy sposobności nie omieszkać napisać – może do *Oesterr. G[eichische] Literaturzeit.[ung]*²⁴³. Cieszę się na drugi tom filozofii greckiej. Czy obejmie on także Arystotelesa? Bardzo odczuwam potrzebę książki, którąby można dać słuchaczom do rąk, aby poznali gruntownie filozofie Arystotelesa, bądź co bądź stanowiące pod wieloma względami podstawę wielu zasadniczych poglądów współczesnej nawet filozofji. Nie wątpię, że dzieło Ks. Profesora uczyni tej potrzebie za-
dość. Może po jego ukończeniu znajdzie się przecież czas na napisanie logiki. Szkodaby wielka była, gdyby nagromadzony w prelekcjach przez Ks. Profesora materiał nieznalazł trwalszego przytułku jak skrypta litografowane. Obecnie wykańczam sprawozdanie okrężne o książce Struvego dla *Przegl. Polskiego*. Przypuszczam, że Ks. Profesor zgodzi się z moim zdaniem, iż *Wstęp do filozofji* jest, wzięty w całości, wyjątkowo zupełnie dziełem, jakim – o ile mi wiadomo – ani Niemcy ani Francuzi, ani Anglicy poszczycić się nie mogą. Oby praca, jaką Struve włożył w tę książkę przyniosła jak największy pożytek młodemu pokoleniu oddającym się pracy naukowej²⁴⁴.

Twardowski chciał przesłać Pawlickiemu nadbitkę swego artykułu *Psychologia wobec fizjologii i filozofii*, opublikowanego w dodatku do „Gazety Lwowskiej”, który cyklicznie ukazywał się pod tytułem „Przegląd naukowy i literacki”. Przedstawił w niej swe stanowisko na temat przedmiotu psychologii, którą uważał za dział filozofii. Publikacja Twardowskiego mieściła się w ogólnej tendencji w ówczesnej filozofii, która pokładała szczególne nadzieje w psychologii, bo „Po wiedzy psychologicznej spodziewano się, że zrewolucjonizuje działanie moralne ludzkości”²⁴⁵. Niemniej nie wszyscy podzielali takie przekonanie, przez co artykuł Twardowskiego spotkał się z polemiką ze strony Adama Mahrburga (1855–1913). Polemika ta została opublikowana w „Przeglądzie Filozoficznym”, a oponent zarzucał autorowi, że odrywając życie duchowe od fizjologii stworzył kolejną postać psychologii spekulatywnej, gdy tymczasem deklarował, iż jest to nauka empiryczna. W konkluzji Mahrburg odrzucił stanowisko głoszące, że psychologia jest nauką filozoficzną.

²⁴³ Niemiecka książka, o której w liście mowa, to zapewne Theodora Lippsa, *Grundzüge der Logik*, którą Twardowski zrecenzował w roczniku tego czasopisma z 1897 r.

²⁴⁴ *List Kazimierza Twardowskiego do Stefana Pawlickiego z dn. 13 listopada 1896 r.*, Czytelnia Rękopisów Biblioteki UJ, teczka 8699 III, k. 85–86. Wspomniana recenzja Pawlickiego książki Twardowskiego ukazała się w „Przeglądzie Polskim” 1897, t. 126.

²⁴⁵ S. Borzym, „Przegląd Filozoficzny” wobec prądów modernistycznych (1897–1905), „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1972, t. 18, s. 62.

Szczególnie bolesny był zarzut sformułowany przez Mahrburga sprowadzający wywód Twardowskiego do absurdu:

ponieważ psychologia jest nauką filozoficzną, żadna zaś nauka filozoficzna nie może istnieć bez psychologii, jako swojej podstawy, więc psychologia powstać i istnieć nie może bez gotowej już psychologii, która mogłaby służyć jej za podstawę. Wierutna niedorzeczność...²⁴⁶

Rzecz jasna Twardowski replikował jeszcze w tym samym numerze „Przeglądu Filozoficznego”, starając się wykazać błędność argumentacji Mahrburga, w tym zwłaszcza sprowadzając jego rozumowanie także do absurdu: „W tym rozumowaniu tkwi najoczywistszy błąd logiczny znany pod nazwą *quaternio terminorum*”²⁴⁷. Zarzucał także recenzentowi przyjmowanie z góry tez, których on sam nigdy nie wygłaszał. Oczywiście Mahrburg natychmiast replikował, co ostatecznie spowodowało, że w efekcie tych polemik stosunki pomiędzy obu filozofami stały się dość chłodne.

Pawlicki jednak niekoniecznie musiał podzielać przekonanie Twardowskiego na temat wartości dzieła Struvego, o czym można się przekonać nie tylko z ich późniejszej korespondencji.

Historia filozofii starożytnej Grecji i chrześcijańska filozofia średniowiecza miały dla niego [Pawlickiego – przyp. S.K.] trwać wartość, nie poddającą się niszczącemu działaniu czasu²⁴⁸.

Niemniej jednak Pawlicki, odpowiadając z pewnym opóźnieniem na ten list zachował rezerwę wobec słów Twardowskiego, a skoncentrował się na sprawach bieżących. Jako znawca ludzkich charakterów dostrzegał w swym korespondencie ogromny potencjał intelektualny i organizacyjny, gdyż zwracał się do niego po radę lub dzielił się swymi wątpliwościami nawet w sprawach dotyczących tylko Uniwersytetu Jagiellońskiego:

A dodaję wiadomość, że przed niejakim czasem był u mnie p. Heinrich, który podobno chce się habilitować we Lwowskim uniw. Później może się przenieść do nas, i pragnąłbym jednak, aby Panowie oznaczyli jasno, czy macie powierzyć mu *veniam* na wszystkie działy filozofii czy tylko w psycho-

²⁴⁶ A. Mahrburg, *Dr. Kazimierz Twardowski, Psychologia wobec fizjologii i filozofii*, „Przegląd Filozoficzny” 1897/98, nr 2, s. 77.

²⁴⁷ K. Twardowski, *Odpowiedź na krytykę pracy p.t. Psychologia wobec fizjologii i filozofii, podaną przez p. Adama Mahrburga*, „Przegląd Filozoficzny” 1897–98, nr 2, s. 147.

²⁴⁸ S. Borzym, *Przeszłość dla przyszłości*, Warszawa 2003, s. 295.

logii. Z rozmowy bowiem wniosłem, a także znajomi to potwierdzili, że on głównie zajmuje się psychofizyką. Gdyby w niej był biegły, może docentura tego przedmiotu przydać się niewątpliwie, ale gdyby w innych gałęziach był *rudis* lub *inexpertus*²⁴⁹ byłoby dobrze to zbadać i nie rozszerzyć natychmiast prawa wykładania. Panowie to osądzicie z łatwością. Cieszę się, że Pan pisze recenzję książki Struvego; jemu należy się uznanie²⁵⁰.

Pomimo pewnej rezerwy swego korespondenta Twardowski zamieścił na łamach „Przeglądu Polskiego” ową recenzję, w której napisał:

Wstęp powinien się znaleźć w ręku wszystkich, którzy przygotowując się do zawodów naukowych, rozumieją doniosłość przyjętych na siebie wobec umiejętności i społeczeństwa zobowiązań. W szczególności zaś nikt nie będzie mógł odtąd zabierać u nas głosu w sprawach, dotyczących filozofii, kto nie zapozna się i nie będzie się liczył z zasadniczymi wywodami *Wstępu krytycznego do filozofii*²⁵¹.

Niestety nie wszystkie listy wymieniane przez uczonych zachowały się do dnia dzisiejszego. Pawlicki w swym kolejnym liście z kurtuazją pisał:

Szanowny i łaskawy Panie, kazałem wysłać trzy litografowane kopie moich dawniejszych kursów o *Logice*, gdyż ja wykładałem głównie dla teologów i *Psychologii*, której nigdy nie zdążyłem skończyć i *Socjologii*, którą parę razy niegdyś wykładałem dla prawników. Pan w nich nie znajdzie nic nowego, ale chciałem aby służyła Panu na pamiątkę. Czy kiedyś coś z nich wydrukuję, nie wiem, bo mam tyle innych zajęć przed sobą, zwłaszcza drugi tom *Hist. Filoz.*, którego dopiero 26 arkuszy wydrukowano i wykłady o filozofii socjalnej, które dla bogatej treści swojej zabierają mi dużo czasu i muszę je powtarzać każdą zimą. Pańska rozprawę przeczytałem z wielką przyjemnością i o niej napiszę słów parę. Höflera *Psychologii* jeszcze nie mam, dowiedziałem się o jej istnieniu z pańskiego artykułiku w „Naukowo Lit. Przegl.”²⁵².

²⁴⁹ *Rudis* (łac.) – surowy, niedoświadczony. *Inexpertus* – niedouczony.

²⁵⁰ *List Stefana Pawlickiego do Kazimierza Twardowskiego z dn. 12 lutego 1897 r.*, APB WFIS UW, IFIS PAN i PTF w Warszawie, teczka PTF02.1 t. XXVII, k. 81

²⁵¹ K. Twardowski, *Nowa polska książka z filozofii*, „Przegląd Polski” 1897, t. 126, z. 3.

²⁵² *List Stefana Pawlickiego do Kazimierza Twardowskiego z dn. 10 lipca 1897 r.*, APB WFIS UW, IFIS PAN i PTF w Warszawie, t. PTF02.1 t. XXVII, k. 82. Chodziło tu o recenzję Twardowskiego książki A. Höflera, która ukazała się w „Przeglądzie Naukowo-Literackim” 1897, t. XXVI, s. 661–670.

W wymienianej pomiędzy sobą korespondencji obaj profesorowie galicyjskich uniwersytetów współdecydowali również o losach kadry dydaktycznej i naukowej, z którą współpracowali w swoich katedrach. Najogólniej mówiąc, byli życzliwie ustosunkowani do aspiracji zgłaszanych przez tych filozofów, których uważali za rokujących nadzieje na przyszłość. Tak było np. w przypadku Władysława Heinricha (1869–1957), któremu Pawlicki przekazał informacje uzyskane od Twardowskiego:

Z licznych szczegółów, które Pan mi przesać raczył o p. Heinrichu, bardzo się ucieszył. Teraz Straszewski sobie nad nim głowę suszy, co jest bardzo miłe wytchnienie wakacyjne²⁵³.

Trzeba tutaj dodać, że Pawlicki niezbyt przychylnie odbierał skrajny empiryzm propagowany przez Heinricha w jego wykładach i publikacjach²⁵⁴. Niemniej jednak nie zaważyło to na ogólnej pozytywnej ocenie jego kompetencji i możliwości naukowych. Władysław Heinrich ostatecznie habilitował się na Uniwersytecie Jagiellońskim w 1900 r. z zakresu psychologii doświadczalnej i metodologii nauk przyrodniczych.

Interesujące były także uwagi obu uczonych na temat krytyka ich książek, Adama Mahrburga. Pawlicki starał się nieco ucywilizować oponenta i pisał o tym do Twardowskiego następująco:

Zwierzyłem się Przysieckiemu, który bardzo Pana ceni i miał w Warszawie pomówić z Redaktorem Przeg. Filo. aby w końcu troszkę mitygowano Mahrburga szukającego ciągle zacepek. Jest to fanatyk najgorszego rodzaju, bo wyrachowany, a bajecznie zarozumiały²⁵⁵.

Kazimierz Twardowski także polemizował z Mahrburgiem, choćby przy okazji recenzowania książki Friedricha Paulsena *Philosophia militans*, w przypisie do której zarzucił oponentowi, że aprobejuje bez zastrzeżeń poglądy Willmanna zawarte w jego *Historii idealizmu*, gdzie jest on zwolennikiem oddania nauki pod nadzór Kościoła, a sam zarzuca innym nietolerancję:

²⁵³ List Stefana Pawlickiego do Kazimierza Twardowskiego z dn. 20 lipca 1897 r., APB WFIS UW, IFIS PAN i PTF w Warszawie, t. PTF02.1 t. XXVII, k. 83.

²⁵⁴ Zob. np. J. Chodakowska, *Nauki pedagogiczne na polskich uniwersytetach na przełomie XIX i XX wieku*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 1991, nr 2, s. 26.

²⁵⁵ List Stefana Pawlickiego do Kazimierza Twardowskiego z dn. 11 kwietnia 1898 r., APB WFIS UW, IFIS PAN i PTF w Warszawie, t. PTF02.1 t. XXVII, k. 87. W liście mowa o Janie Przysieckim (prawdziwe nazwisko Adam Krasieński 1870–1909), późniejszym redaktorze „Biblioteki Warszawskiej” (od 1900 r.).

Ale ten sam p. MAHRBURG mówi o *Historii filozofii greckiej* ks. PAWLICKIEGO, że „stanowisko autora jest teologiczno-kościelne, często nietolerancyjne”. Kto czyta pisma ks. Pawlickiego bez uprzedzenia przyzna, że autor ten daleki jest od „nietolerancyjności”, że nawet w swoim dziele o RENANIE odznacza się rzadką jak na autora duchownego, tolerancją. A może razi p. MAHRBURGA stanowisko teologiczno-kościelne właśnie u autora duchownego, nie rażąc go wcale u autora świeckiego, jakim jest WILLMANN? A może p. MAHRBURG nie czytał wcale dzieła WILLMANNNA, lecz przejrzał tylko spis rzeczy? Ostatecznie przestajemy się dziwić, gdy w uwagach p. MAHRBURGA o książce ks. PAWLICKIEGO (tamże, s. 620) czytamy na początku, iż autor „czerpie ze źródeł oryginalnych”, a ku końcowi: „oryginalnym badaczem autor nie jest”. Czytając w ogóle cały ten ustęp *Poradnika* o książce ks. PAWLICKIEGO, trudno się oprzeć wrażeniu, że p. MAHRBURG pisał go pod wpływem pewnej ku autorowi niechęci, niezupełnie licującej z naukową bezstronnością i może niezupełnie stosownej w uwagach, przeznaczonych do *Poradnika dla samouków*²⁵⁶.

Korespondencja zawiera także wiele interesujących informacji na temat zamierzeń naukowych i dydaktycznych obu filozofów. Informacje na ten temat często przeplatają się z rozważaniami na tematy personalne. Pawlicki w liście z 1900 r. np. pisał:

Zapowiedziałem na półroczce letnie „Estetykę na tle socjologii” Część druga, cztery razy na tydzień, a raz jeden będę wykładał o filozofii Schopenhauera. Korzystam z miłej okazji, aby zainteresować Pana do sprawy Witkowskiego, który u was jest docentem filologii klasycznej. Ponieważ to niezła siła, warto by dopomódz mu do zostania profesorem nadzwyczajnym a to już w znacznej części należy do Wydziału. Potrzeba tylko, żeby kilku członków wpływowych troszkę propagowało myśl tę wśród kolegów. Młodzież na tem dobrze wyjdzie, a prof. Ćwikliński coraz więcej obciążony zajęciami politycznymi, także ucieszy się gorliwemu pomocnikowi. Jeżeli Panu myśl ta wydaje się praktyczną, niech Pan raczy trochę przyłożyć się do jej urzeczywistnienia²⁵⁷.

²⁵⁶ K. Twardowski, *Myśl, mowa i czyn*, cz. II, pod red. A. Brożek i J. Jadackiego, Warszawa 2014, s. 234 (przypis 80).

²⁵⁷ *List Stefana Pawlickiego do Kazimierza Twardowskiego z dn. 27 lutego 1900 r.*, APB WFiS UW, IFiS PAN i PTF w Warszawie, t. PTF02.1 t. XXVII, k. 92. Stanisław Witkowski (1866–1950) – filolog klasyczny, od 1902 r. profesor Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie. Ludwik Ćwikliński (1848–1943) – filolog klasyczny, dziekan Wydziału Filozoficznego (1883–4, 1891), prorektor (1894–5) oraz rektor (1893–4) Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie.

Rzecz dotyczyła Stanisława Witkowskiego (1866–1950), filologa klasycznego, który habilitował się we Lwowie w 1898 r. W 1902 r. został profesorem nadzwyczajnym i objął tam Katedrę Filologii Klasycznej rzeczywiście po Ludwiku Ćwiklińskim, który przeszedł do pracy w Ministerstwie Oświaty w Wiedniu. Tym samym można mniemać, że wpływ cytowanych korespondentów na obsadę kadrową humanistyki na obu uniwersytetach galicyjskich był niemały.

Przyszli rektorzy najważniejszych uczelni polskich, jak można zauważyć, nie kierowali się tylko interesami partykularnymi, ale interesem nauki polskiej. Przykładem tego jest korespondencja dotycząca możliwości zatrudnienia na Uniwersytecie Lwowskim w charakterze profesora Mściława Wartenberga. Propozycja wyszła od Pawlickiego:

Doszła mnie tutaj wiadomość, że dawny kolega Pana prof. Skórski został ostatecznie spensjonowany. Możeby Pan raczył teraz rozważyć dany projekt, z którym Pan się nosił, powołania od nas Wartenberga na profesora nadzwyczajnego. Co do mnie trwam w przekonaniu, które nieraz wyraziłem, że Pan znajdzie w Panu Wartenbergu dobrego, pracowitego, Panu szczerze oddanego pracownika, o zacnym delikatnym charakterze. A w dodatku jest to człowiek, który ładne rzeczy napisał, a zupełnie oddany służbie filozofii, obowiązkowi pedagogicznemu i krzewieniu miłości wiedzy. Oczywiście propozycja napotka w łonie wydziału na niejedną opozycję ale Pan potrafi przekonać towarzyszy, że powołując Wartenberga zrobią rzecz dobrą, odpowiadającą potrzebom kraju i młodzieży²⁵⁸.

Odpowiedź Twardowskiego została wysłana zaledwie trzy dni później. List ten, poza odpowiedzią na propozycje Pawlickiego odnosi się także do polemik toczonych z Adamem Mahrburgiem:

równocześnie pod opaską wysyłam artykuł mój z *Tygodnika Słowo Polskie* o *Philosophia militans* Paulsena: u końca tego artykułu w uwadze znajduje się protest skierowany przeciw Mahrburgowi i jego stronnictwu a dotyczy Przew. Ks. Profesora osobiście. Co się tyczy katedry po Skórskim, fakultet niezawodnie po pierwszym lub drugim posiedzeniu swoim wybierze komisję, która będzie się zastanawiała nad obsadzeniem tej katedry, że wśród kandydatów na tę katedrę Dr. Wartenberg zajmuje miejsce bardzo poważane, o tem Przew. Ks. Profesor wie już z rozmowy ustnej ze mną. Oczywiście nie mogę z góry powiedzieć jak wypadnie ostateczna decyzja, tem więcej,

²⁵⁸ List Stefana Pawlickiego do Kazimierza Twardowskiego z dn. 7 października 1902 r., tamże, k. 93.

że mam jeszcze jednego kandydata na oku, który w razie gdyby był stawiany, musiał by być postawiony przed Drem. Wartenbergiem. Całkiem poufnie wymieniam tu jego nazwisko: jest nim Prof. Struve z Warszawy. Doszły mnie mianowicie wiadomości, że prof. Struve pragnął by się z Warszawy wynieść. A nawet mówiono mi, że chętnie przeniósłby się do Lwowa. Oczywiście nie wiem, o ile te wiadomości autentyczne i trzeba by przedewszystkiem, skoro fakultet się na to zgodzi, zwrócić się wprost z zapytaniem do Prof. Struwego. Jeżeli jednak Prof. Struve gotów by przyjąć tę katedrę, dałoby to się zrobić tylko w ten sposób, że Rząd zawarłby z nim kontrakt aż do ukończenia jego 70. roku życia: o prawidłowym mianowaniu uczonego w tym wieku co Struve nie mogłoby być mowy. Innego natomiast kontrkandydata dla Dra. Wartenberga nie widzę, bo że nie uważam za takiego Dr. Dzieduszyckiego o tem Ks. Profesor również dobrze wie. Można przewidzieć jeszcze trzecią ewentualność: może fakultet nie zechce się w ogóle spieszyć z obsadzeniem drugiej katedry. Za pewną zwłoką przemawiają niektóre argumenty, które i ja uznać gotów; ale są także, i może ważniejsze argumenty za tem aby katedrę zaraz obsadzić. Na wszelki wypadek może Przew. Ks. Profesor być pewny, że o Drze. Wartenbergu dobrze pamiętam i pamiętać będę. Cenię bowiem nie tylko jego kwalifikacje naukowe lecz jest on osobiście bardzo sympatyczny i byłoby dla nauki rzeczą bardzo przyjemną mieć takiego współpracownika jak on. Bardzo się cieszę, że można się wkrótce spodziewać drugiego tomu historii filozofii greckiej. Wyczekujemy go wszyscy z prawdziwym upragnieniem i z wielką niecierpliwością. Myślę, że skoro się Przew. Ks. Profesor upora z tomem drugim, trzeci już szybciej po nim nastąpi. [...] W tych dniach przysłał mi Struve trzecie wydanie swego wstępu do filozofii. Jest to bardzo pocieszający objaw, że tak poważna publikacja filozoficzna doczekała się w przeciągu sześciu lat trzeciego wydania. Dowodzi to, że przecież warto u nas pisać rzeczy filozoficzne²⁵⁹.

Korespondencja pomiędzy filozofami nabrała tempa. Na ten list Pawlicki odpowiedział niezwłocznie po powrocie z zagranicy. Nie tylko podtrzymał swoją rekomendację dla Mściśława Wartenberga, na dodatek przytoczył argumenty, które ostatecznie przekonały Twardowskiego, aby nie obstawać dalej przy kandydaturze Henryka Struwego:

²⁵⁹ *List Kazimierza Twardowskiego do Stefana Pawlickiego z dn. 10 października 1902 r.*, Cytelnia Rękopisów Biblioteki UJ, t. 8699 III, k. 87. Wspomniana recenzja książki Paulsena ukazała się w 1902 r. w „Tygodniku Słowa Polskiego”, w dwóch kolejnych numerach 1 i 2. Przedruk w K. Twardowski, *Myśl, mowa i czyn...*, s. 228–234.

Wróciłem tu przedwczoraj [z Wiednia do Krakowa – przyp. aut.] i dziękuję najprzód za owe dwa ciekawe numery *Słowa Polskiego*. Nic nie wiedziałem o istnieniu tego dodatku ani, że Pan do niego pisuje. A temat bardzo ciekawy, bo z Paulsenem liczyć się trzeba i głos jego u nas szanowany. Mahrburga Pan nie przekona, to fanatyk niepoprawny. Co do Struvego wolałbym, żeby go nie ruszano z Warszawy, bo tam trochę ma wpływu wśród inteligencji, wobec której jest rzecznikiem filozofii, a potrzebny także w konsystorzach augsburskim, bo tam wśród lutrów niemieckich trochę broni polskość. We Lwowie byłby zupełnie *deplacé* i nie zapuściłby korzeni, bo nietylko że stary, ale nie mogąc zostać profesorem, bo straciłby emeryturę rosyjską, ani Panu ani młodzieży na wiele się nie zda. Jego książka ma wartość bibliograficzną i dla swojej szerokiej uczoneści, ale jego wykłady będą bajecznie nudne i odstraszą młodzież. Pan potrzebuje tęgiego, samodzielnie myślącego pomocnika, który by mógł dźwignąć połowę brzemienia, bo jeden prof. nie podoła trudnemu zadaniu. Ale potrzeba także pomocnika o szlachetnym, gorącym charakterze, który nie dba o wpływy, karierę, politykę, lecz tylko będzie oddany Panu, młodzieży, a co ważniejsze, będzie na zawsze filozofował i tylko filozofował. Te przymioty znajdzie pan wszystkie u Wartenberga²⁶⁰.

Odpowiedź Twardowskiego była równie szybka, choć usprawiedliwiał się, że nie odpowiedział natychmiast:

Przepraszam, że na list z 20 października dopiero teraz odpowiadam; winne temu Powszechny Wykłady Uniwersyteckie, których pierwszą wersję tegoroczną właśnie przygotowuję. Sprawę obsadzenia drugiej naszej katedry bardzo usilnie w ostatnich czasach rozważałem, a to tem więcej, że fakultet wybrał już komisję, która ma mu przedstawić wnioski co do tej sprawy i zapewne ucieszy Przew. Ks. Profesora, gdy doniosę mu, że rozważania te wspólnie z argumentami ostatniego Jego listu przekonały mnie, że istotnie powołanie Struvego do Lwowa byłoby nieco ryzykowne. Wobec tego jedynym kandydatem poważnym jest Dr. Wartenberg i zamierzam też w ten sposób sprawę zreferować na fakultecie. Ponieważ wątpię, aby ministerstwo miało coś przeciwko niemu, ponieważ dalej wiem, że Ćwikliński sam jest za nim przeto zdaje mi się, że będziemy mogli Dra Wartenberga powitać tutaj we Lwowie, chyba by jakieś całkiem nadzwyczajne i niespodziewane rzeczy stanęły temu na przeszkodzie. A proponując Dra Wartenberga na drugą ka-

²⁶⁰ List Stefana Pawlickiego do Kazimierza Twardowskiego z dn. 7 października 1902 r., APB WFIS UW, IFIS PAN i PTF w Warszawie, t. PTF02.1 t. XXVII, k. 98-99. Chodzi to o niemieckiego filozofa i pedagoga F. Paulsena (1846–1908), którego książkę na łamach „Słowa Polskiego” zrecenzował Twardowski.

tedrę i zyskuje tym sposobem dla Lwowa poważną siłę naukową, cieszę się i równocześnie mogę też spełnić osobiste życzenie Przewielebnego Księdza Profesora²⁶¹.

Pawlicki miał powtarzające się kłopoty zdrowotne, które nasilały się cyklicznie i powodowały jego częste wyjazdy lecznicze do Buska i innych kurortów. Podobnie kłopoty zdrowotne przeszkodziły mu przyjechać na zaproszenie do Lwowa na sympozjum dotyczące przygotowania dydaktycznego kadr filozoficznych. W liście do Twardowskiego, w którym usprawiedliwiał swoją nieobecność pisał o tym, jak ten problem postrzega i co by na tym spotkaniu powiedział:

trochę nagadał o tak ważnej kwestyi, jaką jest nauczanie filozofii po gimnazyach. Zdaje mi się, że oprócz dobrych książek podręcznych, należy wymagać od dyrektorów, aby nauczanie tak ważnego przedmiotu tylko tym powierzali, którzy mają odpowiednią kwalifikację, a tej nie można nabyć inaczej, jak przez składanie colloquiów i branie udziału w ćwiczeniach seminaryjnych. Gdyby dyrektorowie czuwali troszkę nad tym warunkiem niezbędnym przyszłych nauczycieli propedeutyki filozoficznej, od razu by nastąpiło polepszenie. Nie wątpię, że Pan zwróci na to uwagę zbierających się i postawi wniosek odpowiedni. Ja żałuję, że nie będę mógł być obecnym; byłbym w tym duchu przemówił²⁶².

Sytuacja rozwinęła się zatem zgodnie z oczekiwaniami Pawlickiego i ostatecznie kandydatura Wartenberga zyskała aprobatę lwowskiego wydziału, o czym niezwłocznie poinformował Twardowski w kolejnym liście.

Ankieta zakończyła swe obrady wczoraj w południe. O jej przebiegu Ks. Profesor dowie się ze sprawozdań dość dokładnych w „Gazecie Lwowskiej”: wprawdzie wkraady się tam niektóre niedokładności; jak n.p. przypisano mi twierdzenie, jakoby logika była nauką empiryczną, czego oczywiście nie powiedziałem. Na ogół jednak sprawozdania są dobre. Myśl przez Ks. Profesora w liście poruszona, podniosłem na ankiecie, a chociaż uchwały formalnej w tej mierze nie było, obecni na ankiecie inspektorowie szkół średnich przyrzekli jeszcze baczniejszą niż dotąd zwracać na to uwagę. W ogóle odniosłem wrażenie, że ankieta nie minie bez pożytecznych skutków, pierwszym

²⁶¹ *List Kazimierza Twardowskiego do Stefana Pawlickiego z dn. 10 października 1902 r.*, Czytelnia Rękopisów Biblioteki UJ, t. 8699 III, k. 89.

²⁶² *List Stefana Pawlickiego do Kazimierza Twardowskiego z dn. 18 grudnia 1902 r.*, APB WFIS UW, IFIS PAN i PTF w Warszawie, t. PTF02.1 t. XXVII, k. 100–101.

z nich będzie, jak się zdaje, napisanie szeregu podręczników logiki, tak że będzie z czego wybierać. Pokazało się bowiem, że spośród samych uczestników ankiety jest kilku autorów bądź rozpoczętych, bądź nawet już kończących się pisać podręczników. [...] Komisya wybrana przez fakultet w sprawie drugiej katedry filozofii odbyła już jedno posiedzenie, i że wszystko na tem posiedzeniu poszło po mojej myśli zgodnej zupełnie z życzeniem Ks. Profesora. Mam zarazem prośbę jedną do Ks. Profesora, gdyż pragnę usłyszeć jego zdanie w jednej sprawie. Jak Ks. Profesorowi wiadomo, urządzamy tutaj już 4 rok t.zw. powszechne wykłady uniwersyteckie. Otóż miał bym ochotę wygłosić szereg tych wykładów 12 prelekcji p.t. „Dusza i ciało, przegląd głównych teorii w ich wzajemnym stosunku”. Zamiarem moim byłoby omówić materializm, różne monizmy, dualizm, spirytualizm zarówno w postaci Berkeleya jak i Leibniza, teorię Arystotelesa, teorię psychofizycznego paralelizmu. Każdy z tych kierunków chciałbym w głównych jego punktach scharakteryzować, wyrazić historyczną jego genezę a także oświetlić krytycznie. Pragnął bym aby słuchający wynieśli z tych wykładów to przekonanie, że materializm się całkiem przeżył, że psychofizyczny paralelizm oparty jest na mylnych założeniach, że właściwie naukowo rzecz biorąc do wyboru ma się tylko pomiędzy teorią Arystotelesa, dualistyczną i różnymi spirytualistycznymi, przy czem zaznaczyłbym, że cały szereg współczesnych filozofów skłania się dziś do dualizmu, więc sama treść wykładów zdaje mi się nie wchodziłaby w konflikt z dogmatami religii, a na to trzeba przy tych powszechnych wykładach baczną zwracać uwagę. Mimo to istnieje pewna obawa, czy sam fakt ogłoszenia i wygłoszenia takich wykładów, przeznaczonych dla najszerszej publiczności, nie spotka się z pewną opozycją i krytyką; pozwalam sobie tedy zapytać się Ks. Profesora, co o tem sądzi, t.j. czy jest tego zdania, że takich wykładów należałoby raczej zaniechać²⁶³.

W liście do Twardowskiego z 24 grudnia Pawlicki przedstawił swoją opinię na temat cyklu wykładów, które zamierzał wygłosić ten pierwszy:

Temat do wykładów wydaje mi się nie tylko na czasie być, lecz i w sobie bardzo pociągający. Jest na czasie bo spory nowożytnej psychologii toczą się i toczyć będą o stosunek zjawisk cielesnych do zjawisk duchowych. Że jedne i drugie istnieją, zawsze wierzone, ale jaki zachodzi między nimi związek przyczynowy, nigdy nie umiano wytłumaczyć, choć każdy mądry człowiek od

²⁶³ List Kazimierza Twardowskiego do Stefana Pawlickiego z dn. 21 grudnia 1902 r., Czytelnia Rękopisów Biblioteki UJ, teczka 8699 III, k. 90. Szczegółowy opis wystąpień prelegentów zamieszczono w artykule: *Ankieta w sprawie nauczania propedeutyki filozoficznej w gimnazjach*, „Gazeta Lwowska” 1902, nr 292, s. 4.

początku świata, nawet najmniej wykształcony, miał lub mieć będzie w tem swoją opinię. A ta opinia dość znaczną odgrywa rolę w życiu ludzkim, żeby nie zasługiwała na rozbiór i naprawę, jeśli można ciemną rozjaśnić, grubą okrzesać, błędną zastąpić prawdziwą. Bo nie jest przecież obojętnem, jak człowiek nawet mało cywilizowany, ale zawsze powołany do pełnienia pewnych obowiązków w tem życiu a mający zwykle i pewne aspiracye, nawet nadzieje niezłomne ku życiu przyszłemu, jak on sobie wyobraża tę swoją cenną połowę, o której nieraz zapomina, ale z którą rozstać się nie może. Dlatego cieszę się, że Pan właśnie ten temat wybrał i niejednemu ułatwi lepsze jego zrozumienie. Oczywiście temat obarczony nieprzejrzaną prawie literaturą, ale gdyby nawet nie wyczerpano jej, a słuchacz wyniósł jakiejś pojęcie dokładne o materializmie i paralelizmie w psychologii, które w skutkach na jedno wychodzą, oraz o różnych formach spirytualizmu, a przede wszystkim o Arystotelizmie, będzie to zysk wielki. Sądzę, że warto przejrzeć Mercier'a *Les origines de la psychologie contemporaine* ed. Paris 97 Alcan lub Bruxelles Schepens – i tegoż *Psychologie*, która jest 3-cim tomem jego *Cours de philoso. Psychol.* Wyszła po raz 5-y w r. 99. Paris ibid. Dobrze przy okazji uwzględnić Heinricha²⁶⁴.

Twardowski odpowiedział już następnego dnia, pomimo świątecznej pory. W swym liście rozwinął przedstawioną wcześniej koncepcję swych wykładów:

Chętnie przy tem skorzystam ze sposobności, aby wykazać, że filozofia chrześcijańska nie wyznaje wcale dualizmu kartezjuszowskiego o co się ją dziś zwykle w kołach niepoinformowanych posądza, lecz że opiera się na Arystotelesie i Tomaszu z Akwinu i wskutek tego nie podlega zarzutom, które można po części słusznie skierować przeciw owemu dualizmowi. [...] Postępować zaś myślę tak, że pójdę drogą historyczną tj. przedstawię główne teorie dotyczące stosunku duszy do ciała tak jak się kolejno w dziejach filozofii wyłaniały. Zaznaczę w czym każdy następny chciał być lepszy od poprzedniego i o ile mu się to udało. Zaznaczę też zarazem, ile każdy z tych poglądów ma dzisiaj zwolenników i obrońców. Pokaże się przytem, zasadniczo różnych od siebie sposobów zapatrywania się na stosunek duszy do ciała jest właściwie niewiele; że to co ludzie dziś na ten temat tworzą jest po największej części mniej lub więcej udatnem powtórzeniem teorii dość poważnych wiekiem

²⁶⁴ List Stefana Pawlickiego do Kazimierza Twardowskiego z dn. 24 grudnia 1902 r., APB WFIS UW, IFIS PAN i PTF w Warszawie, t. PTF02.1 t. XXVII, k. 102–103.

swoim, np. paralelizm odnowieniem spinozyzmu bez jednego z istotnych czynników tego systemu, mianowicie bez substancji i.t.d.²⁶⁵

W kolejnym liście Twardowski podziękował Pawlickiemu za przesłaną mu pierwszą część tomu II *Filozofii greckiej*. Poinformował też o formalnym zatwierdzeniu Wartenberga na katedrę filozofii na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie:

Donoszę zarazem, co jednak prawdopodobnie Przewielebny Ksiądz Profesor już wie, że fakultet uchwalił jednomyślnie proponować na profesora nadzwyczajnego *unico loco* Dra Wartenberga. Czynię starania, by nominacja nastąpiła jak najprędzej, tak, by Dr. Wartenberg mógł objąć katedrę z początkiem półrocza letniego²⁶⁶.

Pawlicki miał wiele planów naukowych, których nadmiar nie sprzyjał finalizacji zamierzeń już rozpoczętych. W 1904 r. pisał do Twardowskiego:

Dowiedziałem się także z cyrkularza zapowiadającego nowy Kongres filozoficzny do Genewy, że Pan tam będzie miał odczyt. Byłaby to gorąca dla mnie pobudka, aby tam pojechać. Ale do września tak daleko. Bóg wie czy będą czasy dość spokojne na filozofowanie. Byłbym tę kartkę wysłał razem ze składką [na PTF – przyp. aut.], ale niestety jestem strasznie zajęty a powoli pcham także dalej manuskrypt reszty mojego drugiego tomu. Zabawiła mnie kartka pocztowa z Chartumu, gdzie siedzi Przysiecki i czyta mój drugi tom. Muszę się zatem pospieszyć, aby z powrotem zastał tom ukończonym i resztę mógł sobie przeczytać w Lwowie²⁶⁷.

Twardowski chciał także wykorzystać swoją znajomość z Pawlickim do uatrakcyjnienia działalności naukowej we Lwowie. Zwracał się zatem do niego z propozycjami wygłoszenia wykładów gościnnych, a także odczytów w lwowskim Towarzystwie Filozoficznym. Poza tym chciał wykorzystać także jego obecność do uświetnienia pozafilozoficznych przedsięwzięć naukowych:

²⁶⁵ *List Kazimierza Twardowskiego do Stefana Pawlickiego z dn. 25 grudnia 1902 r.*, Czytelnia Rękopisów Biblioteki UJ, t. 8699 III, k. 92–93.

²⁶⁶ *List Kazimierza Twardowskiego do Stefana Pawlickiego z dn. 8 lutego 1903 r.*, tamże, t. 8699 III, k. 94.

²⁶⁷ *List Stefana Pawlickiego do Kazimierza Twardowskiego z dn. 22 lutego 1904 r.*, APB WFIS UW, IFiS PAN i PTF w Warszawie, t. PTF02.1, t. XXVII, k. 105. Zob. K. Twardowski, *Dzienniki*, t. 1, Toruń 2001, s. 22.

W lipcu odbędzie się X. Zjazd Lekarzy i Przyrodników polskich. Będzie obejmował także sekcję filozoficzną, a jest mojem, jako gospodarza tej Sekcji, szczerem życzeniem, aby Sekcja ta stała się małym Zjazdem polskiej filozofii. [...] Dotychczas zgłoszenia płyną ze wszystkich stron Polski i z poza jej granic: od Struvego z Anglii, od Kozłowskiego z Genewy. [...] Pierwsze posiedzenie naszego Towarzystwa pojutrze, w środę, poświęcone będzie *Biesiadzie Platona; accipimus omon!*²⁶⁸.

W kolejnym liście Pawlicki znowu usprawiedliwiał się ze swojej nieobecności we Lwowie potrzebą dokończenia redagowania książki:

w tym miesiącu nie mogę z Krakowa się ruszyć, bo zaczynam korektę dalszego ciągu, który ciągle niedostaje tomowi drugiemu a ciągle jest wygładzany. [...] potem się zaczynają dla mnie bardzo ciężkie czasy. Bo od lat wielu nie wykładałem Psychologii a teraz ci z moich słuchaczy, którzy kończą *quadrennium* gwałtownie domagają się tych odczytów. Będę więc przez lato zajęty ciągle, ale na zjazd przyrodników nadeślę na Pańskie ręce jakiś krótki referat, jeśli zjazd w ogóle się odbędzie. Dzisiaj przeglądałem nową książkę Wartenberga, w której jest wiele trafnych uwag, a główna teza nie tylko prawdziwa, lecz i na czasie²⁶⁹.

Obaj profesorowie wymieniali się nie tylko swoimi publikacjami, ale także konsultowali ze sobą zamierzenia wydawnicze. W liście z 1905 r. Twardowski pisał do Pawlickiego:

Bardzo mnie ucieszyła wiadomość, iż przygotowuje się II wydanie *Renana*. Czy będą jakieś zmiany? Zawsze mnie to cieszy, gdy poważne książki docho-
dzą u nas choćby do wydania drugiego. Świadczy to bądź co bądź o wzro-
ście koła poważniejszych czytelników. Towarzystwo Filozoficzne rozwija się
dalej normalnie. Mieliśmy tu kiedyś bardzo ciekawy odczyt prof. Nusbauma
tem ciekawszy, że w dyskusji po tym odczycie przyrodnik Nusbaum bronił
Arystotelesa przeciwko filozofowi – Przysieckiemu²⁷⁰.

Po raz kolejny zapraszał także Pawlickiego do wygłoszenia odczytu we Lwowie.

²⁶⁸ *List Kazimierza Twardowskiego do Stefana Pawlickiego z dn. 22 lutego 1904 r.*, Czytelnia Rękopisów Biblioteki UJ, t. 8699 III, k. 96–97.

²⁶⁹ *List Stefana Pawlickiego do Kazimierza Twardowskiego z dn. 6 marca 1904 r.*, APB WFIS UW, IFiS PAN i PTF w Warszawie, t. PTF02.1, t. XXVII, k. 106.

²⁷⁰ *List Kazimierza Twardowskiego do Stefana Pawlickiego z dn. 8 marca 1905 r.*, Czytelnia Rękopisów Biblioteki UJ, t. 8699 III, k. 98.

Dalej korespondencja urywa się na cztery lata, aby odżyć w 1909 r. Nie znaczy to jednak, że filozofowie nie utrzymywali przez ten czas kontaktów ze sobą, ale tylko o tym, że listy z tego okresu nie zachowały się do naszych czasów. Pawlicki w swym liście zwrócił się do Twardowskiego w konkretnej sprawie:

dzisiaj nie mam pisać o filozofii, lecz o bardzo miłym filozofii p. Łukasiewicz, i to z polecenia p. Ulanowskiego. Ten jest zaniepokojony brakiem wszelkich wiadomości o p. Dr Łukasiewicz i kazał mi u Pana dowiedzieć się czy Doktor jest we Lwowie czy też już wyjechał, bo oczywiście im dłużej będzie siedział za granicą tem korzyść większa. [...] Z mojej strony bardzobym się ucieszył, gdyby Pan go namówił do napisania obszerniejszej rzeczy, któraby mogła być przedłożona Akademii. Czy Pan już przejrzał Baumkera *Witelo. Ein Naturforscher u. Philosoph des XIII Jahrh.* Mówiłem o niej na posiedzeniu Akademii przed kilku dniami, a gdy będzie wydrukowane sprawozdanie nie omieszkam je przesać. Książka Nelsona *Das vermeintliche Erkenntnisproblem* wymagałaby także gruntownej analizy i dyskusji. Ale skąd czasu zapożyczyć na te wszystkie prace?²⁷¹.

Twardowski na ten list odpowiedział dopiero trzy miesiące później:

Proszę przyjąć bardzo serdeczne wyrazy podziękii za odbitkę swego sprawozdania z książki Baumkera. Przeczytałem ją właśnie z wielkim zajęciem i z niemalym pożytkiem tem bardziej, że do przestudowania dzieła samego dotąd zabrać się nie mogłem. Na dzisiejszem posiedzeniu Towarzystwa Filozoficznego Dr. Rubczyński wygłosił referat o dziele Baumkera – cieszę się więc, że dzięki sprawozdaniu łaskawie mi nadesłanemu jestem w ogólnych zarysach doskonale o książce zorientowany. Przy tej sposobności serdecznie nie mieć mi za złe, że w sprawie Dra Łukasiewicza i stypendium przez niego pobieranego ani Przewielebnemu Księdzu Profesorowi ani Prof. Ulanowskiemu nie pisałem swego czasu, choć przyrzekłem to uczynić, gdym z Panami za bytności swej w Krakowie z końcem lutego br. o tej sprawie mówił. Nie pisałem zaś dlatego, że Dr Łukasiewicz nie godził się na uczynioną mu przez p. Prof. Ulanowskiego za mojem pośrednictwem propozycję, a mnie zaś wprost niepodobna było znaleźć wyjście inne. Dlatego pozostawiłem sprawę bezpośredniemu porozumieniu się Dra Łukasiewicza z p. Prof. Ula-

²⁷¹ List Stefana Pawlickiego do Kazimierza Twardowskiego z dn. 24 lutego 1909 r., APB WFIS UW, IFIS PAN i PTF w Warszawie, t. PTF02.1, t. XXVII, k. 109–110.

nowskim i cieszę się, że dzięki niezwyklej życzliwości Prof. Ulanowskiego Dr Łukasiewicz mógł otrzymać także ratę drugą²⁷².

Zaledwie pół roku później Pawlicki informował:

Ja już emeryt na życzenie Wydziału dwie godziny tygodniowo wykładam i wybrałem czasy najśrodkowsze może z dziejów filozofii – ową epokę niezwykle od śmierci Alex[andra] W[ielkiego] do bitwy pod Akcjum, kiedy August zażądał na tronie Cezarów²⁷³.

Tym razem Twardowski odpowiedział natychmiast:

najgorętsze podziękowania za łaskawe i życzliwe słowa skierowane do mnie z okazji setnego posiedzenia Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Niech mnie tłumaczy mnogość zajęć, z których jedno – dzieło przygotowania „Ruchu Filozoficznego” zmierza do stworzenia nowego organu służby, do jakiej się w miarę sił wobec naszej filozofii poczuwam. [...] Ale może wolno mimo wszystko wyrazić nadzieję, że „Ruch Filozoficzny” będzie współpracownictwem Przewielebnego Księdza Profesora zaszczycony. W pierwszym zeszycie ukaże się artykuł prof. Struvego – gdyby tak w drugim zeszycie mogło pod artykułikiem jakimś figurować nazwisko Przewielebnego Księdza Profesora²⁷⁴.

Ostatecznie Pawlicki z tej propozycji nie skorzystał. To nawet zastanawiające, dlaczego filozof o tak wielkim dorobku nigdy nie opublikował żadnego swego tekstu w „Ruchu Filozoficznym”.

Pawlicki w 1911 r. pisał jeszcze:

wczoraj na posiedzeniu naszego komitetu filozoficzno-medycznego, którego ja niespodziewanie zostałem przełożonym, opowiadał Rubczyński, że Pan jeszcze nie jest zdecydowanym do podjęcia dyskusji nad tematem: Stosunek filozofii do nauk szczegółowych ani nad drugim treści pedagogicznej. Otóż bardzo proszę o przyrzeczenie na pewno, że Pan tę dyskusję będzie prowadził. Inaczej z pewnością się nie uda, a także zasmuciłem się, że Łukasiewicz wyjeżdża na kurację – mamy jednak nadzieję, że w lipcu będzie z nami²⁷⁵.

²⁷² List Kazimierza Twardowskiego do Stefana Pawlickiego z dn. 15 maja 1909 r., Czytelnia Rękopisów Biblioteki UJ, t. 8699 III, k. 100.

²⁷³ List Stefana Pawlickiego do Kazimierza Twardowskiego z dn. 20 grudnia 1910 r., APB WFIS UW, IFIS PAN i PTF w Warszawie, t. PTF02.1, t. XXVII, k. 111.

²⁷⁴ List Kazimierza Twardowskiego do Stefana Pawlickiego z dn. 21 grudnia 1910 r., Czytelnia Rękopisów Biblioteki UJ, t. 8699 III, k. 102.

²⁷⁵ List Stefana Pawlickiego do Kazimierza Twardowskiego z dn. 22 maja 1911 r., APB WFIS UW, IFIS PAN i PTF w Warszawie, t. PTF02.1, t. XXVII, k. 112.

Twardowski pomimo przejścia Pawlickiego na emeryturę dalej podtrzymywał z nim kontakt i zapraszał do Lwowa. Niekiedy Pawlicki z tych zaproszeń korzystał, czego wyraz znajdujemy w jego listach:

Nasze najbliższe posiedzenie Wydziału Historyczno-Filozoficznego przyniesie nam znowu coś filozoficznego – w takim razie przybyłbym do Krakowa i osobiście bym złożył mój swe podziękowanie²⁷⁶.

Twardowski starał się także uhonorować swego korespondenta, eksponując jego dokonania na gruncie filozofii. W liście z 1913 r. zwracał się z prośbą:

„Tygodnik Ilustrowany” zamierza zamieścić w jednym z najbliższych numerów obszerniejszy artykuł o „Przeglądzie Filozoficznym” i „Ruchu Filozoficznym”. Do artykułu tego mają być dodane podobizny współpracowników obu pism i w ogóle osób, pracujących u nas na polu filozofii. Redakcja „Tygodnika Ilustrowanego” zwraca się za pośrednictwem Dra Władysława Weryhy do mnie z prośbą o dostarczenie jej w tym celu fotografii Wielmożnego Pana²⁷⁷.

Pismo zostało wysłane w wersji standardowej, w jakiej zostało skierowane także do innych polskich filozofów.

Zaproszenia szły także w drugą stronę:

Bardzo ubolewam, że Pana nie było na wczorajszym posiedzeniu naszej Akademii. Prof. Kostanecki z Lwowa miał świetny wykład o Rousseau, do którego musieliśmy dorzucić różne uwagi. Samo posiedzenie bardzo się udało i chciałem też wczoraj wręczyć Panu odbitkę z mojej rozprawy o znaczeniu monizmu – posyłam ją tedy do Lwowa wraz z życzeniami Alleluja. Dzisiaj odbywa posiedzenie Komisja Filozoficzna – znowu nam będzie brakowało Kochanego Pana²⁷⁸.

Korespondencja Twardowskiego urywa się w 1914 r. W ostatnim zachowanym liście pisał: „Bardzo wdzięczny jestem za przysłany mi egzemplarz

²⁷⁶ *List Kazimierza Twardowskiego do Stefana Pawlickiego z dn. 7 marca 1912 r.*, Czytelnia Rękopisów Biblioteki UJ, t. 8699 III, k. 105.

²⁷⁷ *List Kazimierza Twardowskiego do Stefana Pawlickiego z dn. 22 października 1913 r.*, tamże, k. 107.

²⁷⁸ *List Stefana Pawlickiego do Kazimierza Twardowskiego z dn. 25 kwietnia 1914 r.*, APB WFIS UW, IFIS PAN i PTF w Warszawie, t. PTF02.1, t. XXVII, k. 115.

odbitki rozprawy o monizmie²⁷⁹. Usprawiedliwiał się w swym liście także za swą nieobecność w Krakowie na posiedzeniach komisji filozoficznej Akademii Umiejętności.

Korespondencję obu wybitnych filozofów zamyka kartka datowana na 4 marca 1916 r. Pawlicki napisał w niej:

Najdroższy Panie Kazimierzu. Od kilku tygodni, lub raczej miesięcy, bo od 4 grud. nie wolno mi wychodzić, bo dr. mój obawia się pneumy bardzo. Takim zaziębnieniem w tych czasach zapalenia płuc, skoro cierpię na kaszel i inne dolegliwości gardła. Kochany Pan wybaczy, że na dzień Pańskich Imienin ograniczyłem się do tego skromnego liściku, a gdy zacznę wychodzić napiszę list długi i o wszystkim co czuję dla Kochanego Pana i czego dla niego pragnę w imię kultury filozoficznej²⁸⁰.

W liście zawarte są jeszcze wyrazy sympatii i pozdrowienia dla żony Kazimierza Twardowskiego.

Współpraca Twardowskiego z Pawlickim, a więc dwóch wybitnych postaci polskiej filozofii, które w swoim czasie pełniły także godności rektorskie, trwała więc nieomal od momentu przybycia Twardowskiego do Lwowa, a ustała dopiero z chwilą śmierci autora *Historii filozofii greckiej*. Zachowana korespondencja to nie tylko przykład sztuki epistolarnej, ale także znakomite wprowadzenie do historii polskiej filozofii lat 1894–1916. Analizując treść tej korespondencji można zauważyć, jak młody i nieco zagubiony Twardowski, chociaż już samodzielny pracownik nauki, szuka swego miejsca w filozofii, jak je później odnajduje i jak postępuje jego rozwój naukowy oraz jak zyskuje swoją wyjątkową pozycję w świecie polskiej filozofii. Pawlicki był bowiem wyjątkowo bezkompromisowy, wedle przekazów zachowanych o nim nie podawał ręki osobom, które nie znały greki. Tymczasem Twardowski od razu zyskał jego uznanie i szacunek. Jak można zauważyć, doskonale potrafił ocenić potencjał tkwiący w danej osobie.

W swoim dzienniku Twardowski już jako rektor Uniwersytetu Lwowskiego zapisał pod datą 20 kwietnia 1916 r.:

Rektor Uniwersytetu Jagiellońskiego Kostanecki donosi o śmierci ks. Prof. Dra Stefana Pawlickiego. Rektor deleguje do udziału w pogrzebie w Krako-

²⁷⁹ *List Kazimierza Twardowskiego do Stefana Pawlickiego z dn. 22 kwietnia 19145 r.*, Czytelnia Rękopisów Biblioteki UJ, t. 8699 III, k. 109.

²⁸⁰ *List Stefana Pawlickiego do Kazimierza Twardowskiego z dn. 4 marca 1916 r.*, APB WFIS UW, IFIS PAN i PTF w Warszawie, t. PTF02.1, t. XXVII, k. 111.

wie ks. Prorektora Jaszowskiego, który objawia gotowość pojechania, i bawiącego chwilowo w Krakowie Dziekana Wydziału Filozoficznego Tołłoczkę. Nadto Rektor wysyła telegram kondolencyjny do Krakowa. To samo czynią Dziekan Wydziału Prawniczego, Prodziekan Wydziału Filozoficznego i Dziekan Wydziału Teologicznego²⁸¹.

Zarazem jako rektor wysyła na ręce rektora UJ Kazimierza Kostaneckiego żałobny telegram następującej treści:

Wieść o śmierci Księdza profesora Pawlickiego przejęła nasz uniwersytet głębokim smutkiem i szczerym żalem. Odszedł mąż niepospolitego umysłu, uczony rozległej wiedzy, profesor wielce zasłużony, człowiek prawy i szlachetny. Pamięć o Nim pozostanie wśród nas żywa. Imieniem uniwersytetu naszego w pogrzebie udział wezmą ksiądz prorektor Jaszowski i dziekan wydziału filozoficznego profesor Tołłoczko. Twardowski – rektor²⁸².

3.3. W polemicznym zwierciadle Adama Mahrburga

Sztuka polemiczna, która niegdyś była podstawą filozofowania, dziś niestety popadła w zapomnienie. Nawet wielkie dzieła filozofii współczesnej często nie wywołują żadnego echa. Zupełnie inna sytuacja była jeszcze 100 lat temu. Wówczas to, jeszcze w mrokach zaborów, kwitła sztuka polemiczna, były zawierane nawet swoiste sojusze dla obrony swoich racji czy nawet do dyskredytowania poglądów innych. Trafnym wydaje się stanowisko, że to właśnie w ogniu polemik krystalizowały się poglądy najwybitniejszych przedstawicieli ówczesnej filozofii. Kolejne wydania ich najważniejszych dzieł, dzięki wnioskowi wyciągniętemu z toczonych sporów i dyskusji, niejednokrotnie znacznie się między sobą różniły. Nie inaczej było także w przypadku najważniejszych publikacji Stefana Pawlickiego oraz Adama Mahrburga. Opracowanie to nawiązuje do polemiki wokół *Historii filozofii greckiej*, najważniejszego dzieła ks. Stefana Zachariasza Pawlickiego, którą zapoczątkował Adam Mahrburg w *Poradniku dla samouków*. Polemista zarzucił wówczas Pawlickiemu przyjęcie stanowiska nietolerancyjnego oraz ideologicznie podbudowanego. Krytyka miała więc charakter totalny, ale nie była to polemika odosobniona. Różnice, jakie dzieliły obu filozofów sięgały samych podstaw ich rozumienia

²⁸¹ K. Twardowski, *Dzienniki*, t. 1..., s. 22.

²⁸² *Telegram żałobny*, [w:] *Teczka osobowa Stefana Pawlickiego*, Archiwum UJ.

natury świata i człowieka, stąd żaden z nich nie mógł zaaprobować poglądów swego oponenta. Nie był to wówczas bowiem spór indywidualny, ale oddawał dość dokładnie sytuację panującą w polskiej filozofii. Stefan Pawlicki w tym sporze stanął na stanowisku możliwości niekonfliktowego współistnienia nauki i religii. Nie oznaczało to jednak biernego wyczekiwania, ale autentyczną walkę na rzecz odnowy duchowej i społecznej w Polsce. Polemiki pomiędzy tymi dwoma wybitnymi postaciami polskiej filozofii obfitują nie tylko w wymianę argumentów, bo każdy z nich miał świadomość, że druga strona nie ugnie się pod ich ciężarem, ale są przepełnione dygresjami ogólnofilozoficznymi, daleko wkraczającymi poza samą materię sporu. To także swoiste dzieła literackie, na których mogłyby się uczyć współczesne pokolenia filozofów. Można tylko żałować, że nie zostały utrwalone w tradycji filozoficznej. Dlatego w konkluzji zamierzam dokonać oceny wpływu, jaki te polemiki wywarły na warsztat historyków filozofii w Polsce.

Adam Mahrburg jako filozof

Narcyz Łubnicki w krótkim biogramie Adama Mahrburga napisał o nim: „Najwybitniejszy przedstawiciel pozytywizmu w filozofii polskiej”²⁸³. Literatura poświęcona temu filozofowi, w porównaniu na przykład z Aleksandrem Świętochowskim, jest jednak nad wyraz skromna. Z tej racji również w podręcznikach omawiających epokę pozytywizmu w Polsce często próżno poszukiwać jego nazwiska. W swojej epoce była to postać barwna, Mahrburg często wszczynał bowiem rozmaite polemiki, z których zasłynął jako bezkompromisowy obrońca pozytywistycznej idei nauki. Ta bezkompromisowość zjednała mu zarazem zwolenników, jak i zadeklarowanych przeciwników. Tak się złożyło, że również ks. Stefan Pawlicki, występując z podobnych pozycji, uczestniczył aktywnie w polskich dyskusjach naukowych, w których zasłynął jako zdeklarowany krytyk pozytywizmu oraz wszelkich odmian materializmu. Nic zatem dziwnego, że pręcej czy później ostrze swojej krytyki musieli skierować przeciwko sobie. Starcie tych dwóch nietuzinkowych osobowości i przedstawicieli zupełnie odmiennych wizji uprawiania nauki i rozumienia filozofii miało jednak konsekwencje wykraczające poza samą materię toczonych sporów. W taki właśnie sposób kształtowała się kultura naukowa w Polsce, choć Mahrburg nie zawsze panował nad swoim piórem, ale za to takiego zarzutu

²⁸³ N. Łubnicki, *Mahrburg, Adam*, [w:] *Słownik filozofów*, t. 1, pod red. I. Krońskiej, Warszawa 1966, s. 352.

nie daje się skierować przeciwko Pawlickiemu, nawet wówczas, gdy bezceremonialnie dyskredytował swego oponenta.

Czyniąc z Mahrburga jednego z głównych filozofów przełomu wieków, wypada przytoczyć o nim kilka słów z jego biografii.

Adam Mahrburg pochodził z rodziny słowackiej. Dziad jego, lekarz wojskowy, przybył do Polski w r. 1812 z armją Napoleona, osiadł na Litwie i spolszczył się. Filozof nasz urodził się w r. 1855, ukończył gimnazjum w Mińsku Litewskim, następnie wydział historyczno-filologiczny uniwersytetu petersburskiego; na ławie uniwersyteckiej otrzymał złoty medal za swą rozprawę o Platonie. Do r. 1885 przebywał w Petersburgu, kierując przez 5 lat ostatnich powierzonym mu przez Spasowicza działem literackim w *Kraju*. Następnie udał się do Lipska, gdzie pracował pod kierunkiem Wundta razem z Külpem. Stamtąd przybył do Warszawy, gdzie osiadł na stałe, oddając się działalności nauczycielskiej i literackiej²⁸⁴.

W Warszawie pracował jako nauczyciel gimnazjum a mimo posiadanych kwalifikacji nigdy nie dane mu było zostać profesorem uniwersytetu. Sądzić można, że przyczyniło się to do jego wyjątkowo krytycznej oceny środowisk akademickich z uczelni na ziemiach polskich. Był w tym zbliżony do Stanisława Brzozowskiego, którego zresztą uczynił głównym obiektem swoich nader krytycznych polemik.

Przedewszystkiem katedry nasze, z wyjątkiem niewielu przykładów istotnie dodatnich, przedstawiają synekury dla niedołęztwa, które nic wspólnego z nauką nie ma, które stanowi jedynie szaniec obronny dla obskurantyzmu tak bujnie porastającego na uniwersytecie np. lwowskim²⁸⁵.

Wiązał to między innymi z rozpowszechnieniem się wykształcenia klasycznego, które uważał za bezsens, gdyż wyposaża młodzież w umiejętności nieprzystające do potrzeb współczesności. Winą za to Mahrburg obarczał system edukacji, przesiąknięty nawiązującymi do antyku ideałami humanizmu

²⁸⁴ I. Halpern, *Adam Mahrburg (wspomnienie pozgonne)*, „Książka” 1913, nr 12, s. 631.

²⁸⁵ A. Mahrburg, *O kształceniu naszej młodzieży akademickiej*, „Kraj. Tygodnik polityczno-społeczny” 1886, nr 19, s. 1. (Zgodnie z ówczesnymi zwyczajami artykuły wstępne w czasopismach, podobnie jak i hasła w encyklopediach, nie były przypisywane konkretnym autorom. Uznając autorstwo Mahrburga takich tekstów autor kierował się kwalifikacjami zawartymi w „Bibliografii filozofii polskiej” oraz w biografii tego filozofa autorstwa jego ucznia, Władysława Spasowskiego, opublikowanej w *Pismach filozoficznych Adama Mahrburga*, a zwłaszcza w jego przypisach redakcyjnych do tej publikacji).

nowożytnego, w którym wiedza tylko zdobi swego posiadacza, a możliwość jej praktycznego wykorzystania nieomal obniża jego prestiż.

H[umanizm] w przeciwieństwie do Realizmu (ob.) mniej zwraca uwagi na pozytywną wiedzę, niż na rozbudzenie i wzmocnienie siły duchowej. Cel nauki widzi w przyswojeniu sobie greckiego i łaciny, a przez zgłębienie klasycznej starożytności sądzi, że potrafi istotnie ludzkie (humana) wykształcenie osiągnąć. Opiera się przeważnie na gramatyce, mniej na mówieniu, na dalszy plan usuwając filozofję, estetykę, historię. Inne umiejętności odsyła do uniwersytetów, uważając je za szkodliwe dla młodych umysłów²⁸⁶.

Historycy filozofii podkreślają, że

Mahrburg utożsamiał filozofię z teorią nauki. Jako taką, zajmuje się ona analizą i krytyką teoretycznej przydatności podstawowych pojęć i podstawowych twierdzeń (czyli zasad) nauki. [...] Ponieważ nauka stopniowo się rozwija, zmieniają się jej dotychczasowe pojęcia i twierdzenia, a do istniejących dochodzą nowe – zmieniać się i wzbogacać musi siłą rzeczy także filozofia. Dlatego [...] każda epoka w dziejach nauki musi starać się zbudować własny system filozoficzny²⁸⁷.

Z tej racji ważne miejsce w jego rozumieniu filozofii odgrywała historia, ale nie jako nauka o dziejach, tylko jako swoista kronika kształtowania się myśli ludzkiej. Nie był to przecież proces przypadkowy, gdyż kryła się w nim jakaś logika postępu. Poszukiwał więc wyjaśnienia tego problemu w dziejach nauki, a zwłaszcza w historii filozofii, która w jego przekonaniu w zasadzie tylko operowała pojęciami.

Nic zatem dziwnego, że uznaje się, iż

Mahrburg był chyba pierwszym w Polsce metodologiem historii nauki i jednym z pierwszych nowocześnie myślących metodologów historii filozofii. [...] Rozważania metodologiczne Mahrburga przesiąknięte były na wskroś duchem dziewiętnastowiecznego historyzmu. Filozof wielokrotnie powtarzał, że człowiek z jego pojęciami i poglądami, a także stworzonymi przez siebie dobrami i instytucjami jest przede wszystkim produktem przeszłości²⁸⁸.

²⁸⁶ A. Mahrburg, hasło *Humanizm*, [w:] S. Orgelbranda *Encyklopedia powszechna z ilustracjami i mapami*, t. 7, Warszawa 1898, s. 193.

²⁸⁷ J. Jadacki, *Filozofia polska XIX i XX wieku*, t. 1, *Wiek XIX*, Warszawa 2015, s. 214.

²⁸⁸ J. Maternicki, *Filozofowie o historii 1899–1918*. (Adam Mahrburg, Józefa Kodisowa, Florian Znanięcki), „Przegląd Humanistyczny” 1979, nr 9, s. 80.

Wszystko bowiem, co ma miejsce, tworzy się na bazie doświadczenia, które nabyto w przeszłości. Ale człowiek ma po to rozum, aby nie żyć wedle wzorców z przeszłości, ale żeby je twórczo zaadaptować do wymogów współczesności. Twierdził zatem, że przedmiotem badań historycznych jest:

wszystko to, co w szeregu wieków nagromadza się i przeobraża się od pokolenia poza ustrojem człowieka, w organizacji społecznej, w atmosferze duchowej, w dorobku kulturalnym²⁸⁹.

Świat jest racjonalny, także w wymiarze historycznym, bo odwołuje się do rzeczywistości uświadamianej przez człowieka. Naukowym dywagacjom podlega tylko to, co jest dane w doświadczeniu oraz relacje pomiędzy zjawiskami. Nie ma tu miejsca dla klasycznej metafizyki, gdyż ta zajmuje się światem pozadoświadczalnym, a więc nie może być dyscypliną naukową. Ponieważ nauka jest wytworem człowieka, jej uzasadnienia należy doszukiwać się w nim samym, w jego psychice, a nie w jego strukturze biologicznej.

Każdy bowiem proces dziejowy jest między innymi procesem duchowym, psychicznym, skoro chodzi tam zawsze o sprawy, czyny i dzieła ludzkie, których bez uwzględnienia warunków psychicznych, przez psychologię właśnie badanych, zrozumieć nie podobna²⁹⁰.

Stąd w mniemaniu Mahrburga sądy naukowe nie mają charakteru bezwzględnego. Nie mogą pretendować ani do nieomyślności, ani do trwałości. „Ocenę poprawności logicznej pojęć przeprowadza się na podstawie ich analizy psychologicznej”²⁹¹. Procesy psychiczne są bowiem czymś, czego realnie doświadczamy, są to fakty możliwe do zbadania. „Przedmiotem nauki jest rzeczywistość; teoria naukowa – to pewien konstrukt myślowy, nadbudowany nad rzeczywistością”²⁹². A stąd nauka zmienia się wraz z naszym postrzeganiem rzeczywistości. Wyjątkiem od tej reguły byłaby metafizyka, która przecież oferuje rozwiązania ponadczasowe i teoretycznie niemożliwe do zmiany, a więc zawsze prawdziwe

Nic zatem dziwnego, że metafizyka tradycyjnie uprawiana nie cieszyła się sympatią Mahrburga. Swe poglądy na temat naukowości metafizyki wyrażał dosadnie:

²⁸⁹ A. Mahrburg, *Historia nauki*, [w:] *Poradnik dla samouków*, cz. II, Warszawa 1899, s. 569.

²⁹⁰ Tamże, s. 588.

²⁹¹ J. Jadacki, *Filozofia polska XIX i XX wieku...*, s. 214.

²⁹² Tamże, s. 215.

Zapewne, systemy metafizyczne są trudne w pewnym znaczeniu, ale trudność ta tkwi nie w ich rzeczywistej głębi naukowej, lecz właśnie w płytkości i zupełnej dowolności ich twierdzeń, ubranych w uroczystą szatę wyszukanego słownictwa i stylizacji, w tym, że usiłujemy pojąć naukowo to, co w istocie nic wspólnego z nauką nie ma, że wreszcie metafizyka spekuluje nad urojeniami, które podaje za najbardziej rzeczywiste przedmioty²⁹³.

W metafizyce mieszczą się także rozważania na temat bytu transcendentnego, które Mahrburg uważał za pozbawione podstaw.

Żeby rozstrzygnąć czy w systemie wiedzy naukowej metafizyka jako nauka o bycie transcendentnym jest potrzebna i możebna, należałoby nasamprzód zadać sobie pytanie, czy mamy taki przedmiot do badania, jak byt transcendentny, czy samo takie postawienie kwestji ma sens jaki, bo na pytania niedołążnie sformułowane próżno oczekiwać odpowiedzi, któreby miały wartość naukową²⁹⁴.

Nie oznaczało to jednak, aby Mahrburg kwestionował dorobek dotychczasowej nauki, która na ogół kierowała się ku celom określanym przez przedstawicieli nauk humanistycznych. Sfera wartości odgrywa bowiem decydującą rolę w ludzkich motywacjach.

Stanowisko humanistyczne daje pogląd na świat i życie takie, jakimi człowiek pragnąłby je mieć, do jakich dąży. Ale, żeby osiągnąć cenione przez się wartości i zakładane cele, trzeba się rachować z warunkami obiektywnymi, które poznajemy ze stanowiska naturalistycznego²⁹⁵.

W kwestii uprawiania nauk humanistycznych Mahrburg przyjmował stanowisko socjologizujące, gdyż jedynymi faktami, jakie można było stwierdzić są zdarzenia historyczne, które powodowane są przez ludzi. Dlatego uważał, że historyk ma za zadanie interpretowanie zdarzeń historycznych właśnie z takiej perspektywy. Dokładnie takiej samej postawy oczekiwał od filozofów:

od historyka filozofii oczekujemy nie teoretycznej oceny wartości różnych historycznie danych poglądów filozoficznych, nie oceny o ile zdaniem jego i z jego teoretycznego stanowiska taki lub inny pogląd posiada aktualną

²⁹³ A. Mahrburg, *W sprawie naukowości metafizyki*, „Ogniwo” 1903, nr 31, s. 729. Jest to w zasadzie recenzja książki Mściława Wartenberga, *Obrona metafizyki. Krytyczny wstęp do metafizyki*, Kraków 1902.

²⁹⁴ Tamże, s. 730.

²⁹⁵ A. Mahrburg, hasło *Humanizm...*, s. 193.

wartość naukową, lecz oczekujemy oceny historycznej, i tylko takiej. Ta zaś polega na tym, ażeby po możliwie wiernym odtworzeniu danego poglądu filozoficznego jako faktu, wykazać jakie poprzedzające i spóczesne okoliczności fakt ten uwarunkowały i jak z kolei fakt ten odegrał rolę okoliczności, warunkującej inne zjawiska dziejowe tego samego lub innego rodzaju²⁹⁶.

Nie inaczej także pojmował także zadania etyki, która jest nauką tylko dlatego, że „kwestionując heteronomiczny charakter sankcji moralnych, musi zarazem przyjąć, że moralność jest nieuniknionym produktem rozwoju społecznego”²⁹⁷. Ograniczał zarazem jej zakres przedmiotowy do nauki o moralności.

Trzeba przypomnieć o zasadniczej różnicy w zapatrywaniach politycznych, jaka dzieliła Mahrburga i Pawlickiego. Czasopismo „Kraj” było wydawane w Petersburgu, i było organem polskich słowianofilów, którzy aprobowali przywództwo duchowe i kulturowe Rosji wśród narodów słowiańskich. W Polsce zwolenników słowianofilstwa nie brakowało, ale reprezentowali oni na ogół stanowisko, że to właśnie Polska ze względów historycznych i cywilizacyjnych jest naturalnym przywódcą narodów słowiańskich. Zapewne dlatego Mahrburg ze swoją filozofią nigdy nie trafił na patriotycznie ukierunkowane warszawskie salony. Nawet późniejsze osadzenie go w warszawskiej Cytadeli nie wpłynęło na zmianę uprzedzeń żywionych wobec niego przez warszawskie elity nauki i kultury. Zupełnie inna była sytuacja z Pawlickim, który brylował na krakowskich salonach. Nikt mu bowiem nie zarzucał postawy nie dość patriotycznej względem sprawy niepodległości Polski.

Stefan Pawlicki jako filozof

Swoje stanowisko wobec miejsca i roli filozofii w systemie nauk i w kulturze Stefan Pawlicki wyłożył w pracy *Kilka uwag o podstawach i granicach filozofii* wydanej jeszcze w 1878 r. Praca ta była także reakcją na pozytywistyczne zdetronizowanie filozofii z pozycji królowej nauk. Pisał w tej rozprawie:

Niegdyś piastunka nauk wszystkich, później ich mistrzyni i królowa, ma teraz filozofia nagle wykazać się, już nie z prawami do tronu, lecz po prostu

²⁹⁶ A. Mahrburg, *Historia nauki...*, s. 582.

²⁹⁷ *Pisma filozoficzne Adama Mahrburga*, pod red. W. Spasowskiego, t. 2, Warszawa 1914, s. 315.

do tytułu zwykłej nauki. [...] Zaprzeczono jej prawa do nauki. Musi więc albo dowieść, że nią jest, albo ustąpić na zawsze²⁹⁸.

Przy okazji kwestionował wszelkie fizykalistyczne próby zawężenia jej przedmiotu. Nie zgadzał się też na koncepcje uważające filozofię za syntezę wszystkich nauk czy może raczej za ich esencję. Mirosław Mylik trafnie zatem zauważa, że to

wszystko sprawia, że klasycznej wersji filozofii nie można ujmować i uprawiać jako nauki typu przyrodniczego, bądź też jako kontynuacji nauk szczegółowych²⁹⁹.

Aprobował natomiast pogląd, którego źródeł doszukiwał się w koncepcji „filozofii pierwszej” Arystotelesa: „Ona sama ma cel w sobie i obejmuje system prawd, niezależnych od doświadczenia, od świata zewnętrznego”³⁰⁰. Tak więc ks. Stefana Pawlickiego można uznać za przedstawiciela klasycznej koncepcji uprawiania filozofii. Pogląd taki podziela większość historyków polskiej filozofii³⁰¹.

Różnica w ogólnym zapatrywaniu na filozofię i jej przedmiot pomiędzy Pawlickim a Mahrburgiem nie była aż tak duża, jak mogłoby się na pierwszy rzut oka wydawać.

Z krótkiego przeglądu historii wyrazu [chodzi tu o filozofię – SK] to widocznym, że zrazu oznaczał ogólną wiedzę teoretyczną świata w przeciwstawieniu do praktycznych umiejętności, od czasu zaś Sokratesa, wiedza teoretyczna koncentruje się w poznawaniu duszy ludzkiej, a zwraca się zarazem do celu praktycznego, do kreślenia praw postępowania moralnego, do układania zakonu ludzkiego. Ten charakter psychologiczno-moralny pozostanie odtąd do końca główną filozofii greckiej cechą i zasługą³⁰².

Mahrburg, jako uczeń Wilhelma Wundta, twórcy psychologii naukowej, także reprezentował stanowisko uznające aktywną rolę czynnika psychicznego w poznawaniu rzeczywistości.

²⁹⁸ S. Pawlicki, *Kilka uwag o podstawach i granicach filozofii*, Kraków 1878, s. 1.

²⁹⁹ M. Mylik, *Stefan Pawlicki: jeden z prekursorów nauki polskiej*, Warszawa 2005, s. 98.

³⁰⁰ S. Pawlicki, *Kilka uwag o podstawach i granicach filozofii...*, s. 4.

³⁰¹ Zob. M. Mylik, *Stefan Pawlicki: jeden z prekursorów nauki polskiej...*, s. 95–96.

³⁰² S. Pawlicki, *Historia filozofii greckiej*, t. I, Kraków 1890, s. 49–50.

Zasadnym wydaje się pogląd, że to studia nad filozofią Kartezjusza pozwoliły mu klasyczne stanowisko godzić ze współczesnymi mu poglądami filozoficznymi. Dlatego pisał:

Tak więc pewnik: wiem, że jestem, łącząc byt i myślenie moje w jedną pierwotną syntezę, staje się prawdziwym fundamentem poznania, będąc i głównym aktem jego a zarazem najbliższą rzeczywistością, od której wychodzi lub do której wraca³⁰³.

Pawlicki posiadał szerokie zainteresowania naukowe, zajmował się nawet antropologią oraz archeologią. Dlatego też jego polemiki prowadzone na łamach polskich czasopism dotyczyły różnych dziedzin nauki. Czuł się zwłaszcza zobowiązany do prowadzenia polemik w sprawach natury filozoficzno-teologicznej. Niejednokrotnie Pawlicki potrafił być nieprzyjemny wobec tych swoich oponentów, którzy pozostawali głusi na jego argumenty lub z braku dostatecznej wiedzy nie potrafili nadążyć za jego tokiem wywodu. Wówczas „Dosyć cierpkim, jak na jego delikatność dość cierpkim, stawał się, gdy w dyskusji ktoś nie dorastał do jego podstawowych umiłowiań”³⁰⁴. Był bezkompromisowy zwłaszcza wtedy, gdy kwestionowano autorytet i naukę Kościoła. Nie rozdzielał przy tym spraw Kościoła, nauki i przyszłości narodu polskiego, gdy nawoływał: „Dzisiaj wobec ciosów, wymierzanych z zadziwiającym wyrachowaniem, w samą rdzeń chrześcijaństwa, Kościół powoływa wszystkich do broni, do walki”³⁰⁵. Walczyć można na różne sposoby, ale Pawlicki wykorzystywał do tego celu oręż, którym władał najlepiej – swoje cięte pióro.

O samym Pozytywizmie Pawlicki nie miał dobrego zdania, gdyż scharakteryzował go krótko: „utopie Comt’a i jego adeptów”³⁰⁶. W innym zaś miejscu, polemizując z tymi, którzy podważali autorytet Biblii, głosił:

W ciągu tej krótkiej pracy, trzy razy do jednej i tej samej przychodziliśmy konkluzji, do zupełnej bezzasadności twierzeń i obliczań materialistów. W świecie artystycznym od dawna znaną była sztuka i literatura fantastycz-

³⁰³ S. Pawlicki, *Kilka uwag o podstawach i granicach filozofii...*, s. 11. Pawlicki nawiązuje tu bezpośrednio do *Medytacji* Kartezjusza, które sam przetłumaczył w 1866 r., choć nigdy ich nie opublikował. Zachował się tylko rękopis tego tłumaczenia przechowywany w Bibliotece Jagiellońskiej. Zob. mój artykuł *Stefana Pawlickiego (1839–1916) pierwsze polskie przekłady „Medytacji Kartezjusza” oraz „Rozprawy o pierwszej metodzie”, „Idea: Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych”* 2015, t. XXVII.

³⁰⁴ A. Grzymała-Siedlecki, *Niepospolici ludzie w dniu swoim powszednim*, Kraków, s. 71.

³⁰⁵ S. Pawlicki, *Kilka uwag o podstawach i granicach filozofii...*, s. 11.

³⁰⁶ Tamże, s. 24.

na; materyaliści w świecie uczonym stworzyli fantastyczną chronologię. Ich to zasługa!³⁰⁷.

Polemika pierwsza – wokół rozprawy *Teoria celowości ze stanowiska naukowego. Studium filozoficzne Adama Mahrburga*

Tego rodzaju przekonania stały w oczywistej sprzeczności z pozytywnym światopoglądem Adama Mahrburga. Już w swej głośnej rozprawie *Teoria celowości ze stanowiska naukowego* kwestionował w ogóle możliwość istnienia Absolutu, bo nawet jeśli miałyby on przymioty, jakie przyznaje mu tradycja teologiczna, to wcale nie musiałyby one być walorami pozwalającymi zajmować pozycję nadrzędną nad wszystkimi innymi bytami. Szczególnie wymowny był tu wywód Mahrburga poświęcony istnieniu Boga poza czasem:

Możnaby zresztą powątpiewać, czy wyrugowanie z umysłu boskiego kategorii czasu, czyli zdolności odróżniania rzeczy teraźniejszych od przeszłych i przyszłych, zapewnia mu w jakimkolwiek stopniu wyższość, bo w każdym razie, albo my jesteśmy w błędzie, gdy urodzenie swoje uważamy za przeszłość i śmierć za przyszłość, albo umysł boski, który tych momentów czasowo rozróżnić nie może, jakie się dla niego w teraźniejszości zlewają. To tylko pewna, że znaną postacią zaburzeń umysłowych, gdy pacjent przeszłe lub przyszłe wypadki bierze za teraźniejsze, powszechnie uważamy za upośledzenie: w koncepcji więc antropologicznej umysłu najwyższego cecha ta za ujemną ująć musi³⁰⁸.

Publikacja Mahrburga była zainspirowana jego krytyczną oceną znanej pracy ks. Morawskiego *Celowość w naturze* (1887).

Mahrburg kwestionował także możliwość zyskania jakiegokolwiek wiedzy o charakterze naukowym na temat Absolutu.

Tak więc „rozum najwyższy”, niby antropomorficznie pojęty, nie posiada najistotniejszych cech i warunków rozumu ludzkiego: ani wiedzy doświadczalnie zdobytej, ani myślenia dyskursywnego w warunkach czasu, ani funkcjonalnej zależności od warunków cielesnych; naodwrot w ten sposób pojęty

³⁰⁷ S. Pawlicki, *Antropologia przedhistoryczna i chronologia Mojżesza. Odpowiedź na rozprawę Dr. Libelta: „Mieszkania nawodne przedhistoryczne” (Dokończenie)*, „Tygodnik Katolicki” 1871, nr 14, s. 222.

³⁰⁸ A. Mahrburg, *Teoria celowości ze stanowiska naukowego. Studium filozoficzne*, „Rozprawy i Sprawozdania z Posiedzeń Wydziału Historyczno-Filozoficznego Akademii Umiejętności” 1888, t. XXII, s. 285.

rozum najwyższy każe przypuszczać takie jakościowo nowe cechy, których naukowo poznać i objaśnić niepodobna³⁰⁹.

Człowiek nie może więc posiadać wiedzy na temat Boga, która by podlegała rygorom naukowym, a zatem w jego mniemaniu teologia nie ma racji bytu.

Pawlicki jako duchowny nie mógł oczywiście się godzić na zakwestionowanie naukowości teologii. Mahrburg bowiem w swej pracy pisał:

teleologia zasadniczo nie może być ze stanowiska naukowego usprawiedliwioną, więc tem samem wszelkie konsekwencje tej doktryny i wszelkie na niej oparte konstrukcje przyrodniczo-filozoficzne upaść muszą³¹⁰.

Ostateczna konkluzja Mahrburga brzmiała jednak tak:

Zdaje się, iż widzieliśmy z dostateczną dokładnością, że antropomorficzna koncepcja rozumu najwyższego nie daje się utrzymać ani ze względu na wskazane jej źródła (analogja do poznanych umysłów ludzkich), ani ze względu na metodę (superlatywizm)³¹¹.

W swej polemicznej recenzji Pawlicki bronił nie tylko teologii, ale i chrześcijaństwa w ogóle. W pewnym sensie postrzegał rozprawę Mahrburga w kategoriach jakiejś mody, która nakazywała wielu myślicielom występować przeciwko religii z pozycji rzekomo naukowych.

Wywołała w czytelnikach, o ile dowiedzieliśmy się, wcale różne uczucia, bo ci, którzy z wyżyn pozytywizmu patrzają się na świat i jego dzieje, z głośnym aplauzem przyjęli ją jako antychrześcijańską manifestacją inni, którzy nie zdawali jeszcze wznieść się tak wysoko, ubolewają, że Akademia ogłosiła rzecz dosyć wstrętą dla chrześcijańskiego czytelnika. Akademia jednak nie odpowiada za tendencje religijne piszących; oznacza tylko pewne minimum wartości naukowej i stylistycznej, którą praca koniecznie posiadać musi, a tę wartość niewątpliwie ma rozprawa p. Mahrburga, nawet w dość wysokim stopniu, jeśli bierzemy w rachubę odczytanie autora, styl ożywiony i potoczny, łatwość w argumentowaniu. Tego rodzaju przymioty nie wykluczają wszakże mnóstwa sofizmatów i błędne na wskroś myślenie, pochodzące z dość powszechnego już w starożytności przesądu, jakoby wielowiedza była mądrością³¹².

³⁰⁹ Tamże.

³¹⁰ Tamże, s. 336.

³¹¹ Tamże, s. 286.

³¹² S. Pawlicki, Recenzja *Teorya celowości ze stanowiska naukowego. Studium filozoficzne przez Adama Mahrburga*. (Kraków, 1888, str. 176, 8 vo), „Przegląd Polski” 1889, t. 91, s. 172.

Pawlicki nie żałował słów krytycznych przeciwko stanowisku zaprezentowanemu przez Mahrburga:

Raz wszedłszy na drogę oskarżeń, można bez końca krytykować wszystko, co Stwórca zdołał. Ubolewamy, że nasz filozof także udał się w ślady niemieckich pyszałków, odkrywających same ujemne strony w przyrodzie³¹³.

Zarzut Pawlickiego miał w tym przypadku szerszy zakres, gdyż był skierowany nie tylko do samego Mahrburga, ale także do większości polskich pozytywistów wzorujących się lub nawet tylko odwołujących się bezkrytycznie do niemieckich filozofów tego czasu. Nie chodziło tu zatem tylko o wykazanie błędności argumentacji polemisty, ale także o zakwestionowanie pewnej tendencji w polskiej filozofii, która w miejsce własnych dociekań wprowadza gotowe wzorce zaczerpnięte z filozofii obcej.

Pawlicki w polemicznym zapale nie ustrzegł się jednak argumentów niemerytorycznych, jak na przykład taki:

Nie pisząc krytyki wyczerpującej, lecz tylko uwagi luźne o rozprawie p. Mahrburga, tak jak odpowiadają ramom naszej kroniki, moglibyśmy tutaj zatrzymać się, dostatecznie wykazawszy błędne stanowisko, na którym oparł autor swoją, w szczegółach uczoną, w ogólnych wywodach chybioną pracę³¹⁴.

Niektóre z zarzutów zostały też nieco przerysowane: „Ale najbardziej charakter ten występuje na str. 160, gdzie winę za ludożerstwo zwała autor na Stwórcę”³¹⁵. Mahrburg zaś przytoczył często podnoszony w Pozytywizmie argument o automatycznej aprobacie wszelkiego zła przez Stwórcę, w tym również kanibalizmu, co wynikać miało z założenia o boskiej wszechmocy i wszechwiedzy.

Przedmiotem krytyki Pawlickiego stały się w tym przypadku także zapewnienia Mahrburga o tym, że nie zwalczał religii, a tylko zachowywał wierność dążeniu do prawdy:

Niechaj teraz p. Mahrburg sam osądzi prawdziwość słów swoich, że rozprawą swoją nie potrąca niczyjej wiary lub jej podstaw! Niechaj sam powie, czy w istocie „wszelka drażliwość znika” dla czytelników katolickich, gdy im kto dowodzi, że „pojęcie rozumu najwyższego nie da się naukowo uzasadnić”³¹⁶.

³¹³ Tamże, s. 175.

³¹⁴ Tamże, s. 178.

³¹⁵ Tamże.

³¹⁶ Tamże, s. 180.

Na polemiczną recenzję Pawlickiego sam Mahrburg nie mógł replikować, jako że Akademia Umiejętności w swych rozprawach nie przewidywała miejsca na repliki. Natomiast replik doczekały się inne krytyczne recenzje rozprawy *Teorii celowości ze stanowiska naukowego*. Cztery z nich zostały zamieszczone w pośmiertnie wydanych dziełach zebranych Mahrburga w opracowaniu i pod redakcją jego ucznia, Władysława Spasowskiego. Zostały one jednak przez redaktora nieco wygładzone, a przez to ich polemiczna ostrość nie jest tak widoczna³¹⁷.

Polemika druga – wokół *Historii filozofii greckiej* Stefana Pawlickiego

Mahrburg uważał historię za najważniejszą z nauk humanistycznych, gdyż sądził, że przeszłość wywiera, najczęściej nieuświadomiany, wpływ na postępowanie człowieka i z tej racji, że każdy jest produktem przeszłości. Dlatego specyficznym pojmował rolę historii filozofii, bo to ona miała właśnie wykazywać związek koncepcji filozoficznych z życiem społecznym. Idee filozoficzne traktował bowiem jako narzędzie, którym człowiek może się posługiwać w dziele przekształcania świata. Mahrburg sądził, że wszyscy ludzie posługują się takim narzędziem, a zatem obok filozofii naukowej istnieje także filozofia potoczna, która ujawnia się w praktycznej działalności jednostek i zbiorowości ludzkich. Tego typu filozofia jest wypadkową rozwoju społeczeństwa, a więc zawiera powiązane ze sobą w jedną konceptualną całość zjawiska kulturowe, społeczne, a także przyrodnicze³¹⁸. Metafizyka, choć odrzucała możliwość uznania jej za naukę, odgrywała znaczącą rolę w tym procesie, przede wszystkim jako psychologiczna determinanta. Dlatego sformułował specyficzny pogląd na przedmiot historii filozofii jako „zbadanie i wykład powstania i rozwoju pojęć i poglądów filozoficznych”³¹⁹. Nie stała ona w sprzeczności z definicją sformułowaną przez Pawlickiego, dla którego:

Te usiłowania, dźwigane wspólnym zapałem, zmierzające do jednego celu, ażeby urzeczywistnić wiedzę pierwszych przyczyn bytu, w myśli naprzód, potem w życiu, są historią filozofii³²⁰.

³¹⁷ *Pisma filozoficzne Adama Mahrburga*, pod red. W. Spasowskiego, t. I, Warszawa 1914, s. 211–250.

³¹⁸ Zob. M. Uliński, *Mahrburg Adam*, hasło w: *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 2, Lublin 2011, s. 19.

³¹⁹ A. Mahrburg, *Historja filozofji*, [w:] *Poradnik dla samouków*, cz. II, Warszawa 1899, s. 572.

³²⁰ S. Pawlicki, *Historia filozofii greckiej*, t. I, Kraków 1890, s. 56.

Sam Mahrburg, będąc z przekonania ateistą, dostrzegł pozytywną rolę i znaczenie chrześcijaństwa w historii ludzkości, ale nie uważał go za decydujący czynnik kształtowania się kultury ogólnoludzkiej. Pawlicki zaś był o tym przekonany, dlatego pisał następująco:

wiadomo powszechnie, że historia ludzkości rozpadła się na dwie połowy przez narodzenie Chrystusa Pana. Wypadek to taki nadzwyczajny, że nawet ci co nie wierzą, datują od niego nową erę. Trudno rzeczywiście zaprzeczyć. prawdzie oczywistej, jako wystąpienie Zbawiciela wywarło wpływ nieobliczony na dalszy rozwój świata starożytnego. Jeżeli w historii politycznej i społecznej jest to widocznem, był jeszcze daleko większym wpływ chrześcijaństwa na rozwój umysłowy narodów, zwłaszcza w naukach moralnych i filozoficznych³²¹.

Pawlicki akcentował także kulturotwórczą rolę Kościoła zarówno w przeszłości, jak i w czasach sobie współczesnych. Właśnie Kościół wywarł i nadal wywiera przemożny wpływ na bieg zdarzeń przez to, że jak żadna inna instytucja nigdy nie kwestionuje przeszłości, a wręcz przeciwnie, stanowi ona w nim podstawę każdej podejmowanej decyzji.

A tak po raz setny stwierdzoną została tradycja czcigodna, według której kościół rzymski nigdy nie zrywa z przeszłością klasyczną, lecz co w niej jest dobrem, pięknem i prawdziwym. zwyczajem przezornych budowniczych, wciela jako materiał pożądany, do gmachu wiedzy i potęgi swojej³²².

Jego poglądy odbiegały więc od linii programowej klasycznego Pozytywizmu.

Mahrburg, uważany często za najwybitniejszą postać polskiego Pozytywizmu, upatrywał w chrześcijaństwie także przeszkody, a nie czynnik stymulujący zmiany dziejowe. Wedle niego naukowa analiza przeszłości jest możliwa, gdyż filozofia nie jest oderwana od rzeczywistości, ale zawsze oddaje porządek rzeczywistości, zwłaszcza społecznej, w której została sformułowana. Pomiędzy rzeczywistością a filozofią istnieje zatem sprzężenie zwrotne, gdyż każda nowo sformułowana teoria filozoficzna wpływa także na postrzeganie rzeczywistości. Dzięki temu bez przerwy postępuje proces wzbogacania kultury, nieustanne jej „odradzanie” na coraz wyższym poziomie:

³²¹ Tamże, s. 62.

³²² Tamże s. 9.

Odrodzenie filozofii splata się nierozdzielnie dziejowo z odrodzeniem sztuki i literatury, z odrodzeniem i reformą religijną i kościelną, z przewrotem w stosunkach politycznych i ekonomicznych z odkryciami geograficznymi i rozszerzeniem widnokręgu umysłowego w ogóle³²³.

Koncepcja Mahrburga nie przewidywała zatem zjawiska regresu kulturowego i była zgodna z ogólnymi założeniami Pozytywizmu. Był też przekonany o decydującym wkładzie nauki we wzbogacanie kultury, dlatego też można upatrywać w nim także prekursora nurtu zwanego później kulturalizmem. Składniki kultury duchowej i materialnej to całokształt dorobku ludzkości, a zatem badanie kultury to nie tylko badanie jej przejawów, lecz także ich wzajemnych zależności. „Historia kultur bada dzieje wszystkich składników kultury materialnej i duchowej w ich wzajemnej zależności i stosunkach do siebie”³²⁴. Nie jest przy tym jednak jasne, na ile historia kultury różni się od historii samej nauki. Mahrburg postulował więc badanie kultury od jej wnętrza, a nie tylko przez sam opis jej wytworów.

Adam Mahrburg słynął także z upodobania do prowadzenia polemik, w których często przekraczał granice dobrego smaku. Dla przykładu, recenzując książkę Stanisława Brzozowskiego *Zasady psychologii popularnie wyłożone* stwierdził m.in.:

Rozdziały o uwadze, o uczuciach, nie mają nic wspólnego z tym, co się dzieje w psychologii dzisiejszej, są czczym gadulstwem, prędeż wulgarnym niż popularnym. Z *Zasad psychologii* nieprzygotowany czytelnik może wynieść tylko mgłę, w której brnie wciąż po omacku sam autor. Forma tyleż warta, co i treść: trąci tandetą³²⁵.

Spór Brzozowskiego z Mahrburgiem trwał długo i przybierał formy zgoła groteskowe. Sam Mahrburg posuwał się do złośliwości, które nie przystały poważnemu uczonemu. W recenzji *Logiki* Brzozowskiego złośliwy krytyk napisał: „Umysł autora jest tak dalece antylogiczny, że nawet nie potrafi ściśle powtarzać najeżonych w podręcznikach przykładów”³²⁶.

³²³ A. Mahrburg, *Historja filozofji...*, s. 584.

³²⁴ Tamże, s. 459.

³²⁵ A. Mahrburg, *Recenzja książki Stanisława Brzozowskiego „Zasady psychologii popularnie wyłożone”*, *Książka dla wszystkich*, Warszawa 1901, „Książka” 1905, nr 8, s. 301.

³²⁶ A. Mahrburg, *Recenzja książki Stanisława Brzozowskiego „Logika”*, *Książka dla wszystkich*, Warszawa 1905, „Książka” 1906, nr 7, s. 264.

Brzozowski oczywiście nie pozostawiał ataków Mahrburga bez odpowiedzi.

P. Mahrburg zdobył sobie sławę człowieka dowcipnego wytrwałością, z jaką następował na nagniotki prof. Struvego itp. inwalidów, ciężkich, nieruchomości i nieniebezpiecznych. Nie stanowi on pod tym względem wyjątku. Takich rozzuchwalonych bezkarnością swą i powodzeniem zgóry przychylnie usposobionej publiczności, analogowych żółciowców liczyć można w Warszawie na tuziny. Są niebezpieczni, gdyż są bezwiedną parodią pierwiastków opozycyjnych i niekiedy występują z nimi solidarnie. Najniebezpieczniejsi jednak są dla samych siebie, gdy uwierzywszy we własny dowcip i wielkość, okazać się ośmielą bez żadnych osłaniających pozorów i form, gdy się przestaną krępować. Dlatego niebezpieczną jest dla nich szczególnie chwila gniewu. Z niego rodzą się dokumenty w rodzaju repliki „Książki”³²⁷.

Nie wszyscy ówcześni filozofowie podejmowali jednak polemikę z Mahrburgiem, tak jak uczynił to Brzozowski. Wynikało to z faktu, że powaga katedr uniwersyteckich nakazywała im wzdragać się przed używaniem języka podobnego do tego, który stosował Mahrburg. Tego rodzaju ograniczenia nie obowiązywały w sporze z Brzozowskim, bo obaj funkcjonowali poza środowiskami akademickimi. Dlatego w ich polemicznych wystąpieniach zauważyć można swoistą zawiść wobec tych, którzy tego zaszczytu dostąpili.

Gdy Adam Mahrburg recenzował *Historię filozofii* Pawlickiego, miał już ugruntowaną sławę nieprzejednanego, i złośliwego niekiedy, polemisty. Oczywiście pisał swoją recenzję najwyraźniej pamiętając krytyczne uwagi Pawlickiego do jego opracowania na temat celowości, dlatego jego zarzuty tylko pozornie wydają się wielkiej wagi.

Jakkolwiek prostym wydaje się to określenie, jednak samouk zabierający się do historii filozofji powinien je dobrze uprzytomnić sobie, często bowiem może napotkać autorów, którzy z różnych powodów będą. usiłovali wprowadzić go w błąd co do rzeczywistego znaczenia historii filozofji, którą np. prof. ks. Stefan Pawlicki w swojej *Historji filozofji greckiej* określa w następujący sposób: „Usiłowania zmierzające do jednego celu, ażeby urzeczywistnić wiedzę pierwszych przyczyn bytu, w myśli naprzód, potem w życiu, są historją Filozofji” (str. 56). Oczywiście jest to chyba określenie dziejów metafizyki

³²⁷ S. Brzozowski, *Nasz oświecony oportunizm i jego akademicy*, „Głos. Tygodnik naukowo-literacki, społeczny i polityczny” 1905, nr 1, s. 7.

i dziejów t. zw. filozofii praktycznej, ale pod żadnym pozorem nie może się ono stosować do historii filozofii³²⁸.

Takie postawienie sprawy w ujęciu zaprawionego w polemikach naukowca wskazuje, że celem jego napastliwych uwag nie jest treść recenzowanej książki, ale osoba jej autora.

Oczywistym jest tu bowiem, że świat starożytny przedstawiony został w *Historii filozofii greckiej* nieomal dokładnie wedle przekonań Mahrburga na temat przedmiotu historii filozofii. Polemista sięgnął więc do języka, który pod pozorem naukowości atakuje wprost autora, prawie nic nie mówiąc o treści atakowanego dzieła.

Stanowisko autora jest teologiczno-kościelne, często nietolerancyjne: w filozofii greckiej wstecz znajduje „oddźwięki prawdy objawionej”, mity uważa za „resztki świętych tradycji, które po upadku rodzaju ludzkiego i pierwszym buncie ocalały” (88); według autora „dzikiego ludu właściwie nigdy nie było; były tylko ludy zdziczałe które utraciły pierwszą kulturę” (41); „do utworzenia filozofii potrzeba było tak wyjątkowych warunków, jakie Opatrzność zgotowała ukochanej Helladzie, aby mogła być piastunką wszystkich idealnych porywów ducha ludzkiego i przygotować drogę dla apostołów chrześcijaństwa” (41)³²⁹.

Szczególnie ta ostatnia uwaga wydaje się wielce chybiona, bo sam Mahrburg uważał, że człowiek jest produktem przeszłości i ona wywiera na niego przełożony wpływ. Z tej racji oczywistym byłoby potraktowanie starożytnej Grecji jako koniecznego poprzednika chrześcijaństwa.

Mahrburg, zapewne zdając sobie sprawę ze słabości swojej argumentacji, sięgnął po kolejne zarzuty typu *argumentum ad hominem*: „W argumentacji historycznej autor często bywa bardzo nieprzymuszonym albo naiwnym”³³⁰. W innym miejscu zaś stwierdził: „Oryginalnym badaczem autor nie jest”³³¹. Argumentacja taka pomijała meritum sprawy i niczego nowego nie wносиła do przedmiotu sporu. Podobny charakter miał także zarzut: „Język w wysokim stopniu wadliwy, często uszpecony barbaryzmami, jakby pisał cudzoziemiec”³³². Problem w polemikach zaś polega na tym, że tego typu zarzuty są

³²⁸ A. Mahrburg, *Historja filozofji...*, s. 572.

³²⁹ Tamże, s. 622.

³³⁰ Tamże, s. 623.

³³¹ Tamże.

³³² Tamże.

niezwykle trudne do odparcia, gdyż nawet jeśli pomawiany autor wykaże, że się nie mylił, to i tak zarzut pozostaje.

Mahrburg o swoich racjach potrafił nie tylko przekonywająco pisać, ale także umiał zyskiwać dla nich zwolenników. Wedle biografów

Mahrburg potrafił budzić cześć dla wiedzy, umiał rozniecać jej pragnienie. Jedno i drugie bowiem jasnym płomieniem paliło się w jego piersi, tworzyło cechę zasadniczą jego sylwetki filozoficznej. O szacunek dla nauki, o wolność jej badań, o ścisłość metody naukowej, o wartość krytycyzmu walczył Mahrburg, a walka ta nie była łatwą, jeśli się uwzględni ówczesne stosunki. To też nic dziwnego, że goryczą nieraz zaprawione były jego słowa, a sąd o ludziach i dziełach bywał nieraz ostry³³³.

W przypadku formułowania zarzutów wobec *Historii filozofii greckiej* najwyraźniej jednak nie chodziło o racje naukowe, ale o osobiste antypatie autora polemiki. W rezultacie jednak dzieło Pawlickiego wyszło z tego sporu nietknięte, a polemizujący Mahrburg swej krytyki nie mógł uznać za sukces naukowy.

Zapewne rację ma Mirosław Mylik przy analizie prac Pawlickiego z zakresu historii filozofii, że można zauważyć „występowanie u niego tej koncepcji historii filozofii, w której historyk filozofii jest przede wszystkim filozofem, ale i w razie potrzeby świadom jest uzupełnienia własnego warsztatu badawczego metodami bądź wynikami innych nauk, i to nie tylko nauk filologicznych czy historycznych, ale i innych nauk empirycznych czy szczegółowych”³³⁴. Dziś historia filozofii upodobniła się do nauk historycznych, być może ze szkodą dla podejmowanych przez nią dociekań.

Reperkusje polemiki Pawlickiego z Mahrburgiem

Stefan Pawlicki nie mógł się spodziewać, że jego spór z Mahrburgiem wykroczy poza osobiste zarzuty. Tymczasem w tym sporze zyskał potężnego sojusznika. Kazimierz Twardowski chciał przesłać Pawlickiemu nadbitkę swego artykułu *Psychologia wobec fizjologii i filozofii* opublikowanego w dodatku do „Gazety Lwowskiej”, który cyklicznie ukazywał się pod tytułem „Przegląd naukowy i literacki”. Przedstawił w niej swe stanowisko na temat przedmiotu psychologii, którą uważał za dział filozofii. Publikacja Twardowskiego mie-

³³³ F. Kierski, *Adam Mahrburg*, „Literatura i Sztuka. Dodatek do Dziennika Poznańskiego” 1913, nr 48, s. 756.

³³⁴ M. Mylik, *Spór o koncepcję historii filozofii w Polsce*, „Studia Philosophiae Christianae” 2008, nr 1, s. 92.

ściła się w ogólnej tendencji w ówczesnej filozofii, która pokładała szczególne nadzieje w psychologii, bo „Po wiedzy psychologicznej spodziewano się, że zrewolucjonizuje działanie moralne ludzkości”³³⁵. Niemniej nie wszyscy podzielali takie przekonanie, przez co artykuł Twardowskiego spotkał się z polemiką ze strony Adama Mahrburga (1855–1913). Polemika ta została opublikowana w „Przeglądzie Filozoficznym”, a oponent zarzucał autorowi, że odrywając życie duchowe od fizjologii stworzył kolejną postać psychologii spekulatywnej, gdy tymczasem deklarował, iż jest to nauka empiryczna.

Ponieważ Twardowski utrzymywał kontakt korespondencyjny z Pawlickim, podzielił się w listach uwagami na temat swego polemisty. Pawlicki zrewanżował się własnymi doświadczeniami na jego temat. W rezultacie okazało się, że nie tylko doświadczenia obaj mają podobne, to jeszcze w zbliżony sposób oceniają kompetencje.

Podobne wrażenia z polemik z Mahrburgiem wynieśli także inni filozofowie. Nie trzeba tu przytaczać dowodów oczywistej niechęci tego filozofa do Henryka Struve, co przekładało się na bardzo krytyczne recenzje wszystkich prac tego filozofa. Nie jest to jednak przedmiotem poniższego opracowania. O ile Pawlicki czuł się w obowiązku bronić filozofii chrześcijańskiej przed zarzutami Mahrburga, to jednak w przypadku zarzutów skierowanych nie przeciwko jego filozofii, a przeciwko niemu osobiście, wolał zachować milczenie. Był bowiem obrońcą wiary i filozofii chrześcijańskiej, do czego czuł się zobligowany jako osoba duchowna, natomiast zarzuty kierowane personalnie nie miały dla niego większego znaczenia.

Za konkluzję całego sporu posłużyć może replika Brzozowskiego na polemikę Mahrburga:

Ponieważ nadto p. Mahrburg nie jest w stanie zrozumieć, że jakkolwiek inny, niż jego własny, punkt widzenia może istnieć, więc też uważa każdą potępioną przez się pracę za zamach przez złą wolę przeciwko filozofii uknuty. Przekonanie to oczywiście wzrasta w nim jeszcze, gdy spotyka się z jakąś krytyką przeciwko sobie wymierzoną. Nie będąc w stanie zrozumieć samej możliwości zajmowania odmiennego, niż jego własne stanowiska, widzi w każdym słowie, przeciwko sobie skierowanem. dzieło złej wiary, wynik intrygi. spisku itd. W zdrowej atmosferze kulturalnej – takiej chorobliwej nieprzenikliwości psychologicznej, życie postawiłoby samo przez się tamę, a przynajmniej uczyniłoby ją nieszkodliwą dla innych. U nas jednak ogół-

³³⁵ S. Borzym, „Przegląd Filozoficzny” wobec prądów modernistycznych (1897–1905), „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1972, t. 18, s. 62.

ny nastrój publicystyczny potęgowałby te skłonności wyływające z natury umysłu p. Marburga³³⁶.

Polemika z Mahrburgiem nie wniosła więc większego wkładu do historii filozofii polskiej. Jest to raczej zapis żalów sfrustrowanego filozofa, który miał niewątpliwe ambicje odegrania przewodniej roli w środowisku filozoficznym. O tym, że Mahrburg nie miał racji w tym sporze najlepiej świadczą recenzje *Historii filozofii greckiej* pióra innych autorów. Franciszek Bizoń pisał o tej książce następująco:

Dzieła z zakresu filozofii należą u nas do rzadkości; historią zaś filozofii, któraby na to imię zasługiwała, mamy dopiero po raz pierwszy przez prof. Pawlickiego po polsku wyłożoną. Oby tylko dzieło to w szlachetnej, iście obywatelskiej myśli podjęte, doszło do zamierzonego kresu; bo u nas, odwrotnie do zasady głoszonej po świecie, że każdy początek jest trudny, - koniec bywa najtrudniejszy. A wtedy stałby się mogło to dzieło wspólną podstawą, koło której grupowalibyśmy poszczególne studia nad filozofią³³⁷.

Inny recenzent, Aleksander Raciborski swą recenzję *Historii filozofii greckiej* rozpoczął pochlebną uwagą:

Pierwsza to historia filozofii greckiej, która się pojawia w naszej literaturze; dotąd mieliśmy tylko tłumaczenia bardzo rozmaitej wartości. Zasługa autora jest tem większa, że książka jego ma wiele zalet. Przedewszystkiem czyta się ją łatwo i z zajęciem, ponieważ autor nasz pisze lekko, swobodnie i z życiem³³⁸.

Dalej następuje zaś wyjątkowo skrupulatny rozbiór filologiczny i rzeczowy całej książki. Recenzent wytknął autorowi wszystkie błędy natury filologicznej i rzeczowej. Skrupulatność w ich wyliczaniu jest imponująca nawet zważywszy, że część dotyczy kwestii gustu literackiego. Pawlicki bowiem lubował się w zdrobnieniach oraz niektórych mało popularnych określeniach typu „gruby”, którego używał dla oznaczenia zarówno przesady, jak i zbędnej pikante-

³³⁶ S. Brzozowski, *Nasz oświecony oportunizm i jego akademicy* (2), „Głos. Tygodnik naukowo-literacki, społeczny i polityczny” 1905, nr 2, s. 25.

³³⁷ F. Bizoń, *Pawlicki Stefan X. Dr. Historia filozofii greckiej od Talesa do śmierci Arystotelesa. Tom I. Kraków 1890*, „Muzeum” 1891, z. 2, s. 121.

³³⁸ A. Raciborski, *Historia filozofii greckiej od Talesa do śmierci Arystotelesa, przez X. dra Stefana Pawlickiego profesora uniwersytetu Jagiellońskiego*, „Kwartalnik Historyczny” 1891, R. V, s. 95.

rii. Czytając tego typu recenzje autor łatwo mógłby potem w następnych wydaniach dokonać stosownych korekt.

Spory polemiczne mają więc na celu doskonalenie warsztatu naukowego obu stron sporu. W przypadku polemik Pawlickiego z Mahrburgiem nie o warsztat naukowy jednak chodziło, a o to, czyje argumenty zostaną utrwalone w pamięci potomnych. Pawlicki, mając za sobą doświadczenia z wielu sporów polemicznych z przedstawicielami pozytywizmu, i tym razem stanął na wysokości zadania. Zapisał się trwale w historii polskiej filozofii nie tylko jako niezłomny propagator religii chrześcijańskiej, ale także jako obrońca tradycji filozoficznej. W efekcie o Mahrburgu historia prawie zapomniała, zaś do Pawlickiego ciągle wracamy, dostrzegając w jego filozofii wartości nieprzemijające, które zachowują swą aktualność także w epoce współczesnej.

4. SZKOŁY FILOZOFICZNE

4.1. Toruńska szkoła filozoficzna.

Recepcja myśli Tadeusza Czeżowskiego i Henryka Elzenberga w filozofii polskiej

Zapewnienie historycznej ciągłości myśli naukowej w znacznym stopniu warunkuje tempo rozwoju nauki w danym ośrodku a nawet w całym państwie. Naukowcy zdają się intuicyjnie odczuwać wagę tego problemu i starają się swoje koncepcje uzgadniać z ogólniejszym zamysłem, tworząc tym samym wspólnoty uczonych. Dla kręgu uczonych powiązanych jakimś wspólnym rysem przyjęło się stosować nazwę szkoła w antycznym jej rozumieniu, gdzie centralną postacią jest nauczyciel-mistrz przygotowujący uczniów do tego, aby sami kiedyś zajęli jego miejsce lub stworzyli własny zespół badawczy. W takiej szkole nie tylko ma miejsce przekaz wiedzy, ale także wspólnie rozwiązuje się problemy. Według Jacka Jadackiego dla wyodrębnienia szkoły spośród całego środowiska niezbędne jest uwzględnienie kilku kryteriów – „autoidentyfikacja, lokalizacja, genealogia i ideologia”³³⁹. Jednak ten wykaz należy poszerzyć o jeszcze jedno kryterium, które umownie nazwać można prestiżem – środowisko, które zasługuje na miano szkoły musi się czymś pozytywnie wyróżniać, a mówiąc wprost – zasłużyć na to miano. Wedle takiego stanowiska szkoła jest wyodrębniana dzięki:

1. Kryterium autoidentyfikacji – przynależność do szkoły dokonuje się poprzez indywidualną aprobatę zasad, które przyjęto w niej, a zarazem jest się przez nią akceptowanym. Więzy naukowe są tym samym potęgowane przez kontakty towarzyskie;
2. Kryterium lokalizacji (przestrzenne) – mieści się w jednym miejscu lub jej przedstawiciele są rozproszeni na obszarze umożliwiającym ścisłą współpracę i wymianę poglądów. Współcześnie odgrywa ono coraz mniejszą rolę, gdyż efektywne możliwości wymiany poglądów i współpracy istnieją już niezależnie od miejsca przebywania. Lokalizacja jest umowna, bo więź przestrzenna powstaje na skutek podtrzymywanych kontaktów pomiędzy naukowcami, jak też poszczególnymi ośrodkami. Cechą charakterystyczną dla szkoły jest więc jej swoista ekspansja, która dokonuje się poprzez naturalne migracje kolejnych pokoleń naukowców wywodzących się z niej;

³³⁹ J.J. Jadacki, *Orientacje i doktryny filozoficzne*, Warszawa 1998, s. 75.

3. Kryterium genealogiczne (genetyczne) – szkoła wywodzi się od jednego lub kilku ściśle współpracujących ze sobą naukowców, których autorytet jest niekwestionowany. Zapewnia to ciągłość czasową trwania szkoły, która może przetrwać nawet wiele pokoleń, niemniej jednak jej kres jest niejako wpisany w logikę uprawiania nauki, bo niejako na gruzach każdej szkoły może się ukształtować zupełnie nowa;
4. Kryterium ideologii (metodologiczne) – podzielane przez daną zbiorowość przekonanie o tym, jak należy uprawiać daną naukę oraz jak popularyzować jej rezultaty. Jak się wydaje, wbrew pozorom szkoła nie wymaga wspólnoty poglądów, a wręcz przeciwnie, rozwija się najlepiej, gdy jest wewnętrznie zróżnicowana światopoglądowo;
5. Kryterium prestiżu – aby dane środowisko mogło być uznane za szkołę, musi wywrzeć zauważalny wpływ na rozwój nauki w danym środowisku lub nawet w skali międzynarodowej.

Szkoła nie zawsze jest programowo ograniczona do jednej dyscypliny, stąd w sytuacjach, gdy dochodzi do współpracy interdyscyplinarnej mówi się również często o kole (Koło Wiedeńskie, Koło Krakowskie itp.). Możliwość przypisania się do szkoły jest dla naukowców także powodem do uzasadnionej dumy z przynależności do środowiska, które w wydatny sposób przyczyniło się do rozwoju nauki. Dlatego w polskich środowiskach akademickich w ostatnich latach można zaobserwować wzmożone zabiegi związane z przypisaniem własnemu środowisku naukowemu miana szkoły filozoficznej. Poza niekwestionowaną pozycją szkoły lwowsko-warszawskiej pojawiły się kolejne nazwy, np.: „Krakowska szkoła fenomenologiczna”, „Poznańska szkoła filozofii nauki” czy też „Lubelska szkoła filozoficzna”, a nawet „Szkoła Elzenbergistów”³⁴⁰. Można zatem zauważyć, że nieomal wszystkie liczące się w nauce polskiej ośrodki filozoficzne podejmują starania, aby wykazać swe wyjątkowe kompetencje w określonej dziedzinie. Zastanawiająca jest nieobecność w tej swoistej licytacji toruńskiego środowiska filozoficznego. Warto się zatem zastanowić, czy rzeczywiście na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika nie ukształtowało się środowisko, które można by objąć wspólnym mianem „szkoły toruńskiej”?

Toruńska szkoła filozoficzna

Praktyka językowa stosunkowo niechętnie absorbuje nowe nazwy. Wystarczy przypomnieć perypetie ze zmianami nazewnictwa ulic czy też wcze-

³⁴⁰ Zob. W. Mackiewicz, *Ludzie i idee. Polska filozofia najnowsza*, Warszawa 2003, s. 22–53.

śniejsze próby zmiany nazw miejscowości. Toruńska szkoła filozoficzna nie jest jednak nazwą, która pojawia się dopiero w prezentowanym wystąpieniu. Najprawdopodobniej pierwszy jej użył Leon Gumański, który jeszcze jako dziekan Wydziału Humanistycznego UMK udzielił tak zatytułowanego wywiadu czasopismu „Warmia i Mazury”³⁴¹. Niemniej jednak nazwa jak dotąd szerzej się nie przyjęła, a samo toruńskie środowisko filozoficzne nie przywiązywało większej wagi do jej rozpropagowania. Przyczyn tego stanu jest wiele, ale najważniejszą z nich wydaje się polityka władz państwowych, które swymi zmiennymi decyzjami przez lata skutecznie nie dopuszczały do tego, aby takie środowisko się ukształtowało.

Aby wykazać, że na UMK można już zasadnie mówić o ukształtowaniu się niezależnego środowiska filozoficznego, trzeba jednak cofnąć się w czasie, aż do samych początków powstania uniwersytetu. Słabo dotąd rozpoznany zagadnieniem są uwarunkowania polityczne dotyczące reaktywacji przedwojennego wileńskiego Uniwersytetu Stefana Batorego w nowym miejscu i w zmienionej strukturze. Wydaje się, że ówczesni decydenci polityczni w Polsce mieli już wiarygodne informacje na temat prób odtworzenia jego działalności na emigracji w Londynie. Wedle słów Marii B. Piechowiak-Topolskiej pierwsze próby reaktywacji na emigracji przedwojennego środowiska naukowego USB miały miejsce już w 1941 r., gdy miało dojść do nieformalnego spotkania wywodzących się z Wilna naukowców i absolwentów USB, którzy w czasie wojny znaleźli się w Anglii³⁴². Próby reaktywacji USB w Londynie stwarzały nadzieję na symboliczne kontynuowanie działalności naukowej po to, aby w przyszłości automatycznie przenieść ją do wolnej Polski. Informacje na ten temat zapewne pozytywnie wpłynęły na rezultat starań środowiska toruńskiego o organizację własnego uniwersytetu. Niewątpliwie chodziło tu przede wszystkim o interesy polityczne dotyczące symbolicznego zachowania ciągłości funkcjonowania państwa polskiego przez kontynuację funkcjonowania jego przedwojennych instytucji, na czym przecież skoncentrowane były także działania środowiska londyńskiego, konkurencyjnego wobec ówczesnych władz w kraju. Filozofowie pochodzący z USB nie odgrywali tam zapewne roli tak wielkiej, jak na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie, ale za sprawą

³⁴¹ L. Gumański, *Toruńska szkoła filozoficzna. (Ludzie nauki)*, „Warmia i Mazury” 1978, nr 10, s. 15–16.

³⁴² M.B. Piechowiak-Topolska, *Wilno w Londynie. Dzieje Uniwersytetu Stefana Batorego na emigracji po II wojnie światowej*, [w:] *Nauka polska na obczyźnie. Stan i perspektywy badawcze*, pod red. W. Hładkiewicza i M. Szczerbińskiego, Gorzów Wielkopolski 2000, s. 51.

samego Czeżowskiego, pełniącego tuż przed wojną funkcję prorektora, stanowili symboliczny dowód zachowania owej ciągłości. Inaczej trudno wyjaśnić byłoby fenomen tego, że choć kadra naukowa pochodząca z USB zasiliła szeregi prawie wszystkich polskich uczelni, to właśnie Toruń bez zastrzeżeń jest uważany za kontynuację wileńskiego uniwersytetu.

Z dawnego Uniwersytetu Stefana Batorego do Torunia przeniosło się 22 samodzielnych pracowników naukowych³⁴³, w tej liczbie Tadeusz Czeżowski i Henryk Elzenberg. Choć autor *Kłopotu z istnieniem* przyjechał wcześniej do Polski, to Czeżowski znalazł się w gronie organizatorów Uniwersytetu w Toruniu, gdzie początkowo piastował funkcję specjalnego delegata rektora „do spraw młodzieżowych a następnie także przewodniczącego Senackiej Komisji Kontrolnej³⁴⁴. Wykorzystano wówczas jego wiedzę i umiejętności z czasów, gdy piastował funkcję sekretarza kancelarii rektoratu Uniwersytetu Jana Kazimierze we Lwowie za kadencji Kazimierza Twardowskiego oraz z okresu, gdy jako urzędnik w Ministerstwie Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego zajmował się organizacją Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie. Czeżowski uczestniczył praktycznie we wszystkich przedsięwzięciach związanych z organizacją toruńskiego uniwersytetu. Wywarł także niemały wpływ na jego późniejszy kształt. W jednym z listów kierowanych do Henryka Elzenberga pisał o tym, jakie wspólnie z przyszłym dziekanem Konradem Górskim określają miejsce dla filozofii i psychologii w strukturze Wydziału Humanistycznego:

Mówimy o dwóch katedrach filozofii i jednej psychologii. Na filozofię pozwalam sobie przedstawić Pana, opierając się na tym, co nieraz mówiliśmy i co znalazło potwierdzenie także w liście Pańskim z Lublina. Obaj z Konradem jesteśmy zupełnie jednomyślni co do tego, że obie katedry muszą być zwyczajnymi. Jako asystentów przedstawiamy Zajkowską i Indana, którzy oboje są na miejscu³⁴⁵.

Niemniej jednak może pojawić się pytanie, dlaczego przedwojennego prorektora wileńskiego uniwersytetu ówczesne władze oświatowe nie wykorzystaly do pełnienia kierowniczych funkcji w tworzonej właśnie uniwersytecie w Toruniu. Sam Czeżowski nie wypowiedział się na ten temat, ale w świetle zachowanych dokumentów i korespondencji można zasadnie sądzić, że po

³⁴³ Tamże, s. 52.

³⁴⁴ *Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu 1945–1955*, Warszawa 1957, s. 16.

³⁴⁵ *List T. Czeżowskiego do Henryka Elzenberga z 12 sierpnia 1945 r.*, Dział Zbiorów Specjalnych Biblioteki UMK, Rkps 1864/II.

prostu nie chciał legitymizować swą osobą nowych porządków w szkolnictwie wyższym. Zachował rezerwę, być może wynikającą tylko z niepewności co do drogi, na której będzie przebiegała organizacja szkolnictwa akademickiego w Polsce. Świadczy o tym wypowiedź samego Czeżowskiego, który później wspominał: „Z działalności ogólnouniwersyteckiej wycofałem się dość szybko przechodząc do działania na obszarze Wydziału Humanistycznego”³⁴⁶. Nie do końca jest zatem prawdą, że ówczesne władze musiały tolerować przedwojenne elity naukowe, bo nie miały własnych. Tam, gdzie było to możliwe, od razu przystąpiono do ideologizacji procesu nauczania. Powołanie uniwersytetu w Lublinie dla ówczesnych władz miało wymiar symboliczny, bo było w swej istocie próbą stworzenia przeciwwagi intelektualnej dla KUL. Dlatego już 23 października 1944 r. dekretem PKWN powołano do życia Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, a „pierwsze posiedzenie profesorów i asystentów UMCS odbyło się 25 października”³⁴⁷. W ówczesnej sytuacji symboliczną wymowę miało także to, że inauguracja na UMCS poprzedziła analogiczną uroczystość na KUL (5 listopad 1944 r.)³⁴⁸.

W Toruniu sytuacja była jednak diametralnie odmienna. To przedwojennym profesorom USB, Tadeuszowi Czeżowskiemu i Stefanowi Srebrnemu, 24 listopada 1945 r. przypadł w udziale zaszczyt zainaugurowania zajęć dydaktycznych na uniwersytecie.

Rektor Ludwik Kolankowski, którego zasługi dla organizowania życia naukowego w niepodległej Polsce są niepodważalne, bo wystarczy przypomnieć, że wcześniej był także zaangażowany przy organizacji Uniwersytetu Łódzkiego, oparł struktury formowanego przez siebie UMK na przedwojennej kadrze dydaktycznej. Wydaje się jednak, że wkład samego Czeżowskiego w ten proces jest ciągle niedoceniany. Dzięki niemu i jego kontaktom ściągnięto do Torunia wielu przedwojennych naukowców. Tak ukształtowana kadra dydaktyczno-naukowa jednak spowodowała wkrótce, że Uniwersytet zyskał miano „reakcyjnego”, a jego kierownictwo było nawet zmuszane do składania „sa-

³⁴⁶ T. Czeżowski, *O początkach UMK i organizowaniu katedr filozoficznych w Toruniu*, [w:] *Uniwersytet Mikołaja Kopernika. Wspomnienia pracowników*, pod red. A. Tomczaka, Toruń 1993, s. 39.

³⁴⁷ *W stołecznym Lublinie*, pod red. M. Bechczyc-Rudnickiej, Lublin 1959, s. 233.

³⁴⁸ Tamże, s. 234.

mokrytyki” za rzekome błędy oraz nieuwzględnianie zasad marksistowskiego materializmu dialektycznego i historycznego w badaniach naukowych³⁴⁹.

Próby wykazywania wyłącznie historycznego charakteru szkół filozoficznych w Polsce niekiedy wiążą się z eksponowaniem ich opozycyjnej roli wobec marksizmu. Tak to zrobili autorzy monografii o tzw. Lubelskiej szkole filozoficznej, wedle których Katedra Filozofii Chrześcijańskiej była jedyną oazą niezależnej myśli filozoficznej pomiędzy Berlinem a Seulem³⁵⁰. Takie stanowisko jest możliwe do utrzymania wyłącznie jeśli chodzi o rozumienie niezależności w sensie opozycji wobec marksizmu, dlatego też autorzy wspomnianej publikacji głoszą, że propagowana przez nich szkoła powstała i rozwijała się w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX wieku. W tym czasie bowiem polskie władze oświatowe metodami administracyjnymi odsunęły od nauczania przedstawicieli krakowskiego ośrodka fenomenologicznego oraz przedwojennej szkoły lwowsko-warszawskiej. Towarzyszy takiemu przekonaniu milczące założenie, że szkoła aby trwać musi prowadzić ciągłą kierunkową działalność dydaktyczną. Nie wydaje się to jednak trafne stanowisko, bo wielu filozofów było prekursorami nowych trendów w nauce, choć sami nie byli nauczycielami akademickimi (np. Schopenhauer, Feuerbach, a także Karol Libelt).

Dla rozwoju dowolnego ośrodka naukowego niezbędny jest stały dopływ nowych studentów i kształcenie własnych kadr naukowych. Z tym jednak w Toruniu bywało różnie, co wspomina sam Czeżowski:

W końcu lat pięćdziesiątych powstała możliwość przyjmowania co roku pięciu kandydatów na studia filozoficzne, ale trwało to krótko i łączna liczba studentów, którzy ukończyli wówczas studia filozoficzne w Toruniu, nie przekroczyła dwudziestu³⁵¹.

Administracyjne ograniczenia spowodowały istotne problemy w funkcjonowaniu toruńskiej filozofii, a negatywne efekty ówczesnego stanu rzeczy odczuwane są po dzień dzisiejszy.

Trudno dziś orzec, na ile rację mają krytycy, którzy zarzucają filozofom bezkrytyczne przyjęcie założeń marksizmu, co doprowadziło do standaryzacji filozofii w Polsce, a przez to do obniżenia jej społecznego autorytetu. To praw-

³⁴⁹ A. Tomczak, *Trudne początki UMK w Toruniu*, [w:] *60-lecie Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu*, pod red. Cz. Łapicza i W. Wróblewskiego, Toruń 2006, s. 47–49.

³⁵⁰ M. Krąpiec, A. Maryniarczyk, *The Lublin Philosophical School*, Lublin 2010, s. 5.

³⁵¹ T. Czeżowski, *Wspomnienie (zapiski do autobiografii)*, [w:] *Uczni polscy o sobie*, t. 1, Warszawa 1988, s. 162.

da, że część środowiska filozoficznego ukształtowanego już na uniwersytecie w Toruniu przejęła katedry i zakłady marksizmu-leninizmu czy materializmu dialektycznego. Rzecz jednak nie w tym, że takie katedry istniały, bo zostały odgórnie wprowadzone we wszystkich uczelniach, ale w tym, na ile skutecznie były w stanie oddziaływać na młodzież. O tym, że efekty te były mierne przekonują meldunki informatorów służby bezpieczeństwa. Studentom ówczesnym zarzucano:

Lekceważenie ćwiczeń wykładów marksizmu-leninizmu oraz ekonomii politycznej, słabą frekwencję na zajęciach z tych przedmiotów względnie odrabianie innych prac w czasie wykładów marksizmu-leninizmu i ekonomii politycznej. [...] Na Wydziale Sztuk Pięknych na tych samych zajęciach studentka O. czytała książki z zakresu literatury pięknej, a studentka G. zamiast robić notatki robiła na drutach³⁵².

Obniżeniu autorytetu filozofii niewątpliwie sprzyjało także odsunięcie od dydaktyki zarówno Czeżowskiego, jak i Elzenberga.

Sytuacja polskich filozofów była w latach pięćdziesiątych dwuznaczna, a wynikało to z dwóch powodów. Po pierwsze pod pretekstem likwidacji studiów filozoficznych przeniesiono w stan spoczynku znaczną część przedwojennych kadr naukowych, zastępując w miarę możliwości kadrami zdeklarowanych marksistów, stąd też etykieta „filozofa” kojarzyła się niekiedy z rolą funkcjonariusza nowego porządku politycznego. Po drugie zaś na szeroką skalę zaczęto prowadzić proces ideologizacji kadr dydaktyczno-naukowych we wszystkich polskich uczelniach. Proces ten przebiegał pod przykrywką reformowania polskiego szkolnictwa wyższego, a jego przejawem była między innymi likwidacja tradycyjnych przewodów doktorskich oraz habilitacji i wprowadzenie wzorem nauki w ZSRR procedur pisania prac kandydackich i doktorskich. Wszyscy ubiegający się o status pracownika naukowego musieli w związku z tym zdawać bardzo trudny egzamin z filozofii.

Egzamin ten odbywał w Instytucie Filozofii na Uniwersytecie Warszawskim przed komisją złożoną z filozofów marksistów. Wymagania stawiane w tym czasie przez komisję były bardzo wysokie. Należało przestudiować w oryginale 60 książek autorstwa Marksa, Engelsa, Lenina, Stalina i Mao Tse

³⁵² *Informacja dla władz partyjnych sporządzona przez POP PZPR przy UMK (1953), [w:] Powstanie i pierwsze dziesięć lat UMK 1945–1956. Wybór źródeł, pod red. H. Duczkowskiej-Moraczewskiej, Toruń 1995, s. 308–309.*

Tunga. Egzaminatorzy byli bardzo wymagający, tylko niewielu złożyło ten egzamin za pierwszym razem³⁵³.

Niemniej jednak Tadeusz Czeżowski i Henryk Elzenberg mimo tych trudności potrafili nie tylko zachować ścisłe więzi z filozofami pochodzącymi z innych ośrodków akademickich, ale także podtrzymywali liczne kontakty międzynarodowe. To właśnie Czeżowski był głównym organizatorem i stałym uczestnikiem spotkań dawnych uczniów Kazimierza Twardowskiego, które tradycyjnie odbywały się w rocznicę jego śmierci. Nie przeszkodziły temu nawet niesprzyjające okoliczności lat powojennych. Niejako kontynuując tę tradycję, Instytut Filozofii UMK w 1995 r. organizował w Toruniu VI Ogólnopolski Zjazd Filozoficzny. Przygotowując się do jego organizacji, wydano specjalnie dla uczestników publikację przedstawiającą historię ogólnopolskich spotkań polskich filozofów³⁵⁴. Miały one wówczas już 80-letnią tradycję, a udział w organizacji wszystkich dotychczasowych zjazdów mieli prekursorzy toruńskiej filozofii jak też pracownicy UMK. Było to symboliczne otwarcie i wskazanie na rosnące znaczenie filozofii w Toruniu. Wydaje się, że sama organizacja tego Zjazdu była wówczas symbolem otwartości i podkreśleniem zintegrowania oraz aspiracji toruńskiego środowiska filozoficznego.

Recepcja filozofii Czeżowskiego i Elzenberga w polskiej filozofii powojennej

W publikacjach poświęconych historii powojennej filozofii polskiej niewiele miejsca zazwyczaj poświęca się atakowi marksistów bezpośrednio na twórcę szkoły lwowsko-warszawskiej Kazimierza Twardowskiego i na jego najbliższych uczniów³⁵⁵. Rzadko wspomina się natomiast o fakcie, że w tym samym numerze „Myśli Filozoficznej” poddane zostały krytyce poglądy polskich etyków wywodzących się ze szkoły lwowsko-warszawskiej. Elzenberg, mimo swego krytycznego stosunku do nowej rzeczywistości naukowej, wówczas jeszcze uniknął bezceremonialnych ataków na swoje poglądy. Wynikało to zapewne tylko z ograniczonej wiedzy zacierzewanego krytyka. Marek

³⁵³ M. Michniewicz, *Wypowiedź na spotkaniu panelowym zorganizowanym przez Klub Profesora UMK w dniu 10 listopada 2004 r.*, [w:] *60-lecie Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu*, pod red. Cz. Łapicza i W. Wróblewskiego, Toruń 2006, s. 51.

³⁵⁴ *Polskiej zjazdu filozoficzne*, pod red. R. Jadczała, Toruń 1995.

³⁵⁵ Atak marksistów rozpoczął artykuł Henryka Hollanda, *Legenda o Kazimierzu Twardowskim*, „Myśl Filozoficzna” 1952, nr 3, s. 260–312.

Fritzhand, analizując pracę *Etyka jako nauka empiryczna*, zarzucił Czeżowskiemu nieomal skopiowanie poglądów Tatarkiewicza w dziedzinie etyki:

W gruncie rzeczy jednak przeciwieństwo między Tatarkiewiczem a Czeżowskim sprowadza się do różnych werbalnych sformułowań, a istota rzeczy pozostaje ta sama. [...] „Empiryczna etyka” Czeżowskiego ma tyle wspólnego z empirią, ile wspólnego z nią ma np. „aprioryczne doświadczenie” znanego fenomenologa Schelera, właściwego autora tych scholastycznych koncepcji³⁵⁶.

W konkluzji oczywiście pada zarzut nienaukowości, czyli sprzeczności z naukami Marksa i Engelsa, a zatem i służebność interesom burżuazji. Krytyka Fritzhanda wyraża słabość teoretyczną ówczesnych polskich marksistów niezdolnych do podjęcia konstruktywnych polemik z poglądami, które zwalczali.

Pomimo tego typu ataków uczniowie Kazimierza Twardowskiego w 1959 r. w Warszawie zorganizowali uroczystą akademię dla uczczenia dwudziestolecia śmierci swego nauczyciela. Podczas tej akademii wystąpił, poza Tadeuszem Kotarbińskim, Kazimierzem Ajdukiewiczem, Danielą Gromską, Kazimierzem Sośnickim oraz Haliną Słoniewską, także Tadeusz Czeżowski z odczytem *Wkład Kazimierza Twardowskiego do teorii nauki*³⁵⁷. Konferencja ta ma znaczenie symboliczne, bo pokazała światu, że pomimo restrykcyjnej polityki naukowej prowadzonej przez władze PRL, szkoła lwowsko-warszawska nadal istnieje, a osoby z niej się wywodzące nadal są aktywne naukowo i ściśle ze sobą współpracują. Zatem szkoła „twardowszczyków” potrafiła przetrwać burze dziejowe i nadal funkcjonuje, nie tylko wzbogacając polską filozofię, ale także zachowując swoją naukową tożsamość. Dla podkreślenia tych związków Czeżowski jako redaktor naczelny „Ruchu Filozoficznego” wszystkie wygłoszone teksty opublikował w kierowanym przez siebie czasopiśmie. To właśnie na tej akademii Ajdukiewicz wygłosił publicznie credo naukowe obowiązujące w szkole Twardowskiego:

myśl tak, abyś dobrze wiedział, o czym myślisz; mów tak, abyś nie tylko dobrze wiedział, o czym mówisz, ale też tak, żebyś miał pewność, że ten, do kogo mówisz, słuchając cię uważnie, będzie myślał o tym samym co i ty;

³⁵⁶ M. Fritzhand, *O sytuacji w etyce polskiej*, „Myśl Filozoficzna” 1952, nr 3, s. 131–162.

³⁵⁷ T. Czeżowski, *Wkład Kazimierza Twardowskiego do teorii nauki*, „Ruch Filozoficzny” 1959/60, R. XIX, nr 1–2, s. 4–9.

cokolwiek twierdzisz, twierdź z taką stanowczością, na jaką pozwala siła logiczna twojej argumentacji³⁵⁸.

Niewątpliwie to właśnie Czeżowski był żywym uosobieniem tego credo.

W 1963 r. w holenderskim wydawnictwie G. Reidel ukazała się monumentalna publikacja o współczesnej filozofii polskiej autorstwa przedstawiciela młodszego pokolenia szkoły lwowsko-warszawskiej Zbigniewa Jordana, przedwojennego ucznia Zygmunta Zawirskiego. W swej książce bardzo wysoko ocenił naukowe dokonania Tadeusza Czeżowskiego. Pisał o nim między innymi, że był on uosobieniem wszystkich wartości i postawy naukowej całej szkoły Twardowskiego. Jako jego zaletę wskazał także to, że nie uległ on manierze psychologizmu, charakterystycznego dla wielu reprezentantów szkoły. Pisał także o tym, że doświadczenia wojenne spowodowały jego naukową reorientację w kierunku zagadnień z teorii nauki i relacji pomiędzy naukami a filozofią, zawsze jednak zachowując wysokie standardy ścisłości i naukowej precyzji³⁵⁹. Jordan przypomina także postać Jana Rutskiego, który pod kierunkiem Czeżowskiego przeorientował się z prawa na filozofię i obronił doktorat z filozofii³⁶⁰. Po wojnie dawny promotor doprowadził do wydania drukiem jego rozprawy *Doktryna Hume'a o prawdopodobieństwie. Uwagi w sprawie jej interpretacji* przez Toruńskie Towarzystwo Naukowe³⁶¹. Niestety uzdolniony uczeń Czeżowskiego zginął w trakcie działań wojennych w 1939 r.

Zbigniew Jordan w swej książce uznał *Logikę* Czeżowskiego, obok *Logiki matematycznej* Mostowskiego za najważniejszą publikację książkową z logiki w powojennej Polsce³⁶². Wiele ciepłych słów poświęcił też innej fundamentalnej pracy Czeżowskiego *O metafizyce, jej kierunkach i zagadnieniach*. W świetle treści książki toruński filozof jawił się jako najlepszy kontynuator tradycji szkoły Twardowskiego oraz postać, której prace w znaczącym stopniu wzbogaciły polską filozofię. Jordan wskazał także na wielką uczciwość intelektualną Czeżowskiego, który jako jeden z niewielu miał odwagę pisać, że marksiści nie zachowywali reguł warsztatu naukowego wierząc, że przekona-

³⁵⁸ K. Ajdukiewicz, *Pozanaukowa działalność Kazimierza Twardowskiego (Działalność dydaktyczna i organizacyjna)*, „Ruch Filozoficzny” 1959/60, R. XIX, nr 1–2, s. 31.

³⁵⁹ Z. Jordan, *Philosophy and Ideology. The Development of Philosophy and Marxism-Leninism in Poland since the Second World War*, Dordrecht 1963, s. 42.

³⁶⁰ Tamże, s. 43.

³⁶¹ J. Rutki, *Doktryna Hume'a o prawdopodobieństwie. Uwagi w sprawie jej interpretacji*, Toruń 1948.

³⁶² Z. Jordan, *Philosophy and Ideology...*, s. 93.

nia społeczne i psychologiczne są logicznie uprawomocnione, czyli popełniali błąd zwany w logice „genetic fallacy”³⁶³.

Istotnym jest także to, że Jordan przywoływał w swej książce także postać i poglądy Henryka Elzenberga. Uznał go, obok Benedykta Bornsteina, Adama Żółtowskiego, Mariana Massoniusa, Wincentego Lutosławskiego, Mściława Wartenberga oraz Michała Sobeskiego, za postać spoza szkoły Twardowskiego, która wniosła największy wkład w rozwój polskiej filozofii³⁶⁴. W publikacji tej przywołano też pracę Franciszka Indana.

Wydaje się, że publikacja Jordana odegrała bardzo istotną rolę w kryształizacji poglądów i rozpropagowaniu osiągnięć filozofów reprezentujących toruńskie środowisko. Niemniej jednak trudno wyjaśnić, dlaczego w wydanej zaledwie kilka lat później publikacji Henryka Skolimowskiego *Polish Analytical Philosophy* autor nie skorzystał nawet z publikacji Jordana, ograniczając się do uproszczonego i schematycznego zaprezentowania poglądów Tadeusza Czeżowskiego. Przedstawił go także jako filozofa, który uprawiał współczesną wersją logiki Arystotelesowskiej, czyli w zasadzie naśladowcę Łukasiewicza. W mniemaniu autora Czeżowski był tradycjonalistą filozoficznym i wiernym kontynuatorem szkoły Twardowskiego. Jedynym dziełem Czeżowskiego, któremu poświęcono nieco uwagi były *Odczyty filozoficzne* (1958)³⁶⁵. Praca Jordana posłużyła autorowi tej książki jedynie jako odsyłacz dla czytelnika do dalszych lektur. W książce Skolimowskiego pojawia się także odwołanie do jednej z publikacji Leona Gumańskiego.

Niemniej jednak obie publikacje, nawet pomimo merytorycznych braków książki Skolimowskiego, dla popularyzacji toruńskiej filozofii zrobiły bardzo wiele. Od tej pory praktycznie w każdej pracy poświęconej współczesnej filozofii polskiej sporo miejsca zajmują nazwiska Czeżowskiego i Elzenberga. Gdy w ramach różnego rodzaju przedsięwzięć podejmowanych z okazji 1000 rocznicy powstania i chrztu Polski zespół naukowców Zakładu Historii Nowożytnej Filozofii i Myśli Społecznej PAN w latach 1961–1967 podjął prace nad przygotowaniem słownika filozofów polskich, to uwzględniono w nim także środowisko toruńskie. Z uwagi na fakt, że nie wszystkie postacie, które wniosły znaczący wkład w rozwój rodzimej filozofii były filozofami, przyjęto salomonowe rozwiązanie, dodając w tytule wyrażenie *Słownik pisarzy*.

³⁶³ Tamże, s. 128.

³⁶⁴ Tamże, s. 49.

³⁶⁵ H. Skolimowski, *Polish analytical philosophy: a survey and a comparison with British analytical philosophy*, London 1967, s. 206-208.

Słownik ostatecznie wydano z kilkuletnim opóźnieniem, gdyż ukazał się dopiero w 1971 r.³⁶⁶ Co istotne, znalazło się w nim obszerne hasło poświęcone Henrykowi Elzenbergowi. Autorem hasła był bliski przyjaciel Elzenberga Mieczysław Wallis, który w swym opracowaniu podkreślił bardzo ważny rys twórczości swego przyjaciela: „Elzenberg głosił też, że nawet w nieludzkiem i bezsensownym świecie istnieją rzeczy, które mogą nadać życiu ludzkiemu piękno, godność i sens, mianowicie radość poznania, pasja twórcza artysty, wizja dobra”³⁶⁷.

Dzisiaj mamy taką sytuację, że Czeżowski jest przywoływany za granicą znacznie częściej niż Elzenberg, ale w kraju sytuacja jest odwrotna. To Elzenberg jest niekiedy uważany nawet za najwybitniejszego polskiego filozofa XX wieku. Wynika to zapewne nie tylko z faktu, że Czeżowski był reprezentantem szkoły lwowsko-warszawskiej, ale także z tego, że nietrafnie kojarzony jest przede wszystkim z logiką, która cieszy się mniejszym zainteresowaniem nie-filozofów niż aksjologia i problemy kultury podejmowane przez Elzenberga.

Henryk Elzenberg już przed wojną znany był z ciętych polemik, jakie toczył zwłaszcza z pozytywistami oraz przedstawicielami szkoły lwowsko-warszawskiej, których nie wahał się nazwać „biurokratami ścisłości”. Po wojnie Elzenberg, świadom bezprecedensowej skali ataków na szkołę lwowsko-warszawską dokonywanych przez marksistów, zrezygnował z bezpośrednich polemik z jej przedstawicielami. Swoje zastrzeżenia wobec poszczególnych prac zachowywał dla siebie, ewentualnie dzielił się swymi spostrzeżeniami w prywatnej korespondencji. Tak było np. w przypadku uwag, jakie przekazał Marii Ossowskiej odnośnie do jej publikacji *Ocena i opis* oraz *Wzór obywatela w ustroju demokratycznym*³⁶⁸.

Sam Elzenberg po wojnie nie od razu zaczął funkcjonować w polskiej nauce jako filozof. Początkowo więcej czasu poświęcał zagadnieniom estetyki i teorii kultury, rzadziej zaś zajmował się problematyką ogólnofilozoficzną. Zanim trafił do Torunia zajmował się pracą dydaktyczną w wyzwolonym Lublinie, gdzie prowadził zajęcia z literatury romańskiej na KUL. Zaraz po wojnie sam stał się też celem polemicznych wywodów ze strony Konrada Górskiego, który w wydanej w 1946 r. książce *Poezja jako wyraz. Próba teorii poezji*

³⁶⁶ *Filozofia polska: Słownik pisarzy*, Wrocław 1971, s. VI.

³⁶⁷ M. Wallis, *Henryk Elzenberg*, hasło [w:] *Filozofia Polska: Słownik pisarzy...*, s. 85.

³⁶⁸ Zob. J. Zegzuła-Nowak, *Polemiki filozoficzne Henryka Elzenberga z Marią Ossowską*, [w:] *Maria Ossowska (1896–1974) w świetle nieznanych źródeł archiwalnych*, Zielona Góra 2011, s. 71–100.

skrytykował jego stanowisko wyrażone w tekście *Zabarwienie uczuciowe jako zjawisko estetyczne*³⁶⁹. Elzenberg, czuły na krytykę, zwłaszcza taką, którą uznawał za niezasłużoną, zachowywał potem bardzo powściągliwą, a nawet niechętną postawę wobec pierwszego dziekana Wydziału Humanistycznego.

Szkoła filozoficzna funkcjonuje zawsze przez jakiś czas, jej ciągłość zapewniają ludzie, którzy się z nią utożsamiają. Nie brak do dziś w filozofii platoników czy hedonistów odwołujących się do Epikura, zatem jej istnienie może daleko wykraczać poza życie jej założyciela. Nie inaczej jest w przypadku szkoły lwowsko-warszawskiej. Sami toruńscy filozofowie podkreślają swe związki z Kazimierzem Twardowskim, wskazując, że Tadeusz Czeżowski zapewnił przeniesienie przyświecających tej szkole ideałów na grunt UMK. Jego następca w Katedrze Logiki Leon Gumański podkreślał ten fakt, wskazując, że „był to uczeń i najbliższy współpracownik Kazimierza Twardowskiego”³⁷⁰. Ponad dwadzieścia lat pracy pod kierownictwem autora *Filozofii na rozdrożu* spowodowało, że Gumański po śmierci swego mistrza w naturalny sposób stał się kontynuatorem jego działalności. Można nawet powiedzieć, że doszło tu do sytuacji analogicznej jak w przypadku relacji pomiędzy Czeżowskim a Twardowskim. Z jednej strony kontynuowali badania, które zapoczątkowali ich nauczyciele, z drugiej zaś nie we wszystkim się z nimi zgadzali, a stąd otwierali nowe kierunki badań, co zapewniało zarazem trwanie i kontynuację. Leon Gumański wspominał:

Profesora Czeżowskiego faktycznie bardzo szanuję i cenię wysoko przede wszystkim za jego nieskazitelną prawość, która stanowi cechę rzadko spotykaną, a dla istnienia i spójności społeczeństw niezmiernie doniosłą. W kwestiach naukowych miewałem nieraz, jeszcze jako asystent, poglądy odmienne od profesora, lecz jego tolerancyjność pozwalała mi być spokojnym, że nie zostanie mi to uznane za złe. Ponad dwudziestoletni okres współpracy z prof. Czeżowskim wytworzył więzy ścisłe i bardzo serdeczne, których jednak nie trzeba utożsamiać z uznawaniem autorytetu³⁷¹.

Przypomnieć tu wypada, że Czeżowski także nie aprobował psychologizmu Twardowskiego, co nikomu nie przeszkadza w zaliczeniu go do grona najbliższych współpracowników i kontynuatorów jego myśli. Szkoła filozoficz-

³⁶⁹ H. Elzenberg, *Zabarwienie uczuciowe jako zjawisko estetyczne*, [w:] *Prace ofiarowane Kazimierzowi Wójcickiemu*, Wilno 1937, s. 483–491.

³⁷⁰ L. Gumański, *Toruńska szkoła filozoficzna...*, s.15.

³⁷¹ Tamże, s. 16.

na bowiem musi rozwijać się twórczo, a nie tylko kultywować i hołubić bez zastrzeżeń poglądy swego założyciela.

Istotne w tym wszystkim jest to, że taka szkoła musi jakby wrosnąć w system uczelni i stanowić jej elementarną część. Można przecież byłoby rozpatrywać Uniwersytet Mikołaja Kopernika jako kontynuację szkoły lwowsko-warszawskiej, co niejako gwarantowałyby Tadeusz Czeżowski i kolejne pokolenia jego uczniów. Niemniej jednak to w Toruniu zetknęły się dwie wielkie indywidualności, które w znacznej mierze ukształtowały oblicze polskiej filozofii powojennej. Można by mnożyć argumenty, że to spotkanie miało miejsce już wcześniej, bo obaj razem pracowali już na uniwersytecie wileńskim, ale to przecież dopiero w Toruniu ich więzy nabrały szczególnego charakteru, czego wyrazem była ich przyjaźń oraz ścisła współpraca, także na polu naukowym. To była autentyczna przyjaźń oparta na wielkim wzajemnym szacunku. W świetle dostępnych dokumentów i materiałów archiwalnych można dziś stwierdzić, że ta przyjaźń osobista zaowocowała wieloma dyskusjami naukowymi, w trakcie których obaj filozofowie analizowali swoje prace, poddając je gruntownej krytyce, ale nade wszystko wskazywali na możliwość ich udoskonalenia. W rezultacie tej wymiany poglądów okazało się, że Elzenberg hołdował praktycznie tym samym ideałom, które przyświecały szkole lwowsko-warszawskiej, a które sformułował Kazimierz Ajdukiewicz na pamiętnej akademii poświęconej Kazimierzowi Twardowskiemu, zorganizowanej w dwudziestolecie jego śmierci. Sądzić należy, że sam zdał sobie z tego sprawę i zaprzestał krytyki „biurokratów ścisłości”, co było charakterystyczne dla jego przedwojennych wystąpień. Ale sam Czeżowski pod wpływem Elzenberga istotnie zmienił wiele ze swych poglądów, a także dostrzegł wagę rozwijania problemów aksjologicznych. Oczywiście sprzyjała temu ciągle obecna w jego pokoleniu trauma wojenna, jak też działania podejmowane przez nowe władze polityczne, które z nauki chciały uczynić kolejny instrument legitymizacji swej władzy. Nie jest więc prawdą, że Czeżowski był tylko logikiem, bo po wojnie stał się wszechstronnym filozofem, wypowiadającym się z wielką kompetencją o problemach aksjologicznych, które także uznał za kluczowe dla całej filozofii.

Integracja toruńskiego środowiska filozoficznego

Toruń, który nie miał tradycji akademickich, choć zawsze miał takie aspiracje, nie dorobił się do momentu zakończenia II wojny światowej własnego

środowiska filozoficznego. Cały ciężar jego organizacji spoczął więc na przybyłych z Wilna Tadeuszu Czeżowskim oraz, w mniejszej mierze, także na Henryku Elzenbergu. Już od samego początku miała miejsce ścisła współpraca i integracja działań obu filozofów, gdyż w taki sposób zorganizowano nauczanie filozofii na powstającym uniwersytecie:

W październiku 1945 r. zostałem powołany na Katedrę Filozofii I. Była też Katedra Filozofii II, ale był to podział czysto konwencjonalny. Filozofia I w rozumieniu, jakie tutaj przyjęliśmy, to były podstawy, zasady, wstęp do filozofii, a filozofia II to już była specjalizacja³⁷².

Integracja środowiska następuje zwłaszcza w trakcie instytucjonalnej działalności naukowo-dydaktycznej oraz przy realizacji wspólnych przedsięwzięć organizacyjnych. Takimi zamierzeniami konsolidującymi środowisko niewątpliwie były w Toruniu różnego rodzaju obchody jubileuszy twórczych oraz wydawane z tej okazji księgi pamiątkowe. Nawet jeśli założymy, że miały one charakter grzecznościowy, to przecież nikt nie zmuszał autorów dedykowanych artykułów do zamieszczania ich w takich okolicznościowych publikacjach. Aspekt naukowy przy tej okazji splata się z aspektem społecznym, bo istnienie szkoły nie zależy przecież od formalnej deklaracji, a od wartości, które dobrowolnie aprobują i stosują jej członkowie. Te więzy nie powstają od razu, są rezultatem pewnego procesu, na mocy którego dane środowisko się integruje. W Toruniu nie było łatwo stworzyć takie środowisko, a przeszkadzały temu decyzje władz politycznych i oświatowych, starających się nie dopuścić do powstania niezależnego środowiska filozoficznego, bo przez odwołanie się do dorobku zarówno Tadeusza Czeżowskiego, jak i Henryka Elzenberga, tylko takie mogło powstać. Tej integracji nie przeszkodziły zarówno celowe zabiegi odmawiających UMK prawa do prowadzenia studiów filozoficznych, jak i stosunkowa duża fluktuacja kadry dydaktyczno-naukowej. Jej wyrazem były choćby obchody osiemdziesiątej, dziewięćdziesiątej oraz setnej rocznicy urodzin Tadeusza Czeżowskiego, czemu poświęcono specjalne wydania książek i czasopism filozoficznych³⁷³. Podobnie uczczono w polskich czasopismach

³⁷² T. Czeżowski, *O początkach UMK i organizowaniu katedr filozoficznych w Toruniu*, [w:] *Uniwersytet Mikołaja Kopernika. Wspomnienia pracowników*, pod red. A. Tomczaka, Toruń 1993, s. 39.

³⁷³ Na 80-lecie jego urodzin staraniem toruńskiego środowiska filozoficznego wydano zbiór tekstów dedykowanych Jubilatowi (*Rozprawy filozoficzne*, Toruń 1969); na 90-lecie został wydany specjalny numer „Studiów Filozoficznych” (nr 8 z 1979), a z okazji 100 rocznicy

filozoficznych także pamięć Henryka Elzenberga. Rocznice urodzin i śmierci obu filozofów dziś są także inspiracją do organizowania ogólnopolskich konferencji filozoficznych, których tradycyjnym miejscem jest oczywiście Toruń, ale coraz częściej także inne ośrodki naukowe.

Elzenberg, mimo że był zdecydowanym krytykiem „biurokratów ścisłości”, za których uważał przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej, przy bezpośrednich kontaktach z Czeżowskim dostrzec musiał także jej dobre strony, a rezultatem tego była jakby większa pewność naukowa wynikająca z faktu, że sprostął wymaganiom, jakie przed nim stawiała metodologia, o czym świadczy sam fakt, że nawet rozproszone zapiski jego intelektualnego dziennika *Kłopot z istnieniem* stały się zwartym dziełem, nie przez swą treść przecież, ale przez konsekwentnie stosowaną metodę. Tak właśnie kształtowała się toruńska szkoła filozoficzna. Ma ona zatem nie tylko lokalizację, ale także bezpośrednie nawiązanie do postaci Elzenberga i Czeżowskiego. Integruje ją także poczucie uzasadnionej dumy z przynależności do środowiska, w którym obaj filozofowie założyciele osiągnęli tak znakomite rezultaty. Na rzecz tej tezy świadczy nie mnożenie nazwisk kontynuatorów myśli Czeżowskiego czy Elzenberga, ale to, że nie zanikła ona z chwilą ich śmierci. Dziś obaj filozofowie są niekwestionowanymi autorytetami w nauce polskiej. Analizie ich twórczości i próbie syntezy ich dorobku poświęcono już wiele rozpraw doktorskich a nawet habilitacyjnych. Ciągłe też otwierane są nowe wątki interpretacyjne, a archiwa zawierają jeszcze wiele niezbadanych materiałów, które zapewne staną się impulsem do dalszych studiów i powstania kolejnych rozpraw.

Ugruntowaniu najlepszych tradycji środowiska toruńskiego sprzyjają także wspólne inicjatywy wydawnicze, które stanowią próbę podsumowania tego, co już osiągnięto, są zarazem inspiracją do podejmowania dalszych wysiłków integrujących środowisko po to, aby rozwijało ono przede wszystkim te kierunki badań, które pozytywnie odróżniają je na tle pozostałych ośrodków filozoficznych w kraju. Temu celowi służą zwłaszcza takie publikacje, jak *Filozofia na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika*³⁷⁴.

Księgi dedykowane konkretnym osobom środowisko toruńskie fundowało przecież nie wszystkim, ale tym ze swego składu, którzy przyczynili się do jego utworzenia. Taki charakter miały także publikacje upamiętniające

urodzin ukazał się numer „Acta Universitatis Nicolai Copernici” (1991). Henrykowi Elzenbergowi także dedykowano numer specjalny „Studiów Filozoficznych” (nr 12, 1986).

³⁷⁴ *Filozofia na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika*, pod red. J. Pawlaka, Toruń 1995.

75. rocznicę urodzin Leona Gumańskiego³⁷⁵, jednego z najbliższych uczniów Tadeusza Czeżowskiego.

Istotnym, aczkolwiek niedocenianym, elementem funkcjonowania szkoły filozoficznej jest jej związek z określonym typem uczelni. Nie chodzi tu o jakąkolwiek szkołę wyższą, ale o tradycyjny uniwersytet. To właśnie Tadeusz Czeżowski wskazywał na cztery podstawowe zadania, które muszą być spełnione, aby uczelnia wypełniała swą kulturotwórczą rolę w społeczeństwie:

1. badania naukowe,
2. kształcenie badaczy,
3. kształcenie zawodowe, [...]
4. rozpowszechnianie wyników badania naukowego drogą ich popularyzacji³⁷⁶.

Jeśli mówimy o toruńskiej szkole filozoficznej, to należy mieć na uwadze ten fakt. Ale w Toruniu postać mistrza-założyciela jest w tym przypadku rozdzielona na dwie postaci.

Toruński uniwersytet nie zapewniał przez wiele lat filozofom komfortu prowadzenia badań naukowych. Dotyczyło to zarówno Czeżowskiego, jak i Elzenberga czy też czasów znacznie późniejszych. Nasuwać się może zatem pytanie, jak w takim stanie rzeczy mogła się kształtować szkoła filozoficzna. Odpowiedź jest jednak stosunkowo prosta, umożliwiało to wydawanie właśnie w Toruniu niezależnego czasopisma filozoficznego, jakim był „Ruch Filozoficzny”, który przez cały czas zachował ciągłość ideową i programową zapoczątkowaną przez Kazimierza Twardowskiego. Zarówno Tadeusz Czeżowski, Leon Gumański, jak i współcześnie kierujący czasopiśmie Ryszard Wiśniewski wiele uwagi poświęcali i nadal poświęcają temu, aby ten stan rzeczy utrzymać.

Zapewne każdy czytelnik, który podejmie się lektury zaprezentowanych rozważań, może odnieść wrażenie jakby toruńskie środowisko filozoficzne rozwijało się modelowo, bez żadnych problemów. Tymczasem tak nie jest, a dowodem na to jest ciągle utrzymujące się instytucjonalne rozbitcie strukturalne. Wypada tu przypomnieć, że jest to pozostałość z czasów instytucjonalnej walki czynników politycznych, które w latach pięćdziesiątych doprowadzi-

³⁷⁵ *Studia z filozofii i logiki. Księga pamiątkowa w darze Profesorowi Leonowi Gumańskiemu*, pod red. C. Gorzka i R. Jadcza, Toruń 1997.

³⁷⁶ T. Czeżowski, *Uniwersytet nowoczesny. Przegląd zadań i zasad organizacyjnych*, [w:] *Tożsamość uniwersytetu. Antologia tekstów profesorów Uniwersytetu Mikołaja Kopernika*, pod red. W. Winclawskiego, Toruń 1994, s. 14.

ły do zamknięcia studiów filozoficznych, pozostawiając okrojona programowo logikę. Taka dwutorowość strukturalna jest zatem archaiczną pozostałością instytucjonalnej walki z niezależnym myśleniem, które uosabiała filozofia. Chyba już czas, aby ten archaizm zlikwidować, bo ten podział jest zupełnie niezrozumiały, zważywszy, że obie struktury instytucjonalne hołdują tym samym wartościom, a także kontynuują te same tradycje.

Podjęte rozważania nie są podsumowaniem działalności toruńskiego środowiska filozoficznego, bo ciągle się ono rozwija, jest dynamiczne i ekspansywne. Pomimo wielu trudności i problemów środowisko to w tak krótkim czasie osiągnęło znaczącą pozycję w kraju i uznanie za granicą. Niemały jest w tym udział Włodzimierza Tyburskiego, który wniósł istotny wkład do jego rozwoju. Ten wkład jest szczególny, bo obejmuje nie tylko propagowanie dorobku Tadeusza Czeżowskiego i Henryka Elzenberga, ale też otwiera wiele nowych kierunków badań. To nie deklaracje tworzą szkołę filozoficzną, a ludzie, którzy łączą ze sobą reprezentantów różnych stanowisk filozoficznych w jednolite środowisko, hołdujące zbliżonym wartościom i odwołujące się do wspólnych tradycji.

5. SZKOŁA LWOWSKO-WARSZAWSKA

5.1. Daniela Gromska (1889–1973) w roli historyka polskiej filozofii

Daniela Gromska w środowisku filozoficznym znana jest zwłaszcza z przekładów klasycznych dzieł Arystotelesa oraz Teofrasta. Jej translatorskie kompetencje były tak niepodważalne, że wydawnictwa zlecały jej przeglądanie i sprawdzanie przekładów dokonywanych przez inną znakomitość translatorską, znaną głównie z tłumaczeń dzieł Platona – Władysława Witwickiego. Prawidłowością jest, że tłumacz jest zawsze w cieniu nazwiska autora dzieła, które przełożył, a ponadto jego praca jest na tyle absorbująca, że nie pozostawia czasu na własną twórczość naukową. Daniela Gromska była tego dobitnym przykładem. Nic zatem dziwnego, że bardzo mało jest wiadomo o jej poglądach filozoficznych i pracach, których jest autorem. Jeszcze mniej wiemy o jej wkładzie do historii filozofii polskiej. Nie jest on co prawda imponujący, ale obejmuje niezwykle istotne lata dla owej historii – czyli okres tuż przed II wojną światową i zaraz po niej. Była jednak nie tylko znakomitą tłumaczką i organizatorką życia filozoficznego, ale także niesłusznie niedocenianym dziś historykiem filozofii polskiej.

Droga do wielkiej nauki

Daniela Tennerówna (od 1916 r. Tenner-Gromska) urodziła się 17 maja 1889 r. we Lwowie. Jej ojciec, Juliusz Tenner, był wedle ówczesnej nomenklatury pracowników państwowych „urzędnikiem prywatnym” i prowadził lektorat z wymowy na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie³⁷⁷. Juliusz Tenner (1861–1922) opublikował kilka książek z zakresu pedagogiki (m.in. *Estetyka żywego słowa* – 1904; *Technika żywego słowa* – 1906; *O twórczości aktorskiej: trzy rozprawy* – 1912; *Podręcznik sztuki czytania* – 1917) a także był znanym działaczem mniejszości żydowskiej we Lwowie. Należał ponadto do Towarzystwa Popierania Nauki Polskiej, był też członkiem Polskiego Towarzystwa Filozoficznego oraz jednym z właścicieli lwowskiego czasopisma

³⁷⁷ Curriculum vitae (2). Teczka osobowa Danieli Gromskiej, Archiwum UJ, S. III-246.

„Wiek Nowy”³⁷⁸. Daniela dorastała więc w bliskim kontakcie z wielką nauką, toteż jej dalsze koleje losu są naturalną konsekwencją atmosfery wyniesionej z rodzinnego domu.

Z współczesnej perspektywy studiowanie kobiet nie budzi żadnych emocji. Tymczasem na ziemiach polskich pod zaborem austriackim kobiety uzyskały prawo studiowania na uniwersytetach dopiero w 1897 r. Stało się tak za sprawą rozporządzenia austriackiego ministra wyznań i oświaty z 23 marca 1897 r. Rozporządzenie to przyzwalało na podjęcie studiów w cesarskich uczelniach przez kobiety, choć początkowo tylko na wydziałach filozoficznych, jeśli tylko spełniały określone warunki: były obywatelkami cesarstwa, miały już ukończone 18 lat oraz zdany egzamin dojrzałości³⁷⁹. Identyczne warunki musieli spełniać także mężczyźni. Brak świadectwa dojrzałości nie eliminował jednakże możliwości podjęcia studiów przez kobiety, o ile:

skończyły z pomyślnym skutkiem przynajmniej seminaryum nauczycielskie w jednej z tych szkół (wyższe szkoły dla dziewcząt, licea, gimnazya), które Minister wyznań i oświaty oznaczy do tego w każdym z osobna przypadku jako równorzędne³⁸⁰.

Rozporządzenie to zaczęło obowiązywać od roku akademickiego 1897/98 i otworzyło kobietom drogę na uniwersytety.

Daniela Tennerówna zaliczała się do grona tych, które w pełni chciały skorzystać z możliwości, jakie dała nowa ustawa otwierająca przed nimi uniwersytety. Zauważały bowiem korzyści, jakie dzięki temu mogły osiągnąć. Na pewno nie było im łatwo w tym środowisku. Stanisław Łempicki (1886–1947) wspomina, jak ówczesne środowisko akademickie zareagowało na chęć studiować kobiety, które były na ogół bardziej zmotywowane od swych kolegów i częściej odwiedzały biblioteki. Najczęściej bywały w bibliotece uniwersyteckiej, ale coraz odważniej korzystały z usług największej lwowskiej biblioteki w Zakładzie Narodowym im. Ossolińskich. Początkowo te wizyty były dosadnie komentowane:

³⁷⁸ E. Wójcik, *Praca redakcji gazety „Wiek Nowy” (1901–1939) w świetle źródeł archiwalnych*, „Rocznik Historii Prasy Polskiej” 2010, z. 1–2, s. 107.

³⁷⁹ *Rozporządzenie Ministra wyznań i oświaty z dnia 23 marca 1897 dotyczące się dopuszczenia niewiast do uczęszczania na wydziały filozoficzne c.k. uniwersytetów w przymocie uczennic zwyczajnych i nadzwyczajnych*, „Dziennik ustaw państwa dla królestw i krajów w Radzie państwa reprezentowanych” 1897, Część XXVIII, poz. 84, s. 427.

³⁸⁰ Tamże.

W Ossolineum „starzy panowie” patrzyli z uśmiechem niedowierzania na studiujące poważnie kobiety, na cały ten ówczesny niewieści pęd do studiów akademickich; nie wierzyli, żeby z tych garnących się do nauki dziewcząt mogło kiedyś wyrósć coś więcej ponad przeciętnie inteligentne nauczycielki gimnazjalne. Zdawało się tym „starym panom”, że kobieta zajmująca się nauką albo musi kiedyś zdziwić, jak ta pani Grünbergowa-Strzetelska, co napisała niegdyś ładną rzecz o Staro-Samborszczyźnie, a potem spisywała swoje pozagrobowe rozmowy z Mickiewiczem czy Towiańskim i przynosiła je do Ossolineum, albo że musi się przemienić w starą, nieponętną dziennikarkę, jak pani dr Felicja Nossing czy pani dr Salomea Perlmutter, które z ogromnymi okularami na nosach przeglądały nieraz gazety w Ossolineum, albo wreszcie jak smutne, żałobne cienie snuć się kiedyś będą po salach bibliotecznych³⁸¹.

Niemniej Łempicki, który już jako profesor sam wypromował wiele kobiet, szybko wykazał bezpodstawność tego typu przekonania. Wiele bowiem z nich na lwowskim uniwersytecie zrobiło kariery naukowe, a wśród nich niewątpliwie znajdowała się także Daniela Tenner-Gromska.

Postrzeżenie statusu studentów na ówczesnych uniwersytetach dziś jest na ogół zdeformowane przez szukanie analogii do sytuacji na współczesnych uczelniach:

Tok studiów był bardzo dowolny, można było uczestniczyć w samodzielnie wybranych wykładach w ramach wydziału, po czterech latach otrzymywało się absolutorium będące dowodem ukończenia studiów. Nie było żadnych egzaminów końcowych. Aby zaliczyć semestr, należało uczęszczać na wykłady przez minimum 10 godzin tygodniowo. Studia były płatne, oddzielna była opłata za każdy przedmiot, a także dodatkowo – za sprawdzanie prac i recenzje. Aby uzyskać absolutorium, należało mieć status studenta zwyczajnego. W przypadku studentów i studentek nadzwyczajnych zamierzających uzyskać stopień doktora należało co najmniej 2 lata przed złożeniem pracy doktorskiej uzupełnić wykształcenie (w przypadku studiowania filozofii szczególnie ważne było uzupełnienie wiadomości z języka greckiego) i zdać egzamin dojrzałości w gimnazjum rządowym. Uzyskanie stopnia doktora wiązało się z posiadaniem absolutorium, napisaniem pracy doktorskiej pod kierunkiem jednego z profesorów, a po jej zaaprobowaniu przez dwóch recenzentów należało zdać dwa egzaminy rygorozalne: jeden z przedmiotu kierunkowego, głównego – egzamin dwugodzinny, oraz jeden z przedmio-

³⁸¹ S. Łempicki, *Wspomnienia ossolińskie*, Wrocław 1948, s. 83.

tu pobocznego, jednogodzinny. Egzamin z drugiego przedmiotu powinien również wiązać się z tematem pracy doktorskiej. W przypadku niezaliczenia przedmiotu za pierwszym razem odsyłano kandydatów na minimum trzy miesiące, za drugim razem – minimum na rok, w przypadku trzeciego nieudanego podejścia, ubiegający się na zawsze tracili możliwość zdobycia stopnia doktora na uniwersytetach, a także możliwość nostryfikowania dyplomów zdobytych za granicą³⁸².

Daniela Tennerówna, kiedy w roku akademickim 1907–1908 została studentką filozofii, bardzo szybko zdobyła uznanie wszystkich, a zwłaszcza samego Kazimierza Twardowskiego. „Od roku 1909 do 1914 jako wolontariuszka pełniła bezinteresownie obowiązki asystenta w Seminarium, jak i Pracowni Psychologicznej”³⁸³. Wiemy także, że Twardowski urządził „w lokalu Seminarium Czytelnie Czasopism. Obowiązki bibliotekarki pełniła w latach 1909/1910 słuchaczka filozofii p. Daniela Tennerówna”³⁸⁴. Jeszcze jako studentka od 1911 r. została również członkiem Komitetu Redakcyjnego „Ruchu Filozoficznego”. Jej zaangażowanie wskazuje na to, że już wówczas była zdecydowana na rozpoczęcie kariery naukowej. Czekala ją jednak jeszcze długa droga, choć można zauważyć, że obecne procedury uzyskania doktoratu nie różnią się aż tak bardzo od obowiązujących na polskich uczelniach w Galicji. W żadnym wypadku nie należy uważać, że proces ten był nieskomplikowany i stosunkowo łatwy do przebrnięcia. Kandydat na doktora musiał mieć za sobą ukończenie bardzo trudnej szkoły średniej oraz zdobyć świadectwo dojrzałości. Już samo to gwarantowało posiadanie dobrego przygotowania ogólnego, które następnie było kierunkowo rozwijane poprzez uczestnictwo w zajęciach prowadzonych przez wybranego profesora. Tylko zaakceptowani, a więc wybrani przez profesora prowadzącego wykłady i seminaria, mogli ubiegać się o uzyskanie doktoratu.

Taką właśnie procedurę musiała przejść także Daniela Tennerówna na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie. W zachowanych życiorysach, jakie złożyła przed podjęciem pracy na Uniwersytecie Jagiellońskim zamieściła

³⁸² A. Smywińska, *W poszukiwaniu prababek – o pierwszych filozofkach z Uniwersytetu Jagiellońskiego*, „Etyka” 2012, nr 45, s. 109–110.

³⁸³ J. Suchmiel, *Działalność naukowa kobiet na Uniwersytecie we Lwowie do roku 1939*, Częstochowa 2000, s. 121.

³⁸⁴ K. Twardowski, *Myśl, mowa i czyn*, cz. II, pod red. A. Brożek i J. Jadackiego, Warszawa 2014, s. 22.

informację, że studentką lwowskiego uniwersytetu została w roku akademickim 1907–8, a studia ukończyła w 1913 r.:

Studiowałam filozofię (pod kierownictwem prof. K. Twardowskiego, M. Wartenberga, J. Łukasiewicza i Wł. Witwickiego), filologię klasyczną (pod kierownictwem S. Witkowskiego, Br. Kruczkiewicza i T. Sinki). W roku 1914/15 i w półroczu zimowym 1915/16 kontynuowałam studia na Uniwersytecie wiedeńskim filozoficzne (pod kierownictwem prof. Höflera i Stöhra, filologiczne pod kierownictwem prof. Haulera i Radermachera). Po złożeniu rygorozum 2-godzinnego z filozofii w r. 1914 we Lwowie, jednogodzinnego z filologii klasycznej w r. 1915 w Wiedniu, uzyskałam w Uniwersytecie lwowskim w r. 1916 stopień doktora filozofii na podstawie dysertacji pt. *Nowsze teorie sądu zwłaszcza u logików polskich*³⁸⁵.

Z zachowanych w archiwach dokumentów dowiedzieć się można, że w 1916 r. na Uniwersytecie Jana Kazimierza został otwarty przewód doktorski Danieli Tenner-Gromskiej. Promotorem jej doktoratu został oczywiście Kazimierz Twardowski³⁸⁶. Daniela Gromska swój doktorat *Ze studiów nad teorią sądu (Współczesne teorie sądu zwłaszcza u logików polskich)* w specjalności filozofia ścisła obroniła 20.05.1916³⁸⁷. Recenzentem tego doktoratu był Mściśław Wartenberg, który wówczas piastował II katedrę filozofii na lwowskim uniwersytecie. Rozbieżność tematu doktoratu przechowywanego w archiwach Uniwersytetu Lwowskiego z zamieszczonym przez Gromską w swych dokumentach ma charakter drugorzędny i złożyć go równie dobrze można na karb ułomności pamięci ludzkiej, jak i na fakt pewnej wygody związanej z możliwością zapisu krótszego tematu. Zakresem treściowym oba tematy przecieć się nie różnią. Czas wojny nie sprzyjał jednak temu, aby dysertacja w całości ujrzała światło dzienne, w efekcie znamy dziś jedynie jej część opublikowaną jeszcze przed obroną w „Przeglądzie Filozoficznym” w roku 1914³⁸⁸. Zarazem była to jej pierwsza publikacja z zakresu filozofii polskiej. O zawartości dysertacji pośrednio dowiadujemy się z zachowanej recenzji pióra samego Twardowskiego, w której ocenił rozprawę bardzo wysoko:

³⁸⁵ *Curriculum vitae (1). Teczka osobowa Danieli Gromskiej*, Archiwum Uniwersytetu JagiellońskiegoUJ, S. III-246.

³⁸⁶ Zob. J. Suchmiel, *Działalność naukowa kobiet na Uniwersytecie we Lwowie do roku 1939...*, s. 97.

³⁸⁷ Tamże, s. 308.

³⁸⁸ D. Tennerówna, *Istnienie jako treść sądzenia i sądu. Kilka uwag na marginesie teorii sądu prof. Twardowskiego*, „Przegląd Filozoficzny” 1914, nr 4, s. 465–483.

Przedstawiają się tedy „Studia” jako wierne i krytyczne zwierciadło współczesnej teorii sądów a zarazem polskiej literatury logicznej lat ostatnich; jako rzecz, która rozmiarami swemi przekraczając znacznie zwykłe rozmiary rozpraw doktorskich, treścią i sposobem opracowania czyni zadość nawet bardzo daleko idącym wymaganiom. Uprawniają więc „Studia” ich autorkę do zdawania egzaminów ścisłych celem osiągnięcia stopnia doktorki filozofii³⁸⁹.

Drugi recenzent, Mściśław Wartenberg, ograniczył się do lakonicznej formułki „Przyłączam się do powyższej oceny”. Oba doktorskie egzaminy doktorantka zaliczyła celująco, przy czym rygorozum z filologii klasycznej zaliczono jej na podstawie świadectwa o zdaniu analogicznego egzaminu na Uniwersytecie w Wiedniu 17.07.1915 r.³⁹⁰

Pomimo świetnego zdania egzaminów nie od razu otrzymała propozycję pracy naukowej na Uniwersytecie Jana Kazimierza. Nie było wówczas po prostu dla niej wolnego etatu. Nadal zajmowała się jednak pracą redakcyjną w „Ruchu Filozoficznym” oraz pełniła obowiązki asystentki seminarium filozoficznego, ale podstawowym źródłem utrzymania była dla niej wówczas praca nauczycielki:

W latach 1912–1918 nauczalam języków greckiego i łacińskiego, logiki i psychologii w gimnazjum żeńskim im. J. Słowackiego we Lwowie, na żeńskich kursach gimnazjalnych polskich w Wiedniu pod kierownictwem J. Skupiewiczza i na takich kursach tamże pod kierownictwem Dr. G. Gebertowej³⁹¹.

Stanowisko asystenta zgodnie z ustawodawstwem obowiązującym w Cesarstwie Austro-Węgierskim nadawało z chwilą jego objęcia status urzędnika państwowego, choć nie wiązało się z zaliczeniem do konkretnej „klasy stopni służbowych”. Stanowisko to mogła objąć na wydziale filozoficznym tylko osoba legitymująca się stopniem doktora filozofii, względnie wymagana była „aprobacya do urzędu nauczycielskiego w gimnazjach i szkołach realnych”³⁹². Stosowne rozporządzenie ówczesnego ministra wyznań i oświaty określało

³⁸⁹ Cyt. za: J. Suchmiel, *Działalność naukowa kobiet na Uniwersytecie we Lwowie do roku 1939...*, s. 121.

³⁹⁰ Tamże.

³⁹¹ *Curriculum vitae (II). Teczka osobowa Danieli Gromskiej*, Archiwum UJ, S. III-246.

³⁹² *Ustawa z dnia 31 grudnia 1896, o urządzeniu stanowiska asystenta w uniwersytetach, szkołach głównych technicznych i szkole głównej ziemiaństwa w Wiedniu, jakoteż asystentów ustanowionych w innych zakładach naukowych państwa, tudzież konstruktorów w szkołach głównych technicznych*, „Dziennik ustaw państwa dla królestw i krajów w Radzie państwa reprezentowanych” 1897, Część III, poz. 8, s. 18–19.

także precyzyjnie warunki zatrudnienia i przywileje asystentów. Mieli oni prawo do korzystania z ulg na przejazdy koleją, prawo do urlopów oraz zachowywali prawo do wynagrodzenia na okres zwolnienia spowodowanego chorobą. Ówczesne prawodawstwo było znacznie bardziej rygorystyczne od obecnego w kwestii awansu zawodowego:

Asystentów dla poszczególnych katedr [...] filozoficznych w uniwersytetach mianuje się na wniosek dotyczącego profesora [...] grono profesorów tego wydziału, na okres dwuletni i nominacja ta może być bądź dla tej samej katedry lub dla innego wydziału na dalsze dwulecia aż do szóstego roku służby ponawiana. [...] Dla każdego dalszego mianowania asystenta po upływie całego sześcioletniego okresu sprawowania obowiązków potrzebne jest zezwolenie Ministra wyznań i oświaty³⁹³.

Wreszcie w 1918 r. otrzymała posadę starszego asystenta:

w seminarium filozoficznym w połączeniu z pracownią psychologiczną u K. Twardowskiego. [...] Posada asystenta Seminarium filozoficznego opróżniła się z powodu mianowania dotychczasowego asystenta dr. S. Błachowskiego praktykantem Biblioteki Uniwersyteckiej. Kandydata na asystenta, który mógłby objąć tę posadę brak, gdyż ci, którzy posiadają pełne kwalifikacje naukowe są – podobnie jak dr Błachowski w Bibliotece Uniwersyteckiej – zajęci w szkolnictwie średnim³⁹⁴.

Wkład Daniela Gromskiej do historii filozofii polskiej

Sam doktorat Danieli Tenner-Gromskiej był poświęcony teoriom sądów sformułowanym przez polskich logików. Poza samym Twardowskim przedstawiła tam także poglądy Franza Brentano oraz uczniów swego promotora³⁹⁵.

³⁹³ *Rozporządzenie Ministra wyznań i oświaty z dnia 1 stycznia 1897 tyczące się mianowania asystentów w uniwersytetach, szkołach głównych technicznych i szkole głównej ziemiaństwa, tudzież konstruktorów w szkołach głównych technicznych, tamże, poz. 9.*

³⁹⁴ J. Suchmiel, *Działalność naukowa kobiet na Uniwersytecie we Lwowie do roku 1939...*, s. 121–122.

³⁹⁵ Izydora Dąmbska w nekrologu Gromskiej napisała: „Opublikowała też w »Ruchu Filozoficznym« [...] związaną z tematyką swej dysertacji doktorskiej pozycję *Brentanowska argumentacja w sprawie przedmiotu powiedzeń egzystencjalnych*” (I. Dąmbska, *Daniela Gromska (1889–1973)*, „Ruch Filozoficzny” 1974, nr 2–3, s. 129). Wzmiankowana publikacja Gromskiej ukazała się w „Przeglądzie Filozoficznym” 1921 – *Księga pamiątkowa ku uczczeniu dwudziestopięcioletniej działalności nauczycielskiej na katedrze filozofji w Uniwersytecie Lwowskim Kazimierza Twardowskiego*.

Nie był to jednak tekst bezkrytyczny wobec dokonań swego nauczyciela. Jan Woleński dostrzegł wkład Gromskiej:

Twardowski używał [1907] terminów „allogenetyczne” i „idiogenetyczne”; nazwy „alogeniczne” i „idiogeniczne” (uznane w polskiej literaturze za właściwe, wprowadziła Tennerówna [1914])³⁹⁶.

W swym artykule dokonała bowiem szczegółowej analizy etymologii tych słów, wskazując poprawne formy ich stosowania³⁹⁷. Od tego też momentu naukowe dokonania Kazimierza Twardowskiego stały się głównym przedmiotem zainteresowania w kolejnych publikacjach Danieli Gromskiej. Jej dokonania na tym polu są godne uznania i każda współczesna publikacja dotycząca Twardowskiego musi je uwzględniać.

Bliska współpraca z Kazimierzem Twardowskim rozpoczęła się jeszcze w trakcie trwania studiów filozoficznych. Wówczas w 1910 r. została członkiem Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Choć jeszcze jako studentka była członkiem komitetu redakcyjnego, to po ukończeniu studiów zaangażowała się bez reszty w prace redakcyjne. Była prawą ręką Twardowskiego przy redagowaniu „Ruchu Filozoficznego”. Nic zatem dziwnego, że: „Pierwszego sekretarza redakcji, M. Tretera, zastąpiła od rocznika 4 (1914–1918) Daniela Gromska”³⁹⁸. Czasopismo odgrywało wówczas niezwykle istotną rolę spajającą polskich naukowców, gdyż jego łamy gościły filozofów z wszystkich zaborów. Zaslug Gromskiej dla „Ruchu Filozoficznego” nie można nie doceniać. Sam Twardowski w swych *Dziennikach* pod datą 18 października 1918 napisał: „Po czteroletniej przerwie przyszedł dziś znowu »Ruch Filozoficzny«. Zasluga Dani Gromskiej”³⁹⁹.

W swych *dziennikach* pod datą 6 lutego 1921 r. Twardowski odnotował także swą wizytę u Gromskich, podczas której uzyskał informacje od męża Danieli Edmunda, że zawarto z Księgarnią Wendego kontrakt „w sprawie zbiorowego wydania mych rozpraw i artykułów, którym nad wyraz znacznie zajmuje się Gromska, Gromski i Czeżowski”⁴⁰⁰. Starania zostały uwieńczone po-

³⁹⁶ J. Woleński, *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, Warszawa 1985, s. 42 (przypis 6).

³⁹⁷ D. Tennerówna, *Istnienie jako treść sądu i sądu. Kilka uwag na marginesie teorii sądu prof. Twardowskiego...*, s. 465.

³⁹⁸ R. Jadczał, *Jak powstawał „Ruch Filozoficzny”*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici. Filozofia XIII” 1991, s. 47.

³⁹⁹ K. Twardowski, *Dzienniki*, cz. I 1915–1927, Toruń 2001, s. 65.

⁴⁰⁰ Tamże, s. 197.

wodzeniem dopiero po kilku latach. Pod datą 10 czerwca 1927 r. Twardowski zanotował:

Wielką, wielką miałem dzisiaj radość. Dania wręczyła mi imieniem Komitetu Uczniów wydaną ich staraniem i nakładem księgę pt. Kazimierz Twardowski: *Rozprawy i artykuły filozoficzne*. Zebrali i wydali uczniowie. Wspaniały dar. Zaslugę w dokonaniu tego dzieła mają wyłącznie Gromscy! Trudno dać mi wyraz uczuciu wdzięczności⁴⁰¹.

Gromscy byli nad wyraz zaangażowani w działalność lwowskiego ośrodka filozoficznego. Twardowski odnotowywał np. ich datki na fundusz wydawniczy „Ruchu Filozoficznego”, nawet po 200 zł⁴⁰². Zaangażowanie Gromskiej w redakcję „Ruchu” było bardzo doceniane przez redaktora naczelnego. Spędzali wiele godzin na rozmowach dotyczących kształtu kolejnych numerów. W *Dziennikach* jest wiele zapisów w rodzaju:

musiałem dokonać ostatecznej redakcji tej części sprawozdania P.T.F., która dotyczy obchodu jubileuszowego Towarzystwa. To znaczy, że całą tę część na nowo napisałem na podstawie materiałów przez Danię zebranych⁴⁰³.

W 1923 r. Gromska aktywnie uczestniczyła w przygotowaniu Pierwszego Zjazdu Filozoficznego, który został zorganizowany przez Polskie Towarzystwo Filozoficzne we Lwowie. W zespole przygotowującym ten zjazd powierzono jej ważne zadanie, gdyż została „sekretarką komitetu”⁴⁰⁴.

Gromska była również jedną z inicjatorek i realizatorek medalu pamiątkowego przedstawiającego Kazimierza Twardowskiego. Grono jego uczniów nie chciało jednak tego zrobić bez zgody swego mistrza. Gromska ostatecznie uzyskała warunkową zgodę na wybicie medalu, chociaż Twardowski nie ukrywał swego negatywnego stosunku do tego pomysłu. Swoją warunkową aprobatę wyraził następująco w zapisku pod datą 26 czerwca 1930 r.:

⁴⁰¹ Tamże, s. 311–312.

⁴⁰² K. Twardowski, *Dzienniki*, cz. II 1928–1936..., s. 25. Lzydora Dąmbska w nekrologu upamiętniającym przyjaciółkę odnotowała też, że: „Razem ze swoim mężem drem Edmundem Gromskim, wspierała też nieraz fundusz wydawniczy »Ruchu Filozoficznego« w odpowiedniej rubryce czasopisma pod pseudonimem »Franciszek Podgórski»” (I. Dąmbska, *Daniela Gromska [1889–1973]...*, s. 129).

⁴⁰³ Tamże, s. 115.

⁴⁰⁴ K. Twardowski, *Mysł, mowa i czyn*, cz. I, pod red. A. Brożek i J. Jadackiego, Warszawa 2013, s. 613.

O godzinie szesnastej przyszła dania, by dowiedzieć się o mej ostatecznej decyzji w sprawie medalu. Oświadczyłem, że chociaż nie mogę zmienić swego nastawienia uczuciowego wobec całej tej sprawy, tj. wobec uczczenia mnie medalem, godzę się na wybitie medalu, aby nie robić przykrości tym, którzy okazują mi tyle serdecznego uczucia i przywiązania. Zastrzegłem się jednak, by cała rzecz nie wyszła poza koło moich byłych uczniów⁴⁰⁵.

Medal ten uroczystie wręczono 11 stycznia 1931 r. w sali Seminarium filozoficznego. Sam medal pamiątkowy sporządził Władysław Witwicki. Na uroczystość przyszło ponad 100 osób i odczytano na niej wiele listów gratulacyjnych i telegramów⁴⁰⁶.

Kilka lat później Gromska była inicjatorką obchodów 70-lecia urodzin Kazimierza Twardowskiego. W tej sprawie kontaktowała się z jego uczniami, w tym również z Czeżowskim:

W październiku Mistrz skończy 70. rok życia. Grupa jego uczniów lwowskich głowi się już od jakiegoś czasu nad sposobem, w jakiby ogół uczniów Mistrza mógłby uczcić tę rocznicę. Może Ty wpadniesz na jakiś pomysł? [...] Niezależnie od tego, byłibyśmy bardzo radzi, gdybyś zechciał w tej samej sprawie zasięgnąć opinii Błachowskiego, z którym Ty jesteś najlepiej z nas wszystkich. Zależy nam na tem, by wszyscy wybitniejsi uczniowie Mistrza wypowiedzieli się w tej materji⁴⁰⁷.

Rocznica ta jednak zbiegła się z ciężką chorobą Twardowskiego, co spowodowało przerwę w wydawaniu „Ruchu Filozoficznego”, który ponownie ukazał się dopiero po jego śmierci. Był to już niestety numer upamiętniający zmarłego Mistrza, który przygotowali jego uczniowie. Taki sposób uhonorowania Twardowskiego wynikł właśnie z inspiracji Danieli Gromskiej. Zwracała się w tej sprawie między innymi do Tadeusza Czeżowskiego:

Imieniem Redakcji Ruchu zwracam się do Ciebie z gorącą prośbą o napisanie do Nru XIV.1, który ma się ukazać w kwietniu b.r. artykułu wstępnego o Profesorze Twardowskim. Artykuł ten miałby liczyć 3-4 stron Ruchu. Ew. nie wliczając w to bibliografii pism Profesora, którą możnaby umieścić poniżej pepitem – tak jak to Profesor zrobił w odniesieniu do Struvego w numerze II.6 Ruchu. [...] Że Ty go właśnie masz napisać, to jest dla mnie równie

⁴⁰⁵ Tamże, s. 140–141.

⁴⁰⁶ Tamże, s. 186.

⁴⁰⁷ *List Danieli Gromskiej do Tadeusza Czeżowskiego z 21.26.1936 r.*, Archiwum UMK w Toruniu, t. VII/165, k. 304.

jasne: jesteś – jak o tem niedawno mówiliśmy – stanowisku filozoficznym najbardziej do Niego zbliżony, więc najprawowitszy „dziedzic lutni”. Jesteś dalej z uczniów – profesorów Uniwersytetu – a tylko tacy wchodzą tu w grę – jedyny, który o Profesorze nic nie mówił dotąd publicznie, przynajmniej nie na całą Polskę, ani nic nie publikował. Nie wątpię wreszcie, że masz w tej materji niejedno do powiedzenia, a któreż temu nadaje się do tego bardziej aniżeli Ruch, o którym Profesor Sam mówił, że był Jego dziełem najukochańszym⁴⁰⁸.

Czeżowski oczywiście na czas wywiązał się z tego zadania i w rezultacie pierwszy numer „Ruchu Filozoficznego” pod redakcją Gromskiej i Dąmbskiej otwiera jego artykuł, a w zasadzie nekrolog, poświęcony pamięci Kazimierza Twardowskiego⁴⁰⁹. Numer ten zawiera również sprawozdania z różnych imprez upamiętniających zmarłego Mistrza, które odbyły się w całym kraju. O tym, jak wyglądały imprezy poświęcone pamięci Twardowskiego w poszczególnych ośrodkach akademickich dowiedzieć się można najlepiej oczywiście z korespondencji samej Gromskiej:

Podoba mi się bardzo wileński (czyj?) pomysł pokazu prac Prof. Twardowskiego. Ruch Filozoficzny zamieści o tym pokazie wzmiankę. Czy nie mógłbyś udzielić Redakcji informacji szczegółowszych aniżeli te, które przyniosło „Słowo” wileńskie. „Pokaz obejmuje rozprawy i artykuły drukowane profesora, następnie jego prace przekładowe i redakcyjno-wydawnicze. Inne dokumenty przedstawiają stosunek uczniów do profesora oraz jego działalność organizacyjną w Polskim Towarzystwie Filozoficznym na Uniwersytecie Lwowskim, którego był rektorem. Zgrupowano wreszcie artykuły prace o K. Twardowskim określając jego wybitne miejsce w historii filozofii”⁴¹⁰. Proszę też bardzo o możliwie rychłe nadesłanie mi informacji dotyczących Wileńskie-

⁴⁰⁸ *List Daniela Gromskiej do Tadeusza Czeżowskiego z 17.02.1938 r.*, tamże, k. 305.

⁴⁰⁹ T. Czeżowski, *Kazimierz Twardowski (1866-1938)*, „Ruch Filozoficzny” 1936–1938, nr 1–3, s. 2–9.

⁴¹⁰ Gromska miała na myśli informację prasową: *Pokaz prac prof. Kaz. Twardowskiego w Bibliotece Uniwersyteckiej w Wilnie*, „Słowo” 1938 (1 marca), nr 59, s. 5. Oryginalna informacja rozpoczyna się następująco: „Dnia 11 lutego 1938 r. zmarł Kazimierz Twardowski, profesor zwyczajny i honorowy filozofji na Uniwersytecie J.K. we Lwowie. Nestor współczesnej filozofji polskiej, wielki nauczyciel i organizator. Jego pamięci poświęciła Biblioteka Uniwersytecka pokaz urządzony w hallu na I piętrze”. Informacja zaś kończy się następująco: „Pokaz ten można zwiedzać w godzinach otwarcia Biblioteki (godz. 9–21) do dnia 12 marca 1938 r. (ul. Uniwersytecka 5)”.

go Twa Filozoficznego. Odnośne materiały urywają się na 43. poz. z dnia 26.VI.1937⁴¹¹.

Po śmierci Kazimierza Twardowskiego redagowanie „Ruchu Filozoficznego” spadło więc całkowicie na barki Izydory Dąbskiej oraz właśnie Danieli Gromskiej. Obie redaktorki postanowiły nieco zmodyfikować formułę wydawniczą czasopisma. Chodziło zwłaszcza o ograniczenie jego kronikarskiego i informacyjnego wymiaru. W piśmie rozesłanym do poszczególnych osób współpracujących dotąd z czasopismem, Daniela Gromska informowała o tych zmianach, a w zakończeniu dodała:

Informujemy, że Ruch Filozoficzny ukazywać się będzie odtąd jako periodyk wydawany przez Polskie Towarzystwo Filozoficzne we Lwowie pod redakcją niżej podpisanej oraz Dr. I. Dąbskiej⁴¹².

Proces przejęcia „Ruchu Filozoficznego” przez obie redaktorki nie odbył się jednak automatycznie a stanowił efekt zabiegów podejmowanych przez bliższych współpracowników Kazimierza Twardowskiego. W piśmie skierowanym do Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, podpisanym przez Kazimierza Ajdukiewicza jako zastępcę przewodniczącego PTF oraz Daniełę Gromską jako sekretarza redakcji, proces zmian obejmujących czasopismo przedstawiono następująco:

W międzyczasie zaszły doniosłe zmiany w losach Ruchu Filozoficznego. Wobec ciężkiej choroby Założyciela i Wydawcy tego pisma ś.p. Prof. Dra K. Twardowskiego Wydział Polskiego Towarzystwa Filozoficznego zwrócił się doń w drugiej połowie stycznia b.r. z prośbą, by upoważnił Towarzystwo do objęcia roli wydawcy Ruchu Filozoficznego; w myśl tej prośby t. XIV Ruchu Filozoficznego miał ukazać się jako wydawnictwo Polskiego Towarzystwa Filozoficznego pod niezmienioną Redakcją: jako Redaktor figurować miał tedy w dalszym ciągu ś.p. Prof. K. Twardowski, jako Sekretarka redakcji Dr. Daniela Gromska, z którą współpracować w redagowaniu pisma miała Dr. Izydora Dąbska. Ś.p. Prof. K. Twardowski zgodził się na tę propozycję i obie panie rozpoczęły prace przygotowawcze około wydania następnego zeszytu Ruchu Filozoficznego, który miał się odtąd ukazywać regularnie jako kwartalnik i któremu miał być przywrócony jak najszybciej charakter zupeł-

⁴¹¹ *List Danieli Gromskiej do Tadeusza Czeżowskiego z 21.26.1936 r.*, Archiwum UMK w Toruniu, t. VII/165, k. 311.

⁴¹² *List D. Gromskiej do J. Hossiason*, APB WFIS UW, IFIS PAN i PTF w Warszawie, PTF 03.1, T.1, k. 133.

nej aktualności. Śmierć ś.p. Prof. Twardowskiego zmieniła o tyle tę sytuację, że Towarzystwo postanowiło powierzyć Redakcję Ruchu Filozoficznego paniom Gromskiej i Dąbskiej. Pierwsza z nich pracowała w Redakcji tego pisma nieprzerwanie od pierwszej chwili jego istnienia t.j. od r. 1911 zrazu nieoficjalnie, a potem od objęcia asystentury przy katedrze filozofii w Uniwersytecie Jana Kazimierza t.j. od r. 1918, jako Sekretarka Redakcji. Dr. Dąbska także b. asystentka ś.p. Prof. Twardowskiego, ma za sobą również szereg lat współpracy z Redakcją Ruchu Filozoficznego⁴¹³.

Ukoronowaniem pozycji, jaką odgrywał „Ruch Filozoficzny” w naszym kraju było zatem przejście jego wydawania przez Polskie Towarzystwo Filozoficzne, którego oficjalnym organem pismo to stało się od 1938 r. Argumentacja, jaką posłużono się w piśmie kierowanym do Ministerstwa, aby usankcjonowało nowe usytuowanie „Ruchu Filozoficznego” i dalej dofinansowywało jego wydawanie odwoływała się do zasług Twardowskiego:

Wydział Towarzystwa żywi niezłomną nadzieję, że Ministerstwo nie odmówi Towarzystwu poparcia jego zamiarów kontynuowania – w miarę możliwości – pracy jego Wielkiego Założyciela i Przewodniczącego na odcinku, który On sam uważał za niezmiernie ważny i któremu na łożu śmierci jeszcze poświęcał ostatni wysiłek gasnących Swych sił⁴¹⁴.

Podobne pismo o finansowe wsparcie Gromska skierowała do Komitetu zarządzającego Kasą im. Mianowskiego oraz do Dyrekcji Funduszu Kultury Narodowej Józefa Piłsudskiego⁴¹⁵. Starania te zostały uwieńczone sukcesem i „Ruch Filozoficzny” znów zaczął ukazywać się regularnie.

Samodzielne redagowanie „Ruchu Filozoficznego” pochłonęło Gromską bez reszty. Utrzymywała kontakty korespondencyjne z przedstawicielami wszystkich ośrodków filozoficznych w Polsce. Swoje zadanie traktowała bardzo poważnie i uważała się za swego rodzaju powiernika filozoficznego testamentu twórcy szkoły lwowsko-warszawskiej. Poza rozsyłanymi standardowymi informacjami o „Ruchu” utrzymywała też stały kontakt z reprezentantami „fili” czasopisma w Wilnie (Czeżowski), Poznaniu (Błachowski), Krakowie (Zawirski) i Warszawie (Tatarkiewicz). O tym jak poważnie traktowała wypeł-

⁴¹³ *Pismo do Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego (prośba o zasiłek na wydawanie Ruchu Filozoficznego) z 19 lutego 1938 r.*, Archiwum UMK w Toruniu, t. VII/165, k. 306-307.

⁴¹⁴ Tamże, k. 307.

⁴¹⁵ Tamże, k. 308 i k. 323.

nienie tego testamentu można się dowiedzieć z zachowanej korespondencji na ten temat. Stawiała zadania i rozliczała z ich wykonania, nie bacząc na to, że np. Czeżowski był wówczas profesorem zwyczajnym uniwersytetu w Wilnie:

Wybacz, że znowu muszę trudzić Cię w sprawach Ruchu Filozoficznego. Mia-
nowicie redagując rubrykę Wykłady, Odczyty, Referaty, wykryłam poważne
luki w moich materiałach odnoszących się do Wileńskiego Twa Filozoficz-
nego. 1. Brak mi jakiegokolwiek wiadomości o 44. posiedzeniu! 2. Bądź tak
dobry i zapytaj Elzenberga: a) czy jego „Powinność i rozkaz” (Ks. Pam. III Zj.
filozof.) jest streszczeniem odczytu na 38 pos. Twa wileńskiego? b) czy jego
„Obligation et commandement” (Trav. du Congr. de Philos. V.2.109–114)
jest identyczne ze wspomnianym wileńskim odczytem? c) czy jego odczyt
„O definicje dzieła literackiego” (39. Pos. Wileńskiego Twa Filozoficznego)
nie został nigdzie ogłoszony drukiem ani w całości ani w streszczeniu? d)
czy Pan E. może dostarczyć mi do tygodnia streszczenie odczytu „Ocena
przyjemności i przykrości w etyce perfekcjonistycznej”? Jeśli by zaś odczyt
ten miał gdzieś ukazać się drukiem w całości lub streszczeniu, w takim ra-
zie proszę nie o autoreferat, lecz o dane bibliograficzne. Autoreferat ma
wynosić nie więcej niż 270 słów. Nie żądałam go dotychczas, bo w jednym
z Swych listów obiecałeś mi dopilnować pana E., by dotrzymał danej Ci
pod tym względem obietnicy. [...]. 3. Czy odczyt Prof. Kridla „O charakte-
rze i przedmiocie badań literackich” nie ukazał się nigdzie i nie ukaże się
wkrótce ani w całości ani w streszczeniu drukiem? Jeśli tak, proszę o dane
bibliograficzne. [...] Proszę o odpowiedź na powyższe pytania nie czekając
na autoreferat pana E. Referentowi Revue philosophique bądź tak łaskaw
zwrócić uwagę, że w Nowej Sesji Ruchu streszczenia muszą być b. związane.
Tylko jak najdalej posunięta zwięzłość pozwoli Ruchowi uniknąć nowego
tworzenia się zaległości⁴¹⁶.

Rygorystyczne postawienie sprawy zadecydowało o tym, że „Ruch” zaczął
znowu regularnie się ukazywać. Niestety wojna przerwała tę ciągłość na dłuż-
szy czas.

Gromska w latach 1940–1941, czyli po zajęciu przez armię sowiecką
wschodnich terenów Polski, pracowała w lwowskim Wydawnictwie Mniej-
szości Narodowych jako redaktor literacki⁴¹⁷. Później jednak, po zajęciu Lwo-
wa przez armię niemiecką, z uwagi na swe pochodzenie i w trosce o swoje

⁴¹⁶ *List Danieli Gromskiej do Tadeusza Czeżowskiego z 6.06.1938 r.*, Archiwum UMK w Toruniu, t. VII/165, k. 319.

⁴¹⁷ *Ankieta personalna. Teczka osobowa Danieli Gromskiej*, Archiwum UJ, S. III-246.

bezpieczeństwo zmuszona została do częstych zmian miejsca pobytu: „Czasy okupacji niemieckiej spędziłam w Gródku Jagiellońskim, Warszawie i Krakowie, utrzymując się z udzielania lekcji języków obcych”⁴¹⁸. O tych mrocznych chwilach pisała w liście do Tadeusza Kotarbińskiego, gdy upomniał się o drobny przedmiot powierzony Gromskiej jeszcze przed wojną:

Przecież nie mogłeś, nie powinienes być, nie wolno Ci było inaczej postąpić – w chwili kiedy Tobie i twoim najbliższym groziło najwyższe niebezpieczeństwo. Nikt nie może lepiej zrozumieć tego niż my, którzy zaproszeni przez Gestapo do złożenia mu wizyty w jego siedzibie i uciekając skutkiem tego z domu w podziemiu, zostawiliśmy [...] przedmioty bądź w safesie domowym, bądź zakopane czy zamurwane w piwnicy. A przecież nikt nie nazwie tego opieszałością czy niedostateczną dbałością o własne dobro. Jest to po prostu normalny odruch człowieka znajdującego się w niebezpieczeństwie odruch u Ciebie dużo bardziej uzasadniony niż u nas, którzy mieliśmy kilka godzin czasu na opuszczenie domu⁴¹⁹.

Zaraz po wojnie Gromska (1945–1953) skoncentrowała się na pracy w nowo powstałej Spółdzielni Wydawniczej „Czytelnik” w jej krakowskim oddziale. Najpierw pełniła tam funkcję redaktora literackiego w dziale literatury pięknej, a następnie została jego kierowniczką. Choć z własnego wyboru usunęła się wówczas z życia akademickiego, to w tym czasie powstała jej największa praca z zakresu historii filozofii polskiej. Mroki wojny spowodowały, że przypadła jej rola spisania swoistego pomnika upamiętniającego wszystkich polskich filozofów, którzy zginęli lub zmarli w latach 1938–1945. Wykaz swój zaczyna od K. Twardowskiego, którego nazwała *magnus parens* współczesnej filozofii polskiej. W dalszej kolejności wymieniła Mściława Wartenberga oraz Witołda Rubczyńskiego, których śmierć uznała także za niepowetowaną stratę dla polskiej filozofii. Nie napisała jednak osobnego nekrologu K. Twardowskiego, bo nr III „*Studia Philosophica*” otwierały teksty Czeżowskiego upamiętniające tego filozofa. W swoim wykazie podzieliła wszystkich filozofów oraz przedstawicieli innych dyscyplin, którzy mieli pewne dokonania na gruncie filozofii na 11 kategorii. W kolejności były to: Metafizyka-ontologia; teoria poznania; logika i filozofia matematyki; psychologia; pierwsi uczniowie Twardowskiego bez naukowej specjalizacji; estetyka. Teoria sztuki – teoria literatury; filozofia

⁴¹⁸ *Curriculum vitae (1). Teczka osobowa Danieli Gromskiej*, Archiwum UJ, S. III-246.

⁴¹⁹ *List Danieli Gromskiej do Tadeusza Kotarbińskiego z 3.09.1951 r.*, APB WFIS UW, IFiS PAN i PTF w Warszawie, Rkp. U598, t. 11, k. 22.

społeczna i nauk społecznych; filozofia historii i cywilizacji; filozofia przyrody i nauk przyrodniczych; moralność. Psychologia i filozofia religii, a jako ostatnia – historia filozofii. Wykaz ten obejmuje wielką liczbę nazwisk, a każdemu upamiętnianemu filozofowi poświęcono krótką wzmiankę opisującą dokonania na polu filozofii oraz okoliczności śmierci, jeśli były znane⁴²⁰.

Po likwidacji krakowskiego oddziału Czytelnika Gromska przeszła na podobne stanowisko do Państwowego Instytutu Wydawniczego, a w 1954 r., po kolejnej reorganizacji polskich wydawnictw, podjęła pracę w charakterze redaktora Biblioteki Klasyków Filozofii, którą właśnie rozpoczęto edytować w Państwowym Wydawnictwie Naukowym w Warszawie⁴²¹. Stanowisko to objęła na prośbę Tadeusza Kotarbińskiego. Wreszcie po odwilży października 1956 od 1 października 1957 r. wróciła do pracy naukowej w charakterze adiunkta na Uniwersytecie Jagiellońskim. Rok później Centralna Komisja Kwalifikacyjna dla Pracowników Nauki swą decyzją z dniem 1 maja nadała jej „tytuł naukowy profesora nadzwyczajnego”⁴²². Taki stan rzeczy pozwala mienić, że wcześniejsza decyzja o poświęceniu się pracy poza uczelniami państwowymi była motywowana, podobnie jak u Izydory Dąbskiej, motywami politycznymi. Po prostu nie chciała legitymizować nowych porządków i ideologicznej indoktrynacji studentów na uczelniach państwowych. Przekonuje nas o tym korespondencja z Tadeuszem Czeżowskim, który zaraz po wojnie rozpoczął starania o reaktywowanie „Ruchu Filozoficznego” w Toruniu. W pierwszej kolejności zwrócił się z prośbą o współpracę przy wydawaniu reaktywowanego czasopisma do przedwojennych redaktorek Danieli Gromskiej i Izydory Dąbskiej. Z tej racji, że obie wybrały pracę w instytucjach nienaukowych nie miały możliwości odtworzenia czasopisma w dawnym składzie. Możliwość taką otrzymał dopiero Czeżowski w Toruniu. Gromska w liście z 8 XII 1947 do Czeżowskiego napisała:

Nie podoba mi się rola, którą mi przydzieliliście /faktycznie/ w Ruchu nie widzę powodu któryby mnie zmuszał do jej odgrywania. [...] Pewne Twoje enuncjacje mogły i musiały wprowadzić mnie w błąd, co do rzeczywistego charakteru mojej pracy w Redakcji „Ruchu Filozoficznego”⁴²³.

⁴²⁰ D. Gromska, *Philosophes polonais morts entre 1938 et 1945*, „*Studia Philosophica*” 1939–1946, t. III, s. 31–97.

⁴²¹ *Ankieta personalna. Teczka osobowa Danieli Gromskiej*, Archiwum UJ, S. III-246.

⁴²² *Pismo przewodniczącego CKK dla Pracowników Nauki z dn. 9.06.1958*, tamże.

⁴²³ *List Danieli Gromskiej do Tadeusza Czeżowskiego z 8.12.1947 r.*, Archiwum UMK w Toruniu, t. VII/165, k. 337.

Czeżowski wówczas odpowiedział rozważnie, apelując do Gromskiej o zmianę jej stanowiska i przyłączenie się do dzieła kontynuacji wydawania „Ruchu Filozoficznego”. W swym liście Czeżowski pisał:

Uważam, że Ruch Filozoficzny ma za zadanie służyć polskiej rzeczywistości filozoficznej i jeżeli ta nasza rzeczywistość filozoficzna cierpi dziś wskutek odcięcia od świata, to słusznym jest, by Ruch Filozoficzny ten niedostatek w swojej treści odbijał – oczywiście nie można tej rzeczy wypowiadać wyraźnie. [...] Chcę wreszcie napisać to, co mi kazało wystąpić z inicjatywą wznowienia Ruchu Filozoficznego, choć mi to przychodzi być może najtrudniej, bo boję się zbyt wielkich słów. Uważam za swój obowiązek wobec tego wszystkiego, co otrzymałem od Twardowskiego, ażeby nie dać upaść temu Jego dziełu, któremu poświęcał się on do ostatnich chwil swego życia – gdy nikt inny nie chciał z tym wystąpić⁴²⁴.

Niestety apel nie przyniósł pozytywnego skutku, bo była redaktorka „Ruchu” zdania nie zmieniła.

Szczególnie wiele uwagi poświęcała Gromska pielęgnowaniu pamięci o swoim mistrzu i nauczycielu. To właśnie dzięki niej Komitet Redakcyjny „Biblioteki Filozoficznej”, którą wydawano we Lwowie wkrótce po śmierci Twardowskiego wydał w lipcu 1938 r. jego cztery mniej znane prace zgrupowane razem pod wspólnym tytułem *Rozprawy*. Był to tom 7 „Biblioteki Filozoficznej”⁴²⁵. Niezależnie od tego:

Już 30 kwietnia 1930 r. podczas akademii żałobnej poświęconej pamięci Twardowskiego, wydział Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie podjął decyzję o wydaniu spuścizny rękopiśmienniczej swego założyciela i powołał Komitet Wydawniczy, który miał się tym zająć. Jego członkami zostali: Roman Ingarden (jako przewodniczący) oraz Leopold Blaustein, Izydora Dąmbska, Daniela Gromska i Helena Słoniewska⁴²⁶.

Wybuch wojny niestety pokrzyżował te ambitne plany wydawnicze. Natomiast w numerze „Ruchu Filozoficznego” poświęconym upamiętnieniu postaci Kazimierza Twardowskiego Daniela Gromska zawarła bardzo szczegółową i dokładną bibliografię wszystkich jego prac, jak też publikacji poświęconych jego

⁴²⁴ List Tadeusza Czeżowskiego do Danieli Gromskiej z 13.12.1947 r., tamże, k. 338.

⁴²⁵ K. Twardowski, *Rozprawy*, Lwów 1938.

⁴²⁶ K. Twardowski, *Myśl, mowa i czyn*, cz. I, s. 13.

twórczości⁴²⁷. Zamieściła na końcu tego wykazu apel do czytelników „Ruchu” o pomoc w jego uzupełnianiu i korygowaniu. Do wykazu tego powróciła przy okazji przygotowania edycji dzieł wybranych Twardowskiego, które wydano staraniem jego uczniów w 1964 r. Wykaz ten tylko nieco różni się od opublikowanego wcześniej w „Ruchu Filozoficznym”⁴²⁸. Podkreślić jednak trzeba skrupulatność tego zestawienia i doskonałą jej znajomość twórczości swego nauczyciela. Pomimo rozbieżności stanowisk dotyczących kontynuowania wydawania „Ruchu” w Toruniu, Gromska zamieściła w nim w 1949 r. swój artykuł *Pogląd na świat czy światopogląd*, który był także kontynuacją rozważań i polemik toczonych przez Twardowskiego na temat tego, czy filozofia jest lub może być światopoglądem⁴²⁹.

Upamiętnieniu dzieł i dokonań naukowych założyciela szkoły lwowsko-warszawskiej, Kazimierza Twardowskiego, poświęcono szereg odczytów wygłoszonych w trakcie okolicznościowej akademii zorganizowanej w 20. rocznicę śmierci 11 lutego 1959 r. w Warszawie. Daniela Gromska wygłosiła tam referat *Poglądy etyczne Kazimierza Twardowskiego*. W tym wystąpieniu zrekonstruowała poglądy etyczne swego nauczyciela, zauważając trafnie:

etyka była dziedziną, która dawała najgłębszy wgląd w osobowość Twardowskiego, ponieważ tu zbiegały się jego zainteresowania etyczne z jego pasją wychowawczą – połączenie znamienne a nieczęste w filozofii⁴³⁰.

Rekonstrukcja poglądów etycznych Twardowskiego została dokonana na podstawie analizy jego opublikowanych prac („cztery artykuły nie wyłączając filozoficznych, autoreferaty trzech artykułów, cztery recenzje”⁴³¹) oraz udostępnionych jej przez spadkobierców Twardowskiego maszynopisów jego wykładów z etyki *Główne kierunki etyki naukowej* oraz *Sceptycyzm etyczny*. Obecnie mamy już dostęp praktycznie do wszystkich archiwaliów pozostałych po założycielu szkoły lwowsko-warszawskiej, natomiast Gromska dysponowała tylko częścią jego dorobku z zakresu etyki. Zwróciła w swym odczycie

⁴²⁷ D. Gromska, *Bibliografia prac Kazimierza Twardowskiego i literatury o Kazimierzu Twardowskim*, „Ruch Filozoficzny” 1936-1938, nr 1-3, ss. 14-39.

⁴²⁸ D. Gromska, *Bibliografia prac Kazimierza Twardowskiego*, [w:] K. Twardowski, *Wybrane pisma filozoficzne*, Warszawa 1964, ss. XIII-XXXVI.

⁴²⁹ D. Gromska, *Pogląd na świat czy światopogląd*, „Ruch Filozoficzny” 1949, t. XVII, nr 1-3, s. 1-7.

⁴³⁰ D. Gromska, *Poglądy etyczne Kazimierza Twardowskiego*, „Ruch Filozoficzny” 1959, nr 1-2, s. 9.

⁴³¹ Tamże.

uwagę na literacki wymiar treści tych wykładów, które charakteryzowała specyfika właściwa dziełom literackim:

Spoistość polegała tu na miejscach niedookreślonych, niekiedy tylko jednym wyrazem zaznaczonych, na częstym braku – zbędnej w tym przypadku – dokumentacji, a nade wszystko na strukturze warstwowej; była ona wobec wspomnianej tendencji rozwojowej nieunikniona w kilkakrotnie powtarzanych wykładach, a nie zawsze została przewyższona przez ostateczną redakcję⁴³².

Gromska, chcąc odtworzyć własne zapatrywania etyczne Twardowskiego oparła się w swoich analizach głównie na jego publikacjach, a nie na samych rękopisach zachowanych w archiwach, trafnie zauważając, że ich akromatyczny⁴³³ charakter w zasadzie powoduje, że nie spełniają one wymagań stawianych przed źródłem naukowym. Jedynie wykłady na temat sceptycyzmu etycznego zachowały charakter naukowego źródła. Gromska zatem na podstawie dostępnych sobie tekstów starała się uchwycić ewolucję stanowiska Twardowskiego po to, aby wyodrębnić najdojrzałą ich postać. Było to możliwe, ponieważ teksty, z których korzystała, powstawały w stosunkowo długim okresie, bo w latach 1895–1928.

Nie można zatem zapomnieć, że jej bliski związek z Kazimierzem Twardowskim przetrwał wiele lat po jego śmierci. Wydaje się, że to właśnie ona obok Izdory Dąbskiej najbardziej dbała o zachowanie ciągłości istnienia i tożsamości naukowej szkoły swego nauczyciela i mistrza. Nic zatem dziwnego, że to właśnie jej powierzono sporządzenie bibliografii prac Twardowskiego w wydawnictwie upamiętniającym jego działalność naukową⁴³⁴. Wyszło ono ostatecznie w 25-lecie jego śmierci, a jego uczniowie przygotowywali to wydawnictwo przez wiele lat. Szczegółowość sporządzonego zestawu dobitnie wykazuje, jak blisko Gromska musiała współpracować ze swym nauczycielem i jak wiele szczegółów z jego życia poznała. Odgrywała zatem wspólnie z I. Dąbską rolę sumienia dla wszystkich jego uczniów. Niewątpliwie jej rola w zachowaniu ciągłości istnienia szkoły jest dziś niesłusznie niedoceniana.

Do przyświecających również Gromskiej ideałów nawiązał Tadeusz Czeżowski. W pierwszym numerze reaktywowanego po wojnie organu PTF pisał:

⁴³² Tamże, s. 9–10.

⁴³³ Według autorki – przeznaczony tylko do wygłoszenia.

⁴³⁴ D. Gromska, *Bibliografia prac Kazimierza Twardowskiego*, [w:] K. Twardowski, *Wybrane pisma filozoficzne...*, s. XIII–XXXVI.

Podajemy wydawnictwo Ruchu Filozoficznego nie tylko z pietyzmu dla jego Założyciela i pierwszego Redaktora, aby nie upadło stworzone przezeń umiłowane Jego dzieło, uważamy zgodnie z stwierdzeniem Struvego, zachowanie ciągłości rozwoju polskiej myśli filozoficznej za podstawowy postulat jej samoistnego bytu i podtrzymujemy twierdzenie Twardowskiego, że potrzebny jest w tym celu kontakt wszechstronny z postęпами nauk filozoficznych w całym świecie. Ruch Filozoficzny powinien nadal jak dotychczas służyć tej ciągłości, informując z całą osiągalną dokładnością o wydarzeniach w obrębie filozofii polskiej i światowej, wytwarzając w ten sposób jak najbardziej bliskie związki polskich filozofów między sobą i łącząc ich jednocześnie z całym światem filozoficznym⁴³⁵.

W 1960 r. zmarł Edmund Gromski (1884–1960). Przyjaciele z okresu lwowskiego podtrzymywali na duchu Daniełę Gromską, która bardzo przeżywała śmierć męża. Pisała do Kotarbińskiego:

Twoje mądre i dobre słowa już nieraz w życiu wskazywały mi drogę w chwilach duchowej rozterki. Nawet kiedy nie wiedziałeś o tym, a słowa były drukowane. Teraz zadanie, które stawiasz przede mną jest szczególnie ciężkie: samowystarczalność ... Spróbuję – bez wiary i nadziei⁴³⁶.

To był niestety także koniec jej zainteresowania filozofią polską. Znajdowała ukojenie w tłumaczeniach dzieł Arystotelesa i Teofrasta. Tak się złożyło, że w polskim środowisku filozoficznym utrwaliła się pamięć o Gromskiej z ostatnich lat jej życia jako niezrównanej tłumaczce Arystotelesa, a rzadko przypomina się jej dokonanie w zakresie filozofii polskiej. Choć może nie są to dokonania wybitne, ale trwale wpisały się w historię polskiej filozofii. To wszystko, co zdziałała dla polskiej nauki robiła z całym oddaniem i często bezinteresownie. Nic zatem dziwnego, że ofiarowała:

W testamencie Uniwersytetowi Jagiellońskiemu znaczny majątek w postaci biżuterii, porcelany, mebli, gobelinów i innych cennych dóbr. Jej wolą było by z przekazanego majątku ufundować stypendium dla młodych filozofów⁴³⁷.

⁴³⁵ T. Czeżowski, *Artykuł wstępny*, „Ruch Filozoficzny” 1948, t. XVI, s. 2.

⁴³⁶ *List Danieeli Gromskiej do Tadeusza Kotarbińskiego z 8.06.1960 r.*, APB WFIS UW, IFIS PAN i PTF w Warszawie, *Rkp. U598*, t. 11, k. 31.

⁴³⁷ R. Legutko, *Daniela Gromska (1889–1973)*, [w:] *Uniwersytet Jagielloński. Złota Księga Wydziału Filozoficznego*, pod red. J. Miklaszewskiej i J. Mizery, Kraków 2000, s. 222.

5.2. Zygmunta Zawirskiego niedokończony projekt

Zygmunt Zawirski (1882–1948) to jedna z mniej znanych, choć bardzo znacząca osobowość, kształtująca w pewnej mierze oblicze filozoficznej szkoły lwowsko-warszawskiej. Warto zatem przypomnieć tego filozofa, słusznie zaliczanego do pierwszego pokolenia tej szkoły.

Zygmunt Zawirski urodził się w rodzinie lekarskiej w Berezowicy Małej niedaleko Zbaraża (dzisiejsza Ukraina). Studia na kierunkach matematyka, fizyka i filozofia ukończył na Uniwersytecie Lwowskim (1901–1906), a potem kontynuował w Berlinie (1909) oraz w Paryżu (1910)⁴³⁸. Po powrocie do Lwowa jeszcze w tym samym roku doktoryzował się pod kierunkiem Kazimierza Twardowskiego na podstawie rozprawy *Ilość praw kojarzenia przedstawień*⁴³⁹. Roman Ingarden stwierdził, że rozprawa ta była jeszcze charakterystyczna dla tzw. szkoły lwowskiej, niekiedy wyodrębnianej w polskiej filozofii międzywojennej jako przeciwwagą dla logiczującej szkoły warszawskiej. Dopiero później Zawirski miał przejść na pozycje zbliżone do warszawskich logicystów⁴⁴⁰.

Początkowo doktorant Twardowskiego pracował tylko w lwowskich gimnazjach jako nauczyciel, dopiero w 1922 r. rozpoczął pracę naukową w charakterze wykładowcy filozofii na Politechnice Lwowskiej. „W roku 1924 otrzymał jako docent wykłady z filozofii na Uniwersytecie Lwowskim oraz w Państwowym Studium Pedagogicznym”⁴⁴¹, co było logiczną konsekwencją faktu, że w tym samym roku na Uniwersytecie Jagiellońskim obronił rozprawę habilitacyjną *Metoda aksjomatyczna a przyrodoznawstwo*⁴⁴².

We współczesnej historii filozofii polskiej nie brak już dziś opracowań na temat ewolucji poglądów filozoficznych Zygmunta Zawirskiego. Z założenia mają one jednak nieusuwalną wadę punktu wyjścia, gdyż koncentrują się na publikacjach, które wydał już jako profesor uniwersytetów w Poznaniu i Lwowie. Oczywiście jest zatem, że koncentrują się one na Zawirskim

⁴³⁸ K. Ajdukiewicz, *Zawirski Zygmunt Michał*, hasło [w:] *Słownik filozofów*, Warszawa 1966, s. 492. Zob. także: B.J. Gawęcki, *Zygmunt Zawirski (1882–1948)*, „Przegląd Filozoficzny” 1948, z. 4, s. 436–437.

⁴³⁹ Z. Zawirski, *Ilość praw kojarzenia przedstawień: szkic historyczno-psychologiczny*, Rzeszów 1910.

⁴⁴⁰ R. Ingarden, *Wspomnienie o prof. Zawirskim*, „Dziennik Literacki” 1948, nr 18, s. 7.

⁴⁴¹ S. Działowski, *Zarys świeckiej myśli filozoficznej w Poznaniu w XIX i XX wieku*, Poznań 1971, s. 56.

⁴⁴² Z. Zawirski, *Metoda aksjomatyczna a przyrodoznawstwo*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1923, z. 1.

ukazywanym wyłącznie jako filozof przyrody. Pomijają jednak fakt subtelnej ewolucji jego poglądów, co w znaczącym stopniu było determinowane przez jego związki z określonymi osobami i poglądami filozoficznymi. W podjętym opracowaniu właśnie ten aspekt stanowić będzie punkt wyjścia do ukazania jego twórczości filozoficznej jako pewnego ciągu myślowego, który był realizowany nader konsekwentnie. Kwintesencją tej dość nietypowej jak na ówczesną epokę drogi rozwoju naukowego był opracowany samodzielnie *Słownik filozoficzny*, który był przygotowywany przez Zawirskiego nie tylko jako pomoc dla studiujących filozofię, ale głównie jako podręczna pomoc dla wszystkich zainteresowanych problematyką filozoficzną. Autorski charakter *Słownika* spowodował jednakże, że niezamierzenie stał się on odzwierciedleniem jego drogi naukowej, wskazaniem obszarów eksploracji naukowej, a także podejmowanych starań na rzecz zbudowania konsekwentnego systemu filozoficznego. W świetle przeprowadzonych badań naukowej spuścizny oraz zachowanych materiałów archiwalnych wydaje się bowiem, że Zawirski przez całe życie naukowe konsekwentnie podążał w tym kierunku. Zasadny wydaje się jednak pogląd, że jego droga naukowa miała charakter wtórny, gdyż mimo ogromnej erudycji, wyczerpanej pracy i wnikliwej analizy dzieł filozoficznych publikowanych w różnych językach, nie pokusił się o opracowanie własnego systemu filozoficznego od podstaw, a raczej starał się ten system zbudować na zasadzie syntezy przyczynkarskich prac, które wykonali wcześniej inni filozofowie i przedstawiciele nauk przyrodniczych.

Trafną charakterystykę pracy Zawirskiego znajdziemy we wspomnieniu pośmiertnym pióra Bolesława Gaweckiego:

Zygmunt Zawirski nie należał do (nielicznego zawsze) grona pracowników – tych, co dokonywując nieoczekiwanych odkryć i rozwijając oryginalne pomysły teoretyczne odślaniają przez to nowe horyzonty i wskazują nieznaną dotąd drogę nauce i filozofii. Był on natomiast jednym z szeregu tych pracowników naukowych, bez których nauka w ogóle nie mogłaby żyć i rosnąć. To prawda, że jego dzieła mają przede wszystkim wartość informacyjną, sprawozdawczą; pamiętać się jednak godzi, że takie prace są niezbędne. Wyjątkowo pracowity i w dążeniu badawczym wytrwały, bardzo czytany w literaturze naukowej, był w swych sądach raczej ostrożny i skłonny do godzenia, do kompromisów; pragnął zapewnić sobie spokój do pracy, która była jego namiętnością i wypełniała mu życie. [...] Przez całe życie ucząc się

i uczyć innych, pozostawił po sobie wartościowy dorobek naukowy i dobre wspomnienie⁴⁴³.

Trudno dziś orzec, na ile Kazimierz Twardowski wpłynął na wybór tematu pracy doktorskiej Zygmunta Zawirskiego. Wpływ ten był jednak oczywisty, bo przecież nie od razu sytuowano doktoranta Twardowskiego w gronie filozofów przyrody. Irena Szumilewicz-Lachman w swej książce *Zygmunt Zawirski: His Life and Work* podkreśliła wpływ, jaki koncepcje Franza Brentano wywarły na jego uczniu Kazimierzu Twardowskim. Ten wpływ został niejako przekazany na kolejne pokolenie uczniów, do którego zaliczał się niewątpliwie Zygmunt Zawirski, co wcześniej podkreślił dobitnie także Roman Ingarden:

Kazimierz Twardowski sam był uczniem Franciszka Brentano i zgodnie ze swym nauczycielem za podstawę wszelkich dociekań filozoficznych uważał psychologię opisową, stosunek zaś jego do nauk przyrodniczych i do matematyki był raczej luźny.

Dalej zaś wskazał, że ten wpływ jednak nie był bezgraniczny ani trwały:

Ucniowie jego częściowo obrali ten psychologiczny i psychologistyczny kierunek badań, częściowo jednak wyłamali się spod wpływów swego nauczyciela⁴⁴⁴.

Moment przezwyciężenia psychologizmu przez promotora rozprawy doktorskiej Zawirskiego, Kazimierza Twardowskiego, wydaje się mieć przy tym zasadnicze znaczenie. Choć nie brak w literaturze wskazań, że Twardowski już w swej rozprawie habilitacyjnej *O treści i przedmiocie przedstawień* (1894) odszedł od psychologizmu, to przecież jednak jeszcze przez wiele lat pobytu we Lwowie psychologia stanowiła dla niego w pewnym sensie główną dyscyplinę filozoficzną. Był zatem typowym przedstawicielem austriackiej szkoły filozoficznej z jej psychologistycznym nastawieniem. Bolzanowska koncepcja przedstawień bezprzedmiotowych, która stanowiąc próbę przezwyciężenia właśnie psychologizmu w filozofii, przez co dopuszczała nawet możliwość pojawiania się przedstawień nie przedstawiających żadnych przedmiotów⁴⁴⁵, stanowiła przecież przedmiot dogłębnej, aczkolwiek nie zawsze trafnej krytyki

⁴⁴³ B.J. Gawecki, *Zygmunt Zawirski (1882–1948)*, „Przegląd Filozoficzny” 1948, z. 4, s. 443.

⁴⁴⁴ R. Ingarden, *Wspomnienie o prof. Zawirskim*, „Dziennik Literacki” 1948, nr 18, s. 10.

⁴⁴⁵ P. Nowara, *Bolzanowska koncepcja przedstawień bezprzedmiotowych a jej interpretacja w rozprawie „O treści i przedmiocie przedstawień” Kazimierza Twardowskiego*, „Diametros” 2006, nr 8, s. 73.

podjętej w jego rozprawie habilitacyjnej. Twardowski znał więc dobrze argumenty dotyczące krytyki psychologizmu, co jednak nie zmieniło jego orientacji filozoficznej. Z tej racji trafna wydaje się krytyka jego rozprawy, w której stwierdza się, że w istocie „w swej rozprawie habilitacyjnej Twardowski dokonał pewnej psychologizacji poglądów Bolzana”⁴⁴⁶. Oczywiście nie wynika z tego, że w pracy habilitacyjnej nie da się dostrzec prób przewyciężenia psychologizmu, taką próbą jest np. sugestia wyodrębnienia nauk zajmujących się właśnie przedmiotami psychicznymi oraz nauk, których przedmiot nie jest zależny od psychiki. Tym niemniej zarzut hołdowania psychologizmowi przez Twardowskiego zostanie jeszcze wiele lat później podniesiony w okresie zwalczania dziedzictwa szkoły lwowsko-warszawskiej przez marksistów polskich w latach 50. XX wieku.

Rozprawa habilitacyjna Twardowskiego nie może być zatem potraktowana jako moment zwrotu ku antypsychologizmowi, bo zaledwie trzy lata później opublikował rozprawę *Psychologia wobec fizjologii i filozofii*, w której dowodził, że „nie można nawet wyobrazić sobie filozofa, któryby nie opierał swych badań na danych psychologicznych”⁴⁴⁷. Twierdził także, że: „Nauki filozoficzne zajmują się faktami danymi w doświadczeniu wewnętrznym, takimi jak prawda i fałsz, piękno i brzydota itp.”⁴⁴⁸.

Trafniejszym wydaje się jednak przyjęcie założenia, że Twardowski zmienił swój stosunek do psychologizmu, ale stało się to na skutek odejścia z kręgu tworzonej przez niego szkoły przez większość jego uczniów, którzy ze Lwowa przeszli głównie na Uniwersytet Warszawski. Jednym z tych, którzy to uczynili, ale na własną rękę, był niewątpliwie Zygmunt Zawirski. Świadczy o tym choćby fakt, że obronił rozprawę habilitacyjną nie we Lwowie ale już w Krakowie, z którym był potem szczególnie związany. Stosunek Zawirskiego do Twardowskiego był jednak pełen szacunku i wdzięczności ucznia względem swego mistrza, choć, jak się wydaje, nie cenił szczególnie jego dorobku. W swym *Słowniku filozoficznym* charakterystyce osiągnięć twórczych założyciela szkoły lwowsko-warszawskiej poświęcił zaledwie dwa zdania: „filozof polski niesłychanie zasłużony jako wychowawca całego szeregu filozofów polskich doby powojennej”. Przytaczając dalej jego dorobek, przy pracy *Zur*

⁴⁴⁶ Tamże, s. 77.

⁴⁴⁷ K. Twardowski, *Psychologia wobec fizjologii i filozofii*, [w:] tenże, *Wybrane pisma filozoficzne*, Warszawa 1965, s. 111.

⁴⁴⁸ K. Twardowski, *Rozprawy i artykuły filozoficzne*, Lwów 1927, s. 23.

Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen zamieścił zaledwie dopisek: „praca ta wywarła pewien wpływ na rozwój fenomenologii Husserla”⁴⁴⁹.

Zawirskiego do studiowania historii filozofii zainspirował zatem niewątpliwie Kant, gdy zajmował się apriorycznymi regułami poznania, czego dowodem jest nie tylko jego rozprawa doktorska, ale także późniejsza praca *O modalności sądów* (1909), co potem rozrosło się do wymiarów odrębnej publikacji książkowej (1914). Opracowanie *Przyczynowość a związek funkcjonalny* (1912), które przyniosło mu „nagrodę na III Konkursie Przeglądu Filozoficznego”⁴⁵⁰ jest także nie tylko wyrazem kontynuacji podjętych wówczas poszukiwań, ale również wpływu, jaki na młodego doktora wywierał jeszcze Kazimierz Twardowski. W każdej późniejszej publikacji odchodził jednak od linii swego nauczyciela, gdyż nie zadowalały go już rozważania na temat relacji łączących ludzki umysł z rzeczywistością, ale szukał rozwiązań uniwersalnych, niezależnych od zmiennych stanów psychicznych. Dla swojego nauczyciela zachował jednak wielki szacunek i zwracał się do niego w rozmaitych kwestiach, w tym także dotyczących podejmowanych decyzji o charakterze naukowym. Co istotne, zwracał się nie tylko ze swoimi dylematami naukowymi, ale również w sprawach życiowych. Świadczy o tym choćby zachowana odpowiedź Kazimierza Twardowskiego na wcześniejszy list Zawirskiego, która stanowiła zarazem korektę jego artykułu *Über das Verhältnis der mehrwertigen Logik zur Wahrscheinlichkeitsrechnung*⁴⁵¹. Dawny doktorant przy tej okazji użalał się w nim przed swym mistrzem i powiernikiem na przeszkodę w swojej pierwszej próbie przeniesienia się do Krakowa na Uniwersytet Jagielloński. Wedle samego zainteresowanego jego starania nie zostały zaakceptowane przez Władysława Heinricha, kierującego wówczas Katedrą Filozofii UJ, który miał dać posłuch informacjom osoby nieprzychylniej Zawirskiemu. Twardowski w swym liście nie krytykował Zawirskiego a raczej przyjął ton ojcowski, czyli pocieszał go i starał się nie zniechęcić w dalszych staraniach. Swe stanowisko sformułował następująco:

Rzecz jasna, że nazwisko osoby, która mogła udzielić Profesorowi Heinrichowi w wiadomej sprawie mylną informację, zachowam wyłącznie dla siebie.

⁴⁴⁹ Twardowski Kazimierz, hasło w: Z. Zawirski, *Słownik filozofii* – Archiwum PAN w Warszawie, sygn. III-101, j. nr 51, k. 419.

⁴⁵⁰ B.J. Gawecki, *Zygmunt Zawirski (1882–1948)*..., s. 436.

⁴⁵¹ Chodziło tu o korektę autorską artykułu Zygmunta Zawirskiego, *Über das Verhältnis der mehrwertigen Logik zur Wahrscheinlichkeitsrechnung*, „*Studia Philosophica*” 1935, vol. I, s. 407–442.

Sądzę, że całkiem niepotrzebnie Kochany Pan Kolega odczuwa w sposób przykry formę, w jakiej dokonano się pożądane zresztą – odroczenie nominacji. Wszak Kochany Pan Kolega i osoba jego wcale tu nie wchodzi w grę. Dziwię się tylko, jak już pisałem w poprzedniej kartce swej, władzom Uniwersytetu Jagiellońskiego. One powinny odczuwać przykrość i to wielką z powodu popełnienia takiego nieco skandalicznego przeoczenia⁴⁵².

Zajęcie się problematyką filozofii przyrody nie oznaczało jednak, że Zawirski przestał zajmować się psychologią. Tadeusz Czeżowski w swoim wspomnieniu pośmiertnym po Zawirskim przypomniał, że: „W 1927 jako docent Politechniki objął kierownictwo Poradni Psychologicznej we Lwowie”⁴⁵³. Wydaje się trafnym spostrzeżenie, że bliski kontakt z psychologią owocował nieco odmienną drogą naukową od tej, którą podążali pozostali przedstawiciele szkoły lwowsko-warszawskiej. Roman Ingarden podzielił szkołę Twardowskiego na dwie odmiennie frakcje naukowe, z których pierwsza, bliższa swemu mistrzowi, obrała kierunek „psychologiczny i psychologizyczny”, zaś druga „za przewodnictwem Jana Łukasiewicza” zajęła się logiką matematyczną⁴⁵⁴. W pewnym sensie Zawirski obrał drogę środka, wykorzystując do swej pracy osiągnięcia jednej i drugiej frakcji, choć sam utożsamiał się z kierunkiem logistycznym, uznając go za jedynie naukowy kierunek filozofii. Taka opinia Ingardena o szkole Twardowskiego jest w pewnym sensie odzwierciedleniem własnych poglądów Zawirskiego na jej temat. Podobne stanowisko zajął bowiem, gdy jako wiceprezes III Zjazdu Filozoficznego w Krakowie z 1936 r. na prośbę „Kurieria Poznańskiego” przedstawił jego przebieg i dokonania. Zjazd nie zgromadził zdaniem Zawirskiego jednolitego środowiska polskiej filozofii, ale wykazał, że utworzyły się w nim dwie „frakcje filozoficzne”, z nieformalnymi przywódcami Janem Łukasiewiczem i Romanem Ingardenem. Charakterystycznym rysem prezentowanego Zjazdu była próba uchwycenia tendencji we współczesnej filozofii oraz ocena możliwości dokonania syntezy prezentowanych stanowisk „ze szczególnym uwzględnieniem stosunku logiki do filozo-

⁴⁵² List K. Twardowskiego do Z. Zawirskiego z 16.X.1935 r., Archiwum PAN, III-101, j. 80, k. 2.

⁴⁵³ T. Czeżowski, *Zygmunt Michał Zawirski*, „Ruch Filozoficzny” 1948, nr 3–4, s. 213. Wspomniana już wcześniej Irena Szumilewicz-Lahman w swej pracy, *Zygmunt Zawirski: His Life and Work*, zdaje się też podzielać przekonanie, iż tak naprawdę Zawirski nigdy nie zerwał całkowicie z psychologizmem. W zestawie bardzo licznych jego lektur psychologia zawsze zajmowała poczesne miejsce, o czym świadczą choćby dwa przetłumaczone przez niego podręczniki z psychologii: *Aloisa Höflera, Zasady psychologii*, Lwów 1922 oraz *Leona Walthera, Psychologia pracy*, Poznań 1932.

⁴⁵⁴ R. Ingarden, *Wspomnienie o prof. Zawirskim...*, s. 10.

fii”⁴⁵⁵. Takie ukierunkowanie obrad było niejako naturalną konsekwencją składu personalnego Komitetu Ogólnego Polskich Zjazdów Filozoficznych, w skład którego wchodziło poza samym Twardowskim aż sześciu innych przedstawicieli jego szkoły (Błachowski, Czeżowski, Kotarbiński, Łukasiewicz, Witwicki i właśnie Zawirski)⁴⁵⁶. Stanowili oni większość składu Komitetu i niejako narzucili swoje podejście do filozofii pozostałym. Zawirski twierdził dalej, że opcja, którą reprezentował zmierzała „do rewizji problemów filozoficznych z punktu widzenia tej ścisłości, do jakiej nas przymusza współczesna logika matematyczna”. Nazwał ją frakcją „rewizjonistów filozoficznych”. Konkurencyjna frakcja została nazwana tradycyjną. Rewizjoniści zostali w artykule uznani za reprezentantów filozofii naukowej, co jednocześnie tego miana pozbawiało tradycyjalistów. Ingarden bowiem „obstawał za odrębnością metod filozofji, która winna się, zdaniem jego, opierać na bezpośrednim poznaniu apriorycznym i na intuicji”. Konsekwentnie „zarzucał obozowi przeciwnemu lekceważenie, a nawet pogardę dla intuicji, nominalizm, wynoszenie metody aksjomatycznej oraz formalizacji”⁴⁵⁷. Zawirski w swoim artykule podkreślał także tematykę własnych wystąpień zjazdowych, które wychodząc od postulatu podnoszenia „poziomu ścisłości naukowej” koncentrowały się na możliwości zastosowania logiki wielowartościowej do rozstrzygnięcia „zagadnień empirycznych”. Drugim zagadnieniem, o którym się wypowiadał na Zjeździe, były „badania nad znaczeniem wyrażeń języka”. Podkreślił oczywiście w konkluzji swego tekstu własne przekonanie, wsparte autorytetem Łukasiewicza, że „Metoda dedukcyjna i aksjomatyczna oraz formalizacja są niezbędnymi środkami kontrolowania danych intuicyjnych, które nadto muszą szukać odpowiedników w doświadczeniu”⁴⁵⁸. Była to oczywiście zarazem polemika ze stanowiskiem reprezentowanym przez „tradycjonalistów”.

W świetle powyższych rozważań można zaobserwować pewną konsekwencję w stanowisku zajmowanym przez Zawirskiego co najmniej od czasów jego rozprawy doktorskiej. Inspirowała go zawsze teza logiki Kanta, że „Wszystko w przyrodzie, zarówno w świecie martwym, jako też ożywionym,

⁴⁵⁵ Z. Zawirski, *Po Krakowskim Zjeździe Filozoficznym*, „Kurier Poznański” 1936, nr 460, s. 13.

⁴⁵⁶ *Księga Pamiątkowa Trzeciego Polskiego Zjazdu Filozoficznego Kraków 1936*, „Przegląd Filozoficzny” 1936, z. IV, s. 319.

⁴⁵⁷ Tamże.

⁴⁵⁸ Tamże.

dzieje się według reguł, jakkolwiek my nie zawsze te reguły znamy⁴⁵⁹. Stąd też podobnie jak filozof z Królewca był przekonany, że istnieje możliwość może nie tyle całkowitego poznania, co zrozumienia świata.

Podobnie tedy jak wszystkie nasze siły ogółem wzięte, tak też i w szczególności rozum w swoich czynnościach podlega regułom, które możemy badać. Ba, nawet rozum należy uważać za źródło i władzę do pomyślenia reguł w ogóle. Bo podobnie jak zmysłowość jest zdolnością do wyobrażeń, tak rozum jest zdolnością do myślenia, tj. podciągania przedstawień zmysłów pod reguły⁴⁶⁰.

Nie wydaje się zatem w pełni słuszne często zajmowane stanowisko, że Zawirskiego studia z historii filozofii były warunkowane głównie przez konkursy na prace filozoficzne, w których wielokrotnie z powodzeniem brał udział. Podążając za myślą Kanta, raczej starał się znaleźć owe reguły nie tyle samodzielnie, ile właśnie poprzez wnikliwie studia nad dorobkiem innych myślicieli.

Zdobyta w trakcie studiów nad tradycją filozoficzną wiedza w pewnym momencie osiągnęła już takie rozmiary, że Zawirski zaczął na własną rękę gromadzić i opracowywać nie tylko życiorysy poszczególnych filozofów oraz definicje podstawowych pojęć filozoficznych, ale także precyzować pojęcia, które jemu samemu wydawały się niejasne, względnie ich językowe brzmienie nie oddawało istoty tego, o czym miały orzekać. Taki zabieg jest logiczną konsekwencją przekonania Zawirskiego, że „wszystkie pojęcia naukowe dadzą się do danych empirycznych, sprowadzić, zredukować”⁴⁶¹. Nic zatem dziwnego, że próbując dokonać syntezy wiedzy ludzkiej odwoływał się nie tyle do filozofii i psychologii, co zwłaszcza do nauk szczegółowych. Starał się zatem za pomocą empirycznych uzasadnień wyłożyć sens takich pojęć, jak „zachowanie”, „sankcja”, „obowiązek”, „wartościowanie”, „wola” itp. Tak właśnie narodziła się idea słownika z nazwy filozoficznego, ale tak naprawdę oddającego niezamierzenie przekonanie o możliwości dokonania takiej syntezy, którego opracowaniu Zawirski poświęcił kilka lat swego życia. Słownik dziś jest dostępny tylko w formie niekompletnego rękopisu przechowywanego w Archiwum Polskiej Akademii Nauk w Warszawie. Lektura haseł tego słownika nie tyle jednak

⁴⁵⁹ *Immanuela Kanta logika. Podręcznik do wykładów wydany (po raz pierwszy) przez Gottloba Benjamina Jäscheho*, przeł. Z. Zawirski, „Filo-Sofija” 2002, nr 12, s. 131.

⁴⁶⁰ Tamże, s. 132.

⁴⁶¹ Z. Zawirski, *W sprawie syntezy naukowej*, „Przegląd Filozoficzny” 1936, z. IV (Księga Pamiątkowa Trzeciego Polskiego Zjazdu Filozoficznego Kraków 1936), s. 348.

stanowi kompendium wiedzy filozoficznej, ile historię zmagają tego filozofa o takie opracowanie haseł, aby oddawały jego stanowisko filozoficzne a także czyniły zadość zasadom opracowania publikacji o charakterze leksykonu. Takie nieustanne „uzgadnianie” treści obiektywnych z własnymi przekonaniem sprawiło, że słownik Zawirskiego wykazuje spore wewnętrzne zróżnicowanie. Większość haseł biograficznych ma charakter stricte informacyjny, z rzadka są one rozbudowywane. Podobnie rzecz ma się z hasłami rzeczowymi.

Projekt słownika filozoficznego

Zawirski swoje prace nad *Słownikiem filozoficznym* rozpoczął jeszcze przed 1938 r., choć redaktorzy tekstu zamieszczonego w „Przeglądzie Filozoficznym” uznali, że w tym roku prace redakcyjne dopiero zostały rozpoczęte⁴⁶². Zachowana korespondencja z Tadeuszem Czeżowskim w tej sprawie potwierdza to w całej rozciągłości. Wymianę informacji na temat *Słownika* rozpoczął Czeżowski, który w grudniu 1938 r. pisał w swym liście: „Dochodzą do mnie wiadomości pocztą pantoflową, że Pan kolega przygotowuje w porozumieniu z jedną z firm krakowskich podręczny słownik filozoficzny”⁴⁶³. Za interesowanie wileńskiego filozofa było naturalne z dwóch powodów, o czym napisał w swym liście. Po pierwsze na swoim seminarium filozoficznym rozpoczął realizację podobnego projektu a uczestnicy tego seminarium opracowali już kilkadziesiąt dzieł filozoficznych i, jak wzmiankuje, „mamy już koło 5000 kart z wypisów”. Drugim powodem były prace, jaką właśnie rozpoczął: „W jednym z najbliższych numerów *Ruchu Filozoficznego* ma się ukazać mój artykuł o przygotowaniach do polskiego słownika filozoficznego”⁴⁶⁴. Pragnął więc swój tekst uzupełnić o informacje o słowniku Zawirskiego. Liczył na osobiste spotkanie przy okazji organizowanego na 11 lutego 1939 r. we Lwowie spotkania uczniów Kazimierza Twardowskiego w rocznicę jego śmierci. Niestety Zawirski na to spotkanie nie przyjechał, tłumacząc się potem obowiązkami dydaktycznymi i organizacyjnymi.

⁴⁶² Zob. Z. Zawirski, *Ze Słownika filozoficznego (1938–1941)*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 1993, nr 3, s. 71–79.

⁴⁶³ *List T. Czeżowskiego do Z. Zawirskiego z 7.12.1938 r.*, Archiwum UMK, t. 194/V, k. 23. (Czeżowski zachował kopię tego pisma w korespondencji przychodzącej).

⁴⁶⁴ Tamże. (Godna uwagi jest szybkość pracy ówczesnej Poczty Polskiej, gdyż mimo, że list musiał pokonać niebagatelną odległość pomiędzy Wilnem a Krakowem, to odpowiedź Zawirskiego jest datowana już na 10.12.1938 r.).

W swojej odpowiedzi na pismo Czeżowskiego autor *Słownika* starał się wyjaśnić różnicę pomiędzy projektem realizowanym na wileńskim seminarium filozoficznym a swoim zamysłem. Odpowiedział zatem bardzo szczegółowo, pisząc tak na temat swojej pracy:

Mój słownik filozofii nie robi konkurencji Pańskiej gruntownej pracy nad polskim słownikiem filozoficznym, gdyż ma objąć nie tylko terminy filozoficzne, ale także wiadomości o filozofach, a wszystko razem ma nieprzekroczyć 25 arkuszy druku małego formatu, tak iż na każdą literę wypada zaledwie 1 arkusz t.j. 16 stron. Nie podobieństwem zatem jest dla mnie zamieszczać w ogóle jakieś cytaty. Obecnie robię już nad literą P a całość będzie gotowa do końca kwietnia. Mój słownik jest przeznaczony nie tyle dla fachowców, ale dla szerszego ogółu inteligencji, młodzieży itp. Będzie on wyglądał mniej więcej tak, jak niemiecki słownik (*Taschenbuch der Begriff und Denker*) Schmidta (*Kröners Taschenausgabe*, tom. 13, 1934, wyd. 9-te)⁴⁶⁵, albo Thormayera w wydaniu Teubners *kleine Fachwörterbücher* 1930, 4-wyd.)⁴⁶⁶ i okazało się bowiem, że takie popularne wydawnictwa nie mają większego zbytu aniżeli większe słowniki specjalne /exemplum/: *Systematisches Wörterbuch der Philosophie* Clauberga i Dubisława⁴⁶⁷ pomimo wyczerpania nie może się doczekać drugiego wydania, gdy tymczasem wymienione wyżej, rzeczowo stojące znacznie niżej, liczą 9-te wydanie, 4-te wydanie. Przypuszczam, że mój słownik będzie miał pewną wartość na polu, w którym u nas dotąd taka panowała pustka⁴⁶⁸.

Czeżowski przygotowywał swój artykuł o polskich słownikach filozoficznych bardzo skrupulatnie. I dlatego niebawem wrócił w korespondencji z Zawirskim do podjętego wątku:

Zobowiązałem się do napisania dla Ruchu Filozoficznego artykułu w sprawie polskiego słownika filozoficznego. W artykule tym pragnąłbym wspomnieć o słowniku opracowanym przez Pana kolegę, korzystając z łaskawie udzielonych mi informacji ułożyłem sobie na podstawie tych informacji tekst następujący: „W ostatnich czasach jedna z krakowskich firm wydawniczych

⁴⁶⁵ Zawirskiemu chodziło o słownik Heinricha Schmidta, *Kröners Taschenausgabe*, Stuttgart 1934, liczący sobie w tym wydaniu 772 strony.

⁴⁶⁶ Chodzi o publikację Paula Thormayera, *Philosophisches Wörterbuch*, Leipzig 1930, który w tym wydaniu liczył 231 stron.

⁴⁶⁷ Chodzi tu o słownik Karla Wilhelma Clauberga i Waltera Dubisława, *Philosophisches Wörterbuch*, Leipzig 1923.

⁴⁶⁸ *List Z. Zawirskiego do T. Czeżowskiego z 10.XII.1939 r.*, Archiwum UMK, t. 194/V, k. 24.

zwróciła się do prof. Zygmunta Zawirskiego z zaproszeniem do opracowania podręcznego słownika filozoficznego, zawierającego także wiadomości historyczne o głównych przedstawicielach filozofii. Słownik jest pomyślany mniej więcej tak, jak niemiecki słownik Schmidta (*Taschenbuch der Begriff und Denker*, Kröners, Taschenausgabe, wyd. IX, 1934) lub Thormayera (*Teubners Kleine Fachwörterbücher*, wyd. IV, 1930), będzie on przeznaczony dla szerszego ogółu inteligencji i uczącej się młodzieży, ma ukazać się jeszcze w roku bieżącym”. Proszę o łaskawą aprobatę powyższego tekstu oraz o ewentualne zmiany i uzupełnienia, jakie Pan kolega uzna za potrzebne. Będę wdzięczny za rychłą odpowiedź. Redakcja Ruchu Filozoficznego chciałaby mieć artykuł u siebie do końca bieżącego miesiąca⁴⁶⁹.

Zawirski odpowiedział szybko na ten list, a swą odpowiedź sformułował następująco:

Tekst informacji, która Pan kolega pragnie podać do Ruchu jest zasadniczo dobry. Przepisuję go tedy wraz z kilkoma niezręcznymi uzupełnieniami: „W ostatnich czasach jedna z krakowskich firm wydawniczych zwróciła się do prof. Zygmunta Zawirskiego z zaproszeniem do opracowania słownika filozoficznego, zawierającego także wiadomości historyczne o głównych przedstawicielach filozofii. Słownik jest pomyślany mniej więcej tak, jak niemiecki słownik Schmidta (Philosophisches Wörterbuch, *Taschenbuch der Begriff und Denker*, Kröners, Taschenausgabe, wyd. IX, 1934) lub Thormayera (Philosophisches Wörterbuch (*Teubners Kleine Fachwörterbücher*, wyd. IV, 1930), będzie on przeznaczony dla szerszego ogółu inteligencji i młodzieży uniwersyteckiej, sfer nauczycielskich i każdego, kto potrzebował będzie wiadomości ze świata pojęć filozoficznych. Słownik ma ukazać się jeszcze w roku bieżącym i obejmować będzie około 25. arkuszy druku”⁴⁷⁰.

W ostatecznej wersji artykułu informacja o słowniku przygotowywanym przez Zawirskiego ukazała się tylko w postaci przypisu.

Czeżowski stosownie do uwag Zawirskiego umieścił informację o słowniku w „Ruchu Filozoficznym”, dzięki czemu stała się ona powszechnie znana w polskim środowisku filozoficznym. Tuż przed wydaniem nr 3 „Ruchu Filozoficznego”, ostatniego, jaki udało się wydać przed wybuchem wojny, wprowadził jeszcze ostatnie korekty do treści swego artykułu. W liście kierowanym

⁴⁶⁹ List T. Czeżowskiego do Z. Zawirskiego z 7.03.1939 r., Archiwum UMK, t. 194/V, k. 25.

⁴⁷⁰ List Z. Zawirskiego do T. Czeżowskiego z 16.III.1939 r., Archiwum UMK, t. 194/V, k. 26.

do Danieli Gromskiej, która wówczas redagowała wspólnie z Izydorą Dąmborską „Ruch Filozoficzny” napisał:

Proszę o dołączenie do odsyłacza przy końcu mego artykułu *W sprawie polskiego słownika filozoficznego*, po informacji o słowniku prof. Zawirskiego następującego ustępu: „W czerwcu br. ukazał się nakładem „Mathesis Polskiej” w Warszawie zeszyt I wydawnictwa „Świat pojęć – słownik encyklopedyczny pojęć z dziedziny filozofii, psychologii, filozofii przyrody, socjologii etc.”. Według prospektu wydawnictwa ma ono podawać informacje „opracowane w sposób przystępny dla każdego inteligentnego człowieka”, całość obejmie 3 zeszyty o łącznej objętości 300 stron. Wyjdą do września br. Redaktorem jest dr Gustaw Ichheiser, wśród współpracowników występują: dr Janina Hosiasson-Lindenbaum, dr. Bolesław Sobociński i inni”⁴⁷¹.

Słownik ten oczywiście nie miał szans na ukazanie się w całości i pozostał tylko projektem wydawcy. Podzielił zatem los podręcznego słownika Zawirskiego.

To zaiste interesujące zjawisko, że praca tak obszerna i po części fundamentalna jak *Podręczny słownik filozofii* przygotowany przez Zygmunta Zawirskiego nigdy nie ukazała się drukiem. W 110 rocznicę urodzin tego filozofa w „Przeglądzie Filozoficznym”⁴⁷² ukazały się niewielkie wyimki z tego słownika, obejmujące fragmenty kilku zaledwie haseł wyłożonych w duchu „polskiej filozofii naukowej”, do której sam siebie zaliczał. Hasła osobowe są w nim opracowane nader skromnie i zawierają tylko podstawowe dane biograficzne poszczególnych filozofów oraz ich dorobek naukowy obejmujący tylko zasadnicze prace opublikowane drukiem. Inaczej rzecz się ma z hasłami rzeczowymi, które zajmują nieraz po kilkanaście stron rękopisu. W *Przewodniku po zasobie Archiwum PAN* dość nietrafnie scharakteryzowano zawartość archiwaliów Zawirskiego obejmujących rękopis słownika:

⁴⁷¹ List T. Czeżowskiego do D. Gromskiej, Archiwum UMK, t. 194A/V, k. 199. List ten nie jest datowany. Zawarta w tym liście sugestia Czeżowskiego o poszerzenie tekstu artykułu o tę informację nie została jednak uwzględniona przez redaktorki, zapewne ze względu na brak możliwości wprowadzenia tych zmian w trakcie druku czasopisma. Artykuł Czeżowskiego, *W sprawie polskiego słownika filozoficznego*, ukazał się w „Ruchu Filozoficznym” 1939, nr 3, s. 93–95. Przedruk tego artykułu zamieścił także „Ruch Filozoficzny” 2011, nr 4, s. 760–762 (numer specjalny z okazji 100-lecia istnienia tego czasopisma).

⁴⁷² Z. Zawirski, *Ze słownika filozoficznego (1938–1941)...*, s. 71–79. Hasłem, które w tym tekście zajmuje najwięcej miejsca jest „prawda”.

nie publikowany *Słownik filozoficzny* obejmujący historię filozofii światowej od starożytności do czasów najnowszych (oprócz haseł osobowych hasła pojęć, zagadnień, szkół i kierunków – ok. 3600 k. rękopisu, hasła od B do Z, brak haseł na literę A, zagubionych za życie Z.Z.)⁴⁷³.

Słownik nie ma bowiem charakteru historycznego, a jeśli już, to koncentruje się na zagadnieniach współczesnej autorowi „filozofii naukowej”.

Mimo zawikłanych dziejów projektu Zawirskiego nie można jednak twierdzić, że nie wywarł on żadnego wpływu na filozofię polską. Zawarte w nim charakterystyki i rozróżnienia wywarły bowiem niezatarty wpływ na Zbigniewa Jordana, co odnajdujemy choćby w jego fundamentalnej pracy *Philosophy and Ideology*⁴⁷⁴, w której polska filozofia została scharakteryzowana i przedstawiona wedle rozróżnień, które spotkamy nie tylko w stricte historycznych pracach samego Zawirskiego, jak *O współczesnych kierunkach filozofii*⁴⁷⁵ czy *Les tendances actuelles de la philosophie polonaise*⁴⁷⁶, ale również w samym słowniku.

Nasuwające się pytanie, czy warto dziś zrealizować zamysł Zawirskiego w praktyce i wydać w formie książkowej efekt jego wieloletniej pracy, w zasadzie straciło już rację bytu. Słownik jest już w znacznej części zdezaktualizowany, a ponadto wiele haseł biograficznych dotyczy osób zupełnie nieznanymi współczesnym filozofom, choć były popularne w czasach, w których opracowywano hasła. Decydujące znaczenie ma jednak brak opracowanych haseł na literę „A”. Tym niemniej trud autora słownika zasługuje na upamiętnienie w historii filozofii polskiej nie tylko jako pewna synteza, ale przede wszystkim jako źródło wiedzy o tym, jak się zmieniają poglądy filozoficzne w rytm przemian historycznych.

⁴⁷³ *Przewodnik po zasobie Archiwum PAN*, oprac. pod kierunkiem H. Krajeńskiej i A. Kuleckiej, Warszawa 1999, s. 290–291.

⁴⁷⁴ Z. Jordan, *Philosophy and Ideology: The Development of Philosophy and Marxism-Leninism in Poland Since the Second World War*, Dordrecht 1963.

⁴⁷⁵ Z. Zawirski, *O współczesnych kierunkach filozofii*, Kraków 1947.

⁴⁷⁶ Z. Zawirski, *Les tendances actuelles de la philosophie polonaise*, „Revue de Synthèse” 1935, vol. 10, s. 129–144.

6. WOJNA A FILOZOFIA

6.1. Walka jako problem moralny w twórczości Marii Ossowskiej

Walka jest nierozdzielnie powiązana z ludzką egzystencją. Historia ludzkości to bowiem kronika nieustannych wojen i konfliktów, których bohaterami są zarówno pojedyncze jednostki, jak i wielkie zbiorowości społeczne. Zastanawiając się nad przyczynami takiego stanu rzeczy, filozofowie formułowali rozmaite hipotezy sugerujące, jak w przypadku Thomasa Hobbesa, że jest to warunkowane agresywną ludzką naturą, nastawioną na ekspansję i opanowanie świata zewnętrznego. Równoległe pojawiały się wyjaśnienia, które można byłoby umieścić w nurcie ewolucyjnym, gdyż eksponowały „sanitarny” charakter wojen, które eliminowałyby z areny dziejów jednostki gorzej przystosowane jak również redukowałyby nadmierną liczebność populacji.

W podjętych rozważaniach autor podjął próbę analizy historycznych przemian, jakie dokonywały się w aprobowanych społecznie metodach prowadzenia walki zbrojnej. Punkt wyjścia tych analiz stanowią prace wybitnej polskiej filozofki Marii Ossowskiej, zaliczanej do drugiego pokolenia filozoficznej szkoły lwowsko-warszawskiej.

Źródła koncepcji etyki walki Marii Ossowskiej

Termin „walka” został przez wieki nieomal utożsamiony z „wojną”. Walka o byt oznaczała „wojnę wszystkich przeciw wszystkim”, w której tylko zwycięzcy potrafili zachować życie. Jest to istotne odróżnienie walki o byt człowieka od identycznych procesów przebiegających w obrębie całej przyrody ożywionej. W przypadku człowieka o zwycięstwie w tej walce decydowała nie tylko siła i zdrowie, ale przede wszystkim przejawiana inwencja. Przystosowanie w przypadku ludzi oznacza więc także, a może nawet zwłaszcza, umiejętność zrekompensowania brakujących walorów fizycznych przez walory intelektualne. Różnica pomiędzy ludźmi a zwierzętami polega również na tym, że w przypadku zwierząt nie zachodzi potrzeba odróżniania „walki” od „wojny” czy też „konfliktu”. Wszystkie bowiem konflikty pomiędzy nimi w istocie są walką o ograniczone zasoby, ludzie natomiast mogą te zasoby pomnożyć przez własną twórczość, dzięki czemu toczą pomiędzy sobą znacznie mniej walk niż

zwierzęta. Konieczność wprowadzenia takich rozróżnień pojawia się zatem tylko i wyłącznie w przypadku typologii obserwowalnych form aktywności człowieka. Ludzie oprócz zaspokajania potrzeb egzystencjalnych dużo czasu i energii poświęcają rywalizacji, która nie jest niezbędna do utrzymania się przy życiu. Za pożądlivość nieuwarunkowaną potrzebami życiowymi można winić rozum. Zauważył to już Michel de Montaigne, pisząc:

Zaiste, bardzo przepłaciliśmy ten rozum, którym się chełpimy, i tę zdolność sądzenia i poznania, jeśli kupiliśmy je za cenę tej nieskończonej liczby namiętności, których jesteście nieustannym łupem!⁴⁷⁷.

To przez rozum, zrodzony na skutek konieczności dokonywania wyboru, rozwinęła się właściwa świadomość, a ta zaś zrodziła żądzę nowego rodzaju, czyli pożądlivość⁴⁷⁸. Rosnąca skala pożądania nieuchronnie wiązała się z narastaniem wrogości wobec innych ludzi. Wówczas to pojawiły się uczucia zazdrości i zawiści, które stały się przywarą każdego nieomal człowieka. Dlatego też żaden sukces na dłuższą metę nie będzie satysfakcjonujący dla jednostek, które zawsze będą dążyć do pomnażania swoich osiągnięć, także kosztem pozostałych. Konflikty pomiędzy ludźmi są więc nieuchronne i nieusuwalne. Wojny zatem zawsze były i będą, bo są nieuchronną konsekwencją przypadłości natury ludzkiej. Niemniej jednak Kant wierzył w potęgę ludzkiego rozumu⁴⁷⁹, który potrafi się wznieść ponad cielesne ograniczenia i doprowadzić do tego, aby ludzie potrafili się kierować w życiu wskazaniem imperatywu kategorycznego. Nic zatem dziwnego, że w XIX wieku intelektualiści, zaurzeczni dokonującą się rewolucją przemysłową, byli przekonani, że rozwojowi technicznemu nieuchronnie towarzyszyć musi postęp w dziedzinie stosunków międzyludzkich. Realny zaczął się wydawać świat bez wojen, w którym rozum ludzki weźmie górę nad pożądliwą cielesnością. Zdawano sobie jednak sprawę z tego, że wymagać to będzie nowej organizacji społeczeństwa, które pókój będzie uznawać za dobro najwyższe. W tym celu Kant sformułował ideę wiecznego pokoju, której pierwszy postulat głosił: „Nie należy uważać zawartego pokoju za prawdziwy traktat pokojowy, o ile mieści w sobie utajnione zarzewie przyszłej wojny”⁴⁸⁰.

⁴⁷⁷ M. de Montaigne, *Próby*, przeł. T. Boy-Żeleński, t. I, Warszawa 1957, s. 85.

⁴⁷⁸ I. Kant, *Przypuszczalny początek ludzkiej historii*, przeł. M. Żelazny, Toruń 1995, s. 21.

⁴⁷⁹ I. Kant, *Wieczny pokój*, przeł. J.G. Mondschein, Toruń 1992, s. 28–29.

⁴⁸⁰ Tamże, s. 19.

Okrucieństwa II wojny światowej postawiły przed filozofami wielkie wyzwania dotyczące udzielenia odpowiedzi na pytanie o to, jak uniknąć na przyszłość wybuchu wojny oraz jak zażegnać już trwający konflikt zbrojny. Ożyły wówczas idee Kanta zawarte w *Wiecznym pokoju*, starano się też przeniknąć mechanizmy rządzące ludzką destrukcyjnością i skłonnością do wszczynania konfliktów. Odpowiedzi wówczas sformułowano wiele, a jedna z nich jest autorstwa Marii Ossowskiej. Doszukiwała się ona przyczyn ludzkiej destrukcyjności w kulturze, w istniejącym porządku społecznym, a znacznie mniejszą uwagę poświęciła indywidualnym dyspozycjom, co wydaje się naturalne, gdyż wojna kieruje się określonym porządkiem, w którym raczej indywidualne odgrywają znacznie mniejszą rolę od interesów danej zbiorowości.

Punktem wyjścia dla Ossowskiej były analizy przeprowadzone przez Tadeusza Kotarbińskiego w jego pracy *Z zagadnień ogólnej teorii walki*. Zaczepnęła z niej nie tylko definicję walki zaproponowaną przez tego filozofa, ale także niektóre założenia wstępne. Przede wszystkim zaś założenie, że ludzie niekoniecznie walczą dobrowolnie, bo zazwyczaj ich udział w walce jest wymuszony okolicznościami zewnętrznymi. Walczący ze sobą nie muszą więc być wrogami, bo wystarczy, że dążą do celu, który tylko jeden z nich może osiągnąć. Takim celem może być np. zwycięstwo w zawodach sportowych.

Jeśli przyjmiemy, że „Konflikt to zderzenie, sytuacja sprzeczności, w której uczestnicy próbują narzucić sobie nawzajem swoją wolę”⁴⁸¹, to nieomal w każdej chwili swego życia znajdujemy się w stanie konfliktu. Wedle Marii Ossowskiej konflikty mogą mieć rozmaite przyczyny wynikające nie tylko z organizacji społeczeństwa, ale zwłaszcza z indywidualnych predyspozycji jednostek. Dlatego za Vilhelmem Aubertem przyjęła, że może on przybrać rozmaite postacie⁴⁸²:

1. Konflikt wartości
2. Konflikt interesów
3. Konflikt przekonań

Konflikt jest jednak czymś naturalnym – bezkonfliktowe społeczeństwo może być tylko w państwie totalitarnym⁴⁸³. W świetle wypowiedzi Ossowskiej jest to jakby narzędzie odsłaniające ukryte pokłady energii ludzkiej i wymuszające działania na rzecz przebudowy otaczającego świata. Istnienie sytuacji kon-

⁴⁸¹ R. Fisher, W. Ury, B. Patton, *Dochodząc do Tak!. Negocjowanie bez poddawania się*, przeł. R.A. Rządca, Warszawa 1994, s. 9.

⁴⁸² M. Ossowska, *Normy moralne. Próba systematyzacji*, Warszawa 1985, s. 161.

⁴⁸³ Tamże, s. 166.

fliktowej byłby więc także wyrazem niezgody na porządek zastanego świata. Niemniej jednak żaden konflikt nie może trwać wiecznie, bo niepotrzebnie pochłania czas, a przede wszystkim zużywa ludzką energię i zasoby. Konflikt bowiem zarazem mobilizuje i wyczerpuje, a stąd bierze się dążenie, aby trwał jak najkrócej. Ale to społeczeństwo określa aprobowany sposób przebiegu i rozstrzygania konfliktów. Umiejętność funkcjonowania w sytuacjach konfliktowych, choć jest niezbędna do przeżycia, zależy od doświadczenia życiowego i poziomu rozwoju kultury danej zbiorowości. Nie istnieją więc uniwersalne reguły, które określają sposób rozstrzygania konfliktu i wskazania na jego beneficjenta. Wiele jednak świadczy o tym, że beneficjentami są wszyscy, nawet strona która poniosła porażkę. Choć Ossowska tego jednoznacznie nie podkreśliła, to zajęła stanowisko, że każda społeczność musi we własnym interesie określić zakazy, które ograniczają negatywne skutki konfliktów. Zakazy te są pierwotnie formułowane w postaci zabronionych sposobów prowadzenia walki. Nie mówi się o obowiązujących formach prowadzenia walki, ale o nieaprobowanych moralnie sposobach jej prowadzenia. Ossowska, która wcześniej już zdążyła napisać swoją książkę z psychologii moralności, doszukiwała się przyczyn wprowadzenia takich zakazów w czynnikach psychologicznych. Wymieniła pięć takich czynników:

1. Motywacja współczująca, humanitarna.
2. Szacunek dla przeciwnika.
3. Szacunek dla samego siebie, dbałość o własną godność.
4. Motywacja zabawowa.
5. Lęk przed odwzajemnieniem⁴⁸⁴.

Uczestnik konfliktu zatem powinien być zainteresowany osiągnięciem celu a nie stratą czasu i energii na całkowitą eliminację lub pognębienie swego przeciwnika. Ograniczenia, jakie są nakładane przez społeczeństwo stanowią więc wyraz osiągniętego poziomu rozwoju moralności. Nic zatem dziwnego, że Ossowska zaaprobowana bez zastrzeżeń stanowisko zaproponowane przez Władysława Witwickiego, iż „Postępowanie moralne – to tyle, co oliwa w maszynie społecznej. Zmniejsza nieuniknione tarcia i umożliwia bieg życia społecznego, nie psując maszyny społecznej”⁴⁸⁵.

Nie każdy konflikt jest jednak walką, bo w tym przypadku element rywalizacji ma drugorzędne znaczenie, ważny jest bowiem cel do osiągnięcia,

⁴⁸⁴ M. Ossowska, *O pewnych przemianach etyki walki*, Warszawa 1957, s. 7.

⁴⁸⁵ W. Witwicki, *Pogadanki obyczajowe*, Warszawa 1957, s. 20.

a nie to kim jest przeciwnik. Główna różnica pomiędzy konfliktem a walką polegałaby więc na tym, że w tym drugim przypadku strona przeciwna jest postrzegana prawie wyłącznie jako przeszkoda w osiągnięciu zamierzonego celu. Każda walka zawiera więc w sobie moment dehumanizujący, uprzedmiotawiający drugiego człowieka. Wskazuje na to wyraźnie ewolucja stanowiska Tadeusza Kotarbińskiego, który początkowo traktował walkę tylko jako pewną postać konfliktu, twierdząc, że „Jan walczy z Piotrem, ilekroć dążą oni do celów niezgodnych, wiedzą o tym i dlatego w działaniach tych liczą się z działaniami przeciwnika”⁴⁸⁶. Ossowska natomiast odwoływała się do rozumienia istoty walki przedstawionego w *Traktacie o dobrej robocie*, gdzie jest ona definiowana jako

wszelkie działanie przynajmniej dwupodmiotowe (przy założeniu, że i zespół może być podmiotem), gdzie jeden przynajmniej z podmiotów przeszkadza drugiemu. W poszczególnym, najzwyczajszym, bodaj i najciekawszym przypadku oba podmioty nie tylko dążą do celów niezgodnych, ale wiedzą o tym i liczą się w budowaniu swoich planów działania z działaniami strony przeciwnej. Dlatego zaś ten przypadek wzajemnego i świadomego zarazem przeszkadzania, uważamy za najciekawszy, iż wtedy obie strony zmuszają się wzajemnie w sposób osobliwie intensywny do pokonywania trudności, a więc pośrednio – do usprawniania techniki działań⁴⁸⁷.

Można zatem wnioskować, że walka, choć najczęściej brutalna i bezkompromisowa, może prowadzić do rozwoju pewnych cech, które później będą przydatne w życiu każdego jej uczestnika. Analiza istoty i społecznego znaczenia walki jest więc zadaniem złożonym i nie da się jej zadowalająco wyjaśnić, jeśli nie uwzględni się komponentu moralnego, który zarazem określa, kto w niej uczestniczyć musi, a kto nie. Osiągnięcie celów toczzonej walki nie wymaga bowiem stosowania środków, które bezpośrednio nie służą do ich realizacji. Udział w konflikcie jest niejako automatyczny z chwilą, gdy ktoś rozpoczyna rywalizację, nawet jeśli nie zdajemy sobie z tego sprawy; walka zaś zawsze łączy się ze świadomym w niej uczestnictwem, choćby udział w niej był przymusowy.

Ossowska przystępując do analizy problemu walki, świadomie wykorzystowała zasadę minimalizmu charakterystyczną dla całej szkoły lwowsko-warszawskiej.

⁴⁸⁶ T. Kotarbiński, *Z zagadnień ogólnej teorii walki*, Warszawa 1938, s. 5.

⁴⁸⁷ T. Kotarbiński, *Traktat o dobrej robocie*, Wrocław 1982, s. 221.

Minimalizm jako ostrożne i krytyczne poszukiwanie podstaw pewności wiążę się ze swoistym „skąpstwem poznawczym”, które nakazuje zajmować się tylko analizowanym problemem i tylko tym wszystkim, co wywiera taki czy inny wpływ na prowadzone analizy. Dla odmiany „maksymalizm” traktowany jest „jako skłonność do tworzenia rozległych konstrukcji filozoficznych, wszechobejmujących wizji światopoglądowych”⁴⁸⁸.

Jest to stanowisko badawcze, które propagował sam twórca tej szkoły. Twardowski w miejsce nieokreślonej i pojemnej zasady miłości bliźniego proponował zatem rozwiązanie prostsze, które opierało się na tym, że zło jest po prostu wyrazistsze, łatwiej pojmowane i szybciej percypowane od dobra. Kotarbiński przejął od swego nauczyciela tę myśl i udoskonalił ją w postaci dyrektywy realizmu praktycznego, z której chętnie korzystała później Maria Ossowska w swoich rozważaniach nad etyką walki. Dlatego jego program etyczny opierał się na eliminacji zła, a można to osiągnąć drogą

bardziej umiarkowaną: negatywną zamiast pozytywnej, żądającą pewnego minimum zamiast maksymalnego programu. Zaniechać wrogich uczuć względem jakiegokolwiek innej monady. Nie hodować w sercu złośliwego robactwa⁴⁸⁹.

Dyrektywy realizmu praktycznego stawiały więc na pierwszym miejscu przede wszystkim obronę przed niekoniecznym złem.

Moralne ograniczenia prowadzenia walki

Ossowska, przystępując do swych analiz, aprobowała zatem antyczną zasadę „Etyka nakazuje to, co należy, a wzbrania rzeczy przeciwnych”. W swoich rozważaniach nad źródłami obowiązków człowieka była ona typowym reprezentantem szkoły lwowsko-warszawskiej. Analizując fundamentalną pracę Chaima Perelmana stanęła na stanowisku, że istotą etyki jest równe rozłożenie praw i obowiązków. Zauważała bowiem, że różne warianty rozumienia sprawiedliwości przedstawione przez tego autora wyrażają „czysto formalny postulat żądający traktowania w ten sam sposób istot należących do tej samej kategorii zasadniczej”. Upatrywała w tym powinowactwa z koncepcją Ajdukiewicza, który nadał temu formułę o postaci „nikomu nie należy się nic

⁴⁸⁸ R. Palacz, *Klasyki polskiej filozofii*, Zielona Góra 1999, s. 395.

⁴⁸⁹ T. Kotarbiński, *Pisma etyczne*, Wrocław 1987, s. 262–263.

z tego tylko tytułu, że to właśnie on, a nie kto inny⁴⁹⁰. Rozważania Ossowskiej dotyczyły więc sytuacji, w której wszystkie jednostki są równe wobec prawa i mają tym samym identyczne obowiązki. Niemniej jednak praktyka społeczna wskazuje, że w rzeczywistości tak nie jest. Istnieje bowiem uzasadnione kulturowo i cywilizacyjnie zróżnicowanie sfery obowiązków człowieka, które na dodatek wykazuje dużą stabilność i niezależność od wpływów zewnętrznych. Z tej konstatacji wypływa wprost Ossowskiej koncepcja socjologii moralności, której centralną kategorią było pojęcie etosu. Wedle autorki *Ethosu rycerskiego i jego przemian* etos to „Styl życia danej społeczności. Ogólna orientacja danej kultury, przyjęta przez nią hierarchia wartości”⁴⁹¹. Analizując kategorię „etosu” zaproponowaną przez Ossowską należy zauważyć, że ma ona wiele cech, w których interes jednostkowy może stać w kolizji z interesem społecznym. Chodzi tu zwłaszcza o to, że etos ma zawsze wymiar ponadjednostkowy, jest wyrazem nadrzędności (dyktatu) społecznego interesu nad indywidualnym. W przypadku etosu rycerskiego pojawia się zatem pytanie – kto decyduje o tym, jakie wartości go konstytuują – czy większość, która nie uczestniczy w walce, czy też sami walczący? Problem ten zapewne nie istniał aż do czasu, gdy pojawiły się armie masowe powstałe w miejsce elitarnego i nielicznego korpusu rycerskiego. Służba wojskowa przestawała być w taki sposób modelem życia, a stawała się mniej lub bardziej przykrą dolegliwością. Jeszcze w średniowieczu rzemiosło rycerskie oznaczało służbę, ale co najwyżej temu, kto sponsorował rycerza. Ossowska trafnie zauważała, że w takiej sytuacji obowiązki wobec suwerena i siebie samego dominowały nad interesem państwa. Zdecydowana większość wojowników była samowystarczalna w tym sensie, że rynsztunek i broń stanowiły ich własność. Armia masowa odwraca i tę relację, bo państwo przyznaje sobie monopol na uzbrojenie, przyznając licencje na jego produkcję i rozpowszechnianie. Pierwszą ofiarą tego typu tendencji była instytucja pojedynku, która dotychczas ekspozowała zabawowy charakter rzemiosła rycerskiego. Jeszcze w średniowieczu pojedynek rycerzy był usankcjonowany, był powszechnie aprobowaną formą rozrywki dla ogółu. Stan rycerski dopiero w epoce nowożytnej został pozbawiony monopolu na noszenie broni i automatycznie stracił swą wyjątkowość. Gdy każdy mógł zostać wojownikiem, to etos rycerski przestał być magnesem dla niespokojnych duchów. Stopień komplikacji uzbrojenia oraz zmiana za-

⁴⁹⁰ M. Ossowska, *O człowieku, moralności i nauce. Miscellanea*, Warszawa 1983, s. 411.

⁴⁹¹ M. Ossowska, *Ethos rycerski i jego przemiany*, Warszawa 1986, s. 5.

sad walki pozbawiły stan rycerski tak pożądaną przez niektórych wolności, a w ślad za tym zaczęły uzależniać go coraz bardziej od sponsorów. Zaowocowało to tym, że żołnierze armii masowych zaczęli być wykorzystywani również do zadań stricte policyjnych. Przekonać się mogli o tym choćby legioniści Dąbrowskiego wysłani na San Domingo w celu stłumienia niepokojów wewnętrznych. Zmiana usytuowania społecznego ludzi parających się wojną nie była jednak natychmiastowa, bo nad rzeszami poborowych nadzór sprawowali dawni przedstawiciele stanu rycerskiego. Dawne obyczaje przetrwały więc wśród warstwy kierowniczej wywodzącej się głównie z kadry oficerskiej. Niemniej jednak dokonywała się nieustanna erozja dawnego etosu rycerskiego spowodowana głównie postępującą egalitaryzacją grupy dowódczej, do której przenikały praktyki dotąd właściwe pozostałym warstwom społecznym.

Maria Ossowska trafnie zauważała, że

Każda grupa ludzka hoduje sobie jakiś wzór człowieka czy też jakieś wzory, które stanowią przedmiot aspiracji jej członków. [...] Starożytnej Grecji przypisujemy ukształtowanie w epoce Homera wzoru wojownika. [...] Średniowiecze, nawiązując do starożytnego wzoru wojownika, ukształtowało wzór rycerza. [...] Grupy społeczne mają swoje wzory, swoje stereotypy, swoich bohaterów⁴⁹².

Bohaterem w przypadku armii masowej mógł zostać każdy, podczas gdy w przeszłości mógł nim zostać tylko rycerz. W taki sposób kształtowała się nowa etyka walki, w której dbałość o własne korzyści i pogoń za sławą przestały być wyróżnikami, a wręcz przeciwnie, stawały się przeszkodą w osiągnięciu celów, do których przeznaczeni byli ludzie zaangażowani w walce.

W epoce, w której walczyli tylko zbrojni, i to zawsze w bezpośrednim kontakcie ze sobą, wszyscy walczący byli równi sobie. Wojownik to był swego rodzaju arystokrata, którego dyskwalifikowała nie porażka na polu bitwy, ale uleganie zwykłym słabościom i namiętnościom. Konsekwencją tego stanu rzeczy było to, że etos rycerski był wówczas wyrafinowany, zwłaszcza jego wartości okazywane na zewnątrz. Owo zrównanie w prawach w znacznym sensie dotyczyło też walczących po stronie przeciwnika, gdyż wszędzie panowały zbliżone zasady rekrutacji do warstwy wojowników: „szlacheckie pochodzenie było niezbędne dla bycia szlachetnym”⁴⁹³. Jeszcze w XV wieku chłopom i mieszczanom odmawiano prawa do prowadzenia walki u boku rycerstwa.

⁴⁹² M. Ossowska, *O człowieku, moralności i nauce. Miscellanea...*, s. 355–356.

⁴⁹³ M. Ossowska, *Ethos rycerski i jego przemiany...*, s. 23.

W 1415 r. w bitwie pod Azincourt Francuzi ponieśli klęskę tylko dlatego, że rycerstwo nie dopuściło do walki 6000 paryskich pieszych łuczników, bo ci pochodzili z pospólstwa „powiadając: «Po co nam ci sklepikarze?»”⁴⁹⁴. M. Ossowska przytoczyła także jedną ze średniowiecznych legend, w której pospolity żołnierz pyszniący się pokonaniem w walce „szlachetnego rycerza z wrogiego obozu” zostaje za swoje zuchwalstwo powieszony na rozkaz swojego również szlacheckiego dowódcy⁴⁹⁵. Niektóre zasady wówczas obowiązujące dziś wydają się wręcz niemoralne. Miłosiernym na przykład należało być wobec niebiorących udziału w wojnie, natomiast wobec innych walczących nawet nie wypadało być takim. Paradoksalnie mogło to być odczytywane jako słabość a nie jako wyraz pożądanego postawy moralnej.

Stan rycerski nie dostrzegł potrzeby zmiany takiej sytuacji, co jednak zmieniło się, gdy pojawiać zaczęły się wojska zaciężne wynajmowane do wykonania określonego zadania. Wojna nabiera wówczas coraz bardziej totalitarnego charakteru, gdyż wykonujący zleczone zadanie nie byli zainteresowani odbiorem społecznym ich postępowania, ale tylko jego wypełnieniem w określonym miejscu i czasie. Moralna strona w takim działaniu często była wręcz przeszkodą, a przez to wojny stawały się coraz okrutniejsze i toczono je w coraz bardziej bezwzględny sposób. Przejście armii masowej przez dowolne terytorium było prawdziwą klęską dla mieszkańców, którzy chronili się gdzie mogli, oczekując na nadejście prawdziwej plagi, jaką dla nich byli uczestnicy walk. Zapewne niewielkie znaczenie miało to, czy była to armia wroga czy własna.

W takich okolicznościach musiała się dokonywać ewolucja etyki walki. Walka w epoce nowożytnej przybrała bowiem już charakter totalny. Jej uczestnikami, choćby biernymi, stawali się wszyscy. Zaistniała pilna potrzeba wprowadzenia moralnego regulatora, który by minimalizował zbędne cierpienia bezpośrednich i przypadkowych uczestników prowadzonej walki. Religia nie mogła tego zadania spełnić, bo walki religijne były najokrutniejsze i powodowały wówczas największe spustoszenia. Nadzieja pojawia się w epoce Oświecenia, w której powszechnie uważano, że postęp techniczny jest wyrazem ogólniejszego trendu i wiąże się zawsze z pozytywnymi przemianami a zatem walka zbrojna samoistnie nabierze etycznego charakteru. Nadzieje lokowane w postępie technicznym nie ziściły się, bo brak bezpośredniego kontaktu z przeciwnikiem jakby zdjął z walczących odpowiedzialność

⁴⁹⁴ Tamże, s. 89.

⁴⁹⁵ Tamże s. 73.

za skutki własnych działań. Dlatego już w XIX-wiecznych wojnach więcej ludzi ginęło z powodu nieudzielenia pomocy na czas, niż bezpośrednio w walce. W późniejszych wojnach zaczęło ginąć więcej ludzi niebiorących udziału w walce od samych walczących.

Sytuacja zatem zmienia się diametralnie, gdy niewalczący stanowią coraz większą część ofiar wojny. Tym samym uzasadnione staje się przekonanie, że wartości etosu rycerskiego zostają ograniczane tylko do samych żołnierzy. Wartości dawnego etosu rycerskiego są jednak jeszcze pielęgnowane, choć w coraz mniejszym zakresie, głównie przez rozrastającą się kadre oficerską. Nic zatem dziwnego, że wraz z coraz bardziej egalitarnym charakterem kadry oficerskiej pojawiła się potrzeba przeniesienia dawnych reguł walki rycerskiej w zakres prawa stanowionego.

Prawo a wojna

Ossowska stała na stanowisku społecznego charakteru prawa, które wyraża zawsze charakter danej zbiorowości i chroni jej interesy. Pociąganie kogoś do odpowiedzialności nie było więc przypadkowe, ale oddawało uogólnione stanowisko zbiorowości, w obrębie której się to dokonywało. Egzekwowanie prawa przebiegać musi wedle społecznie akceptowanych reguł, bowiem tylko wówczas może być ono uznane za sprawiedliwe. Pociąganie do odpowiedzialności polega na uprawnieniu kogoś do określonego postępowania wobec sprawcy czynu, czyli „ukarania go, potępienia lub pociągnięcia do pewnych świadczeń restytucyjnych”⁴⁹⁶. Istnieć muszą jednak pewne reguły, w zgodzie z którymi dany czyn podlega ocenie. Jak można zauważyć, najłatwiej sens odpowiedzialności można wyłożyć na przykładzie prawa karnego. Ktoś poczuwa się do poniesienia odpowiedzialności dopiero wówczas, gdy sam jest gotów poddać się pod taki osąd. Tym samym Ossowska akceptowała sytuację, gdy człowiek może być sam sobie sędzią, a zatem podjąć może pewne działania restytucyjne choćby nikt o jego winie nie miał pojęcia. Instancją egzekwującą odpowiedzialność jest wówczas nasze sumienie.

Przeniesienie prawa do pociągania do odpowiedzialności moralnej z elitarniej grupy społecznej na państwo oddawało co prawda przemiany dokonujące się w kulturze, ale zarazem osłabiło jego moralny kontekst. Etos obowiązywał bowiem tych, którzy w walce brali świadomy i dobrowolny udział, a zatem traktowali ją jako pewien sposób czy też styl życia. Problemem dla

⁴⁹⁶ M. Ossowska, *O człowieku, moralności i nauce. Miscellanea...*, s. 427.

etyki prowadzenia wojny na ogół nie jest zachowanie się uzbrojonych i umundurowanych ludzi wobec siebie, ale wobec tych, którzy nie są skoszarowani, uzbrojeni, umundurowani, czyli formalnie w walce nie uczestniczą. Niemniej jednak jest to zjawisko poznawczo interesujące, gdyż prawo stanowione jest także elementem etosu, ponieważ zawsze wyraża interes społeczności, w której obowiązuje.

Z konkretyzacją zasad etyki zawodu wojskowego w Polsce mamy jednak do czynienia dopiero z chwilą powstania Szkoły Rycerskiej w Warszawie. Książę Adam Czartoryski powołany na jej pierwszego komendanta był twórcą *Katechizmu rycerskiego*, w którym ujął podstawowe zasady sztuki wojennej i określił powinności żołnierskie. Kodeks sformułowany został w formie pytań i odpowiedzi, ale jego twórca jednoznacznie wskazał na egalitarny charakter powinności ciążących na przyszłych dowódcach:

każdemu wolno ten stan obrać, który mu skłonność i sposobność wyznaczy, i tym końcem wprowadzone są w tem Zgromadzeniu nauki do wszystkich sposobiące stanów; karność zaś żołnierska obrona, bo najporządniejsza i najszlachetniejsza⁴⁹⁷.

Katechizm podkreślał jednak jeszcze, że nie chodzi o zwykłe posłuszeństwo prawu, ale o wewnętrzną aprobatę zapisów w nim zawartych. Niemniej jednak kierunek przemian został wyznaczony. Uchybienie obowiązkom było już nie tylko ujmą, „plamą na honorze”, ale stało się także przestępstwem. Ideałem żołnierza (rycerza) od tego czasu staje się Rzymianin (równie dobry obywatel, co wojownik). W ślad za tym postępuje też zjawisko odwrotne, bo niektóre wartości dotąd konstytuujące etos rycerski stają się cenionymi przymiotami ogółu. Ossowska dostrzegąca to zjawisko, wskazując na walory, które powinny charakteryzować dobrego obywatela. Wśród nich znalazła się

Rycerskość, przestrzeganie reguł *fair play* w nieustannej rywalizacji i współzawodnictwie, w jakim uczestniczymy w życiu codziennym [...]. Rycerskość, której żądamy ma przejawiać się nie tylko w toku walki. Jej przepisy uczą nas także jak przegrywać i jak wygrywać⁴⁹⁸.

Zarazem jest to okazja do tego, aby zastanowić się, co w przeszłości wzbogacało walkę o komponent moralny? W epoce antycznej i średniowieczu walka

⁴⁹⁷ A.K. Czartoryski, *Katechizm rycerski*, wydał i przedmową opatrzył H. Mościcki, Warszawa 1916, s. 19.

⁴⁹⁸ M. Ossowska, *O człowieku, moralności i nauce. Miscellanea...*, s. 363.

była bowiem sprawą elity – równi walczyli przeciw sobie. Na walkę przenoszono w naturalny sposób konwenanse i zwyczaje panujące w obrębie własnej klasy. Rody rycerskie wywodziły swój początek od antycznych korzeni, sięgając chętnie do greckich mitów czy przypowieści biblijnych. Elita nie była zainteresowana rozpowszechnianiem się wartości, które pielęgnowała, a nawet starała się je zrytualizować w sposób niedostępny dla pozostałych grup społecznych, jak choćby w przypadku ceremonii pasowania na rycerza. Niestety pojawienie się armii masowych zdeprecjonowało rycerskie konwenanse. Włączenie moralnych zasad prowadzenia wojny do systemu prawa było przecież rezultatem zaniku zasad etosu rycerskiego, a nie nadmiaru jego reguł. Prawo jest arbitralne i kierowanie się motywacjami moralnymi może spowodować, że niekiedy tracą przed jego instytucjami swój zdołający charakter. Samo przestrzeganie prawa nie jest przecież żadną zasługą moralną. Niemniej ciągle jednak istnieje potrzeba, aby role istotne dla całego społeczeństwa odgrywały osoby, które pielęgnują swą odrębność od pozostałych. Skoro prawo stanowione ma zawsze charakter egalitarny, to taka odrębność ma coraz bardziej duchowy charakter. Dlatego dzisiaj etos rycerski wyraża się poprzez pielęgnowanie honoru, owej ulotnej, ale jakże wyróżniającej cechy osobowości jednostki.

Honor

Jeśli w danej grupie wartością szczególnie cenioną i pożądaną staje się honor, to przez to grupa staje się w pozytywny sposób wyróżniona z reszty społeczeństwa. Z racji wagi, jaką przywiązuje się do zachowań mieszczących się w ramach tego terminu, członkowie tej grupy sami czują się wyróżnieni spośród ogółu, a za nimi pogląd ten podziela także reszta społeczeństwa. Honor zatem w wymiarze społecznym „uszlachetnia” dany zawód, nadaje mu cechy posłannictwa. Francuski filozof i socjolog Eugène Dupréel twierdził, że prawie każda grupa wytwarza na własny użytek pojęcie honoru, który przez to odgrywa rolę wskaźnika identyfikacji z grupą. Inaczej mówiąc, bez wypracowanej koncepcji honoru żadna grupa nie może się ukonstytuować. Dzięki honorowi ludzie są motywowani do ponoszenia ofiar i do realizowania ambitnych zamierzeń. Ponadto honor nabiera społecznego znaczenia, stając się czynnikiem wprowadzającym przewidywalność ludzkich zachowań oraz liczenia się z głosem opinii społecznej. Zdaniem tego autora dzięki ukształtowaniu ogólnoludzkiego poczucia honoru człowiek czuje się czymś więcej niż reszta świata przyrody, a przez to rodzi się nasze poczucie wyższości i dominacji nad nią.

Jednym z bardziej interesujących aspektów tego ogólnego pojęcia honoru jest dążenie ludzkości, ażeby przeciwstawić się światu zwierzęcemu, podobnie jak wywyższa się nad inne warstwa górna czy arystokracja, oraz ażeby przypisać sobie pewną godność specyficznie ludzką⁴⁹⁹.

Niemniej jednak honor w ujęciu Dupréela nie jest terminem pustym. Wypełniają go konkretną treścią cnoty, których nosicielami są ludzie obdarzeni honorem. Nie każdy je posiada, gdyż nie są one użyteczne w walce o przetrwanie ani też nie przynoszą bezpośrednich korzyści swemu nosicielowi. Jedynym beneficjentem ich trwania staje się w ten sposób społeczeństwo. W ten sposób cnoty honoru są zawsze w jakiś sposób oderwane od rzeczywistości materialnej i odnoszą się wyłącznie do sfery duchowej, symbolicznej, jak chce Dupréel, co wyraża się w trzech okolicznościach:

1. braku bezpośredniej użyteczności;
2. każdy człowiek ma taką samą sposobność do ich uprawiania;
3. ich uprawianie wiąże się zawsze z pokonywaniem jakichś trudności⁵⁰⁰.

Dzięki honorowi ludzie są motywowani do ponoszenia ofiar i do realizowania ambitnych zamierzeń. Ponadto honor nabiera społecznego znaczenia, stając się czynnikiem wprowadzającym przewidywalność ludzkich zachowań oraz liczenie się z głosem opinii społecznej. W tym samym duchu brzmiały zapisy *Katechizmu rycerskiego* Czartoryskiego:

wstydem to będzie dla komendy, dla oficerów, dla całego Zgromadzenia, jeśli prawdy i zasady gruntowne, wyłuszczone w Katechizmie Moralnym i w tych tu Definicjach zamknięte, nie utkwia w sercu i w umyśle każdego Kadeta i jeżeli niemi przejęty, niemi napełniony, nie wyjdzie człkiem ściśle poczciwym i obywatelem najlepszym, takim, jakich tylko Ojczyzna do swoich potrzebuje usług⁵⁰¹.

Samo uczestnictwo w walce wymaga zatem honorowego jej prowadzenia. Dlatego pielęgnowanie pozostałości etosu rycerskiego jest głównym zadaniem wychowawczym w każdej armii. Inaczej wojny będą coraz bardziej nieludzkie, obfitując w zbędne i dehumanizujące zarówno sprawców, jak i ofiary ludzkie cierpienie.

⁴⁹⁹ E. Dupréel. *Traktat o moralności*, przeł. Z. Glinka, Warszawa 1969, s. 292–293.

⁵⁰⁰ Tamże, s. 322.

⁵⁰¹ A.K. Czartoryski, *Katechizm rycerski...*, s. 57.

6.2. Strategie przetrwania. Filozofowie polscy podczas II wojny światowej

Wojenne koleje losu polskich filozofów, którzy starali się przetrwać w mroczkach okupacji hitlerowskiej, były już przedmiotem kilku odrębnych opracowań o charakterze naukowym. Dotyczyły one jednak dotąd prawie wyłącznie filozofów pochodzenia żydowskiego, którym nie dane było dożyć końca wojny. Jako pierwszy tuż po wojnie sam Tadeusz Kotarbiński dokonał swoistej retrospekcji na temat losów przede wszystkim własnych uczniów, którzy byli kiedyś uczestnikami prowadzonych przez niego seminariów. Podzielił się wówczas z czytelnikami brakiem wiedzy o ich losach, bo nawet trzy lata po wojnie o niektórych ze swoich uczniów pochodzenia żydowskiego wciąż nic nie wiedział⁵⁰². A to oni byli przede wszystkim ofiarami ostatniej wojny światowej.

Wojna i filozofia to dwa słowa, które łatwo zestawić, ale w praktyce nie da się ich pogodzić. Wojna bowiem to stan „zaćmienia rozumu”, gdy filozofia tego rozumu domaga się nie tylko jasnego, ale i otwartego na inne racje oraz argumenty. Uprawianie filozofii wymaga wolności poglądów, której na wojnie nie ma przez wszechwładną cenzurę. Bez racjonalności i wolności nie ma zaś filozofowania. Trudno zatem być filozofem na wojnie, ale można za to bez przeszkód być barbarzyńcą. Bertrand Russell pisał:

Obfitość dowodów historycznych pozwala nam stwierdzić, że cenzura zawsze zostanie nadużyta z krzywdą dla poważnych dzieł artystycznych i naukowych, notoryczne brudy zaś zawsze zdołają się wyślizgnąć z sieci prawa⁵⁰³.

Nie da się zatem uprawiać tradycyjnej filozofii na wojnie, można natomiast uczestniczyć w niej poprzez swoje prace, ale będzie to wyłącznie apologetyka wojny. Każda próba przeciwstawienia się machinie wojennej kończy się w najlepszym przypadku internowaniem, tak jak to było z samym Russellem podczas I wojny światowej. Znacznie częściej przeciwników wojny czeka znacznie gorszy koniec w sytuacji, gdy zostaną oskarżeni o sianie defetyzmu bądź nawet zdradę.

⁵⁰² Zob. T. Kotarbiński, *Garść wspomnień*, „Opinia” 1948, nr 33. Tekst ten został przedrukowany w książce ...*A mądrości zło nie przemoże*, pod red. J.J. Jadackiego i B. Markiewicz, Warszawa 1993.

⁵⁰³ B. Russell, *Marriage and Morals*, London 1929, s. 92. Polskie tłumaczenie za Heleną Bołoz-Antoniewicz.

Uczestnictwo w wojnie jednak niesie za sobą nieuchronny konflikt wartości. Russell lapidarnie ujął to jednym zdaniem: „Patrioci zawsze mówią o umieraniu za kraj, a nigdy o zabijaniu za kraj”⁵⁰⁴. Nie można się zatem dziwić, że wśród filozofów trudno o bohaterów wojennych, choć oczywiście i tacy wśród nich się zdarzają. Śmierć naukowca na wojnie, czy to przypadkowa, czy też zamierzona, zawsze jest stratą. Ponieważ nikt nie jest w stanie orzec, jaki potencjał intelektualny miała ofiara, taka strata zawsze jest niepowetowana dla całej kultury. Pacyfizm znajduje racjonalne uzasadnienie, ale w obliczu okrucieństw II wojny światowej być może był rozwiązaniem jeszcze gorszym od bezpośredniego udziału w walce. Ważenie racji co do sposobu własnego udziału w wojnie nigdy nie jest więc łatwe. Nie można z góry potępiać tych, którzy odżegnawali się od aktywnego w niej udziału. Niektórzy z nich przeżyli, ale w żadnym przypadku taka postawa nie gwarantowała bezpieczeństwa komukolwiek. Ofiar zatem wśród filozofów unikających udziału w bezpośredniej walce wcale nie musiało być mniej niż wśród tych, którzy walczyli z bronią w ręku. Totalny charakter wojny wiązał się bowiem z próbą całkowitej eksterminacji całych narodów, a droga do tego celu prowadziła właśnie przez unicestwienie ich kultury, którą przecież współtworzą filozofowie. Wybór strategii przetrwania czasu wojny nie był zatem łatwy, a za równie rozsądne należałoby uznać tak samo strategię przeczekania, jak i bezpośredniego udziału w walce. Warto zatem prześledzić wojenne losy filozofów, a zwłaszcza racji, jakimi się kierowali chcąc uchronić swój dotychczasowy dorobek, bo nawet jeśli kierowali się racjami egoistycznymi, to przecież bez zachowania tego dorobku późniejsza odbudowa kultury narodowej byłaby niezwykle utrudniona.

Skoro nie istnieją żadne rozstrzygające argumenty przemawiające za obraniem takiej czy innej strategii przetrwania, zapewne większość filozofów była zdana tylko na własną intuicję lub kierowała się tyranią chwili. O zasadności takiego stanowiska przekonują nas właśnie wojenne losy przedstawicieli polskiej filozofii. Potwierdza się przy tym trafność powiedzenia przypisywanego również Bertrandowi Russellowi: „Wojna nie rozstrzyga, kto ma rację, lecz kto ma odejść”⁵⁰⁵.

⁵⁰⁴ B. Russel, *Has Man a Future?*, New York 1962, s. 78. (W oryginale – *Patriots always talk of dying for their country, and never of killing for their country*).

⁵⁰⁵ Zob. M.P. Singh, *Quote Unquote: A Handbook of Famous Quotations*, Delhi 2006, s. 291 (w oryginale – *War does not determine who is right – only who is left*).

Strategie przetrwania

W świetle zachowanych pamiętników, materiałów archiwalnych oraz literatury wspomnieniowej można wyodrębnić cztery typowe strategie przetrwania realizowane przez polskich filozofów. Pierwsza z nich wiązała się z próbą biernego oczekiwania na koniec wojny i kontynuowania w ramach tajnego nauczania działalności dydaktycznej, a często również naukowej. Druga strategia przetrwania za wszelką cenę dotyczyła głównie osób pochodzenia żydowskiego oraz tych, które z różnych względów były poszukiwane przez władze okupacyjne. Trzecia strategia wiązała się z aktywnym włączaniem się do walki zbrojnej i była najrzadziej obierana. Czwartą zaś była emigracja. Nie zawsze te strategie okazywały się skuteczne. Wielu naukowców zginęło w działaniach wojennych bądź padło ofiarą hitlerowskiego terroru. Wojna zawsze też eksponuje problem bezradności intelektualistów wobec totalności działań wojennych zarówno w sensie fizycznym (nieumiejętność zapewnienia sobie bezpieczeństwa), jak i w sensie intelektualnym (niezdolność do racjonalnego wy tłumaczenia okrucieństw wojny). Ta bezradność wywarła wyraźny wpływ na kształt polskiej etyki powojennej.

Podjęte rozważania nie obejmują losów tych ludzi nauki, którzy wojnę spędzili w mundurze, a dopiero po niej obrali ścieżkę kariery naukowej. Mamy w historii filozofii polskiej wiele takich przykładów a z najbardziej znanych filozofów walczących na froncie wschodnim warto przypomnieć Bronisława Baczkę oraz Józefa Czerwińskiego. Pierwszy z nich reprezentuje dziś polską umiarkowaną prawicę, drugi zaś znany jest z konsekwentnie lewicowych poglądów. Baczko jako podpułkownik WP w latach 1947–1951 studiował filozofię na Uniwersytecie Warszawskim. Doktorat obronił w 1953 r. na podstawie dysertacji o Polskim Towarzystwie Demokratycznym. Czerwiński zaś, socjolog moralności, dziś jest prezesem Rady Krajowej Synów Pułku, a jeszcze do niedawna był wykładowcą socjologii w Wyższej Szkole Pedagogicznej Towarzystwa Wiedzy Powszechnej.

Na wojennych losach polskich filozofów mocno zaważyły doświadczenia okresu międzywojennego. W świecie nauki popularność zyskała wówczas ideologia klerkizmu, cechą której było nieangażowanie się w życie polityczne i społeczne. Wyjątek robiono w zasadzie tylko dla towarzystw naukowych. Klerk to człowiek dystansujący się od wszelkiego angażowania się w sprawy publiczne, zachowujący postawę „bezstronnego obserwatora” i poświęcający się całkowicie tylko swemu powołaniu, czyli w przypadku naukowców służ-

bie prawdzie. Stąd też postulowana przez zwolenników klerkizmu niezależna postawa oznaczała odżegnywanie się od zmagania o urzeczywistnienie teoretycznych postulatów walki o sprawiedliwość – naukowcy mieli być bowiem tylko od dostarczania wiedzy o rzeczywistości, od wdrażania zaś byli inni. Dla przykładu Tadeusz Kotarbiński był przeciwny angażowaniu się uczonych w działalność, którą nazwał organizacyjną. Chodziło mu przede wszystkim o aktywność w sferze politycznej i społecznej. Nauki, w jego przekonaniu, bowiem nie uprawiało się dla zaszczytów, ale dla niej samej. Obrazowo to wyraził w swoim artykule zamieszczonym w „Nauce Polskiej”: „A kto raz ugrzązł w piachu życia organizacyjnego, tego wciąga ono coraz głębiej, aż wreszcie piach dostaje się do mózgu, powodując wyjąłwienie”⁵⁰⁶. Wedle przekonania tego filozofa podstawowym zadaniem naukowca było uprawianie nauki, toteż piętnował wszystkich pracowników akademickich, którzy „uciekali” od obowiązków badacza choćby tylko w znacznie łatwiejszą dydaktykę. Nazywał to „zbelfrzeniem”. Nic zatem dziwnego, że Tadeusz Kotarbiński jeszcze przed wojną przestrzegał także przed skutkami uzależnienia naukowców od polityków, pisząc, że nauka w takiej sytuacji przekształci się w końcu w „orgię płatnego kłamstwa”.

Wkrótce jednak w polskich uczelniach miały miejsce wydarzenia, które wymusiły modyfikację takiego stanowiska. Powodem do takiej zmiany poglądów były zajścia, które zaowocowały wprowadzeniem na polskich uczelniach tzw. getta ławkowego dla studentów pochodzenia żydowskiego. Kotarbiński z katedry Uniwersytetu Warszawskiego wypowiedział głośno wówczas słowa:

jestem człowiekiem nie młodym; byłoby mi znacznie wygodniej wygłaszać swoje wykłady siedząc na katedrze, jednak niezwykle ważne względy moralne, etyczne i ogólnoludzkie, zmuszają mnie do wygłaszania referatów stojąc. Będę tak długo stał na swoich wykładach, aż średniowieczne zarządzenia gheftowe nie zostaną zniesione⁵⁰⁷.

To właśnie obserwacja stanu istniejącego skłoniła Kotarbińskiego do porzucenia klerkizmu i przyjęcia postawy zaangażowanej wobec problemów współczesnego świata. Klerk to człowiek co prawda wolny od zewnętrznego przy-

⁵⁰⁶ T. Kotarbiński, *Wybór pism*, t. 2, Warszawa 1958, s. 290.

⁵⁰⁷ R. Jadcak, *O roli nauki i państwa w wychowaniu (w ujęciu przedstawicieli Szkoły Lwowsko-Warszawskiej)*, [w:] *Wychowanie a polityka: Tradycje i współczesność*, pod red. W. Wojdyły i M. Strzeleckiego, Toruń 1997, s. 164.

musu, ale, jak się okazało, zarazem zupełnie bezradny w sytuacji, gdy taki przymus się pojawił.

W efekcie na długo przed II wojną światową Kotarbiński rozumiał, że postawa klerka nie odpowiada potrzebom pracy zespołowej. Tym samym pełna wolność uprawiania nauki była jego zdaniem niemożliwa, bo wolność musi podlegać regułom rozumu, dlatego wiąże się zawsze z odpowiedzialnością, czyli musi być tak spożytkowana, aby nie prowadzić do „warcholstwa”. Człowiek odpowiedzialny walczy ze złem, wyrzeka się wszelkiej przemocy, nie ma potrzeby wyzysku innych.

Pacyfizm to wytwór klerków, którzy od zawsze byli twórcami a nie wandalami, choć odwagi im nie brakowało (przykładem jest tu internowanie Russella podczas I wojny światowej, a później także bierny opór rodzimych filozofów wobec władzy komunistycznej). Niechęć do bezpośredniego zaangażowania się w walce nie uchroniła jednak nikogo od skutków wojny. Często stanowiło to wstydlivy moment biografii wielu filozofów. Łatwo jest zatem dziś opisywać tylko koleje losu tych, którzy wojny nie przeżyli. Sama świadomość tego, że inni walczą i giną, gdy samemu się tej możliwości było pozbawionym, mogła zatem mieć wyjątkowo destrukcyjny wpływ na poszczególnych przedstawicieli świata naukowego.

Wspomnienia o filozofach zmarłych i poległych podczas wojny

Środowisko polskich filozofów przed wojną było dość liczne, a zatem krótki tekst nie jest w stanie opisać losu każdego jego przedstawiciela. Dlatego w podjętym opracowaniu mowa jest tylko o tych, którzy przed wojną byli absolwentami filozofii lub uczestniczyli w seminariach doktorskich, a pamięć o nich przetrwała w cudzych wspomnieniach.

Strategia ryzyka nie była łatwym wyborem dla filozofów. Nie uchylali się jednak od udziału w walce zbrojnej czy w konspiracji. To przede wszystkim im hołd pośmiertny oddali ich nauczyciele i promotorzy. Uważali to za swój moralny obowiązek i dlatego dziś można odtworzyć ich losy. Upamiętnili ich w ten sposób po wsze czasy, wyrażając im wdzięczność za inspirację w realizacji zamierzeń naukowych. W taki sposób wykazali słuszność maksymy: „ucząc innych – uczę się sam”. Władysław Tatarkiewicz, składając zwyczajowe podziękowania wszystkim, którzy przyczynili się do powstania traktatu *O szczęściu* napisał: „Żywi poznają, co od nich w tej książce pochodzi – ale

udział tych, co już nie żyją, należy przypomnieć⁵⁰⁸. Z seminariów prowadzonych przez tego filozofa nie ocalał prawie nikt. Podziękowanie autora stało się więc głównie pośmiertnym wspomnieniem.

Mieczysław Milbrandt, który pierwszy rękopis przeczytał i uwagi swe o pracy wypowiedział, zginął w szturmie na Sejm; ks. Jan Salamucha i Jan Łempicki zginęli na ulicy Mochnackiego; Włodzimierz Pietrzak poległ na Starym Mieście; Zygmunt Batowski zamordowany został podczas Powstania; Andrzej Tretiak rozstrzelany już w pierwszych jego dniach; zmarł Zbigniew Skokowski; Jan Mosdorf zamęczony w Oświęcimiu; w innym obozie — Stanisław Poniatowski; ofiarą wojny stał się Karol Górski, tak samo Kazimierz M. Morawski; Karol Irzykowski umarł wygnany po Powstaniu z Warszawy. Z wdzięcznością myślę o nich wszystkich, wszystkim im książka zawdzięcza myśli czy doświadczenia, czy cytaty, czy wiadomości historyczne. A z zespołu słuchaczy, którzy w r. 1938–1939 na Uniwersytecie Warszawskim, a potem podczas wojny na tajnych zebraniach słuchali pierwsi tej książki w miarę jej powstawania, nie został prawie nikt: Danuta Krzeszewska zginęła jako sanitariuszka, Alicja Szebekowa poległa przy barykadzie, Jan Gralewski zginął spełniając czynności kuriera, Bolesław Miciński zmarł na emigracji, Jerzy Siwecki i Michał Wasilewski zginęli już w 1939 r. śmiercią żołnierzy. Nie ma tych ludzi, jak nie ma domów, w których książka była pisana i czytana⁵⁰⁹.

Tatarkiewicz w innym miejscu wspomina także innych warszawskich filozofów, którzy nie przeżyli wojny:

Z profesorów filozofii zginęli Segal i Zieleńczyk. I mnóstwo młodych: z asystentów przy katedrze uniwersyteckiej Wasilewski poległ jako oficer w 1939 r., Miciński zmarł na emigracji, Milbrandt zginął w powstaniu⁵¹⁰.

Tatarkiewicz upamiętnił swoich dawnych współpracowników i uczniów, którym nie było dane przeżyć wojny, w pierwszym powojennym numerze „Przeгляdu Filozoficznego”, w którym najważniejszą publikacją było wspomnienie o filozofach, którzy zmarli oraz zginęli podczas wojny. Osobne wspomnienie poświęcił wówczas Adamowi Zieleńczykowi, Władysławowi Spasowskiemu, Jakubowi Segalowi, Janowi Łempickiemu oraz Mieczysławowi Milbrandtowi. Natomiast o losach Michała Wasilewskiego, Jerzego Siweckiego, Bolesła-

⁵⁰⁸ W. Tatarkiewicz, *Przedmowa*, [w:] *O szczęściu*, Kraków 1949, s. 9.

⁵⁰⁹ Tamże.

⁵¹⁰ W. Tatarkiewicz, *Pięćdziesiąt lat filozofii w Warszawie*, „Przeгляд Filozoficzny” 1948, z. 1–3, s. 13.

wa Micińskiego, Jana Mosdorfa, Jana Gralewskiego, Jana Łempickiego, Alicji Szebekowej oraz Danuty Krzeszewskiej miał tylko ogólnikowe informacje, dlatego poświęcił im jedno wspólne opracowanie⁵¹¹. W tym samym numerze tego czasopisma Tadeusz Kotarbiński upamiętnił postać Stanisława Ignacego Witkiewicza, Roman Ingarden w jednym opracowaniu zbiorczym – Herza Bada, Alfonsa Barona, Leopolda Blausteina, Leona Chwistka, Stanisława Hetpera, Salomona Igela, Edmunda Rohmana, Zbigniewa Schmierera, ks. Stefana Leona Skibniewskiego, Bolesława Zielińskiego oraz Ostapa Ortwina (Oskara Katzenellenboga), a Zygmunt Zawirski – Joachima Metallmanna oraz Leona Chwistka. Ponadto Stefan Harasek wspominał Ignacego Chrzanowskiego, ks. Konstanty Michalski – ks. Jana Salamuchę oraz ks. Stanisława Kobyłeckiego, Mirosław Starost – Samuela Dicksteina, Bohdan Kieszkowski – Edwarda Frauenglasa, Wojciech Gielecki – Michała Sobeskiego, Janina Suchorzewska – Tadeusza Garbowskiego, Józef Spytkowski – Stefana Kołaczkowskiego, Helena Willmann-Grabowska – Stanisława Schayera, Janina Kamińska – Janinę Hosiasson-Lindebaum, a Wiktor Wąsik – Stefana Rudniańskiego oraz Józefę Kodisową⁵¹².

Wojna nie oszczędziła również środowiska filozoficznego Uniwersytetu Poznańskiego.

W pierwszych miesiącach, po zakończeniu działań wojennych, następuje przymusowa, w najpotworniejszych warunkach, podczas zimowych mrozów, przeprowadzana akcja wysiedlania. Ofiarą jej padają m.in. profesorowie Sobeski, Błachowski, Znamierowski, doc. Wiegner, którzy razem transportami zostają wysiedleni na prowincję, lub do tzw. „Generalnego Gubernatorstwa”. Prof. Sobeski, chory już przed wojną na serce i przewlekłą astmę, znękanym psychicznie, umiera w grudniu 1939 r. w Ostrowcu Świętokrzyskim⁵¹³.

Tuż po wojnie ocaleni polscy filozofowie podejmowali zatem często próby prześledzenia losów zaginionych w mrokach okupacji przedwojennych współpracowników. Niestety poszukiwania te najczęściej kończyły się tylko ustaleniem faktu, że stracili oni życie. Nie zawsze udawało się nawet określić

⁵¹¹ W. Tatarkiewicz, *Wspomnienia o filozofach zmarłych 1939–1945*, Warszawa-Kraków 1946 (nadbitka z „Przeglądu Filozoficznego” 1946, nr 3–4), s. 30–32 i 46–52.

⁵¹² *Wspomnienia o filozofach zmarłych 1939–1945*, „Przegląd Filozoficzny” 1946, nr 3–4.

⁵¹³ J. Sawaszkiewicz, *Pięćdziesiąt lat filozofii w Poznaniu*, „Przegląd Filozoficzny” 1948, z. 1–3, s. 48.

okoliczności, czas i miejsce tragicznego zdarzenia⁵¹⁴. Można zauważyć jednak, że przedwojenna kadra profesorska, uczestnicząc w odbudowie systemu szkolnictwa wyższego, poszukiwała swoich dawnych uczniów zapewne z myślą o odtworzeniu studiów filozoficznych na polskich uniwersytetach. Wraz z nowymi porządkami politycznymi powstały przecież cztery nowe uniwersytety – w Łodzi, Lublinie, Wrocławiu oraz Toruniu, a więc potrzeby kadrowe były ogromne. Niestety straty wojenne były równie wielkie, a najdotkliwiej dotknęły filozofów pochodzenia żydowskiego.

W pierwszym po wojnie wydanym numerze „*Studia Philosophica*” Danieła Gromska dokonała swoistego podsumowania poszukiwań przedwojennych filozofów. Sporządzić udało jej się tylko bilans strat, w którym nadal było jednak pełno niewiadomych. Gromska miała w pewnym sensie komfortową sytuację, bo mogła skorzystać ze wszystkich publikacji, które zostały przedstawione powyżej. Mogła także zweryfikować informacje o losach poszczególnych osób, gdyż Polski Czerwony Krzyż prowadził własne Biuro Informacji i Poszukiwań, które dysponowało szczegółowymi kartotekami dotyczącymi osób zaginionych oraz poszukiwaniem miejsc pochówków ofiar wojny. Wykaz przygotowany przez Gromską obejmuje lata 1938-1945 i zawiera 56 nazwisk filozofów zmarłych podczas wojny oraz jej ofiar. Z tej liczby należy jednak wyłączyć 7 osób, które zmarły jeszcze przed rozpoczęciem działań wojennych (jak np. Marian Zdziechowski czy Witołd Rubczyński) oraz jedną, która zmarła już po zakończeniu wojny (Marian Massonius). Wykaz Gromskiej zawiera zatem 48 nazwisk filozofów zmarłych i poległych w trakcie trwania wojny⁵¹⁵. Na końcu swego artykułu autorka zamieściła konieczną w tym przypadku formułę *allatum est die* wskazującą na stan jej wiedzy na dzień 29 października 1946 r.

Efektowności swoich poszukiwań filozofów przedwojennych podzielił się z czytelnikami także Tadeusz Kotarbiński w artykule okolicznościowym poświęconym ofiarom warszawskiego getta *Garść wspomnień* opublikowanym w 1948 r. w czasopiśmie „Opinia”. W jego wykazie znaleźli się filozofowie pochodzenia żydowskiego, także ci, o których nie wspominała żadna z przytoczonych wyżej publikacji. Pojawiają się w nim nazwiska Izraela Prusinowskiego, Leona Rotensztejna, Hersza Rundsztejna, Stefanii Warszawskiej, Kalmy Zylberberg,

⁵¹⁴ Zob. *Wspomnienia o filozofach zmarłych 1939–1945*, „Przegląd Filozoficzny” 1946, nr 3–4 oraz D. Gromska, *Philosophes polonais morts entre 1938 et 1945*, „*Studia Philosophica*” 1948, vol. 3.

⁵¹⁵ D. Gromska, *Philosophes polonais morts entre 1938 et 1945...*, s. 31–97.

czy Szpricy Cymermanówny, a także wielu innych⁵¹⁶. Można z niego sądzić, że Kotarbiński poszukiwał na własną rękę swoich przedwojennych uczniów. Jego poszukiwania były uzasadnione tym, że jako pierwszy rektor Uniwersytetu Łódzkiego tworzył jego struktury i potrzebował wykształconej kadry dydaktycznej. Nic zatem dziwnego, że szukał takiej kadry przede wszystkim wśród znanych sobie osób. Kotarbiński jednak nie ograniczył się tylko do przypomnienia własnych uczniów, bo wspominał także o filozofach pochodzenia żydowskiego, którzy zginęli we Lwowie oraz w Wilnie.

Lata późniejsze nie sprzyjały jednak już takim poszukiwaniom, gdyż uprawnienia decydenckie w polskiej filozofii przejęli autorytatywnie marksiści, którzy nie byli zainteresowani kontynuacją porządków przedwojennych w nauce. W efekcie dopiero okres transformacji przywrócił zainteresowanie kolejami losu polskich naukowców poległych i zmarłych w trakcie II wojny światowej. W 1989 r. opublikowane zostało monumentalne opracowanie *Losy polskich pracowników nauki w latach 1939–1945*, którego autorzy Andrzej Bolewski i Henryk Pierzchała starali się przedstawić okoliczności śmierci w trakcie wojny wszystkich polskich naukowców posiadających co najmniej doktorat⁵¹⁷. Autorzy korzystali z wielu źródeł, w tym także z wcześniej wymienionych w tym opracowaniu. Lektura tej pozycji pokazuje, że nasza wiedza o wojennych kolejach losów polskich naukowców niewiele poszerzyła się w porównaniu z okresem tuż po wojnie. Nadal zatem okoliczności śmierci wielu filozofów pozostają niewyjaśnione.

Szczególnie cenne w takich poszukiwaniach są dwie publikacje wydane pod patronatem Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, których ukazanie zawdzięczamy Jackowi Jadackiemu z Uniwersytetu Warszawskiego. Pierwsza z nich, zredagowana wspólnie przez Jacka J. Jadackiego oraz Barbarę Markiewicz, ukazała się w 50 rocznicę Powstania w Getcie Warszawskim i w sensie ideowym stanowi kontynuację artykułu Kotarbińskiego *Garść wspomnień*. Publikację tę kończy opracowanie J. Jadackiego *Życiorysy niedokończone*, poświęcone próbie rekonstrukcji losów 35 filozofów pochodzenia żydowskiego wymienionych w artykule Kotarbińskiego. Choć wiele niewiadomych zostało

⁵¹⁶ T. Kotarbiński, *Garść wspomnień (o filozofach poległych w pogromie ghetta)*, „Opinia” 1946, nr 33, s. 1.

⁵¹⁷ A. Bolewski, H. Pierzchała, *Losy polskich pracowników nauki w latach 1939–1945*, Wrocław 1989.

już wyjaśnionych, to nadal jest wiele białych plam, jak choćby w przypadku Judy Prusinowskiego⁵¹⁸.

Kolejną ważną publikacją wspomnieniową, wydaną także przez PTF pod redakcją J. Jadackiego oraz B. Markiewicz, jest książka *Próg istnienia. Dzieciątutowane pokolenie*. Zamieszczono w niej dwa ważne opracowania dotyczące filozofów poległych podczas Powstania Warszawskiego oraz trwania życia filozoficznego w Polsce podczas II wojny światowej. Autorem ich obu jest Jacek Jadacki. W swym opracowaniu wymienił 10 nazwisk polskich filozofów, którzy polegli w walce, w tym 5 podczas Powstania Warszawskiego⁵¹⁹. Nazwiska te jednak pojawiły się wcześniej w innych publikacjach.

Do kwestii strat osobowych w środowisku polskich filozofów wrócił jeszcze Jan Woleński w artykule na temat wkładu osób pochodzenia żydowskiego w rozwój polskiej filozofii. W artykule tym skorygowano i uzupełniono wiele faktów z wojennych życiorysów polskich filozofów, ale jednak nadal nie brakuje w nich białych plam. Pojawiły się w nim także nowe nazwiska, jak np. Józef Pepis (1910–1941)⁵²⁰. Rozrachunki z wojną w polskiej filozofii ciągle więc trwają.

Z przedstawione wykazu publikacji wynika jednak niezbitie, że to właśnie filozofowie wykazali największe zainteresowanie wojennymi losami swoich kolegów. Nie przeszkodziło temu nawet to, że większość z nich z przekonania była pacyfistami.

Walka o przetrwanie

Historię wojen pisze się z punktu widzenia sprawców a nie ofiar. To agresor przecież decyduje na kogo napadnie, a na kogo nie. Nie wydaje się więc prawdą twierdzenie, że to zwycięzcy piszą historię, bo to pisanie i tak musiałoby być reakcją na to, co uczynił napastnik. To agresor przecież przeznaczył do unicestwienia cały naród żydowski i polską inteligencję. Ci, którzy zginęli głosu nie mają, a przecież nie wolno o nich zapominać przede wszystkim po to, aby ich losy już więcej nie stały się niczym udziałem. Zadaniem nauki jest jednak wyciąganie z historii wniosków istotnych dla życia społecznego i dlatego warto się przyjrzeć indywidualnym losom tych, którzy w tych tragicz-

⁵¹⁸ ...*A mądrości i zło nie przemoże*, pod red. J.J. Jadackiego i B. Markiewicz, Warszawa 1993, s. 173.

⁵¹⁹ *Próg istnienia. Dzieciątutowane pokolenie*, pod red. J.J. Jadackiego i B. Markiewicz, Warszawa 1995.

⁵²⁰ J. Woleński, *Żydzi w filozofii polskiej*, „*Studia z Filozofii Polskiej*” 2010, t. 5, s. 24.

nych czasach przeżyli. Każda historia życia jest niepowtarzalna, ale z każdej z nich wynika konkretna nauka dla przyszłości. Wojna nie jest sprzyjającym okresem dla filozofów, a zatem wymowa faktów z nią związanych, w ich interpretacji, ma głównie wymiar pacyfistyczny. Świadczą o tym nawet drobne fakty z wojennych życiorysów polskich filozofów. Mieczysław Wallis wspomina rozmowę, jaką przeprowadził Tadeusz Kotarbiński z pisarzem Ferdynandem Goetlem:

Rozmowa, jaką miał podczas okupacji niemieckiej z Ferdynandem Goetlem. Goetel powiedział, że gdyby nie cierpienia milionów niewolników nie byłoby piramid egipskich. Na to Kotarbiński: „W takim razie byłoby lepiej, gdyby piramid egipskich nie było”⁵²¹.

Z taką oceną większości filozofów spotykała się każda zmiana okupiona niekoniecznym cierpieniem.

Na wojnie nie potrzeba intelektualistów rozmyślających o metafizycznych zagadnieniach, starających się wyznaczać nowe kierunki myślenia. Potrzeba za to jak najwięcej wykonawców, od których nikt nie oczekuje nowych idei, ale gotowości do zabijania innych. Zadaniem zaś dla wszystkich, nawet tych nieuczestniczących w walkach, jest przetrwanie. Aby przeżyć, trzeba było się wykazać niekiedy większą pomysłowością niż przy pisaniu uczonych traktatów. Na wojnie filozofów zatem nie potrzeba, muszą się oni podporządkować ogólnej zasadzie przetrwania, bo potrzebni będą dopiero gdy umilkną działa. Na podstawie wojennych życiorysów filozofów ocalałych z wojennej pożogi można mniemać, że intuicyjnie zaakceptowali takie rozwiązanie, a uczestnicząc w tajnym nauczaniu, podtrzymywali przecież nieustanną gotowość do natychmiastowego podjęcia tego, co potrafią najlepiej. O tym, że tak było przekonuje fakt, że po wojnie wszyscy podjęli trud odbudowy systemu szkolnictwa akademickiego w Polsce.

Sam przebieg wojny potwierdził trafność starego powiedzenia: „Kiedy rozum śpi wtedy rodzą się demony”. Wśród ludzi pragnących tylko przetrwać więzi społeczne przybierały nieraz karykaturalny wymiar, a zatem otoczenie przestawało dawać poczucie bezpieczeństwa. Ludzie są mistrzami przetrwania i potrafią dać sobie radę nawet w najtrudniejszych warunkach. Zwykłym obywatelom łatwiej jednak było uniknąć śmierci niż osobom publicznym zna-

⁵²¹ *Materiały Archiwalne Mieczysława Wallisa*, APB WFIS UW, IFIS PAN i PTF w Warszawie, Rps 14, T. I–III, k. 8.

nym ze swej działalności naukowej, artystycznej, publicystycznej lub politycznej. Musieli oni mieć pod nieustanną kontrolą nie tylko własne działania, ale i całego swego otoczenia społecznego. Dla przykładu znana przedwojenna poetka, tłumaczka, emancypantka, a z zamiłowania filozof, z pokaźnym dorobkiem publicystycznym (choć nie miała formalnego wykształcenia filozoficznego) Julia Wieleżyńska-Dickstein (1881–1943), ukrywała się skutecznie przez kilka lat pod przybranym nazwiskiem. Przypadkowo aresztowana przez rok była więźniem Pawiaka, ale nawet wówczas jej prawdziwa tożsamość nie została ujawniona. Gdyby bowiem gestapowcy wiedzieli o jej żydowskim pochodzeniu, jej los zostałby natychmiast przesądzony. Ostatecznie została zwolniona z Pawiaka z uwagi na zły stan zdrowia. Niestety stres i przeżycia więzienne spowodowały, że zmarła wkrótce po zwolnieniu⁵²².

O losach innych filozofów pochodzenia żydowskiego ocalałych z pożogi wojennej przypomniał Jan Woleński:

Wallis-Walfisz przetrwał po stronie aryjskiej. Szejnberg zmieniła nazwisko na Janina Kamińska. Została aresztowana i zesłana do Auschwitz, a stamtąd do obozu w Malhoff; Niemcy nie odkryli jej żydowskiego pochodzenia. Jeszcze przed zakończeniem działań wojennych znalazła się w grupie kobiet uwolnionych dzięki misji Folke Bernadotte'a i przewiezionych do Szwecji⁵²³.

Także i w tych przypadkach ich prawdziwa tożsamość została tajemnicą dla okupanta.

Daniela Gromska (1889–1973), córka znanego działacza żydowskiego we Lwowie, Juliusza Tennera, po odkryciu przez Gestapo jej pochodzenia musiała uciekać wraz z mężem ze Lwowa. Przypomnieć tu należy, że Gromska w latach 1940–1941, czyli po zajęciu przez armię sowiecką wschodnich terenów Polski, pracowała w lwowskim Wydawnictwie Mniejszości Narodowych jako redaktor literacki⁵²⁴. Później jednak z uwagi na swe pochodzenie i w trosce o bezpieczeństwo zmuszona była do częstej zmiany miejsca pobytu. W swoim życiorysie wspomina ten okres lakonicznie „Czasy okupacji niemieckiej spędziłam w Gródku Jagiellońskim, Warszawie i Krakowie, utrzymując się z udzielania lekcji języków obcych”⁵²⁵. Wyłania się z tego jeszcze inna prawidłowość, otóż w obliczu ogromu nieszczęść, jakie stały się udziałem poszcze-

⁵²² H. Kroszczor, *Kartki z historii Żydów w Warszawie XIX–XX w.*, Warszawa 1979.

⁵²³ J. Woleński, *Żydzi w filozofii polskiej...*, s. 30.

⁵²⁴ *Ankieta personalna. Teczka osobowa Danieli Gromskiej*, Archiwum UJ, S. III-246.

⁵²⁵ *Curriculum vitae (1). Teczka osobowa Danieli Gromskiej*, Archiwum UJ, S. III-246.

gólnych przedstawicieli polskich środowisk filozoficznych, własne, nawet najbardziej traumatyczne doświadczenia, wydawały się prozaiczne i nie warte upublicznienia.

Inny przykład przetrwania pomimo wszystko znajdujemy w życiorysie Henryka Elzenberga (1887–1967). Pochodził on ze znanej warszawskiej rodziny intelektualistów żydowskich i świadomie ukrywał się podczas wojny w Wilnie, gdzie łatwiej było mu ukryć swe pochodzenie. Pomimo czyhających nań zagrożeń podczas okupacji nauczał na tajnych kompletach dla miejscowej młodzieży oraz uczestniczył w tajnych posiedzeniach Wileńskiego Towarzystwa Filozoficznego. Utrzymywał się pracując dorywczo, a także udzielając prywatnych lekcji. „Elzenberg pozostał jednak w Wilnie do 1945 roku, pracując m.in. w Muzeum Miejskim oraz jako stróż nocny w zakładzie stolarskim”⁵²⁶. Zapewne był to jego świadomy wybór drogi przetrwania, gdyż praca w godzinach nocnych nie narażała go na możliwość rozpoznania.

Natomiast Benedykt Bornstein (1880–1948) miał wiele szczęścia, gdyż jako pracownik Wolnej Wszechnicy Polskiej w Warszawie wpadł na krótki czas w ręce okupantów, którzy jednak nie byli świadomi jego pochodzenia narodowościowego.

W czasie okupacji, po likwidacji uczelni przez okupanta, był więziony. Po zwolnieniu z Pawiaka wykładał nadal na tajnych kompletach Wolnej Wszechnicy Polskiej⁵²⁷.

Udało mu się więc przetrwać wojnę bez potrzeby ukrywania się.

Henryk Mehlberg (1904–1979) dla odmiany przetrwał wojnę z przybraną tożsamością, która pozwoliła mu uniknąć aresztowania. „Ze względu na żydowskie pochodzenie posługiwał się w latach okupacji kartą identyfikacyjną na nazwisko Suchodolski”⁵²⁸. W tym przypadku filozof ukrył się w anonimowym tłumie, co zapewniło mu przetrwanie.

Wreszcie wspomniany w artykule Kotarbińskiego Marek (Mełech) Bitter (1902–1965), o którego losie jego dawny nauczyciel nie miał jeszcze w 1948 r. żadnych informacji, jednak przeżył wojnę, choć jego losy były nad wyraz

⁵²⁶ J. Zegzuła-Nowak, *Polemiki filozoficzne Henryka Elzenberga ze szkołą lwowsko-warszawską*, Kraków 2017, s. 30.

⁵²⁷ K. Śleziński, *Benedykta Bornsteina koncepcja naukowej metafizyki i jej znaczenie dla badań współczesnych*, Kraków 2009, s. 9 (przypis 3).

⁵²⁸ Z. Hajduk, *Mehlberg Henryk*, hasło w: *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 2, L:ublin 2011, s. 95.

skomplikowane⁵²⁹. Podczas wojny, jak większość przedstawicieli narodowości żydowskiej, trafił do warszawskiego getta, skąd udało mu się jednak wydostać, ale na krótko, bo wkrótce został więźniem Majdanka. Te doświadczenia skłoniły go do schronienia się w szeregach lewicowej partyzantki w lasach zamajskich. Po wojnie został członkiem CKŻP (Centralny Komitet Żydów w Polsce) oraz funkcjonariuszem instytucji nowego systemu politycznego. O jego losach najwięcej wiemy z opracowań dotyczących funkcjonowania powojennego aparatu represji komunistycznych, w czym niestety aktywnie uczestniczył⁵³⁰. Życiorys ten, jak można zauważyć, odbiega od pozostałych, ale nie swą tragicznością lecz drogą obroną już po wojnie.

W historii znamy także dwa życiorysy polskich filozofów współczesnych, którzy jako żołnierze brali udział w wojnie, a jednak dane im było przeżyć. Ich losy także zasługują na przypomnienie. Do grona tych, którzy przetrwali mimo udziału w walce zaliczyć trzeba przede wszystkim Zbigniewa Jordana (1911–1977), ucznia Michała Sobieskiego, który wojnę kończył jako żołnierz 10. pułku dragonów 1. Dywizji Pancерnej gen. Maczka. Niewiele wiemy dziś o jego wojennej przeszłości, bo jego biografia dobrze jest znana dopiero od okresu powojennego⁵³¹.

Nieco inny życiorys miał Innocenty Maria Bocheński (1902–1995), który podczas kampanii wrześniowej był kapłanem 80. pułku piechoty. Przedostał się później na Zachód i został kapłanem w II Korpusie we Włoszech, z którym brał udział także w bitwie pod Monte Cassino. Znany był zwłaszcza z niekonwencjonalnego hasła, które charakteryzuje jego pojmowanie etyki żołnierskiej – *Nie bądź głupi, nie daj się zabić*⁵³².

Koncentracja na wojennych losach filozofów pochodzenia żydowskiego odzwierciedla bowiem oczywisty fakt, że to zwłaszcza oni musieli wykazać się nie lada inwencją, aby przetrwać. Nie oznacza to jednak, że przed wojną wnie-

⁵²⁹ Po wojnie organizacje żydowskie poszukiwały ocalałych z pożogi wojennej, czego wyrazem była ich skrupulatna ewidencja, która zachowała się do dziś. „Wykaz alfabetyczny Żydów Polskich sporządzony w marcu 1946 r. na podstawie kart rejestracyjnych Wydziału Ewidencji i Statystyki Komitetu Warszawskiego Centralnego Komitetu Żydów Polskich. Obecnie znajduje się w Archiwum ŻIH (CKŻP WEiS sygn. 514)” – http://warszawa.getto.pl/index.php?mod=view_record&rid=5447075044566766746&tid=osoby – dostęp 10.12.2015.

⁵³⁰ O losach Marka Bittera można dowiedzieć się także z książki Laury Jockusch, *Collect and Record!: Jewish Holocaust Documentation in Early Postwar Europe*, New York 2012, s. 89–90.

⁵³¹ Zob. S. Konstańczak, *Zbigniew Jordan (1911–1977) – szkic do filozoficznej biografii*, „Studia z Filozofii Polskiej” 2010, t. 5, s. 35–54.

⁵³² J. Bocheński, *Podręcznik mądrości tego świata*, [w:] tenże, *Etyka*, Kraków 1995, s. 228.

śli oni decydujący wkład w kierunek rozwoju polskiej filozofii Z problemem tym zmierzył się przytaczany już wcześniej Jan Woleński:

Trudno dokładnie oszacować procentowy udział Żydów w filozofii polskiej, bo trzeba by znać dokładniejsze dane. Można jednak przyjąć, że w rozpatrywanym okresie czynnych było (wedle kryteriów przyjętych w niniejszym szkicu) od 200–300 filozofów. Z tego wynika, że w tym gronie było od 15–20%, a więc stosunkowo więcej niż wynosił udział (prawie 9%) mniejszości żydowskiej w globalnym społeczeństwie polskim. Nie jest to zaskoczeniem, gdyż takie były efekty Haskali. 34 osoby dożyły wojny, 24 stały się ofiarami Holokaustu (trudno zaliczyć Dicksteina do tego grona; okoliczności śmierci Rudniańskiego nie są bliżej znane, nie wykluczone, że został zabity razem z innymi profesorami lwowskimi w czerwcu 1941 r.). Ocalało 5 osób, a 4 znalazły się poza granicami kraju i tam przeżyły, w tym jedna w radzieckiej strefie wpływów. Procent tych, którzy przetrwali w kraju (około 16%) jest wyższy aniżeli ogólny ułamek żydowsko-polskich ocalańców z Zagłady, ale trudno z tego wyprowadzać jakieś generalizujące wnioski⁵³³.

Wojenne życiorysy polskich filozofów, którzy nie musieli się ukrywać, są podobne do siebie. Był to dla nich czas poszukiwania nowego sensu. A zatem także czas wytężonej pracy naukowej, uzupełnianej dydaktyką w ramach tajnego nauczania. Nawet jeśli założymy, że szacunki dokonane przez Jana Woleńskiego tylko częściowo oddają rzeczywisty stan rzeczy, to i tak wojna spowodowała niepowetowane straty osobowe. Dobrze przygotowanego do wypełniania swych powinności dydaktyczno-naukowych nauczyciela akademickiego kształtuje się przez co najmniej dwadzieścia lat. Tego czasu nikt przecież nie miał po wojnie, a uruchamiać uczelnie jednak trzeba było. Szacuje się, że w wyniku terroru okupacyjnego nauka polska straciła ponad 440 etatowych pracowników, a uniwersytety postradały ok. 1/3 wszystkich profesorów⁵³⁴. Ich brak dał się we znaki nie tylko polskiej nauce, ale zwłaszcza polskiej kulturze okresu powojennego, bo przecież nauka jest głównym czynnikiem kulturotwórczym.

Wypada więc na zakończenie powtórzyć uwagę Russela przytoczoną na początku tego opracowania – *Wojna nie rozstrzyga, kto ma rację, lecz kto ma odejść*. Pomijając fakt, że przynajmniej dwóch znanych filozofów – Stanisław

⁵³³ J. Woleński, *Żydzi w filozofii polskiej...*, s. 31.

⁵³⁴ Takie szacunkowe straty przyjęli Andrzej Bolewski i Henryk Pierzchała w swej książce *Losy polskich pracowników nauki w latach 1939–1945*.

Ignacy Witkiewicz (1885–1939) oraz Salomon Igel (1889–1942) – wolało zginąć z własnej ręki, niż trafić w ręce hitlerowskich oprawców, to wszyscy zmarli i polegli przecież mogli dalej żyć i znacząco przyczynić się do pomnażania dorobku kulturowego naszego narodu.

Gdy śledzi się wojenne losy filozofów nasuwa się jeszcze jedna konstatacja: że za swój obowiązek moralny uważali przetrwanie tego co najważniejsze – kultury i nauki – podejmowali ryzyko inne niż uczestnicy walki na froncie, ale równie wielkie. Dlatego warto ciągle prowadzić badania nad wojną – niewytłumaczonym dotąd racjonalnie „zaćmieniem ludzkiej wrażliwości moralnej”. Tragedia II wojny światowej przecież nie miała prawa się zdarzyć – zwłaszcza wywołana przez światłych i wrażliwych, jak sądzono, potomków Kanta i Hegla. Okazuje się, że intelektualiści nie zawsze są bezradni, a zatem także wobec tragizmu czasu wojny, czyli wówczas, gdy ich logika i mądrość nie wydaje się potrzebna.

6.3. Pamiętnik czasu wojny i odbudowy. Lekarska epopeja Adama Wrzoska 1939–1959

Kariera naukowa Adama Wrzoska ściśle spleciona jest z poznańskim środowiskiem naukowym, choć swe kwalifikacje zdobywał na kilku uniwersytetach europejskich, w tym także znajdujących się na ziemiach polskich. W 1905 r., w 100-lecie pierwszego wydania *Teorii jestestw organicznych* Jędrzeja Śniadeckiego, redakcja czasopisma „Nowiny Lekarskie” zaproponowała Wrzoskowi napisanie obszernego opracowania na temat tego dzieła, ukazało się jako wprowadzenie do reedycji dzieła Śniadeckiego, a sama praca nad wydaniem wywarła ogromny wpływ na późniejsze koleje życia tego historyka medycyny. Przede wszystkim tak rozpoczął się jego związek z Wielkopolską, gdyż dzieło to ukazało się w 1905 r. właśnie w Poznaniu⁵³⁵. Związek z Poznaniem został jeszcze wydatniej podkreślony, gdy 21 maja 1912 r. został członkiem honorowym Towarzystwa Przyjaciół Nauk. To jednak studia właśnie nad książką Śniadeckiego zdecydowały o wyborze przez niego drogi naukowej. O ewolucji własnych poglądów prowadzącej ostatecznie do studiów nad historią i filozofią medycyny sam Wrzosek pisał następująco:

⁵³⁵ Jędrzeja Śniadeckiego *Teoria jestestw organicznych z przedmową Adama Wrzoska zawierającą rys życia Jędrzeja Śniadeckiego i krótki rozbiór jego teorii*, Poznań 1905.

Studując medycynę kolejno w Kijowie, Zurychu i Berlinie, nie zetknąłem się z żadnym profesorem, któryby zachwiał mą wiarę w materializm naukowy, który by mię pobudził do zastanowienia się krytycznego nad kierunkiem myślowym, panującym wówczas prawie wyłącznie wśród młodzieży, studjującej medycynę⁵³⁶.

Dopiero pod koniec studiów, gdy przebywał w Zurychu, nastąpił przełom:

Wtedy zaczęła się rewizja moich poglądów na świat i mego stosunku do religii. Do rewizji tej w dużej mierze przyczyniły się – rzecz dziwna pozornie – dzieła lekarzy Polaków, które wówczas zacząłem poznawać, bo w czasie moich studenckich studiów medycznych nie znałem całkiem piśmiennictwa lekarskiego polskiego. Wpadła mi wówczas w Szwajcarii w Rapperswilu zupełnie przypadkiem w rękę „Teoria jestestw organicznych” Jędrzeja Śniadeckiego. Przeczytałem ją niemal jednym tchem. Zrobiła na mnie olbrzymie wrażenie. Dziwiłem się, że nikt mi nigdy na nią nie zwracał uwagi. [...] Powziąłem wówczas niezłomne postanowienie napisania dzieła o naszym wielkim biologu, a zwłaszcza o jego „Teorii jestestw organicznych”, oddawna w handlu księgarskim wyczerpanej, aby przypomnieć medykom polskim, żeśmy mieli wielkiego przyrodnika i lekarza, którego dzieło stokroć więcej warte czytania i studjowania, aniżeli dziesiątki lichych nieraz kompilacyj zagranicznych uczonych. [...] Studja nad Śniadeckim zadecydowały o mojej przyszłości jako historyka i filozofa medycyny. Pracując lata nad monografią o Śniadeckim, poznawałem celniejsze utwory naszego piśmiennictwa lekarskiego. Wtedy to przekonałem się, że jakkolwiek medycyna, jak każda nauka jest międzynarodową, to jednak może posiadać cechy narodowe w ujęciu i sposobie rozwiązywania swoich zagadnień⁵³⁷.

Cechami, którymi według niego charakteryzuje się polska myśl medyczna, są dążenie do syntezy i głęboka religijność. Swoje przekonanie uzasadnił racjami historycznymi:

Nie znam w dziejach medycyny polskiej ani jednego znakomitego lekarza, który byłby ateistą, panteistą lub materialistą, cechą bowiem wszystkich naszych wielkich lekarzy, jak cechą naszych wielkich wodzów, poetów i myślicieli, była głęboka religijność w duchu chrześcijańskim pojęta⁵³⁸.

⁵³⁶ A. Wrzosek, *Religijność naszych znakomitych lekarzy XIX wieku*, „Archiwum Historii i Filozofii Medycyny” 1927, t. VII, z. 2, s. 160.

⁵³⁷ Tamże, s. 161–163.

⁵³⁸ Tamże, s. 167.

Druga ważna idea przyświecająca jego twórczości była związana z przekonaniem o istnieniu ścisłego związku medycyny z filozofią. W swych pracach podkreślał, że medycyna wiąże w sobie nierozzerwalnie trzy pierwiastki: naukowy (teoretyczny), praktyczny (fizyczny – związany z cielesnością) oraz wyobraźnię. Wadą współczesnej mu medycyny była jej instrumentalizacja, czyli koncentrowanie się tylko na stronie fizycznej. Obwiniął więc uczelnie medyczne, że kształcą rzemieślników, a powiniły artystów, zdolnych do przekraczania swą myślą naturalnych ograniczeń. Ale do tego niezbędna jest wynikająca ze znajomości metafizyki dyspozycja do dokonywania syntezy, którą wyrabia najbardziej ogólna ze wszystkich nauk, czyli filozofia ściśle spleciona z wiarą. Nie jest ona więc czymś uroczystym, okazjonalnym, ale częścią sztuki życia i pracy. Sam Wrzosek przez całe swe późniejsze życie pozostał wierny tym przesłaniom.

Adam Wrzosek z chwilą mianowania go 15 lutego 1919 r. przez Ignacego Paderewskiego⁵³⁹ na stanowisko szefa sekcji nauki i szkół wyższych Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego opuścił Kraków i na krótko związał się z warszawskim środowiskiem lekarskim. Stanowisko swe piastował po wybitnym logiku i filozofie Janie Łukasiewiczu, który wówczas objął tekę ministerialną. Z tego właśnie stanowiska trafił na Uniwersytet Poznański. Stało się tak na mocy uchwały senatu Uniwersytetu Poznańskiego, który 25 kwietnia 1920 r. powierzył Adamowi Wrzosekowi zadanie organizacji i kierowania Wydziałem Lekarskim powstającym na tej uczelni. Jak wspominał później jeden z bliskich współpracowników:

Profesora Wrzoska nie zrodziła Ziemia Wielkopolska, ale w środowisko poznańskie wrósł on bardzo głęboko, działając na tamtym terenie niezmiernie owocnie w ciągu 40 lat⁵⁴⁰.

Adam Wrzosek znany jest zatem przede wszystkim jako historyk polskiej medycyny. Mniej znana jest jego praca jako praktykującego medyka, antropologa oraz archeologa. Wszechstronność jego zainteresowań naukowych spowodowała, że jego działalność jako praktykującego lekarza, a w ślad za tym także jego prace z zakresu medycyny przeminęły prawie bez echa, ustępując szeroko znanymi osiągnięciom w dziedzinie historii nauki, archeologii i antro-

⁵³⁹ *Pismo Adama Wrzoska z 15 lutego 1919 r. do Wydziału Lekarskiego UJ*, Archiwum UJ, t. 5 II 619.

⁵⁴⁰ S. Konopka, *Profesor Adam Wrzosek. Wspomnienie o jego życiu i twórczości naukowej*, „Archiwum Historii Medycyny” 1965, t. 28, z. 1/2, s. 8.

pologii. Sam Wrzosek nie dbał o popularność i miał bardzo krytyczne zdanie o tych naukowcach, którzy o nią dbali.

Profesor Adam Wrzosek mawiał, że karierę naukową w naszej rzeczywistości robi się na kilka sposobów: *per protegam*, *per vaselinam*, *per pecuniam*, przez wdzięki kobiece, a na końcu *per scientiam*⁵⁴¹.

Historia życia i działalności Adama Wrzoska w okresie międzywojennym doczekała się wielu opracowań, w tym również stanowi zasadniczą część jego biograficznej książki, mało znany jest natomiast okres związany z jego działalnością w latach II wojny światowej. Okres ten dla niemłodego już Wrzoska był przepełniony wytężoną pracą oraz wieloma traumatycznymi wydarzeniami, które jednak nie ograniczyły jego energii i zdolności twórczych. Umiejętność życia i pracy w warunkach zagrożenia oraz deficytu informacji i zasobów, nabyta jeszcze w latach I wojny światowej, pozwoliła mu pogodzić twórczą pracę z koniecznością zapewnienia sobie i swoim bliskim bezpieczeństwa fizycznego i materialnego. Nigdy zatem nie przerwał pracy naukowej, a działając w tajnym nauczaniu zapisał swoje nazwisko złotymi zgłoskami w dziejach historii wychowania w Polsce.

Na swoim ekslibrisie zamieścił motto „Prawdą, pracą i wytrwałością”⁵⁴², któremu pozostał wierny przez całe swe pracowite życie. Właśnie o tym jak bardzo było ono wypełnione pracą dobitnie nas przekonują koleje jego losu podczas wojny. W opracowaniach dotyczących Wrzoska ten okres kwituje się zaledwie kilkoma zdaniem, bo niewiele na ten temat wiadomo. Tymczasem w Archiwum PAN w Poznaniu zachowały się po Adamie Wrzosku jego dzienniki, w który zapisywał ważniejsze wydarzenia ze swojego życia, a także efekty swej pracy naukowej. Charakterystycznym rysem dziennika jest to, że ze względów bezpieczeństwa nie zawiera on żadnych odniesień do tajnego nauczania ani do jego działalności naukowej i publicznej z okresu przed wojną.

Adam Wrzosek o kreowaniu przyszłości

Stosunek do nauki polskiej Wrzosek miał wyrobiony w duchu tradycyjnym. Podkreślał to wielokrotnie, w tym także robiąc notatki z przeczytanych

⁵⁴¹ A. Malinowski, *Edukacja akademicka w Polsce w perspektywie czasowej*, „Homines Homini-bus” 2012, vol. 8, s. 238.

⁵⁴² J. Hasik, R. Meissner, *Prof. dr med. Adam Wrzosek (1875–1965) – pierwszy dziekan Wydziału Lekarskiego Uniwersytetu Poznańskiego*, [w:] J. Hasik, J. Juszczyk, *Dzieje Wydziału Lekarskiego Uniwersytetu Poznańskiego i Akademii Medycznej 1919–1979*, Poznań 1979, s. 158.

lektur. Wśród myśli zasługujących na upamiętnienie znalazła się także myśl Ignacego Krasickiego: „Święta ma być nam pamięć naszych wielkich ludzi. Ona do życia wszystko, co szlachetne budzi”⁵⁴³. Nic zatem dziwnego, że w jego bibliografii życiorysy wybitnych postaci polskiej nauki i kultury zajmują największe miejsca. O jego metodzie wartościowania dokonań postaci historycznych dowiadujemy się między innymi z zapisku datowanego na 7 stycznia 1946 r.:

Geniusze najwięksi w Polsce w pierwszej połowie XIX w.

1. Mickiewicz w poezji największy wieszcz narodowy, największy poeta słowiański a może największy poeta wszystkich czasów i narodów.
2. Chopin w muzyce (wyraziciel ducha polskiego, polskości).
3. Jędrzej Śniadecki w nauce.
4. Karol Marcinkowski w moralności⁵⁴⁴.

Także w notatkach umieszczonych pod datą 4 lutego 1956 r., dokonując swegoistego podsumowania własnej działalności naukowej i życiowej napisał:

Miałem szczęście poznać w życiu niepospolitych ludzi, którzy mnie zaszczycali swoją przyjaźnią – Wincentego Lutosławskiego, Heliodora Świącickiego, Idziego Radziszewskiego. Miałem szczęście mieć za towarzyszkę życia przez pół wieku przeszło niepospolitą niewiastę – wielkiego serca i dużego rozumu. Miałem szczęście obcować przez lat 18 z niezwykle dobrym dzieckiem, a potem z przepięknego charakteru młodzieńca bohaterskiego duszą polską, moim umiłowanym wnuczkim. Dużo szczęścia miałem w życiu⁵⁴⁵.

Ktoś bez konkretnych zasług nie mógł znaleźć się na takim wykazie. Droga do takiego wyróżnienia prowadzić musiała przez własną pracę przynoszącą owoce nie tylko osobom ją wykonującym, ale także co najmniej najbliższemu otoczeniu.

Nie inaczej oceniał także pracę uczonych. Ich zadanie nie mogło się ograniczać tylko do pomnażania własnego zasobu wiedzy, bo decydując się poświęcić badaniom w jakimś zakresie, naukowiec rozpoczyna pracę dla dobra wszystkich. Podejmując takie zadanie trzeba zarazem poświęcić się temu, co się robi. W tej mierze praca na rzecz ogółu nie jest tylko zadaniem naukowca,

⁵⁴³ A. Wrzosek, *Wypisy i notatki z przeczytanych książek. Przegorzały 1944–1945. Poznań 1945*, Archiwum PAN w Poznaniu, P-III-70, p. 26.

⁵⁴⁴ Tamże.

⁵⁴⁵ Tamże.

każdy musi to spełniać, aby w pełni zasłużyć na miano człowieka. Uchylenie się od takiego obowiązku było dla Wrzoska najcięższym wykroczeniem. Pisał o tym następująco:

I uczonego obowiązuje ogólne prawo, wspólne dla wszystkich, a więc przede wszystkim praca, do której posiada zdolności szczególne, a do tego praca z wyższym celem, a więc nie praca dla pracy, lecz praca dla zdobywania prawdy, a prawd zaś w pierwszym rzędzie tych, które są głębsze, większe, a dla ludzi pożyteczniejsze. Najwyższą nauką jest teologia – nauka o Bogu, potem filozofia – nauka o Wszecchwiecie, a więc i o Bogu-Stwórcy Wszecchwiatu, i o człowieku poznającym ten Wszecchwiat; i o byciu; i o nieśmiertelności duszy, i o wolnej woli... Tym naukom wszelkie inne służyć powinny przyczyniając się do ich rozwoju i pogłębienia. Każda nauka byle uczciwie była uprawiana, zbliżyć nas może do poznania Boga, nieśmiertelnej duszy naszej i wolnej woli, bo zarówno subtelniejsze badanie komórek roślinnych i zwierzęcych może nam mówić o wielkości i potędze nieskończonej Boga, jak i znakomite odkrycia astronomów. Wszędzie na każdym kroku zetknąć się możemy z obecnością Boga w jego twórcach, byleby tylko patrzeć na świat otwartymi szeroko oczami, a nie przymrużając ich, aby nie widzieć wielu rzeczy, których widzieć nie chcemy, lub widzieć je nie w istotnym ich stanie, nie tak zabarwione jak są w rzeczywistości, lecz jak nam się przedstawiają, gdy patrzymy na nie przez specjalnie zabarwione szkła. [...] Przeto tak należy pracować, aby praca była naszą rozkoszą i tak nauczyć się znosić cierpienia, aby przestała być biczem nas smagającym, a stała się dobrem powszednim, chlebem odżywczym, drogą do doskonalenia prowadzącą. Wtedy i praca i cierpienie staną się dla nas szczęściem. Umieć pracować to znaczy umieć rozporządzać swoim czasem, a więc nie marnować go na rzeczy złe i niepotrzebne. Złymi rzeczami są lenistwo, obżarstwo, opilstwo, próżniactwo, czytanie „dla zabicia czasu”, niegodziwe rozrywki itp., a niepotrzebnymi – głupie rozrywki, zbyt wiele czasu zabierające życie towarzyskie, nadmierne dbanie o swoje zdrowie fizyczne, różne zajęcia wymyślone dla wypełnienia czasu, a nawet dewocja polegająca na odmawianiu godzinami modlitw, a nie na podnoszeniu ducha do Boga, chwalenie go ustami a nie sercem, duszą i umysłem, prowadząca czasem do fanatyzmu, nietolerancji i pychy, zamiast do miłości Boga i bliźniego, do wyrozumiałości wobec ułomności ludzkich i do pokory⁵⁴⁶.

⁵⁴⁶ A. Wrzosek, *Dzienniki VII (21.III.1941 – 6.V.1945)*, Archiwum PAN w Poznaniu, P-III-70, P-III-70, p. 26, s. 40–43.

Dzięki pracy człowiek się uspołecznia, staje się pożytecznym i sam siebie doskonali. Ludzie nauki nie są w tym zadaniu żadnym wyjątkiem, a wręcz przeciwnie, ciąży na nich szczególna odpowiedzialność, bo powinni być świadomi na ile ich praca jest pożyteczna dla innych. Dla każdego prawdziwego naukowca zatem wojna to okres destrukcji, bo nauka to misterne, długotrwałe formułowanie i budowanie możliwie jak najbardziej trwałych struktur. Naukowiec na wojnie jest zagubiony, bo jego zdolności na pozór nagle okazują się nikomu niepotrzebne. To, co przez całe życie starał się minimalizować, czyli pośpiech i brak refleksji nad tym, czym się właśnie zajmuje, nagle stały się wartością samą w sobie, a cała przeszłość znika w oczach. Adam Wrzosek zracjonalizował okres wojenny na specyficzny sposób. Uznał bowiem, że wojna to konieczny etap do prawdziwego odrodzenia całej ludzkości, w czym można dostrzegać wpływ prac Wincentego Lutosławskiego⁵⁴⁷, a zwłaszcza jego książki *Ludzkość odrodzona*. W adnotacji z 27 czerwca 1941 r. pisał:

Wszystko przetrwać trzeba i przetrwamy, bo ożywia nas nadzieja, że po tej największej w dziejach świata wojnie, nastąpi w Europie i w innych częściach naszej maleńkiej kuli ziemskiej nowy ład, sprawiedliwszy, więc lepszy niż dotychczasowy, co daj Boże⁵⁴⁸.

Taka aprobata oczyszczającego charakteru wojny wynikała z pesymistycznej oceny natury ludzkiej. Pod datą 24.03.1941 r. napisał bowiem:

Wojna i towarzysząca jej klęska nie naprawiła dotąd ludzi. Ludzie dobrzy może stali się lepszymi, ale źli pozostali złymi. Kradzieże, oszustwa często się zdarzają. Objawów miłości bliźniego nie ma dużo u nas, za to nieżyczliwości wzajemnej nie brak. Za mało jeszcze wojna wstrząsnęła sumieniami ludzi. Wierzę, że pod wpływem zawieruchy wojennej nastąpi u nas przyspieszenie odrodzenia moralnego, że staniemy się rzetelni, pracowitsi, pobożnymi⁵⁴⁹.

Praca miała zaś dla Wrzoska szczególne znaczenie. W sylwestrowej adnotacji, swoistym rozliczeniu z mijającym rokiem 1943, pisał:

547 Zob. W. Lutosławski, *Ludzkość odrodzona: wizje przyszłości*, Warszawa 1910; tenże, *Wojna Wszechświatowa: jej odległe przyczyny i skutki: zarys filozofii historii: wiekowe walki ludów*, Warszawa 1925. Autor tych prac wyrażał pogląd, że droga do wiecznego pokoju prowadzić musi przez uprzednie pokonanie barbarzyństwa, swoiste oczyszczenie ludzkości z elementów destrukcyjnych.

548 A. Wrzosek, *Dzienniki VII (21.III.1941 – 6.V.1945)...*, s. 15.

549 Tamże, s. 3.

Praca powinna mieć namaszczenie swego postannictwa, powinna posiadać wartość wewnętrzną, nosić na sobie wyraźne piętno godności ludzkiej. Praca wykonywana z głęboką świadomością jej postannictwa społecznego, choćby była bardzo zwykłą, więcej bardzo od „bardzo wysokiej”, której motorem jest tylko ambicja. [...] Każdy może, a więc powinien, uczciwie pracować według swych zdolności. Każda uczciwa praca jest równoważnościowa pod względem moralnym, jest zarazem twórczą w mniejszym lub większym stopniu. [...] Każdy człowiek powinien szanować swoją godność ludzką. Wtedy każda jego praca będzie uczciwą, a zarazem pożyteczną [...]. Człowiek mądry życiowo nie gardzi żadną pracą uczciwą, jeżeli tylko odpowiada ona jego uzdolnieniom i jest z niej zadowolony, znajdując nawet przyjemność w należyтым jej spełnianiu. Wielki uczoney, znakomity poeta, świetny malarz mają obowiązek tworzyć dzieła niepospolite. Gdyby zmarnowali swe talenty nic nie robiąc lub zajmując się pracą dla nich całkiem niewłaściwą, grzeszyliby⁵⁵⁰.

Dokładnie tak samo postrzegał swoje zadanie życiowe. Jego praca miała więc cel społeczny, tak postrzegał też swój życiowy obowiązek pracy. Nie musiał przecież już pracować z racji osiągniętego wieku, a jednak pracy poświęcał każdą wolną chwilę.

Wojenna epopeja Adama Wrzosek

Z zapisków osobistego *Dziennika* wiadomo, że Wrzosek przybył do Warszawy jeszcze w 1939 r. Motywem jego przyjazdu do stolicy był zamiar służenia swymi kwalifikacjami Wojsku Polskiemu, które zmagalo się z hitlerowskim najeźdźcą. Z takim zadaniem zresztą oddelegowano go z Wydziału Lekarskiego wraz z innym profesorem, Witoldem Kapuścińskim. Zamierzali udać się do Departamentu Sanitarnego Ministerstwa Spraw Wojskowych, aby

zgłosić gotowość członków Wydziału do służby czynnej i otrzymać dla nich przydziały odpowiednich stanowisk. [...] W następnym dniu delegaci odbyli naradę z szefem sanitarnym – generałem Stanisławem Rouppertem, który polecił im przyjść na drugi dzień po przydziały do służby wojskowej. Gdy obaj delegaci zgłosili się do Departamentu Sanitarnego nie było już w Warszawie inspektora sanitarnego ani jego kancelarii⁵⁵¹.

Wrzosek wrócił zatem sam do Poznania, ale zaraz po jego powrocie 10 września do miasta wkroczyli Niemcy, którzy rozpoczęli planowe aresztowania

⁵⁵⁰ Tamże, s. 34–36.

⁵⁵¹ Z. Maćkowiak, M. Musielak, *Adam Wrzosek: Życie i działalność*, Poznań 2000, s. 188.

miejscowej elity politycznej i intelektualnej. Na listach osób przewidzianych do zatrzymania znajdował się również Adam Wrzosek, którego przeznaczono jednak do wysiedlenia Generalnej Guberni, tak jak wielu innych mieszkańców Wielkopolski. Do ich domów rozpoczęto sprowadzać osoby narodowości niemieckiej przesiedlone z regionów wschodniej Rzeczypospolitej zajętych przez Wehrmacht. Wrzosek w odróżnieniu od większości wysiedlanych miał komfort związany z posiadaniem własnego domu w Warszawie, czyli na terenie, do którego były kierowani deportowani⁵⁵². Początkowo jednak trafił do Kodynia nad Bugiem. „Tam zorganizował najpierw ambulatorium, a następnie szpitalik dla uchodźców z Warszawy”⁵⁵³. Przebywając w Kodyniu znalazł się przejściowo w niewoli sowieckiej, w chwili gdy wkroczyła tam Armia Czerwona. Po wycofaniu się Rosjan z Kodynia wrócił pod koniec listopada do Warszawy. Od 14 grudnia 1939 r. zamieszkał już w swoim warszawskim domu. W obawie przed aresztowaniem opuścił to miejsce 12 kwietnia 1940 r., ale wrócił ponownie do niego 22 maja 1941 r., stąd, gdy „W 1941 r. otrzymał propozycję wykładania w oficjalnie działającej Prywatnej Szkole Zawodowej dla Pomocniczego Personelu Sanitarnego Jana Zaorskiego”⁵⁵⁴, nie mógł tej propozycji przyjąć. Ukrywał się wówczas pod przybranym nazwiskiem Dąbrowski i przejściowo musiał przerwać pracę naukową. Jeszcze przed powrotem do swego mieszkania napisał w *Dzienniku*: „Ogromnie mi brak czynnej pracy. Mam czasem wrażenie, że tylko wegetuję. Brak mi zwłaszcza twórczej pracy”⁵⁵⁵.

Charakterystycznym rysem pracy naukowej, której poświęcił się Wrzosek była swoista próba indywidualnego rozliczenia się z koszmarem wojennym. Podobnie jak wielu innych naukowców nie brał czynnego udziału w walkach ani w zbrojnej konspiracji. Swą powinność wobec ojczyzny i wobec innych ludzi dostrzegał więc w upamiętnieniu dokonań tych, którym nie było dane przeżyć. Właśnie w swym mieszkaniu w Warszawie pograżył się w pracy nad podobnym opracowaniem, o czym tak wspominał:

napisałem prawie całą książkę p.t. *Wędrowki po mogiłach*, która w druku zajmuje 550 stron formatu „Archiwum Historii i Filozofii Medycyny”. Do-

⁵⁵² O przesiedleniach kadry naukowej Uniwersytetu Poznańskiego: J. Sawaszkiewicz, *Pięćdziesiąt lat filozofii w Poznaniu*, „Przegląd Filozoficzny” 1948, z. 1–3, s. 48.

⁵⁵³ Z. Maćkowiak, M. Musielak, *Adam Wrzosek...*, s. 189.

⁵⁵⁴ A. Malinowski, *Sylwetki znamienitych naukowców: Adam Jan Wrzosek (1875–1965)*, „Biuletyn PTA” 2014, nr 14, s. 15.

⁵⁵⁵ A. Wrzosek, *Dzienniki VII (21.III.1941 – 6.V.1945)...*, s. 3.

kończyłem ją w moim pokoju, w którym mieszkałem od 12.IX.1940 r. do 5.VII.1941. Jeszcze ten rękopis uzupełnię dalszymi wspomnieniami o ludziach zmarłych, których znałem. Zabrałem się 5 czerwca br. do pisania dzieła p.t. *O wyższości fizycznej i moralnej niewiast oraz O różnicach między mężczyzną a kobietą*. Pisałem to studium antropologiczne bez przerwy przez 45 dni. Ukończyłem rękopis 19 lipca. Zajmie on w druku 340 stron formatu „Archiwum Historii i Filozofii Medycyny”. Teraz rękopis jeszcze odczytuję i poprawiam⁵⁵⁶.

Podczas wojny Wrzosek mieszkał więc w Warszawie i tam był jednym z organizatorów Wydziału Lekarskiego na Tajnym Uniwersytecie Ziemi Zachodnich. Sam uniwersytet został utworzony już pod koniec 1940 r., ale Wydział Lekarski powstał dopiero w 1942 r. Nie każdy chętny nadaje się do wykonywania zawodu lekarza. System naboru na studia musiał zatem uwzględniać nie tylko dyspozycje kandydatów, ale także możliwości lokalowe i techniczne organizatorów tajnego nauczania. Nie można bowiem nabyć umiejętności fachowych w tym zawodzie w sposób czysto teoretyczny. Z zachowanych wspomnień wiemy, że wykorzystywano do tego celu istniejące instytucje służby zdrowia, biblioteki, zasoby muzealne oraz prywatne gabinety lekarskie wykładowców. Studiowały głównie kobiety, gdyż młodzi mężczyźni byli na ogół zaangażowani w różne formy działalności konspiracyjnej. Każdy kandydat na studenta musiał wpięrcz złożyć przysięgę, w której zobowiązywał się do przestrzegania wymogów konspiracyjnych, zapewniał o swym oddaniu sprawie Polski oraz swym zaangażowaniu w naukę⁵⁵⁷. Niewiele wiadomo o samej organizacji wydziału, ale niewątpliwym jest, że była to zasługa samego Wrzoska, którego w tym zadaniu wspierała dawna sekretarka z poznańskiego uniwersytetu Adelajda Jankowska (konspiracyjny pseudonim Pawłowska). Pewne światło na organizację wydziału rzucają wspomnienia Hanny Szukiewicz, którą Wrzosek namówił do prowadzenia zajęć z anatomii prawidłowej. Wedle tej relacji już w październiku 1942 r. funkcjonowały cztery punkty nauczania, w tym trzy poza Warszawą – w Grodzisku, Brwinowie oraz w Milanówku⁵⁵⁸. Z innych źródeł jednak wiadomo, że do prowadzenia zajęć z innymi grupa-

⁵⁵⁶ A. Wrzosek, *Dzienniki VII (21.III.1941 – 6.V.1945)...*, s. 16.

⁵⁵⁷ Pełny tekst przysięgi znajduje się w książce Władysława Kowalenko *Tajny uniwersytet Ziemi Zachodnich: Uniwersytet Poznański 1940–1945*, Poznań 1961, s. 9.

⁵⁵⁸ H. Szukiewicz, *Ćwiczenia z anatomii na trzech uczelniach*, [w:] *Uniwersytet Ziemi Zachodnich i tajne kursy uniwersyteckie 1939–1945: pokłosie wspomnień*, oprac. J. Wikarjak, Poznań 1972, s. 130.

mi studentów wykorzystywano znacznie więcej lokali, o których poszczególni wykładowcy nie musieli nawet wiedzieć. Tego przecież wymagały względy konspiracji. Zajęcia odbywały się w prywatnych mieszkaniach, a jedno z nich udostępnił sam Wrzosek: „Wykłady na Tajnym Uniw. Ziem Zachodnich prowadził głównie w swej willi przy ul. Madalińskiego w Warszawie”⁵⁵⁹. Zajęcia poza Warszawą odbywały się regularnie, aż do momentu przekroczenia linii Wisły przez Armię Czerwoną w styczniu 1945 r.

Wydział Lekarski odegrał ogromną rolę w odtworzeniu systemu opieki zdrowotnej w Polsce powojennej, gdyż przygotował nowe kadry medyczne dla odbudowującego się kraju. Liczba studiujących na TUZZ nie była mała. Wrzosek kończył swoją działalność jako dziekan w styczniu 1944 r.,

kiedy to liczba studiujących wynosiła 610 osób, a w sumie po wojnie dostarczyła wyniszczonemu krajowi około 2000 lekarzy. W roku akademickim 1944/45 prof. Wrzosek został wybrany prorektorem TUZZ⁵⁶⁰.

Do pełnienia funkcji organizacyjnych i zakamuflowania działalności dydaktycznej prowadzonej na Wydziale Lekarskim TUZZ bardzo przydatna była Wrzoskowi znakomita znajomość języka oraz mentalności Niemców. Pozwoliło to uchronić zarówno studentów, jak i wykładowców przed dekonspiracją. O wydarzeniach na tym Uniwersytecie i o skali jego zaangażowania w pracę organizacyjną i dydaktyczną z *Dzienników* niewiele się jednak dowiemy. Wymogi konspiracji oraz troska o bezpieczeństwo, tak własne, jak i innych spowodowały, że na ten temat nie ma tam żadnych wzmianek poza jedną, datowaną na 1 sierpnia 1943 r., zamieszczoną zapewne przez nieuwagę. Wrzosek napisał w niej: „Dzięki Bogu mogłem w ostatnich 10 miesiącach t.j. od października r. ub. do końca lipca bieżącego dość intensywnie pracować”. W odnośniku przytoczył:

wygłaszałem liczne wykłady z propedeutyki lekarskiej, antropologii i historii medycyny. Na propedeutykę lekarską poświęciłem 368 godzin, na antropologię 58 i na historię medycyny 50, razem więc 476⁵⁶¹.

Ze wspomnień jego współpracowników wiadomo także, że prowadził zajęcia z anatomii opisowej. Sam profesor prowadził wykłady a ćwiczenia do tego

⁵⁵⁹ *Biogramy uczonych polskich: materiały o życiu i działalności członków AU w Krakowie, TNW PAU PAN*, cz. 6. Nauki medyczne, z. 2, oprac. A. Śródka, Warszawa 1991, s. 317.

⁵⁶⁰ J. Hasik, R. Meissner, *Prof. dr med. Adam Wrzosek (1875–1965)*..., s. 154.

⁵⁶¹ A. Wrzosek, *Dzienniki VII (21.III.1941 – 6.V.1945)*..., s. 24.

przedmiotu Barbara Kampioni, która tak scharakteryzowała organizację tych studiów:

Nauczanie to odbywało się w małych zespołach, najwyżej 10-12 osobowych, które zbierały się w prywatnych mieszkaniach, przy czym miejsca zbiórek co kilka tygodni były zmieniane dla bezpieczeństwa. Adresy mieszkań były nadawane ustnie bądź przez łączników, bądź ustalane na ćwiczeniach. Mój „rejon” [...] znajdował się w śródmieściu i obejmował ul. Chmielną, Żłotą, Sienną oraz sąsiednie⁵⁶².

Adresy te były podawane wyłącznie ustnie, bez ich zapisywania, podobnie też nie prowadzono list obecności, a słuchaczom „wierzono na słowo”. Nie znaczy to jednak, że studia były łatwe, gdyż Adam Wrzosek rygorystycznie przestrzegał zasad dydaktycznych obowiązujących w medycynie.

Profesor Wrzosek egzaminował ich po złożeniu ustnego sprawozdania przede mną, że grupa z tej i tej ulicy odrobiła ćwiczenia i zdała kolokwia. [...] Po zakończeniu dnia odbywały się kolokwia, o których wyniku zawiadaniałam ustnie profesora Wrzoska. Należy tu podkreślić, że pilność i zapał studentów z tajnego nauczania były wzorowe, nieporównywalnie wyższe od pilności i chęci uczenia się studentów z czasów pokoju⁵⁶³.

Prowadząca ćwiczenia stwierdziła też, że zaliczenia z tego przedmiotu uzyskało u niej kilkuset studentów, co świadczy o skali nauczania na Wydziale Lekarskim TUZZ. Co jakiś czas uczestniczyła też w konsultacjach z prof. Wrzosem, na których określano zasady organizacyjne i tematykę zajęć.

Zajęcia te prowadzono wedle zasad sprawdzonych w działalności konspiracyjnej.

Wykłady i ćwiczenia odbywały się przeważnie w mieszkaniach prywatnych, przy czym stosowano zasadę, nie zawsze w praktyce możliwą do zrealizowania, aby lokal nie był obciążony inną pracą konspiracyjną. Podobnie było z zakazem używania lokalu częściej niż raz w tygodniu. Naukę prowadzono w małych grupach – kompletach kilkuosobowych. Poziom nauczania był bardzo wysoki a młodzież studiująca wykazywała wielki zapał do kształcenia

⁵⁶² B. Kampioni, *Anatomia opisowa i interna*, [w:] *Uniwersytet Ziemi Zachodnich i tajne kursy uniwersyteckie 1939–1945: pokłosie wspomnień...*, s. 98.

⁵⁶³ Tamże.

się, pomimo wielkich utrudnień życia okupacyjnego i braku czasu, wynikającego w dużej mierze z zaangażowania w pracę podziemną i zarobkową⁵⁶⁴.

Ówcześni studenci byli także zaangażowani w funkcjonowanie uczelni. To w ich mieszkaniach odbywały się niektóre zajęcia, o czym wspomina Irena Ćwiertnia-Sitow:

najbardziej utkwiły mi w pamięci wykłady w moim domu na ul. Szarej. Odbywały się po południu. [...] Po skończonym wykładzie wypuszczałam słuchaczy pojedynczo w zupełnej ciszy i konspiracji. Nikt z sąsiadów nie mógł wiedzieć, że w lokalu pod numerem 53 odbywają się zebrania młodzieży, która przychodzi tu, aby zdobywać wiedzę na wysokim poziomie, zakazaną surowo przez okupanta. Rano, za przyzwoleniem dr. Okolskiego, dyrektora Szpitala Dzieciątka Jezus, uczęszczałam na oddział chirurgiczny prowadzony przez dr. Wesołowskiego. Na sali opatrunkowej związałam bandażę i robiłam gaziki razem z Tadeuszem Świącickim, pierwszym poznanym kolegą. Po pewnym czasie pozwolono nam na sali operacyjnej przyglądać się wielkim zabiegom, przeprowadzanym przez dr. Leśniewskiego i jego asystentów⁵⁶⁵.

Uczelnia zatem zapewniała także udział w zajęciach praktycznych, bez czego niemożliwe byłoby właściwe przygotowanie do zawodu. Pomimo wypracowanych zasad bezpieczeństwa zdarzały się sytuacje, w których studenci wraz z wykładowcami byli zatrzymywani przez Niemców w trakcie prowadzonych zajęć. Tak było na przykład 5 stycznia 1944 r. ze studentami socjologii TUZZ, którzy zostali aresztowani na zajęciach prowadzonych przez dra Władysława Okińskiego. Wszyscy zostali 17 stycznia rozstrzelani w publicznej egzekucji⁵⁶⁶. Zajęcia na tym wydziale nie były bezpłatne, gdyż studenci musieli pokrywać koszty utrzymania uczelni. Jak wspominała Wanda Pawłowicz, jedna ze studentek:

Czesne miesięcznie wynosiło 35 złotych. Pamiętam dokładnie dwa adresy ważne dla toku nauczania: ul. Górskiego 3 i Szpital na ul. Oczki. Przy ul. Górskiego 3 w grudniu 1941 r. utworzono Publiczną Szkołę Doksztalającą

⁵⁶⁴ Z. Grodecka, *Tajny Uniwersytet Ziem Zachodnich (TUZZ) 1940–1945*, „Biuletyn Informacyjny Światowego Związku Żołnierzy Armii Krajowej – Okręg Wielkopolska” 1999, nr 2(37), s. 17.

⁵⁶⁵ I. Ćwiertnia-Sitow, *Pierwszy rok studiów na Uniwersytecie Ziem Zachodnich*, [w:] *Encyklopedia medyków Powstania Warszawskiego*, <http://lekarzepowstania.pl/tajne-studia-medyczne/wspomnienia-i-relacje/pierwszy-rok-w-uniwersytecie-ziem-zachodnich-irena-cwiertnia-sitow/> – dostęp 10.12.2016.

⁵⁶⁶ Z. Grodecka, *Tajny Uniwersytet Ziem Zachodnich (TUZZ) 1940–1945...*, s. 19.

Zawodową nr 2. (Öffentliche Berufsschule nr 2 Warschau). Pod pokrywką szkółki zawodowej odrabialiśmy ćwiczenie laboratoryjne z chemii. W Szpitalu na Oczki znajdowało się prosektorium. Zwłoki były kupowane od sanitariuszy tzw. noszowych. Co pewien czas ceny rosły; noszowi uzależniali je od kursu słońcy na rynku. Surrealizm, ale taka jest prawda. [...] w prosektorium w szkółce na ul. Górskiego spotykały się większe grupy studentów niż na wykładach prowadzonych w mieszkaniach prywatnych⁵⁶⁷.

Sam Wrzosek wspominał, że konieczne dla kształcenia lekarzy zajęcia w prosektorium odbywały się w podziemiach Zakładu Anatomii Prawidłowej, a wraz z rosnącą liczbą studentów zorganizowano w Szpitalu Ujazdowskim kolejne, aby stworzyć możliwości odbywania ćwiczeń praktycznych przez wszystkich studiujących medycynę na TUZZ. Z uwagi na niebezpieczeństwo dekonspiracji: „Studenci i studentki przychodzili do prosektorium wieczorem, pracowali przez całą noc, a wczesnym rankiem opuszczali je”⁵⁶⁸. Gdy liczba studiujących medycynę przekroczyła 500 osób, jedno prosektorium nie mogło już zapewnić odbywania zajęć praktycznych przez wszystkich studentów.

Równocześnie jednak, aby nie zamykać drogi do nauki osobom mniej zaможnym, funkcjonował sprawnie system stypendialny. Część studentów odmawiała jednak przyjmowania takiej formy pomocy, starając się we własnym zakresie zabezpieczyć możliwości studiowania⁵⁶⁹.

Ponieważ TUZZ funkcjonował w ramach tajnego nauczania kierowanego przez Delegaturę Rządu na Kraj, korzystał też z jej wsparcia organizacyjnego i finansowego.

Adam Wrzosek pełnił funkcję dziekana tego wydziału w latach 1942/43 oraz 1943/44⁵⁷⁰. Przestał być dziekanem dopiero po osobistej tragedii zwią-

⁵⁶⁷ W. Pawłowicz, *Wspomnienie o tajnym Uniwersytecie Ziemi Zachodnich*, [w:] *Encyklopedia medyków Powstania Warszawskiego*, <http://lekarzypowstania.pl/tajne-studia-medyczne/wspomnienia-i-relacje/wspomnienie-o-tajnym-universytecie-ziem-zachodnich-wanda-pawlowicz/> – dostęp 10.12.2016.

⁵⁶⁸ A. Wrzosek, *Materiały do historii Wydziału Lekarskiego w Tajnym Uniwersytecie Ziemi Zachodnich*, „Sprawozdania z Czynności i Posiedzeń Akademii Umiejętności w Krakowie” 1950, nr 6, s. 424.

⁵⁶⁹ W. Kowalenko *Tajny uniwersytet Ziemi Zachodnich...*, s. 56.

⁵⁷⁰ M. Ćwirko-Godycki, *Profesor Adam Wrzosek: Członek zasłużony Polskiego Towarzystwa Antropologicznego*, „Człowiek w Czasie i Przestrzeni” 1960, nr 2, s. 69. O prowadzeniu osobiście zajęć ze studentami w mieszkaniu Wrzoska wspomina też wykładowca fizyki Władysław Kapuściński. W jego wspomnieniach jest mowa także o tym, że jednym ze

zanej ze śmiercią swego ukochanego wnuka oraz zniszczeniem jego domu wraz z biblioteką i gromadzonymi przez lata materiałami. Spłonęła wówczas także „cała dokumentacja dotycząca Wydziału lekarskiego, w tym liczne, dokładnie prowadzone (bardzo trudnym szyfrem) przez jego ofiarną sekretarkę, księgi”⁵⁷¹. Wobec grozy sytuacji, spotęgowanej ponadto rosnącym zainteresowaniem jego osobą przez władze okupacyjne, skorzystał z gościny i schronienia w Chrzanowie pod Grodziskiem Mazowieckim. Wkrótce jednak podjął na nowo prace organizacyjne nad dalszym prowadzeniem studiów lekarskich na wydziale. Wspomagał go w tym nowy dziekan Władysław Kapuściński. „Udało mu się zorganizować trzy komplety pierwszego i drugiego roku medycyny”⁵⁷². Jednak z braku możliwości praktycznego nauczania ostatecznie studia zostały przeniesione do Krakowa.

Z uwagi na zaangażowanie części kadry i studentów Wydziału Lekarskiego TUZZ w Powstaniu Warszawskim, wydział ten poniósł największe straty wojenne z całej uczelni. Niestety w pożarze domu Adama Wrzoska spłonęła dokumentacja wydziału, co spowodowało, że dziś trudno odtworzyć cały zakres jego działalności, a nawet nazwiska kadry dydaktycznej, która była zaangażowana w tajne nauczanie. Jeszcze trudniejsze do odtworzenia są listy jego absolwentów. Utrata prawie całego warsztatu naukowego zahamowała pracę naukową Wrzoska, ale na szczęście tylko na krótki czas.

Powrót do czynnej pracy dydaktycznej i organizacyjnej ożywczo wpłynął na plany naukowe Adama Wrzoska. W tym samym zapisku wykazał swoje zaangażowanie w pracę naukową:

Jeśli mi siły będą dopisywały, a czas pozwoli, chciałbym kolejno zabrać się do nowego opracowania propedeutyki lekarskiej, do napisania krótkiego podręcznika antropologii dla medyków i do rozpoczęcia wreszcie pisania zarysu dziejów medycyny w Polsce. Oprócz tego zamierzam uzupełnić moje *Wędrówki po mogiłach* nowymi życiorysami, bo od napisania ostatniego, dużo już moich znajomych zmarło⁵⁷³.

Odtworzenie dorobku naukowego Wrzoska z okresu wojny jest utrudnione z uwagi na fakt, że aż dwukrotnie jego warsztat naukowy uległ zniszcze-

studentów medycyny był także Jerzy Krakowiecki, wnuk Adama Wrzoska. – W. Kapuściński, *Wykłady z fizyki*, [w:] *Uniwersytet Ziemi Zachodnich...*, s. 101.

⁵⁷¹ Z. Maćkowiak, M. Musielak, *Adam Wrzosek...*, s. 195.

⁵⁷² Tamże, s. 60–61.

⁵⁷³ A. Wrzosek, *Dzienniki VII (21.III.1941 – 6.V.1945)...*, s. 25.

niu bądź poważnemu uszczupleniu. Pierwszy raz stało się tak w momencie, gdy w grudniu 1939 r. zmuszony został do przeprowadzki do Warszawy. Był w stanie wziąć ze sobą tylko skromną część swego dorobku i zbiorów, w tym zwłaszcza biblioteki. Drugi raz stało się to podczas Powstania Warszawskiego, gdy spłonęła jego willa a wraz z nią prawie wszystkie jego wojenne dokonania. Także jego dzienniki zostały spalone, co prawda później próbował je odtworzyć, ale zadanie to nigdy nie zostało dokończony, a poza tym wiele szczegółowych informacji zapisywanych bezpośrednio po zdarzeniach było już niemożliwych do odtworzenia. O skali naukowego zaangażowania Wrzoska możemy dowiedzieć się z jego *Dzienników*, obejmujących w zasadzie dopiero okres od 1944 r. W dniu 5 marca tego roku zanotował:

Napisałem drugą połowę krótkiego życiorysu Marcinkowskiego, co mi zajęło 4 dni, a w druku wypełniłoby jakie 24 stron formatu przeciętnej książeczki. Jest to brulion. [...] Dalsze dwa dni zajęło mi pisanie życiorysu Chałubińskiego. Będzie on znacznie krótszy. Jutro go może dokończę. Marcinkowskiego życiorys wyszedł trzy razy obszerniejszy niż go zamierzałem napisać. [...] Pisząc zwłaszcza o Marcinkowskim, którego uwielbiam, tym trudniej jest mi się skracać. Doszedł on niemal do świętości w życiu, czyniąc wolę ojca, który w niebiesiach. Zaliczyć go można do świętych, w znaczeniu nie tyle kościelnym, lecz świeckim. Nieposzlakowane i bezmiernie ofiarne życie jego może służyć wzorem dla każdego lekarza i dla każdego społecznego działacza⁵⁷⁴.

Tempo pracy Wrzoska nie malało mimo jego zaangażowania w działalność Wydziału Lekarskiego TUZZ. Zaledwie dwa dni później, 7 marca napisał:

Wczoraj skończyłem życiorys Chałubińskiego, zacząłem pisać życiorys Jędrzeja Śniadeckiego. Dzisiaj napisałem tylko dwie następne strony, bo mi brak niektórych źródeł do niego, które dziś wieczorem może dostanę. Wobec tego zacząłem pisać życiorys Święcickiego⁵⁷⁵.

Aż trudno uwierzyć, że w warunkach wojny, pozbawiony dostępu do magazynów informacji źródłowych, czyli archiwów i bibliotek, był w stanie realizować tak poważne projekty naukowe. Co istotne, ten zapisek uwidacznia także kwestię ciągłości polskiego ruchu naukowego, który nawet w mrokach wojny dalej funkcjonował. Naukowcy ze sobą współpracowali, wymieniali się źródłami i informacjami, czego beneficjentem był w tym momencie akurat sam Wrzosek.

⁵⁷⁴ Tamże, s. 55.

⁵⁷⁵ Tamże, s. 60.

20 marca 1944 r. Wrzosek zanotował: „Dnia 18-go ukończyłem życiorys Śniadeckiego [...] Wczoraj, w niedzielę, zabrałem się do życiorysu Dietla”. Tempo pracy miał niesamowite, bo zaledwie tydzień później napisał:

kończąc obszerny życiorys Dietla, bo aż 46 stron mający, czyli co najmniej 3 arkusze druku. I inne życiorysy już napisane są za długie, prócz życiorysu Chałubińskiego. Mają one: Marcinkowskiego 48 stron, Chałubińskiego 14, Śniadeckiego – 41 i Święckiego 26. [...] Dziś rozpocząłem pisanie życiorysu Józefa Mianowskiego. Napisałem 2 strony⁵⁷⁶.

Niemniej jednak praca naukowa nie przesłaniała mu również innych zadań, bo 27 marca zapisał: „przez parę godzin pracowałem w Bibliotece Towarzystwa Lekarskiego Warszawskiego i przez parę godzin byłem w Szpitalu Dzieciątka Jezus”⁵⁷⁷. Życiorys Mianowskiego został ukończony z końcem marca i kolejnym zadaniem, jakie sobie Wrzosek postawił, było napisanie życiorysu Józefa Majera. Zadanie to ukończył po zaledwie 4 dniach, i zaraz zaczął planować dalsze biogramy wybitnych polskich lekarzy: Szokalskiego, Nenckiego, Cybulskiego, Petrycego, Oczki oraz Strusia. Pracę tę jednak musiał odłożyć z braku dostępu do niezbędnych materiałów na temat tych postaci. Z tej racji zajął się pisaniem kolejnych rozdziałów do zamierzonej monografii na temat Karola Marcinkowskiego.

Wydarzenia drugiej połowy roku 1944 r. spowodowały, że Uniwersytet ZZ został przeniesiony do Krakowa⁵⁷⁸. W nowym środowisku niez mordowany Wrzosek szybko wraca do pracy naukowej, którą mógł kontynuować dzięki gościnności odradzających się po mrokach wojny tamtejszych instytucji naukowych.

W końcu października 1944 r. przeniósł się do Krakowa, zgromadził ponad 250 studentów, uruchamiając tajnie Wydział lekarski, który po ustąpieniu Niemców z Krakowa, podjął jawne działania⁵⁷⁹.

W zapisie datowanym na 29 stycznia 1945 r. odnotował:

⁵⁷⁶ Tamże, s. 63 i 65.

⁵⁷⁷ Tamże, s. 68.

⁵⁷⁸ O popowstaniowych kolejach TUZZ pisał Tadeusz Manteuffel w swym artykule: *Formy tajnego nauczania akademickiego w Warszawie 1939–1944*, „Kwartalnik Historyczny” 1970, nr 3, s. 752.

⁵⁷⁹ A. Malinowski, *Sylwetki znamienitych naukowców: Adam Jan Wrzosek (1875–1965)*..., s. 15–16.

Dnia 27 b.m odbyło się posiedzenie Komisji historii nauk ścisłych i medycznych Polskiej Akademii Umiejętności. Miałem komunikat o Józefie Majerze jako zasłużonym organizatorze polskiej nauki⁵⁸⁰.

Dopiero stamtąd wraca Wrzosek do Poznania, co opisał w swoim *Dzienniku* bardzo lapidarnie:

W Krakowie wsiedliśmy do wagonu towarowego wieczorem 11 marca, a dopiero 14-go po południu przyjechaliśmy do Poznania. [...] Od przyjazdu aż do tej chwili krzątam się około zorganizowania na nowo Zakładu historii medycyny i Zakładu antropologii. Cenniejsze rzeczy Niemcy zabrali. Pozostało trochę pótek, szkielety lednickie – znaczna część księgozbioru rzeczonych zakładów w podziemiach spalonego kościoła św. Michała i w częściowo spalonym Zakładzie anatomii prawidłowej. Wszystko wożę do budynku wystawionego nad kotłownią dla moich dwóch zakładów. Niestety II p. zajęła Katedra botaniki ogólnej przeniesiona do tego budynku przez Niemców⁵⁸¹.

Mimo utraty w pożodze wojennej prawie całego warsztatu naukowego, natychmiast bez reszty pogrąża się w pracy. O skali jego zaangażowania naukowego najlepiej świadczy zapisek datowany na 24 lipca 1945 r.:

Przed przystąpieniem do pisania krytyki poznania w naukach medycznych przeczytać ponownie Claude Bernard'a, Chałubińskiego, a nadto Zimmermanna, Oesterlena, Cabanisa i in. Paracels nielogiczny, narwany, oryginalny. Sydenham – zrównoważony. Śniadeckiego *O niepewności zdań i nauk...* Struvego. *Historia logiki w Polsce*. Poświęcić jeden rozdział Bernardowi i jeden Chałubińskiemu⁵⁸².

Warto tu przypomnieć, że to niezrealizowane ostatecznie zamierzenie naukowe miało być tak naprawdę rozszerzeniem i uwspółcześnieniem wczesnej pracy Wrzoska z 1899 r. *Sceptycyzm a krytyka w medycynie*⁵⁸³.

Dokonał wówczas także swoistej inwentaryzacji poniesionych przez siebie strat własnego warsztatu naukowego.

Niewiele zresztą zostanie po mnie rękopisów. Pamiętnik, który pisałem od r. 1901, a któryby w druku zajął kilka pokaźnych tomów, spłonął w czasie

⁵⁸⁰ A. Wrzosek, *Dzienniki VII (21.III.1941 – 6.V.1945)...*, s. 141.

⁵⁸¹ Tamże, s. 144.

⁵⁸² A. Wrzosek, *Rozmyślenia, luźne uwagi (1941, 1942, 1945)*, Archiwum PAN w Poznaniu, P-III-70, p. 26, s. 17.

⁵⁸³ A. Wrzosek, *Sceptycyzm a krytyka w medycynie*, „Krytyka Lekarska” 1899, nr 7, s. 223–226.

powstania w Warszawie. Temuż losowi uległo dzieło napisane w r. 1941 w Warszawie *O wyższości fizycznej niewiast oraz o różnicach między mężczyzną a kobietą*. Zajęłoby w druku 320 stron średniego formatu. Jeszcze więcej, bo 550 takich stron zajęłaby książka moja, napisana w końcu 1939 r. i w r. 1940 p.t. *Wędrówki po mogiłach*, zawierająca wspomnienia moje o kilkuset ludziach nieżyjących, których w życiu swoim poznałem, a których życie warto było utrwalić dla potomnych. Z dzieła tego, które w znacznej części spłonęło ocalały tylko dwa zeszyty, które przypadkowo znajdowały się w Wawrze, w którym w 1944 r. przez kilka miesięcy ukrywałem się, gdy znów zaczęło się mną więcej interesować „gestapo”. [...] Spłonęła również rozprawa moja o reformie uniwersytetów, a w szczególności wydziałów lekarskich, której streszczenie zostało wydrukowane w lipcu tuż przed powstaniem warszawskim w tajnym w Warszawie wydawanym czasopiśmie p.t. „Kultura Polska”, rzekomo wydawanym przed wojną w r. 1939 w Poznaniu, datowanym jako dwumiesięcznik wychodzący od stycznia 1939 r. Artykuł mój, który podałem do druku bezimiennie został podpisany przez redakcję pseudonimem Adam Śniadecki. I ten ostatni zeszyt „Kultury Polskiej”, w którym ukazał się mój artykuł stał się pastwą płomieni. Nie wiem czy ocalał choć jeden egzemplarz jego. Parę przechowywałem potajemnie w Bibliotece Warszawskiego Towarzystwa Lekarskiego, która została w zupełności zniszczona pożarem wraz z przeszło 60 tysiącami tomów. Nie wiem czy zabiorę się ponownie do napisania wyżej wymienionych spalonych rzeczy. Lecz nie tylko w Warszawie, gdzie oprócz wspomnianych utworów, spaliło się nadto 6 pierwszych obszernych zeszytów mego dziennika, uległy zniszczeniu moje rękopisy. Po powrocie do Poznania nie znalazłem zeszytów zapisanych w Wilnie w latach 1936, 1937 i 1938 w formie dziennika, w którym notowałem swoje przeżycia i uwagi, gdym w tym ukochanym, najdroższym mi mieście przebywał po parę miesięcy w roku wykładając propedeutykę lekarską, tudzież historię i filozofię medycyny. Nie znalazłem również licznych materiałów rękopiśmiennych, będących notatkami moimi do zamierzonych prac naukowych. Rzeczy te wywieźli Niemcy z mego mieszkania i zapewne je zniszczyli. [...] Dziś w ósmym krzyżyku mego życia, tak obecnie pozbawionego wszelkiej radości zabieram się do pracy, którą już dawno powinienem był wykonać, mianowicie do napisania dziejów medycyny w Polsce⁵⁸⁴.

W zbiorach Biblioteki UAM zachował się na szczęście egzemplarz „Kultury Polskiej”, w którym znajduje się artykuł wspomniany przez Adama Wrzoska. Czasopismo wychodziło w ograniczonym nakładzie, a dla bezpie-

⁵⁸⁴ A. Wrzosek, *Dziennik VIII-12.VIII.1945*, Archiwum PAN w Poznaniu, P-III-70, p. 26, s. 2–5.

czeństwa redakcji i czytelników na okładce zamieszczono nieprawdziwą datę i miejsce wydania, tak jakby chodziło o numer wydany jeszcze przed wojną. Artykuł nosi tytuł *O niedomaganiach i naprawie szkół akademickich w Polsce* i w pewnym sensie jest kontynuacją znanej rozprawy *Mysli o reformie wydziałów lekarskich*. Autor zgłosił w nim zastrzeżenia do sensu prowadzenia aż w trzech uczelniach specjalnych studiów dla nauczycieli gimnastyki i sportu, jak wówczas nazywano dzisiejszych specjalistów od WF. Chodziło mu o to, że wszystkich studentów miały one przed wojną tylko 201, przy jednoczesnym braku odpowiednio wykwalifikowanej kadry dydaktyczno-naukowej. Podobnie skrytykował istnienie odrębnej zaledwie dwuwyziałowej Akademii Stomatologicznej. Jako przyczynę takiego stanu rzeczy wskazał zbyt szybkie i nieprzemysłane organizowanie systemu szkolnictwa wyższego w Polsce.

Inne przyczyny niedomagań naszych szkół akademickich są, zdaniem moim, następujące: 1) zerwanie z tradycją naszych dawnych wszechnic, 2) niedostateczne sprecyzowanie zadań różnego rodzaju uczelni akademickich, 3) nasze wady narodowe, 4) niedostateczne przygotowanie młodzieży do studiów, 5) niewłaściwy wybór kandydatów i kandydatek do szkół akademickich, 6) wadliwy system egzaminów, 7) zbyt wielkie rozdrabnianie szkół akademickich, zamiast łączenia ich w większe jednostki, 8) brak dostatecznej liczby nauczających, odpowiednio spełniających swoje zadania⁵⁸⁵.

W swoich rozważaniach podkreślał też, że uczelnie wyższe mają kształcić elity intelektualne kraju, a więc urabianie charakteru jest ważniejsze niż wyposażanie studentów w określone pensum wiedzy i umiejętności. Aby uniknąć marnotrawstwa sił i środków na kształcenie nieprzygotowanej młodzieży, bez aspiracji, trzeba zaś studiom wyższym zapewnić elitarność. Dużo uwagi poświęcił też doskonaleniu potencjału kadrowego uczelni, aby stworzyć optymalne warunki sprzyjające rozwojowi naukowemu oraz napływowi nowych kadr. Trzeba podkreślić, że Wrzosek w tym artykule ani w jednym miejscu nie wspominał o sytuacji polskiego szkolnictwa działającego podczas okupacji hitlerowskiej, gdyż tego wymagały zasady konspiracji.

Dzienniki Adama Wrzoska zawierają ponadto wiele osobistych refleksji na temat wojny, własnych przeżyć oraz swoich bliskich. Wypada tylko wyrazić żal, że wspaniałe źródło informacji o funkcjonowaniu środowiska lekarskiego

⁵⁸⁵ A. Wrzosek (ps. A. Śniadecki), *O niedomaganiach i naprawie szkół akademickich w Polsce*, „Kultura Polska” 1943 (na okładce widnieje rok 1939 i Poznań jako miejsce wydania), nr 7, s. 296.

w czasie wojny zachowało się tylko w tak okrojonej postaci. Dzięki nim wiemy, że Wrzosek zajmował się jednak nie tyle bieżącymi sprawami życiowymi, ile pracą naukową i dydaktyczną. Zastanawiał się także nad kształtem odrodzonego po zakończeniu działań wojennych państwa polskiego. W odrodzonej Polsce oczekiwał konkretnych zmian, które przedstawił w adnotacji z 1 stycznia 1944 r.:

Rozwiązania dwóch ważnych zagadnień oczekuje najbliższa przyszłość powojenna: bezrobocia i rzetelnej płacy za pracę. Na wysokość płacy powinna wpływać nie tylko jej ilość i jakość, lecz i wartość jej moralna. Każdy powinien mieć zabezpieczoną pracę tak wynagradzaną, aby mu wystarczało na utrzymanie rodziny i siebie, na robienie wkładów w mieszkanie i na odkładanie grosza, aby z czasem np. maximum po 10 latach uczciwej pracy mógł mieć mieszkanie na własność w kooperatywie mieszkaniowej, składającej się z bloków kamienic lub domków z ogródkiem, przeznaczonych dla pojedynczych rodzin. Każdy rzetelny pracownik powinien tyle zarabiać, aby mógł zaspakajać nie tylko swoje potrzeby fizyczne, lecz również kulturalne⁵⁸⁶.

Gdy pisał te słowa, był już człowiekiem wiekowym, ale śmierci się nie bał. I to nie tylko dlatego, że wojna strywializowała majestat śmierci.

Jaką jest rzeczą niedorzeczną bać się śmierci a jednocześnie nic nie robić, aby sobie na dobrą śmierć zasłużyć. Tak jak może być dobre lub złe życie, tak samo może być śmierć dobra i zła⁵⁸⁷.

O tym, że śmierć może być złą decyduje bowiem ludzka praca i postawa moralna. „Moralność stanowi największą zaletę człowieka; ona to nadaje istotną wartość jego pracy. [...] Praca powinna być szczęściem, a nie przekleństwem dla człowieka”⁵⁸⁸. Sam swoim życiem i działalnością naukową, prowadzoną z taką konsekwencją nawet w mrokach okupacji, dowiódł trafności przesłania tej maksymy. Zarówno I, jak i II wojna światowa nie przeszkodziły mu nie tylko w prowadzeniu pracy naukowej, bowiem dla dobra narodu i odradzającego się ze zniszczeń wojennych państwa wykształcił całe pokolenia lekarzy, bez których powrót społeczeństwa do normalnego funkcjonowania byłby przecież niemożliwy.

⁵⁸⁶ A. Wrzosek, *Dzienniki VII (21.III.1941-6.V.1945)*, Archiwum PAN w Poznaniu, P-III-70, p. 26, s. 17.

⁵⁸⁷ Tamże, s. 33.

⁵⁸⁸ Tamże, s. 38 i 39.

7. POMIĘDZY FILOZOFIĄ A IDEOLOGIĄ

1.1. Józef Maria Bocheński w roli „sumienia” polskiej filozofii powojennej

Stanowisko filozoficzne Józefa Bocheńskiego trafnie oddaje jego znane powiedzenie, że „Bogu trzeba służyć nie tylko sercem, ale i głową”⁵⁸⁹. Niewątpliwie w tych słowach mieści się jego stosunek do porządku, jaki powinien panować w społeczeństwie. Nie po to Bóg obdarzył człowieka rozumem, aby ten z niego nie korzystał. Zatem nie wystarczy wierzyć, że się dobrze postępuje, trzeba jeszcze wiedzieć dlaczego tak należy postępować.

Przywołanie tych właśnie słów na początku ma wydźwięk symboliczny, aby wykazać, że niezależnie od sytuacji zawsze trzeba być człowiekiem, który patrzy na rzeczywistość wedle zasady Tacyta *sine ira et studio*, pod warunkiem jednakże, że potrafi zrobić właściwy użytek ze swego rozumu. Bocheński bowiem nie pokładał w filozofach nadmiernej wiary w to, że potrafią oni realnie wpłynąć na społeczeństwo tak, aby zainicjować pozytywne zmiany. W zasadzie przede wszystkim nie powinni pogarszać stanu istniejącego. Takie stanowisko autora *Logiki religii* wynikało z aprobaty Russellowskiego przekonania, że „filozofia jest badaniem zagadnień przedstawiających pewien interes wyłącznie dla filozofa”⁵⁹⁰. Trudno zatem od filozofii oczekiwać, że sama dokona zmiany istniejącego porządku rzeczy. Zadaniem filozofów byłoby raczej niedopuszczenie do dalszej erozji sfery duchowej społeczeństw, w których funkcjonują, co najłatwiej byłoby osiągnąć przez przewyciężenie „zabobonów” funkcjonujących w obiegu społecznym i naukowym. Zabobonem jest według autora *Logiki religii*: „wierzenie, które jest (1) oczywiście w wysokim stopniu fałszywe, a mimo to (2) uważane za na pewno prawdziwe”⁵⁹¹.

Wedle Bocheńskiego:

pewne zabobony – jak na przykład humanizm – powstają na skutek zaprzeczenia faktom, jak astrologia, wynikają z pogwałcenia elementarnych zasad metodologii, to przyczyną jeszcze innych jest pomieszanie pojęć. Zabobony dotyczące demokracji (aż sześć znaczeń słowa!), idealizmu i komunizmu są

⁵⁸⁹ *Między logiką a wiarą. Z Józefem Bocheńskim rozmawia Jan Parys*, Montricher 1988, s. 188.

⁵⁹⁰ J.M. Bocheński, *Sto zabobonów*, Warszawa 1988, s. 10.

⁵⁹¹ Tamże, s. 7.

pod tym względem typowe. Moim zdaniem odpowiedzialna jest za to postawa znacznej większości filozofów nowożytnych (XVI–XIX wiek), którzy, w przeciwieństwie do filozofów dawniejszych, lekceważyli sobie analizę językową i oddawali się spekulacjom nad pojęciami „samymi w sobie”, zapominając, że pojęcia są po prostu znaczeniami słów. [...] Lektura ich dzieł doprowadziła do tego, że przestano zwracać uwagę na wieloznaczność większości słów i popadano przez to w zabobony⁵⁹².

Bocheński do zabobonów zaliczył wiele poglądów mocą tradycji lub socjotechnicznych działań uważanych za niepodważalnie prawdziwe, szlachetne, bogobojne a nawet dobre. Zatem choć filozofia nie zmieniała rzeczywistości ani nie stawiała sobie takiego zadania, to przez siłę swego oddziaływania sugerowała rozwiązania, które wdrażali w życie decydenci polityczni i ekonomiczni. Droga do wyzwolenia z zabobonów jest bowiem odwrotnością tej, na mocy której się zrodziły, a filozofii przysługuje w tym szczególne zadanie:

filozof jest z powołania obrazoburcą, niszczycielem przesądów i zabobonów. Jego główna rola względem światopoglądu polega właśnie na przewracaniu bałwanów, na burzeniu przeszkód stojących na drodze uznania danego światopoglądu. Że pełnienie tej funkcji nie jest wygodne, że nie obiecuje wielu korzyści dla autora, to inna sprawa. Wręcz przeciwnie filozof wierny swemu powołaniu musi się liczyć z prześladowaniem ze strony pocziwych bałwochwalców i innych wyznawców zabobonów. Nieprawdą jest, że historia znała wielu męczenników nauki – natomiast wielu filozofów cierpi to prześladowanie dlatego, że smagali zabobony⁵⁹³.

Co więcej, Bocheński uważał, że walka z zabobonami i propagowanie zdroworozsądkowego światopoglądu jest obowiązkiem filozofów, z którego nic ich nie może zwolnić. Po to bowiem uprawiają filozofię, aby potrafić nie tylko wskazać poglądy błędne, ale także wyjaśnić dlaczego takie są. Twierdził zatem:

czasy są takie, że kto może, ma dzisiaj – bodaj bardziej niż kiedykolwiek – ścisły obowiązek walki z zabobonami. Tak dlatego, że dzisiaj właśnie tylu ludzi – nawet autentycznych filozofów – korzy się we wstrętny sposób przed marksistowskim zabobonem i kiedy w Polsce człowiek ma tak często wybór tylko między dwoma rodzajami zabobonów, tymi głoszonymi przez partię i tymi, którym hołdują ciemni katolicy⁵⁹⁴.

⁵⁹² Tamże.

⁵⁹³ Tamże, s. 11.

⁵⁹⁴ Tamże.

Autor *Logiki religii* był przekonany, że także jego obowiązkiem moralnym jako filozofa jest walka z zabobonami. Nakłaniał go do tego głos własnego sumienia, gdy dokonywał rozrachunku z własnym życiem, bo sam kiedyś uległ wielu z tych zabobonów⁵⁹⁵. Zadanie filozofów ujął zatem metaforycznie, jako wyprowadzanie ludzi z ciemności na światło. W zestawieniu zabobonów, które filozofowie mieli obowiązek zwalczać nawet za cenę grożących im sankcji były takie poglądy, jak „marksizm”, „proletariat”, „klasa”, „rewolucja”, „równość”, „socjalizm”, „walka klas”, ale również takie jak „wiara”, „dusza”, „altruizm”, „nieśmiertelność”.

Józef Maria Bocheński nigdy nie zaakceptował nowego układu politycznego ukształtowanego w Polsce po zakończeniu II wojny światowej, gdyż uważał go za narzucony. Dlatego też pozostał zagranicą i włączył się czynnie do walki z narzuconym systemem politycznym. Jego działalność w tym względzie była specyficzna, bo walczył piórem, piętnując nieludzki charakter tego systemu oraz wskazywał na degradację moralną ludzi w nim uczestniczących. Rolą filozofii jest więc uważna obserwacja bieżącej sytuacji i poprzez wskazywanie wynaturzeń takie inspirowanie społeczeństw, aby władza z obcego nadania nie pozbawiła Polaków nagromadzonego w historii dorobku duchowego. To właśnie w zachowaniu dorobku pokoleniowego upatrywał realnej szansy na to, że gdy tylko pojawi się taka możliwość, nastąpi zmiana istniejącego stanu rzeczy. Filozofów uchylających się od tego zadania po prostu nie szanował. Historia ostatecznie przyznała mu rację, system został obalony bez rewolucji, a w jego miejsce za aprobatą ogromnej większości społeczeństwa wprowadzono rozwiązania wypróbowane przez społeczności demokratycznych państw. Interesującym jest zatem również wskazanie narzędzi, jakie filozofia do tego zadania mogła wykorzystać.

Etyka i sumienie

Bocheński pojmował etykę w duchu Arystotelesa, jako dział filozofii praktycznej. Nie ukrywał tego, otwarcie twierdząc: „jestem i bodaj zawsze byłem arystotelikiem”⁵⁹⁶. Twierdził zatem, że etyka, to „zespół zasad postępowania uznawanych przez nas w kierowaniu naszym życiem”⁵⁹⁷. Co istotne, zasady te nie muszą być naszego autorstwa, ale kierowanie się nimi zależy wyłącznie

⁵⁹⁵ Tamże, s. 7.

⁵⁹⁶ J. Bocheński, *Wszystko podlega prawom logiki poza którą jest już tylko nonsens*, „Znak” 1982, nr (328), s. 83.

⁵⁹⁷ J. Bocheński, *Etyka*, Kraków 1995, s. 9.

od danego człowieka. Jest to ważna konstatacja, gdyż etyczny może być tylko ktoś świadomy i kierujący się określonymi racjami, a zatem dokonujący świadomych i racjonalnych wyborów. Nie muszą one zawsze być koniecznie dobre, gdyż są niekiedy determinowane okolicznościami zewnętrznymi, a zwłaszcza kulturą, w której się funkcjonuje, a także posiadanymi predyspozycjami. Twierdził więc: „Naprawdę jest tak, że człowiek napotyka wszędzie na przeszkody, opory, granice, których przekroczyć nie może”⁵⁹⁸. Te bariery nie są jednakże wspólne wszystkim bez wyjątku, stąd jego etyka jest indywidualistyczna. Człowiek ponosi więc pełną odpowiedzialność za siebie i za to co czyni. Zauważał także, że we współczesnych warunkach uwidacznia się tendencja, w której ludzie po prostu coraz częściej nie chcą ponosić tej odpowiedzialności i przyjmują postawę nazwaną przez niego „bierniactwem”. Taka postawa jest rozpowszechniona w społeczeństwie, które w jakiś sposób narzuca ją jednostkom. Człowiek współczesny jest poddany jakby tyranii społeczeństwa, która wyzwala w jednostkach poczucie bezsily i bierności. Jednostki przez to mają wrażenie, że wszystko zależy od społeczeństwa, a nie od nich samych. Bocheński nie potępiał jednak całkiem owego bierniactwa, gdyż ostatecznie jest ono świadomym wyborem danej osoby, która nie może czy też nie chce osiągnąć tego, co w życiu możliwe. Rezygnuje więc z możliwości pomnażania swego osobistego szczęścia, a tym samym pograża się w nieszczęściu. Jak zauważył: „bierniak to człowiek niejako umarły, zachowuje się jak martwy liść miotany wichurą, nie jak pilot co umie i chce swoim lotem kierować”⁵⁹⁹. Ostatecznie zatem żyć etycznie to nie poddawać się bierniactwu, a chcieć czegoś w życiu i ku temu się kierować: „etyka mówi właśnie ku czemu i jak kierować życiem. *Przyjęcie jakiejś etyki jest rozsądne i celowe*”⁶⁰⁰. Ktoś, kto kieruje się rozumem, przyjmuje zatem jakąś etykę i stara się postępować wedle jej zasad. Oznacza to zarazem, że nie kieruje się racjami, których nie pojmuje i których nie aprobeuje.

Indywidualizm etyczny Bocheńskiego nie zakłada jednakże samowiedzy etycznej. Człowiek powinien mieć świadomość racji, jakimi kierują się inni, ale nie wolno mu ich bezkrytycznie przyjmować. Jeśli tak uczyni, staje się po prostu owym biernikiem. Nie akceptował zatem stanowiska o wyłącznie społecznych źródłach etyki, gdyż wówczas człowiek byłby tylko bezwolnym wykonawcą. Bycie etycznym wymaga zatem korzystania ze swego rozumu

⁵⁹⁸ Tamże.

⁵⁹⁹ Tamże, s. 10.

⁶⁰⁰ Tamże.

przy podejmowaniu wszelkich decyzji. To, czym się kierujemy w życiu (jaką etykę akceptujemy) jest sprawą osobistej decyzji każdego człowieka. Znaczy to także, że wybór określonej etyki nie zwalnia nadal od obowiązku myślenia i dokonywania wyborów. Jak najbardziej za to wolno ludziom korzystać z rad innych osób znaczących (autorytetów) w sytuacjach, w których nie potrafią dokonać wyboru lub mają wątpliwości, czy ich wybór jest pożądany. Bynajmniej nie chodzi o trafność wyboru, bo wówczas byłaby to jakaś forma utylitaryzmu. A zatem racje, którymi ludzie się kierują w swoim życiu nie mogą mieć charakteru relatywistycznego, a wyłącznie bezwzględny. Autor *Logiki religii* odwołuje się tu do Kantowskiego imperatywu kategorycznego, który przecież ma charakter bezwzględny i który każdy rozumny człowiek jest w stanie sam sformułować oraz świadomie zaakceptować. Przy takim ujęciu uwypukla się indywidualistyczny charakter tej etyki: „tylko to, co wykonane pod naciskiem woli jest dobre”⁶⁰¹. Wola jest ludzką dyspozycją wewnętrzną i nawet w sytuacji moralnie wątpliwej potrafi uchronić człowieka przed popełnieniem błędu (występku), ale pod warunkiem, że sensownie kierujemy własnym życiem. Jeśli potrafiliśmy określić cel własnego życia, to potrafimy też wytyczyć drogę prowadzącą do jego osiągnięcia. Podążanie tą drogą wymaga jednak istnienia instancji, która czuwa nad tym, abyśmy do tego celu przynajmniej starali się dążyć. Bocheński nadaje więc etyce specyficzny charakter – jest ona efektem indywidualnego wyboru, ale choć ten wybór nie jest obowiązkiem, to raz dokonany nakłada na nas określone obowiązki, których uzasadnienie nie ma wymiaru zewnętrznego. Chodzi tu o to, że racje innych oraz ewentualne ich zachęty byłyby w tym przypadku wyborem cudzym, a nie własnym. Etyka zaś jest zawsze indywidualistyczna „nakazuje bezwarunkowo, bez żadnego uzasadnienia ani celu”⁶⁰². Stąd też wynika, że niestety: „Etyka to duchowe chomąto nałożone na człowieka, to przymus wykonywania rzeczy nieprzyjemnych”⁶⁰³. Człowiek moralny zawsze więc dąży do tego, co jest możliwe i co w jego mniemaniu przyniesie mu największe zadowolenie. Indywidualizm etyczny Bocheńskiego stanowi zatem jakąś formę racjonalnego egoizmu. Mamy świadomość tego, co jest możliwe, ale mamy zarazem też wiedzę o tym, jakim ograniczeniom podlega dostępność przedmiotu naszego pożądania. Świadczy o tym teza autora *Logiki religii* głosząca, że „O słuszności lub niesłuszności zasad można rozstrzygnąć tylko ze stanowiska jakiegoś

⁶⁰¹ Tamże, s. 12.

⁶⁰² Tamże.

⁶⁰³ Tamże, s. 14.

*celu*⁶⁰⁴. Takie rozumowanie prowadzi jednak do akceptacji zasady, że dobro i zło są silnie zrelatywizowane właśnie w związku z tym, że etyka jest konsekwencją indywidualnego wyboru. Zadowolenie, jakie nieracjonalnie postępująca jednostka osiąga nie może jednak naruszać interesów innych osób, ale przede wszystkim nie może im szkodzić. Bocheński daje tu przykład narkomana przyjmującego dawkę narkotyku, która daje mu krótkotrwałe poczucie szczęścia, ale obiektywnie przecież pozbawia wartości najważniejszych dla człowieka, bez których osiągnięcie szczęścia jest niemożliwe: własnego zdrowia a nawet życia.

Autor *Logiki religii* zdawał sobie jednak sprawę z tego, że stawianie ograniczeń ze względu na szczęście innych miałoby posmak utylitarystyczny (jak najwięcej szczęścia dla jak największej liczby ludzi), a zatem proponuje salomonowe rozwiązanie odwołujące się do praw natury. Jego formuła brzmi zatem: „Dobre i moralne jest tylko to, co nie stoi w sprzeczności z podstawowymi potrzebami związanymi z naturą ludzką”⁶⁰⁵. Sfera natury ludzkiej zaproponowana przez Bocheńskiego wykazuje wyraźną korelację z teorią potrzeb Abrahama Masłowa. Wyróżnia więc trzy poziomy potrzeb ludzkich: „osobisty, płciowy i stadny”⁶⁰⁶. Pierwszy obejmuje sferę, którą chroni instynkt samozachowawczy. Drugi zaś w pewnym sensie łączy sferę indywidualną ze stadną, gdyż nakłada na człowieka obowiązek założenia rodziny i posiadania dzieci. Na trzecim zaś w stadzie (społeczeństwie) ujawniają się uczucia wyższe, wykraczające poza interes indywidualny, jak np. honor. Wracając do przywołanego wcześniej przykładu narkomana, bez trudu można zauważyć, że realizuje on potrzeby wyłącznie pierwszego rodzaju, co uzasadnia działania podejmowane przez innych nawet wbrew jego woli, ale dla jego obiektywnego dobra, gdyż na skutek zewnętrznej presji a nawet ograniczenia wolności (przymusowe leczenie) zmusza się go do zaspokajania również pozostałych potrzeb. Oczywiście leży to zarazem w obiektywnym interesie stada, jak i samego narkomana.

Kolejna zasada etyki proponowanej przez Bocheńskiego zatem głosi: „Dobra etyka nakazuje zaspokojenie potrzeb zarówno osobniczych, rodzinnych, jak i stadnych”⁶⁰⁷. Bocheński podąża tu za tezą Emmanuela Mouniera (1905–1950) głoszącego, że w interesie osoby nie należy się poświęcać ani wyłącznie własnym potrzebom (alienacja Narcyza), ani wyłącznie potrzebom innych

⁶⁰⁴ Tamże, s. 17.

⁶⁰⁵ Tamże, s. 21.

⁶⁰⁶ Tamże.

⁶⁰⁷ Tamże, s. 22.

– stada (alienacja Herkulesa). Należy zatem zachować umiar, który pozwoli wszystkie poziomy potrzeb zaspakajać możliwie w wysokim stopniu. Znaczy to jednak, że człowiek etyczny musi zachować kontrolę nad własnym postępowaniem oraz zachowywać autonomię w dokonywaniu wyborów. Musi więc być racjonalny w każdym swym działaniu. Nieetyczne jest zatem zarówno tchórzostwo, jak i przesadna bohaterskość na polu bitwy związana z celowym poświęceniem swego życia dla dobra innych, jak w przypadku szwajcarskiego bohatera narodowego Winkelrieda.

Nie można żyć bez wyrzeczenia się czegoś. Nie mogę mieć wszystkiego czego pragnę. To jest jedno z najważniejszych, podstawowych praw życia – a więc i etyki⁶⁰⁸.

Dlatego też uznaje, że wyrzeczenie się czegoś jest koniecznym warunkiem zadowolenia. Coś, co łatwo przychodzi nie daje zadowolenia, zaś im więcej przeszkód trzeba było pokonać, tym jest ono większe.

Etyka Bocheńskiego nie zawiera zatem wymagań ani zaleceń przekraczających możliwości pojedynczego człowieka. Autor *Logiki religii* dostrzega zbieżność swoich poglądów z zaleceniami Kartezjusza, który jego zdaniem całą etykę sprowadził do zaledwie trzech zaleceń:

żyć zgodnie z prawami i obyczajami oraz zachować wiarę, w której był wychowywany, trzymać się mocno raz powziętego poglądu, wreszcie, starać się raczej przewyciężyć siebie niż los⁶⁰⁹.

Tym samym postępowanie moralne leży w granicach możliwości każdego człowieka pod warunkiem jednakże, że jest on optymistą, czyli musi „chcieć być zadowolony”. Każdy też jest w jakiejś mierze w stanie kierować swoim życiem, a więc jeśli chce być zadowolony, to po prostu stanie się tak na skutek jego własnych starań. Można zauważyć tu pewną analogię z poglądem Kotarbińskiego, że własne sumienie nie żąda rekordów, lecz solidności⁶¹⁰. Wedle Bocheńskiego zaś człowiek także winien koncentrować się na tym, co osiągalne, a nie marnotrawić siły na pogoń za tym, co wykracza poza jego możliwości. To także jest ograniczenie, które człowiek rozumny jest w stanie sobie nałożyć. Dla uzasadnienia słuszności tego poglądu przywołany został John Rawls, który wykazał, że człowiek po zaspokojeniu swoich potrzeb egzystencjalnych za-

⁶⁰⁸ Tamże, s. 25.

⁶⁰⁹ Tamże, s. 28.

⁶¹⁰ T. Kotarbiński, *Sprawy sumienia*, Warszawa 1956, s. 16.

czynna nabywać nowe umiejętności, co prowadzi w szybkim tempie do specjalizacji i osiągnięcia biegłości w danej dziedzinie. I właśnie wówczas człowiek, działając w tym zakresie zyskuje najwięcej zadowolenia. Nie należy jednak mylić zadowolenia z przyjemnością, gdyż ta ostatnia nie uznaje ograniczeń. Ostatecznie Bocheński za podstawę swej etyki uznaje dwa wskazania – że bez wyrzeczeń nie osiągnie się zadowolenia, zatem człowiek musi być w stanie narzucić sobie ograniczenia, oraz że „wybór etyki jest sprawą osobistą”⁶¹¹.

Znacznie trudniejszym zadaniem jest uchwycenie tego, co Bocheński uznaje za instancję sumienia. W świetle jego rozważań można sądzić, że sumienie jest trwałą dyspozycją charakteru. Skoro zatem charakter jest efektem działania trzech czynników: zadatków wrodzonych, wpływów zewnętrznych⁶¹² oraz działania własnego, to sumienie nie jest czymś gotowym, ale kształtuje się w trakcie rozwoju człowieka, osiągając stadium dojrzałości wraz z dojrzałością psychiczną. W ukształtowanym człowieku Bocheński wyróżniał dwa poziomy psychiki – zmysłowy, wspólny ludziom i zwierzętom, oraz duchowy właściwy tylko ludziom. Na każdym z tych poziomów zjawiska psychiczne są ukierunkowane dwojako: dośrodkowo – poznawczo oraz odśrodkowo – jako dążenia⁶¹³. Sumienie oczywiście jest mechanizmem ujawniającym się w kierunku odśrodkowym, co nie znaczy jednak, że dośrodkowy kierunek nie wywiera na ujawniające się dążenia żadnego wpływu.

Według Bocheńskiego etyka nie daje człowiekowi tego, co mu naprawdę potrzeba. Z tej racji ogranicza jej znaczenie tylko do samej nauki. To zaś co tradycyjnie nazywa się etyką stanowią trzy odrębne sfery: etyka, moralność i mądrość. Ta pierwsza dotyczy sfery językowej i języka, jakim posługujemy się opisując zakres ludzkich powinności (obowiązków moralnych człowieka), ta druga dotyczy istniejącego stanu faktycznego, czyli właśnie sfery powinności, a zatem tego, jakimi nakazami ludzie faktycznie kierują się w swoim życiu, natomiast „mądrość” oznacza tyle, że zasady, którymi kierujemy się we własnym życiu są naszego autorstwa lub co najmniej stanowią rezultat autonomicznego wyboru. Zatem, gdy w swej etyce wojskowej rzucił hasło: „Nie bądź głupi, nie daj się zabić” dołączył do tego wymowny komentarz: „Mądrość podejmuje to wyzwanie”⁶¹⁴. Dlatego człowiek mądry chroni swe życie w każdej sytuacji. Stąd w etyce Bocheńskiego „Moralność jest zespołem

⁶¹¹ J. Bocheński, *Etyka...*, s. 35.

⁶¹² J. Bocheński, *O charakterze*, [w:] tenże, *Etyka...*, s. 53–54.

⁶¹³ Tamże, s. 57–58.

⁶¹⁴ J. Bocheński, *Podręcznik mądrości tego świata*, [w:] tenże, *Etyka...*, s. 228.

nakazów kategorycznych bezwzględnie wiążących⁶¹⁵. Składają się na nią dyrektywy, a nie zdania w sensie logicznym, dlatego nie może być uznawana za naukę. Kategoryczność zaś oznacza, że

dla konkretnego człowieka nie ulega wątpliwości obowiązek ich realizowania, choć za postępowanie zgodne z nimi nie uzyskuje się żadnej nagrody. Wobec moralnego nakazu przeżywamy jakby wrażenie przymusu, czujemy, że nie wolno nam postąpić inaczej niż ten nakaz chce. [...] Te nakazy mają taką naturę, że nawet gdyby ich zachowanie miało pociągnąć jakąś karę, nie przestałyby obowiązywać⁶¹⁶.

To właśnie jest ludzkie sumienie: „Na poziomie sumienia ludzkiego pytania i odpowiedzi etyczne nie pojawiają się więc wcale⁶¹⁷. Dalej zaś zauważa, że w konkretnych sytuacjach człowiek potrafi wyprowadzić samodzielnie z nakazu ogólniejszego, nakaz mający zastosowanie w danej sytuacji. Dla Bocheńskiego etyka *sensu stricto* zaś oznacza świadomy namysł nad sferą ludzkich powinności. Człowiek może tu zadawać sobie pytania i formułować odpowiedzi, wyjaśnienia. Tak rozumiana etyka jest nauką filozoficzną, bo opisuje stan istniejący i docieka przyczyn tego stanu. Dotykamy tutaj zasadniczego problemu, który wynika z pism Bocheńskiego. Otóż w swoich pracach stosuje on równoległe jakby dwa poziomy analizy naukowej w odniesieniu do etyki. Zatem stosuje szerokie pojęcie etyki, jako łączącej w sobie etykę, moralność i mądrość, a w innych miejscach pojęcie etyki *sensu stricto* jako nauki, czyli działu filozofii. Stąd bierze się jego konstatacja: „Etyka jest ważna tylko dla filozofii, do życia nie jest potrzebna⁶¹⁸. Znaczy to także, że gdy Bocheński pisze, iż każdy akceptuje jakąś etykę, to ma na myśli etykę *sensu largo*, obejmującą także moralność i mądrość.

Mądrość zaś ma wymiar praktyczny, bo oznacza umiejętność samodzielnego dokonywania wyborów moralnych nakazów stosownie do sytuacji, w której się znajdujemy. Dokonywane one są nie przypadkowo, ale wedle nadrzędnej zasady, którą Bocheński sformułował następująco: „działaj tak, abyś długo żył i dobrze ci się powodziło”. Ta „podstawowa zasada mądrości jest nakazem kategorycznym, ale pomimo to nie jest nakazem moralnym⁶¹⁹. Na-

⁶¹⁵ J.M. Bocheński, *O moralności, etyce i mądrości*, „Kultura” 1991, nr 7–8 (526–527), s. 132.

⁶¹⁶ Tamże.

⁶¹⁷ Tamże, s. 134.

⁶¹⁸ Tamże.

⁶¹⁹ Tamże, s. 135.

kazy wynikłe z zasady ogólnej nie są także nakazami moralnymi, gdyż mają charakter względny, co znaczy, że obowiązują tylko pod pewnymi względami i tylko w określonych sytuacjach. W języku logiki mają one postać: „czyń *q* jeśli chcesz *p*”. Ich celowość sprawia, że Bocheński stwierdził ostatecznie „Mądrość jest technologią dobrego życia”⁶²⁰.

W całym zaś systemie etyki:

Mądrość i moralność nie zawsze żyją w zgodzie. [...] Jako skrajny wypadek takiej sprzeczności między mądrością a moralnością wymienia się męczeństwo. Męczennik woli raczej umrzeć niż sprzeniewierzyć się sprawie, którą uważa za słuszną – przedkłada więc pozornie zasadę moralności ponad nakaz mądrości⁶²¹.

Filozof ten zauważa jednak, że może to być wybór mądrościowy, bo chcąc zachować za wszelką cenę życie mógłby popełnić zdradę, ale nie czyni tak właśnie z tego powodu, że życie ze świadomością zdrady może wydawać mu się nie do zniesienia. Dlatego życie człowieka jest w pewnym sensie sztuką mądrych kompromisów dokonywanych pomiędzy moralnością a mądrością. W tym też dostrzega przyczynę istnienia podwójnej moralności – jednej autentycznej, a drugiej opartej na mądrości.

Sumienie w praktyce

Bocheński sprawom sumienia nie poświęcił żadnego osobnego tekstu, co nie znaczy, że nie uznawał jego siły i znaczenia. W jego przekonaniu każdy człowiek przyjmuje własną etykę, której wskazaniemi stara się kierować w swoim życiu. Problemem jest na przykład sytuacja, w której wskazania marksizmu-leninizmu stają się zestawem zaleceń ślepo realizowanych przez jednostki. Dla Bocheńskiego marksiści reprezentowali zatem postawę, którą dosadnie nazwał bierniactwem. Marksizm zaś przyznał sobie wyłączny status naukowości, co wskazywać miało na jego racjonalność i bezpośredni związek z rzeczywistością. Tymczasem autor *Logiki religii* nie miał żadnych złudzeń, w jego przekonaniu marksizm-leninizm nie jest „żadną nauką, jest wojującą wiarą”, a jako „utopijne uszczęśliwianie ludzkości jest skazany na ostateczne niepowodzenie”⁶²². Jego wykłady sowietologiczne były więc nakierowane nie na walkę z marksistami, ale na uświadomienie im, że stając się bierniakami

⁶²⁰ Tamże, s. 136.

⁶²¹ Tamże, s. 137.

⁶²² J.M. Bocheński, *Marksizm-leninizm nauka czy wiara*, Lublin-Śląsk-Warszawa 1988, s. 95.

wyrzekli się własnej wolności i skazali się sami na udawane i pozorowane życie. W takiej sytuacji ich wiara lec musi w gruzach, bo marksizm „jest zagrożony degradacją do roli zbioru rytualnych formułek, których nikt nie będzie brał na serio, poza ich funkcją polityczną”⁶²³. W jego wykładach próżno zatem szukać ataków na tego czy innego marksistę, jest tylko chłodny analityczny dyskurs oceniający. Jest to zgodne z założeniem, które przyjął: „Jako naukowiec, badacz, nie mam prawa głosić jakichkolwiek wartości. Stwierdzam tylko fakty i związki między nimi”⁶²⁴. Takie stanowisko prezentował zresztą i przy innych okazjach:

„filozofia” jest terminem dwuznacznym; oznacza z jednej strony analizę naukową wolną od wszelkiego wartościowania, z drugiej zaś „filozofia” w potocznym znaczeniu to zespół rad dawanych przez mędrca innym, rzekomo mniej mądrym. Nie przeczę, że bodaj większość filozofów spełniała obie te funkcje. Jeśli zaś chodzi o mnie, uważałem się zawsze wyłącznie za naukowca i broniłem się, jak mogłem, przed kazaniem na katedrze. Tak więc nie dawałem rad rzekomo mniej mądrym ode mnie⁶²⁵.

Wprowadzony przez Bocheńskiego termin „dyskurs totalny”, który stanowi sumę dyskursu religijnego z dyskursem świeckim, pozwala każdej osobie uczestniczyć niejako na dwóch poziomach życia społecznego. Pierwszy z nich jest wspólną płaszczyzną społecznego porozumiewania się, niezależną od przekonań indywidualnych, a zatem istnieje możliwość zrozumienia się osób reprezentujących odmienne religie i kultury. Drugi poziom stanowi dyskurs pewnego wtajemniczenia, gdyż wiąże ze sobą osoby tylko akceptujące „credo” stanowiące istotę dowolnej wypowiedzi religijnej. Osoby dobrowolnie akceptujące „credo” stanowią więc nie tyle odrębną kategorię kulturową, ile pewną przestrzeń komunikacyjną, w której wypowiedziom o charakterze religijnym przyznaje się podobny status logiczny.

W kontekście rozważań o Bocheńskiego o uniwersalizmie kultury katolickiej rysuje się pierwsza powinność każdego Polaka, którą jest niedopuszczenie do tego, aby ojczyzna została wyrwana z szerszego kontekstu kulturowego, jaki zapewnia katolicyzm:

Wyrwanie ojczyzny własnej z większej wspólnoty jest niewykonalne, gdyż traci ona przez to własny sens i oblicze. [...] kultura, np. polska stanowi

⁶²³ Tamże.

⁶²⁴ Tamże, s. 93.

⁶²⁵ J. Bocheński, *Wszystko podlega prawom logiki poza którą jest już tylko nonsens...*, s. 88.

pewien odcień kultury chrześcijańskiej, odcień niewątpliwie świetny i ważki, ale pozbawiony sensu bez podstawy ogólnej⁶²⁶.

W uniwersalizmie katolickim mieszczą się także inne kultury, ale każdy ma obowiązek chronić przede wszystkim kulturę własnego narodu. Bocheński zakładał także nadrzędność wartości duchowych nad wszelkimi innymi, zatem ojczyzna ma zawsze pierwszeństwo, w tym zwłaszcza nad wartościami partykularnymi związanymi z zaspokajaniem potrzeb własnych czy swojego kręgu społecznego. Jest to obowiązek spoczywający na każdym przedstawicielu narodu, którego, jeśli się wyrzeknie owego obowiązku, władza państwowa ma prawo karać jako renegata, czyli zdrajcę. Swych obowiązków względem ojczyzny nie można się też wyrzec ani zrzec.

W swej etyce Józef Bocheński wyróżniał zaledwie trzy cnoty obywatelskie: miłość, sprawiedliwość i patriotyzm. Sprawiedliwość jest cnotą nadrzędną względem patriotyzmu, gdyż nakazuje, aby miłość ojczyzny została wypełniona treścią. Zatem nie ten jest lepszym obywatelem, kto goręcej darzy uczuciem swą ojczyznę, ale ten kto „potrafi najlepiej swój obowiązek patriotyczny spełnić”⁶²⁷. Nasze obowiązki względem ojczyzny mają charakter nieskończony, gdyż wszystko co mamy łącznie z sobą jej zawdzięczamy i nigdy tego długu nie spłacimy. Poza tym sprawiedliwość domaga się spełniania powinności na rzecz ojczyzny jako większej całości, której jesteśmy częścią. Inaczej mówiąc, wykonując powinności nałożone przez cnotę sprawiedliwości względem ojczyzny, dbamy także o swoje własne interesy. Patriotyzm przy takim rozumieniu jest więc cnotą, która nie istnieje bez miłości i sprawiedliwości, ale jak każda cnota „domaga się przede wszystkim własnego rozwoju”⁶²⁸. Cnotę tę można doskonalić np. poprzez studiowanie historii własnego narodu, poprzez pielęgnowanie narodowej religii i sztuki oraz poprzez samowychowanie nakierowane na podtrzymywanie w sobie charakteru właściwego swemu narodowi.

Wedle Bocheńskiego Polacy mają poczucie obowiązku, ale „jedynie słuszna” ideologia pozbawiła ich umiejętności dokonywania wyborów. Dominujący typ „bierniak” wykazuje bowiem cechy analogiczne do *homo sovieticus* Tischnera, potrafi być samodzielny i autentyczny, ale nie chce lub zawczasu się wycofuje z podejmowania decyzji. Dla prawdziwej demokracji niezbędny

⁶²⁶ J.M. Bocheński, *O patriotyzmie*, [w:] tenże, *Patriotyzm. Męstwo. Prawość żołnierska*, Komorów 1999, s. 14.

⁶²⁷ Tamże.

⁶²⁸ Tamże, s. 18.

jest pluralizm, ale marksiści nie potrafią sobie nawet go wyobrazić. W jednym z wywiadów zamieszczonych w „Kulturze” paryskiej zauważył: „Nie wiedzą, jak się robi pluralizm, jak się robi kompromisy. Nigdy o tym nie słyszeli”⁶²⁹. Jednak już wówczas, w przededniu czerwca 1989 r., był optymistą i trafnie przewidywał nastanie epoki pluralizmu, który zrodzi się ze zmarginalizowanych nurtów wolnej dyskusji, jakie w Polsce przetrwały pomimo istnienia wszechwładnej cenzury. Choć ideologia rozpadła się, to jednak marksizm stał się podstawą określonego światopoglądu, który wykorzystując monopol informacyjny trwa w świadomości ludzi. W Polsce 1989 r. „Istnieją różne poglądy na świat. One i teraz istnieją. Jeśli raz Polska dostanie wolność, to będą one formułowane i głoszone. Przeważać będzie zapewne jakiś rodzaj światopoglądu chrześcijańskiego”⁶³⁰. Proroczo przewidywał już wówczas, że ten światopogląd niekoniecznie będzie podstawą wyłącznie pozytywnych przemian, bo pod wpływem marksizmu oraz historycznych tendencji zapoczątkowanych jeszcze w dobie Reformacji stał się jakby kaleki:

To jest chrześcijaństwo często bezmyślne, jakby bez kośćca, sentymentalne, nie przejawiające się w praktyce. Ludzie nie żyją po chrześcijańsku, chociaż chodzą do kościoła...⁶³¹

Takie „zredukowane” chrześcijaństwo nie ma dość siły, aby automatycznie zająć miejsce marksizmu. Dlatego nie dostrzegał wówczas możliwości, abyśmy sami wybili się na niepodległość: „Los Polski zależy od tego, co się dzieje w Rosji”⁶³². Wygrać zaś Polskę można jeśli wygra się z nomenklaturą, do której należą wyłącznie ci, którzy mają realną władzę. Reszta liczonej wówczas na prawie trzy miliony członków partii to „obibocy”, którzy marksizmu nie będą bronić, a więc nie będą wrogami przemian. Prawdziwa walka toczy się bowiem pomiędzy elitami, a nie masami. Odmienne niż marksiści nie uważał zatem mas za podmiot przemian historycznych.

Masa zawsze robi to, co jej „góra” powie. Liczy się walka pomiędzy elitami o to, kto będzie „u góry”. Masa pójdzie za tymi, którzy wygrają⁶³³.

⁶²⁹ „Priwislenije”. Rozmowa z ojcem Józefem Marią Bocheńskim, „Kultura” 1989, nr 9 (504), s. 102.

⁶³⁰ Tamże, s. 103.

⁶³¹ Tamże.

⁶³² Tamże, s. 105.

⁶³³ Tamże, s. 107.

Ważna tu jest konstatacja, że walka nie musi oznaczać rewolucji, bo dla jej rozpoczęcia muszą być spełnione wszystkie warunki wojny sprawiedliwej, inaczej bowiem doprowadzi do zmiany jednej nomenklatury na inną. W Polsce takie warunki nie były jeszcze spełnione:

Warunki wojny sprawiedliwej, a zatem i sprawiedliwego powstania są następujące: słuszna sprawa – to jest w Polsce niewątpliwe – przepędzić to wasze kierownictwo; prawowita władza – nie może byle kto decydować o powstaniu – tu jest wielka trudność dla Polski i wreszcie – szanse zwycięstwa – bez nich wojna jest niesprawiedliwa⁶³⁴.

Ponieważ uważał, że tylko w państwach bogatych o wysokiej kulturze jest możliwa pokojowa zmiana władzy, nie dostrzegał wówczas takiej możliwości w Polsce. W takich totalitarnych państwach zmiana władzy odbywa się zawsze siłą. Dostrzegał też istnienie w Polsce ludzi zyskujących na znaczeniu politycznym, jak Wałęsa czy Józef Glemp, ale wówczas nie przewidywał, aby oni mogli stać się ośrodkiem decyzyjnym porywającym masy. To zadanie miał spełnić ktoś inny. Dla podjętych rozważań nie jest istotne na ile Józef Bocheński miał rację, ale to, że dostrzegał możliwość dokonania zmian na innej drodze niż siłowa. Obowiązkiem elit intelektualnych było więc zachowanie takiej możliwości, a nakazuje to elitom duchowym, które w przyszłości miały przejąć kontrolę nad narodem, właśnie przyjęta na drodze indywidualnego wyboru etyka. Bocheński nie był zaskoczony więc tym, że ówczesni opozycjoniści w imię wyznawanych ideałów ryzykowali długoletni pobyt w więzieniu czy utratę pracy. Zgodnie z tym, co uznawał, nic co ważne nie przychodzi bez wyrzeczeń.

Człowiek jest maleńkim i bezsilnym fragmentem wszechświata, istniejącym tylko w ciągu ułamka kosmicznej sekundy, ale ten ułamek to wszystko, czym rozporządzamy. Jak postępować, by go nie zmarnować – o tym uczą przykazania mądrości⁶³⁵.

Z marności własnego istnienia staramy się uciec, opierając swe życie na czymś od nas trwalszym.

⁶³⁴ Tamże.

⁶³⁵ J. Bocheński, *Podręcznik mądrości tego świata...*, s. 225.

Bocheński o polskich filozofach powojennych

Bocheński nie cenił polskich marksistów, a ich nazwisk próżno szukać w jego pracach. Jeśli już przywoływał, to tych, których szanował jako niezależnych myślicieli, jak np. Krzywickiego czy Brzozowskiego. Ponieważ utożsamiał się z polskim nurtem logicystycznym wywodzącym się ze szkoły lwowsko-warszawskiej, to w jego pracach często przywoływany jest Ajdukiewicz, Leśniewski czy Łukasiewicz. Brak w tym zestawieniu osób, które świadomie pomijał ze względu na fakt legitymizowania systemu komunistycznego poprzez piastowanie stanowisk z nadania nowej władzy. Prowadził zatem na przykład bogatą korespondencję z Kazimierzem Ajdukiewiczem, z którym chętnie dzielił się wrażeniami z konferencji i międzynarodowych kongresów filozoficznych. Można nawet zauważyć, że wspierał i na swój sposób wspomagał tych spośród polskich elit intelektualnych, w których pokładał największe nadzieje, że przyczynią się do zachowania bogactwa kultury narodowej.

Obywatel bowiem musi być członkiem jakiejś społeczności narodowej, choć istnieją narody, które swych państw nie mają. Bez narodów nie ma jednak państw. Jedność narodowa jest gwarantowana przez wspólny obyczaj, pod pojęciem którego rozumiał sposób życia warunkowany niepisanymi i niesformalizowanymi regułami postępowania. Jak zauważał:

Naród to taka grupa ludzi, których łączy z jednej strony wspólna rasa psychiczna, wspólne cechy charakteru i obyczaj oparty na wspólnych przeżyciach i wspomnieniach historycznych, z drugiej zaś strony wspólny cel: praca nad rozbudową, kultywowaniem, obroną i rozpowszechnianiem wspólnych wartości duchowych⁶³⁶.

Rozgraniczał tym samym naród traktowany jako kategoria badawcza (socjologiczna, antropologiczna, kulturoznawcza) od jego pojęcia jako pewnej struktury duchowej. Naród ma bowiem swoją ojczyznę, nawet jeśli jej formalnie nie posiada. Zatem każdy naród ze swej natury dąży do utworzenia swego państwa, jako skarbnicy wspólnie podzielanych wartości. Te wartości stanowią o kulturze traktowanej jako rozumnie przetworzone elementy przyrody. Tym samym do kultury Józef Bocheński zaliczył naukę, technikę, etykę i sztukę. Narody, które nie walczą o niezależność polityczną, przestają być narodami, a za ich przykład podał Cyganów i Grenlandczyków. Tylko narody, które walczą o niepodległość, a więc także Czecheni, Kurdowie czy Baskowie, tworzą

⁶³⁶ J.M. Bocheński, *Szkice o nacjonalizmie i katolicyzmie polskim*, Komorów 1995, s. 29.

własną kulturę. Taką kulturę współtworzą nie wartości materialne, choć i one nie są bez znaczenia, ale zbiór wspólnie podzielanych przekonań duchowych ukonstytuowanych w oparciu o wartości istniejące wyłącznie w wymiarze duchowym.

O co toczyć się powinna walka?

Walka nie jest wynalazkiem współczesności, może też być prowadzona na różne sposoby. Według Bocheńskiego jej prowadzenie jest czymś naturalnym, gdy chodzi o fizyczne istnienie bądź poglądy. Problemem są głównie stosowane środki, a nie sama walka. W walce bowiem można użyć zarówno bomby atomowej, jak i zapisanej kartki papieru. Istnieją jednakże sytuacje, w których uchylanie się od walki jest nie tylko tchórzostwem, ale także sprzeniewierzeniem się sumieniu, wyrzeczeniem własnego człowieczeństwa. Wojna i walka jest sprawiedliwa (a więc jest moralnym obowiązkiem każdego) wówczas, gdy przemawia za tym słuszność sprawy, instancja ją prowadząca ma kompetencje do jej ogłoszenia oraz gdy istnieją szanse powodzenia. Nie ma obowiązku toczenia walki, gdy nie ma szans na zwycięstwo. Można nawet zauważyć, że Bocheńskiego nie tyle przerażała sama walka, ale to, że przez swą bezczynność Zachód pozbawia sam siebie szans na zwycięstwo. Dlatego tak ważny jest obowiązek zwalczania szkodliwych zabobonów, bo przegra nie tylko Zachód, ale i prawda. Filozofowie nie mogą się od tej walki uchylać, bo po przeciwnej stronie walka jest prowadzona nieustannie: „Partia komunistyczna jest [...] partią w akcji. Walka z nią może i musi przyjmować także inne formy – w gruncie rzeczy jest to jednak spór o idee”⁶³⁷. Nie trzeba wywoływać wojny, aby wygrać tę walkę. To walka o dusze, a rezygnacja z niej jest nieomal równoznaczna z przyjęciem roli niewolnika. Pacyfizm panujący na Zachodzie obwiniał o wywołanie II wojny światowej i innych konfliktów zbrojnych:

Według mnie, pacyfiści są odpowiedzialni za wojnę. Rozbrajają oni pokojowo nastawione kraje i narody, w krajach wojujących zaś – nie mogą pacyfizmu krzewić⁶³⁸.

Motywuje swoją opinię tym, że narody pokojowe zawsze w końcu przegrywają. Przed takim pacyfizmem ostrzegają, bo filozofowie powinni go zwal-

⁶³⁷ J.M. Bocheński, *Lewica-religia-sowietologia*, Warszawa 1996, s. 272.

⁶³⁸ J. M. Bocheński, *Kultura racjonalnej argumentacji. Profesor Józef Maria Bocheński kończy dziewięćdziesiąt lat* (Wywiad M. Graczyk z J.M. Bocheńskim), „Filozofia Nauki” 2003, nr 3–4, s. 164.

czać, tymczasem zaś od tego obowiązku się uchylają, aprobując zabobon pacyfizmu.

Przypisujemy innym nasz sposób myślenia, nasz własny brak idei, **ponieważ zaś wielu spośród nas nie wierzy już w nic, nie może sobie wyobrazić, że jakiś Chruszczow, Mikojan czy Gomułka w coś wierzy; mają być tacy sami, jak my**⁶³⁹.

Walka rozstrzygnie się zatem nie na polu militarnym czy ekonomicznym, ale w sferze duchowej, w której w ogóle nie jest prowadzona. Jego apel o walkę z zabobonem pacyfizmu był zatem kierowany do elit intelektualnych (a więc filozofów zwłaszcza) oraz politycznych, aby nie zajmowali się działaniami, które nie dają nadziei zwycięstwa. Ze swego punktu widzenia uważał, że nauka musi być w tę walkę zaangażowana:

Nauka jednak wypowiada się na temat jednoznacznie. Partia komunistyczna jest dziś tym samym, czym była zawsze: filozofią w akcji. Oczywiście stosuje także środki wojskowe, ekonomiczne, polityczne, psychologiczne i inne – nie duchowe. Są to jednak środki w służbie idei. Mamy do czynienia przede wszystkim z walką w dziedzinie duchowej. Najwyższy czas zrozumieć, że dopóki komunizm zwalcza się tylko peryferyjnie, środkami fizycznymi, agitacją itp. i nie jest się w stanie wkroczyć w sferę duchową, ma on nad wolnym światem przewagę⁶⁴⁰.

Zwycięstwo w tej walce nie powinno być sprawą trudną, ale jej warunkiem jest to, aby intelektualści, a zwłaszcza filozofowie nie uchylali się od niej. Swoje nadzieje Bocheński wiązał z przekonaniem, że „człowiek, który rzeczywiście zna komunizm, staje się antykomunistą. Wydaje mu się on czymś wstrętnym, w najwyższym stopniu odpychającym”⁶⁴¹. To, że zdarzają się wyjątki nie zmienia faktu powszechności takiego przekonania. Jeszcze w latach pięćdziesiątych Bocheński sformułował podstawy teoretyczne walki o ducha, którą nauka wolnego świata musi prowadzić. Ponieważ sfera duchowa rządzi się prawami, które wymagają przyjęcia jakiegoś wspólnego stanowiska łączącego cały obóz prowadzący walkę przeciwko ideologii komunistycznej, Zachód powinien wypracować własne stanowisko jednoczące go w tej walce.

⁶³⁹ J.M. Bocheński, *Lewica, religia, sowietologia...*, s. 273.

⁶⁴⁰ Tamże.

⁶⁴¹ Tamże, s. 274.

Z racji zróżnicowania światopoglądowego „wolnych narodów” nie może to być wspólna ideologia ani sceptycyzm, ale wspólna platforma ideowa, która:

- musi się składać z paru prawdopodobnie nielicznych, ale podstawowych zasad i ocen, nie tworzących jednak jakiegoś systemu, nie mówiąc o ideologii;
- te zasady i oceny muszą obowiązywać jako absolutne, nie podlegające jakiegokolwiek wątpliwości;
- muszą one być pozytywne, nie mogą być negacją;
- muszą wreszcie być wspólne dla różnych światopoglądów i wyznań wolnej ludzkości⁶⁴².

To zadaniem filozofii jest znalezienie takich zasad i ocen. Sam zatem jako pierwszy przystąpił do scharakteryzowania myśli i idei łączących wolny świat. To zadanie nie cierpiące zwłoki, bo

świat znajduje się w stanie rzeczywistej wojny duchowej z komunizmem. Tę wojnę można prowadzić z szansami na powodzenie tylko wtedy, gdy będzie prowadzona różnymi środkami, gdy będzie rozumiana i traktowana jako wojna⁶⁴³.

Cóż zatem filozofowie powinni zrobić?

Najważniejszym zadaniem dziś jest chyba najpierw jasne sformułowanie tych idei, a następnie przekazanie ich narodowi w toku szeroko zakrojonej pracy uświadamiającej. Nie chodzi tu o propagandę, o narzucanie obcych teorii, gdyż są to przecież idee przyjęte przez narody, choć często w sposób nieświadomy. Największe znaczenie ma jednak, by te idee były rozumiane jako dynamiczne ideały, żeby stały się zasadami aktywnej postawy wobec naszej własnej rzeczywistości. Zrozumienie przeciwnika, komunizmu, jest prawie równie ważne. Jest ono ciągle niewystarczające. [...] **Konieczne jest wreszcie ofensywne prowadzenie walki, przenoszenie – rzecz można – ognia do obozu wroga**⁶⁴⁴.

Bocheński nie wierzył, aby blok komunistyczny wywołał wojnę atomową, a na pewno tak się nie stanie dopóki świat Zachodu będzie silny. Ale po to, aby był silny musi toczyć walkę w sferze duchowej.

⁶⁴² Tamże, s. 277.

⁶⁴³ Tamże, s. 285.

⁶⁴⁴ Tamże, s. 287.

Można jeszcze powiedzieć więcej: to właśnie walka duchowa może zniszczyć korzenie wojny fizycznej. Każde zwycięstwo w tej walce, każde nawrócenie ludzi po tamtej stronie na ideały wolnego świata – gdyż to jest właśnie sens tej wojny – zmniejsza szanse krwawej wojny. Pełne zwycięstwo w wojnie duchowej całkowicie likwiduje niebezpieczeństwo fizycznej. Także z tego powodu walka ta jest najważniejszym problemem i najważniejszym zadaniem nadchodzących lat⁶⁴⁵.

Przytaczając słowa św. Jana z Damaszku: „Godnym pochwały jest wybaczać własne krzywdy. Lecz wybaczać krzywdy innych jest nikczemnością”⁶⁴⁶, Bocheński miał na myśli także prowadzoną walkę duchową. Nie traktował zatem komunistów jako wrogów, a wręcz przeciwnie uważał ich za tych, którym nie jest dane podążać za światłem rozumu. W 1987 r. głosił to, co potwierdził z całą wyrazistością 1989 r.:

marksizm-leninizm traci zwolenników. Jest to przede wszystkim widoczne w krajach tzw. demokracji ludowej, gdzie ocenia się, że nie ma praktycznie w ogóle wierzących marksistów-leninistów, a ci co się do niego przyznają, czynią to niemal bez wyjątku dla kariery⁶⁴⁷.

Nie znaczy to jednak, że marksizm sam zniknie, musi go wyrugować z życia wola ludzi. Dlatego czymś moralnie słusznym jest, aby ten zabobon usunąć z życia. Jego los nie spoczywa zatem w rękach samych marksistów, ale zależy od tych, „którzy posiadają nieporównywalnie lepszą broń duchową”, bo opartą na racjach rozumu. A raczej te wskazują jednoznacznie na to, aby „stałe stawiać czoła wyzwaniu marksizmu-leninizmu i nastawić swoje myśli i działania na nieustanną walkę z nim. Jest to sprawa sumienia”⁶⁴⁸. Zdaniem Bocheńskiego walka duchowa nie zakończyła się wraz z upadkiem muru berlińskiego. Ona ciągle trwa, dopóty pozostałości zabobonów zakorzenione w świadomości społeczeństwa przez ustrój komunistyczny nie zostaną wykorzenione.

Sprostowanie fałszów, które mimo tego oporu przesiąknęły do duszy polskiej, jest sprawą ważną i pilną – jedną z najważniejszych, jakie stoją obecnie przed nami⁶⁴⁹.

⁶⁴⁵ Tamże.

⁶⁴⁶ Tamże, s. 165.

⁶⁴⁷ J.M. Bocheński, *Marksizm-leninizm nauka czy wiara...*, s. 95.

⁶⁴⁸ Tamże, s. 94.

⁶⁴⁹ J.M. Bocheński, *Lewica – religia – sowietologia...*, s. 399.

Jego niechęć do osób utożsamianych z marksizmem była tak duża, że w przedmowie do drugiego wydania *Stu zabobonów* wydanych już w 1992 r. stwierdził:

Zbyt wielu moskiewskich agentów zachowało w Polsce część władzy. Zbyt wielu ludzi korzących się niedawno przed cudzoziemskimi bredniami zajmuje wysokie stanowiska⁶⁵⁰.

Krytyczna ocena tego stanu rzeczy wynikała przede wszystkim z faktu, że po 1990 r. dawni polscy marksiści gremialnie porzucili swe dotychczasowe poglądy i pod nowymi szyldami zachowali wpływ na świadomość społeczeństwa. Sugerował zatem zdecydowane działania, aby ich tego wpływu pozbawić. Inaczej bowiem bycie niemoralnym, a więc wcześniejsze uchylanie się od walki o sprawy ducha, zostałyby równie niemoralnie nagrodzone.

Nałożenie na filozofów obowiązku walki o podtrzymanie bogactwa kultury społeczeństwa tym samym przenosi ją w sferę ducha. To ostatecznie oni właśnie mają do wykonania największe zadania w walce z komunizmem, gdyż zachodni decydenci zadowalali się samą walką polityczną i rywalizacją ekonomiczną. Skoro zaś filozofowie są zobowiązani toczyć tę walkę, to powinni coś otrzymać w zamian za swe poświęcenie. Wedle Bocheńskiego nagrodą dla nich będzie poczucie szczęścia ze spełnionego obowiązku:

Zgodnie z zasadą obowiązującą nie tylko filozofów, aby być szczęśliwym, trzeba działać, pracować, walczyć. Wtedy, niejako marginalnie, człowiek poczuje się szczęśliwy⁶⁵¹.

Tym samym nie mogą oczekiwać żadnej nagrody materialnej, bo wówczas staliby się zwykłymi wykonawcami cudzej woli.

7.2. Józefa Tischnera krytyka marksizmu

W powojennych realiach polscy marksiści, po odsunięciu od szkolnictwa wyższego za pomocą administracyjnych środków przedstawicielei nurtu związanego z przedwojenną szkołą lwowsko-warszawską, przez kolejnych blisko trzydzieści lat nie mieli w zasadzie teoretycznej konkurencji. Trudno bowiem za taką uznać późniejsze krytyczne wystąpienia L. Kołakowskiego czy A. Schaffa, gdyż zrodziły się one w obrębie samego marksizmu i nie były dla

⁶⁵⁰ J.M. Bocheński, *Sto zabobonów. Krótki filozoficzny słownik zabobonów*, Kraków 1994, s. 8.

⁶⁵¹ *Między logiką a wiarą. Z Józefem M. Bocheńskim rozmawia Jan Parys...*, s. 305.

niego konkurencją teoretyczną. Oczywiście przez cały powojenny okres istniał Katolicki Uniwersytet Lubelski z silnymi tradycjami filozofii chrześcijańskiej, ale przecież jego możliwości oddziaływania na pozostałe ośrodki akademickie, w tym zwłaszcza na proces kształcenia, w istniejących wówczas warunkach były niewielkie. Dyskusja nawet nie była możliwa, gdyż marksiści niejako odgórnie przypisali sobie monopol na posiadanie prawdy. Ten monopol był wyrażany w formule „światopoglądu naukowego”, którym miał być wyłącznie marksizm. Podstawowy ówczesny podręcznik marksizmu autorstwa Adama Schaffa w swych treściach był powieleniem publikacji wydawanych w ZSRR⁶⁵². Filozofia nie była w marksizmie samodzielną nauką, a zajmowała się przede wszystkim szukaniem teoretycznych podstaw, a w zasadzie tylko uzasadnianiem historycznej konieczności kierunku przemian społecznych przewidywanych przez marksizm. Była zatem częścią ideologii marksistowskiej, a przez to hermetycznie zamkniętą na inne koncepcje filozofii, które nie stawiały sobie za cel takiego uzasadniania. Z góry więc traktowano je jako błędne, a częściej za celowe działania przeszkadzające w urzeczywistnieniu ideałów, do których w sposób konieczny dążyć miała ludzkość.

Krytykowanie marksizmu z dzisiejszych pozycji jest łatwe, znacznie trudniejsze zadanie mieli jego oponenti w czasach realnego socjalizmu. Wymagało to nie tylko wyjątkowej odwagi osobistej, ale także dobrej znajomości teoretycznych podstaw marksizmu. Niełatwo było także wyjaśnić jego popularność i bezkrytyczne wsparcie, jakiego udzielało i nadal udziela tej ideologii wielu reprezentantów europejskich elit intelektualnych. Wymagało to także dogłębnych studiów w zakresie psychologii i socjologii. Takimi przymiotami pochwalić się mogło bardzo niewiele ówczesnych intelektualistów. Jednym z tych niewiele niezależnych i odważnych naukowców był niewątpliwie Józef Tischner.

Nie chodzi jednak o krytykę marksizmu jako ideologii dokonywaną nader chętnie po 1989 r., ale o jego krytykę filozoficzną dokonywaną w „ogniu walki”, czyli przede wszystkim jeszcze przed upadkiem muru berlińskiego, gdy wymagało to nie tylko odwagi, ale zwłaszcza dysponowania argumentami, które odsłaniały jego słabość teoretyczną. Zasadniczym problemem będzie jednak nie sama krytyka marksizmu, gdyż ta doczekała się już wielu poważnych studiów, ale próba uchwycenia specyfiki Tischnerowskiego stosunku do tej ideologii. Autor *Filozofii dramatu* zmuszał bowiem reprezentan-

⁶⁵² A. Schaff, *Wstęp do teorii marksizmu. Zarys materializmu dialektycznego i historycznego*, Warszawa 1947.

tów marksizmu do podejmowania polemik, które zazwyczaj jeszcze bardziej obnażały wszelkie jego słabości i niedociągnięcia. Wydaje się więc, że wkład Józefa Tischnera w polskie przemiany jest większy niż mogłoby się wydawać, gdyż jego krytyka potęgowała erozję marksizmu, pozbawiając tym samym ówczesną władzę niezbędną dla niej legitymizacji ideologicznej.

Ks. Józef Tischner a polska filozofia powojenna

Wyjątkowość niezależnych postaw w kręgach intelektualnych powodowała, że od czasów niesławego ataku na szkołę lwowsko-warszawską z 1952 r. w polskiej filozofii nie było poważniejszej dyskusji teoretycznej pomiędzy marksistami a niemarksistami. Wynikało to w pewnej mierze z reglamentowania i cenzury wszystkich publikacji w Polsce, ale przede wszystkim z odsunięcia niemarksistów od dydaktyki. Dyskusje, jakie wywołała „popaździernikowa odwilż” toczyły się już w zasadzie pomiędzy samymi marksistami, wśród których można było zauważyć swoiste pęknięcie na opcję naukową i ideologiczną (tzw. beton). Dopiero wówczas okazało się, że można było być marksistą nie przestając być naukowcem, o czym świadczą ówczesne prace Józefa Chałasińskiego, Leszka Kołakowskiego, Stefana Morawskiego i innych. Niemniej jednak opcja ideologiczna dominowała, a na dodatek swą słabość teoretyczną ukrywała administracyjnymi metodami eliminacji i represji stosowanymi wobec przeciwników. Nie oznacza to oczywiście, że klasycznej filozofii w Polsce nie uprawiano. Przetrwała ona choćby w tzw. krakowskiej szkole fenomenologicznej ukonstytuowanej wokół Romana Ingardena i jego uczniów, w lubelskiej szkole filozoficznej związanej z KUL oraz na emigracji. Tym niemniej można zarzucić polskim niemarksistom zajęcie wygodnej pozycji bezstronnego obserwatora istniejącego stanu rzeczy, a zatem i biernej jego akceptacji. Z takim stanem rzeczy nie godziło się wielu filozofów, niemniej jednak z otwartą krytyką marksizmu wystąpili nieliczni. Wśród tych nielicznych główną postacią był ks. Józef Tischner. Można dziś powiedzieć, że korzystał z pewnej ochrony, jaką zapewniał mu status duchownego i niewątpliwie musiał zdawać sobie z tego sprawę. Niemniej jednak księży z tytułami naukowymi z filozofii było wielu, ale Tischner był tylko jeden.

Zawołowaną krytykę marksizmu można spotkać także w pracach samych marksistów tworzących w tym okresie. Nikt już dzisiaj o niej nie pamięta, bo swe krytyczne poglądy wyrażali wyłącznie na papierze lub nigdy się nie ważyli

ich upublicznić. Taką sytuację można utożsamiać z postawą, którą inny ksiądz-filozof, Józef Maria Bocheński, nazwał „bierniactwem”.

W świetle tych uwag za prawdziwego filozofa niewątpliwie musiałby być uważany Józef Tischner. W pracach Bocheńskiego próżno jednak szukać odwołań do myśli Tischnera, i na odwrót. Choć mieli nieomal identyczne poglądy na sposób uprawiania filozofii, to związani byli z odmiennymi tradycjami filozoficznymi, które w zasadzie odseparowały od siebie ich dorobek. Bocheński filozofów dialogu uważał prawie za filozoficznych hochsztaplerów, gdyż jak twierdził uzależnianie istnienia człowieka od specyficznej relacji z drugim jest zabobonem. Uważał bowiem, że „wielcy ludzie dokonywali nieraz największych rzeczy – a więc i istnieli najbardziej intensywnie – w samotności”⁶⁵³. Z drugiej zaś strony Tischner nie uważał, aby filozofowie analityczni mieli coś istotnego do powiedzenia o tym, co jest dla filozofii najważniejsze – czyli o samym człowieku. Stąd wydana pod jego redakcją *Filozofia współczesna* nawet nie wspomina o nurcie filozofii analitycznej⁶⁵⁴.

Niemniej jednak to Józef Tischner, niezależnie od Józefa Bocheńskiego, przeprowadził dogłębną krytykę marksizmu, dostrzegając w nim także treści, które mogą stanowić podstawę dialogu. Nie podzielał więc już w punkcie wyjścia dominującego wówczas stanowiska, że z marksistami nie da się dyskutować. Wielu naukowców z katolickich instytucji naukowych tak jednak uważało. Dla przykładu Mieczysław Krąpiec, wybitna postać tzw. lubelskiej szkoły filozoficznej twierdził, że marksizm, przypisując sobie monopol na naukowość, sam określił siebie „światopoglądem naukowym”, przez co wszystkie inne stanowiska uważał za nienaukowe. Choćby z tej racji poważna dyskusja nie jest możliwa, bo z założenia marksściści muszą narzucać swoje poglądy innym. Z drugiej jednak strony zauważał, że u samych marksistów istnieje dążenie do takiego dialogu, ale oczekują oni, że inni filozofowie będą reprezentować równie ideologiczne stanowiska, jak oni sami. Wynika to bowiem z samych podstaw marksizmu, który zakłada, że filozofia jest częścią swoistej duchowej „nadbudowy” nad istniejącymi stosunkami społeczno-eko-

⁶⁵³ J. Bocheński, *Sto zabobonów*, Warszawa 1988, s. 29. Ponadto Bocheński uważał, że muszą zaistnieć warunki do zawiązania dialogu filozoficznego, z których najważniejsze wydaje się przekonanie, że „filozof będzie dyskutować tylko z kimś, o kim sądzi, że ma coś do powiedzenia o zagadnieniach, które interesują jego samego” (*Sens życia i inne eseje*, Kraków 1989, s. 129). Zapewne więc nie dostrzegał takiej możliwości w kontaktach z filozofami dialogu.

⁶⁵⁴ Zob. *Filozofia współczesna*, pod red. J. Tischnera, Kraków 1989.

nomicznymi, zapominając przy tym, że „baza” jest tylko jedna, a „nadbudów” jest wiele. Zatem zakładanie, że konkurencyjne stanowiska są także podobnym światopoglądem jak reprezentowany przez nich powoduje, że w zasadzie każda dyskusja nie ma sensu. Światopogląd jest bowiem pojemnym pojęciem, w którym mieści się nauka, teologia, filozofia, wiara, jak też moralność, a stąd powstaje jakaś mieszanina zamykająca możliwość prowadzenia racjonalnej dyskusji. „Dokonuje się pomieszanie stanowisk, w którym rzetelna dyskusja jest niemożliwa, bez nie postrzeżonych lub celowo zakłamanych uproszczeń”⁶⁵⁵. Co istotne, oznaczało to zarazem, że życie naukowe w polskiej filozofii lat powojennych było pozorowane. Zakładając bowiem, że uprawianie nauki jest równoznaczne z podążaniem od niewiedzy do wiedzy, to zamknięcie się na dialog ze stanowiskami konkurencyjnymi spowodowało powstanie swoistych skansenów myśli filozoficznej, w których marksiści dyskutowali tylko w swoim gronie, neotomiści zaś w swoim. O żadnym rozwoju i postępie filozoficznym zatem nie mogło być mowy.

Nadzieja czeka spełnienia

W fascynacji J. Tischnera filozofią dialogu odnaleźć można merytoryczne podstawy jego krytycznego stosunku do istniejącej rzeczywistości społecznej i ówczesnego tzw. realnego socjalizmu. „Dialog, wznosząc światło – odsłania prawdę. Innymi słowy: przywraca rzeczom i słowom ich właściwy wygląd”⁶⁵⁶. W dialogu nie tylko współodczuwamy wartości, ale również wzajemnie je w sobie odkrywamy. Dialog spełnia więc rolę czynnika wyzwalającego pozytywną stronę naszego ducha. Odsłania ludziom ułudę świata, a tym samym pokazuje tragiczność ich bytu. Doświadczenie wartości, jakie wynosi się z dialogu ma zawsze charakter projektujący. Takie doświadczenie jest nam niezbędne, gdyż odsłania fakt, „że świat, w którym żyjemy nie jest takim światem, jakim może i powinien być”⁶⁵⁷. Autor *Filozofii dramatu* w ślad za inspiracjami wynikającymi ze studiów nad filozofią Emmanuela Lévinasa był także przekonany, że autentyczne spotkanie drugiego jest podstawą, która czyni z człowieka istotę moralną, zdolną do ponoszenia odpowiedzialności. Inny bowiem jest dla nas tajemnicą, rozbudza naszą ciekawość, chęć poznawania i odkrywania prawdy o nim. W rezultacie odkrywa się w nim jakby same-

⁶⁵⁵ M.A. Krąpiec, *Dialogi*, [w:] *Wobec filozofii marksistowskiej. Polskie doświadczenia*, pod red. A.B. Stępnia, Rzym 1987, s. 9.

⁶⁵⁶ J. Tischner, *Etyka solidarności*, Kraków 1981, s. 15.

⁶⁵⁷ J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1993, s. 515–516.

go siebie, inną, a zarazem bliźniaczo podobną osobę. Wypada zgodzić się tu z Elżbietą Struzik, że:

Spotkanie z innym jest odkryciem owej tajemniczości, niepoznawalności, niemożności zawładnięcia nim. Inny [...] wymyka się mojemu poznaniu, nie zaś ktoś kto stawia opór mojej woli. Takie ujęcie innego byłoby od razu relacją zamykającą się w schemacie panowania – niewoli, relacji panowania i władzy zagrażającej wolności podmiotu. [...] Relacja z innym ujawnia etyczny wymiar, przekraczający granicę percepcji, charakteryzuje się brakiem przemocy i posiada naturę pokojową⁶⁵⁸.

Można tylko jeszcze dodać, że przytoczone słowa w całej rozciągłości odnoszą się także do filozofii Józefa Tischnera. Niemniej jednak spotkanie z drugim wyzwala w człowieku dyspozycje, które czynią z niego podmiot moralny. Nie są one związane tylko z bieżącą sytuacją, ale są pewną projekcją przyszłości. Jej horyzont nakreśla rodząca się tylko w spotkaniu ludzka nadzieja.

Specyfika stosunku Tischnera do marksizmu wiąże się zatem z jego studiami nad fenomenem ludzkiej nadziei. Otóż w jego przekonaniu: „Człowiek jest istotą, która – aby żyć potrzebuje jakiejś nadziei”⁶⁵⁹. Ale wedle tego filozofa musi ona być ukierunkowana w stronę albo Boga, albo drugiego człowieka, albo też w stronę świata przedmiotów. Nie jest ona zatem beztreściowa i nie tylko zawiera w sobie cel, ale też „obietnicę jakiegoś ocalenia”, ideę cierpienia, a także to, co jest dla człowieka cierpieniem największym. Na tym właśnie polega nadzieja, że obiecuje jakieś wyzwolenie od cierpienia oraz uchronienie od największych nieszczęść. Marksizm daje taką obietnicę głosząc, że zaprowadzenie nad „siłami rządzącymi życiem społecznym” wyzwoli ludzkość nie tylko od trosk egzystencjalnych, ale i od nienawiści wzajemnej i wyzysku. Aby to osiągnąć: „Człowiek ma panować nad ziemią, nad jej żywiołami i nad społecznymi siłami wytwórczymi”. Dlatego u Tischnera „nadzieją terryzującą” jest ta, którą przynosi marksizm, gdyż: „Rozumie ona człowieka wyłącznie jako istotę zdolną do operowania jedynie rozumną siłą, czyli pracą, i do coraz głębszego zadomowienia się na ziemi dzięki temu władaniu”⁶⁶⁰. Hasła o tym, że człowiek jest najważniejszy głoszone przez marksistów były więc w pewnym sensie fałszywe, gdyż najważniejszy był tylko ten, kto taką siłą włada,

⁶⁵⁸ E. Struzik, *Etyczny wymiar cielesności w filozofii E. Lévinasa*, [w:] *Jeden za drugiego – Lévinas filozofem więzi społecznej*, pod red. R. Monia i K. Wieczorka, Olecko 2008, s. 221.

⁶⁵⁹ J. Tischner, *Próby dialogu*, [w:] *Filozofia współczesna...*, s. 280.

⁶⁶⁰ *Ibidem*, s. 281.

czyli liczy się tylko człowiek w społecznym procesie pracy, najdoskonalsza „siła wytwórcza” zdolna do opanowania świata. Ważna jest więc wyłącznie relacja człowiek–świat, dlatego marksizm nie był w stanie wypracować własnej antropologii filozoficznej, zgubił bowiem gdzieś drugiego człowieka. Stąd spór pomiędzy marksizmem a chrześcijaństwem był w zasadzie głównie walką dwóch konkurencyjnych wizji nadziei, bo chrześcijaństwo nie ograniczało wartości człowieka tylko do procesu pracy. Jak obrazowo pisał autor *Filozofii dramatu*, w chrześcijaństwie:

Wykładnikiem godności człowieka nie jest praca, lecz świętość. Praca jest tym wykładnikiem jedynie o tyle, o ile stanowi składnik świętości⁶⁶¹.

Trudno się zatem dziwić, że w czasach wszechwładnej dominacji marksizmu zajmował się nie samym marksizmem, ale właśnie analizą fenomenu pracy. Te wnikliwie analizy pozwoliły mu przede wszystkim odpowiedzieć na pytanie, dlaczego w kraju o tysiącletnich tradycjach chrześcijaństwa marksizm „uwiódł” tylu ludzi. Jego krytyka nie była więc totalna, gdyż dostrzegała w tej ideologii również pozytywne elementy, dzięki którym stał się atrakcyjny dla wielu ludzi.

Trzeba zrozumieć tych, co działali pod szyldem marksizmu. Coś ich w tym marksizmie mimo wszystko fascynowało, coś im ten marksizm obiecał, coś im dał do rąk. Co? Marksizm był filozofią, która chciała zbudować społeczeństwo bez wyzysku człowieka przez człowieka. Marksizm miał na sztandarach znakomite hasła. Któż mógł pozostać obojętnym? Marksizm niósł jakąś nadzieję, a człowiek nie zawsze rządzi swymi nadziejami⁶⁶².

Postawił przy tym interesującą diagnozę, że gdy cel nie ziścił się, okazało się, że zamiar ten nigdy nie zostanie osiągnięty, to nadzieja zrealizowania projektu jednak utrzymała się w ludzkiej duchowości, a stąd ciągle wyzwala ona poczucie potrzeby realizacji.

Owo „uwiedzenie” miało jednak poważne następstwa w sferze aksjologicznej, gdyż tradycyjna, oparta na trwałych fundamentach moralność, uległa niepożądanym przemianom. Tischnerowskie wyjaśnienie tej reinterpretacji tradycyjnych wartości jest nieskomplikowane: „Zło pozostaje złem, ale może być mniej lub bardziej usprawiedliwione, kiedy zapytamy, dlaczego, i ile”⁶⁶³.

⁶⁶¹ Ibidem, s. 284.

⁶⁶² J. Tischner, *Polski kształt dialogu*, Kraków 2002, s.131.

⁶⁶³ A. Michnik, J. Tischner, J. Żakowski, *Między Panem a Plebanem*, Kraków 1995, s. 96.

To właśnie w ludzkiej wolności i złudnej nadziei uniknięcia większego zła dostrzegał możliwość reinterpretacji bezwzględnie obowiązujących imperatywów moralnych. Tylko taka indywidualna reinterpretacja powoduje, że owo zbłądzenie było możliwe. Nawet bezwzględne formuły dekalogu w ludzkiej interpretacji mogą stać się możliwe do ominięcia. Nie przypadkiem przytaczał ludowe góralskie mądrości, które taką reinterpretację umożliwiały: „Nie będziesz krodł, nie będziesz jodł”, „Nie będziesz cudzołożył, nie będziesz się mnożył”⁶⁶⁴. Przekładał to także na język naukowy:

Człowiek bezwzględne imperatywy aplikuje do życia w konkretnych warunkach i każda aplikacja wiąże się z jakimś kompromisem, reinterpretacją przykazań na własny użytek. [...] Obiektywistyczna etyka zawsze będzie tylko pustą deklaracją, bo każdą etykę człowiek musi sobie przyswoić i po swojemu zrozumieć. Bez tego zakorzenienia w konkretnym człowieku to będzie tylko dzwon na pustyni⁶⁶⁵.

Dla Tischnera marksizm z etycznego punktu widzenia był nie do zaakceptowania, bo pielęgnował złudzenia, że zło nie jest złem; że można komuś bezkarnie coś zabrać, nie pytając się w ogóle o zdanie. Wprowadził zatem swoistą rozbieżność pomiędzy indywidualnym poczuciem wartości a ich społecznym usytuowaniem. Rozgrzeszał niejako jednostki za to, że cudzym kosztem zdobywały określone dobra, pod warunkiem, że ich same wcześniej nie posiadały. Ten rozdźwięk dostrzegał wedle Tischnera każdy rozumny człowiek, bo:

Zło leży więc jak na dłoni, jest jasne i wyraźne. [...] Żaden złośliwy geniusz nie jest mi w stanie wmówić, że mam winę, gdy nie czuję winy, lub że nie mam winy, gdy czuję się winny⁶⁶⁶.

Ten rozdźwięk pomiędzy indywidualnym odczuwaniem wartości a ich interpretacją funkcjonującą w życiu społecznym doprowadził nie tylko do kryzysu moralnego, ale do dezintegracji społeczeństwa, w którym zło zaczęło być niekiedy uznawane za dobro, a dobro za zło.

Zło marksizmu jest zatem efektem braku bądź niedostatku treści etycznych i antropologicznych. Nie było więc dla Tischnera nieprzewidywalne. Wystarczyło go tylko dopełnić nadzieją opartą na prawdzie. Sęk w tym, że tej prawdy w nim Tischner nie dostrzegał. Twierdził, że:

⁶⁶⁴ Ibidem, s. 94.

⁶⁶⁵ Ibidem, s. 97.

⁶⁶⁶ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, s. 24–25.

Władza, z którą mieliśmy do czynienia ostatnio, obiecywała jeszcze więcej. Obiecywała coś, czego inne władze albo w ogóle nie obiecywały, albo obiecywały rzadko. Władza komunistyczna obiecywała czyste sumienie. Cokolwiek zrobisz w imię tej władzy, to będzie Ci wybaczone. Możesz zabijać i nie zabijać, możesz rabować i nie rabować, możesz być ze swoją lub obcą żoną – jeśli to wszystko będziesz robił w imię tej władzy, to pozbędziesz się wyrzutów sumienia⁶⁶⁷.

Nadzieja w takim przypadku nie jest do niczego potrzebna, ba, stanowi nawet zagrożenie dla władzy. Tym samym będzie ona robić wszystko, aby odebrać jakąkolwiek nadzieję. Tischner dopatrywał się w tym źródeł rozpowszechnienia postawy *homo sovieticus*, czyli świadomości człowieka-niewolnika. Wskazywał ponadto na to, że już u Hegla można spotkać pogląd, iż niewolnik nigdy nie będzie upominał się o swoje, bo już dawno wyzbył się wszelkiej nadziei. Jedynie potrafi szkodzić innym, którzy taką nadzieję jeszcze mają.

Ujawnia się przez to rys intelektualizmu etycznego, bo zło jest tu po prostu rezultatem ludzkiej niewiedzy. Tischner w jednym ze swoich kazań wyraził to dobitnie:

Zdarza się, że człowiek podda się „świadomości żebraka”. **Świadomość żebracza** to taka świadomość, która żywi się pragnieniem odwetu w stosunku do drugiego człowieka, z tego tylko powodu, iż tamten dostał jałmużnę. Świadomość żebracza była chorobą czasów komunizmu. Obracaliśmy się wtedy między postawami żebraczymi a złodziejskimi. Szukaliśmy jakiegoś wyjścia, aby nie żebrać i nie kraść, ale w gruncie rzeczy byliśmy skazani na wyciąganie rąk do całego świata. **Świadomość żebracza**, to świadomość porażonej wolności. Pragnie ona zemsty, odwetu, lecz nie za to, że ją spotkała jakaś krzywda, ale raczej za to, że nie spłynęła na nią żadna łaska. Została skazana na rozczarowanie⁶⁶⁸.

Dlatego człowiek niepozbawiony nadziei jest zawsze w jakiś sposób wolny. Ten zaś, kto swą przyszłość wiąże z odbieraniem czegoś lub z czymś odebrany innym, jest z konieczności tym o władnięty, zniewolony. Pomiędzy nimi konflikt jest nieuchronny, ale powoduje go zawsze człowiek zniewolony. Można nawet zaryzykować stwierdzenie, że wedle Tischnera zadaniem filozofii jest właśnie podtrzymywanie w ludziach nadziei, bo ona jest warunkiem ich poczucia wolności, pełni człowieczeństwa. Tymczasem w Polsce Ludowej

⁶⁶⁷ J. Tischner, *Wolność i posłuszeństwo*, [w:] tenże, *Miłość niemilowana*, Kraków 1993, s. 107.

⁶⁶⁸ J. Tischner, *Stwarzanie człowieka*, [w:] tamże, s. 101.

owej nadziei nie dostrzegał. Obwiniał zatem panującą ideologię o zniewolenie ludzkich myśli, co wprost prowadziło, wbrew przyświecającym nadziejom, do potęgowania konfliktów pomiędzy ludźmi. Nieuchronną konsekwencją istniejącego w kraju stanu rzeczy musiał być jego zdaniem

konflikt człowieka wolnego, wewnątrznie niezależnego, z człowiekiem zniewolonym. Sam widok człowieka wolnego będzie zawsze irytował tego, kto nie zdołał się wyzwolić⁶⁶⁹.

Józef Tischner, gdy głosił: „stanąłem twarzą w twarz wobec naszego kryzysu nadziei”⁶⁷⁰, to właśnie miał na myśli, ten marazm i stagnację. To prawda, że Polska nie była krajem wolnej myśli, ale przecież dostrzegał możliwość i wyrażał gotowość prowadzenia dialogu z każdym, także z marksistami. Nie jest także prawdą, że krytykował tylko marksistów, bo znany był początkowo bardziej z krytyki stanowiska neotomistycznego, w którym gotowości do dialogu także nie dostrzegał. A przecież zgodnie ze swoimi przekonaniem uważał, że

Nie można szukać prawdy o świecie nie pozbywając się złudzeń co do samego siebie, i nie można pozbywać się złudzeń co do siebie, nie szukając prawdy o świecie⁶⁷¹.

Zamknięcie się na dialog to jakby rezygnacja z życia, bo tylko w dialogu opartym na prawdzie ludzie „odrzucają maski z twarzy, wychodzą z kryjówek, ukazują prawdziwe twarze”⁶⁷². Zmiana jest więc zawsze możliwa, dopóki ludzie chcą wziąć udział w dialogu. Dlatego jego krytyka marksizmu miała zupełnie inny wymiar niż pozostałych polemistów. Dostrzegał fakt, że marksiści też chcieli coś pożytecznego osiągnąć, propagując swoje koncepcje. Właśnie dlatego dialog wydawał mu się możliwy. Efekt dialogu jest bowiem zawsze korzystny dla wszystkich, którzy w nim uczestniczą:

Wolność przychodzi po spotkaniu drugiego człowieka. Kiedy niewolnik spotyka człowieka wolnego, albo go za tę jego wolność znenawidzi, albo sam staje się wolny⁶⁷³.

⁶⁶⁹ A. Michnik, J. Tischner, J. Żakowski, *Między Panem a Plebanem...*, s. 147.

⁶⁷⁰ J. Tischner, *Myślenie według wartości...*, s. 11.

⁶⁷¹ Tamże, s. 471.

⁶⁷² J. Tischner, *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*, Kraków 1992, s. 11.

⁶⁷³ A. Michnik, J. Tischner, J. Żakowski, *Między Panem a Plebanem...*, s. 290.

Dialog więc zawsze otwiera nadzieję, zatem Tischner nigdy nie postulował unicestwienia marksizmu, ale poszukiwał drogi prowadzącej do konstruktywnego i równoważnego dialogu. Warunki, jakie w owym czasie istniały, zaprzeczały zwłaszcza jego równoważności. A jednak taką przestrzeń do dialogu ostatecznie udało mu się otworzyć. Trafnie ocenił ten stan rzeczy Jan Woleński, twierdząc:

Prawdziwym ewenementem stał się dialog marksistów z filozofią katolicką, popularny zwłaszcza w latach osiemdziesiątych i rekomendowany także przez wpływowych myślicieli katolickich, przede wszystkim ks. Józefa Tischnera (1931–2000). Obie strony wskazywały, że zarówno marksizm, jak i doktryna katolicka (przynajmniej w jednej z jej interpretacji) mogą współtworzyć filozofię pracy⁶⁷⁴.

Autor *Filozofii dramatu*, snując swe rozważania wokół miejsca nadziei w życiu człowieka, zauważał także jej ścisły związek z pracą wykonywaną przez ludzi. Doceniał także to, że to właśnie marksizm zapoczątkował nadzieję związaną z jej wyzwoleniem. Pisał o tym następująco:

Kształtując teoretyczne i praktyczne zręby nadziei i wyzwolenia pracy, nowo powstały marksizm ożywił tym samym i umacniał podobną nadzieję, jaka spontanicznie rodziła się w każdym uciśnionym człowieku. Miało to różne następstwa. Jednym z nich było to, że sam marksizm bywał i musiał być oceniany poprzez pryzmat tej nadziei, z której wyrósł i którą ożywił. [...] Oczekiwania ludzi uciśnionych wydobywają na plan pierwszy przede wszystkim to, co bezpośrednio lub pośrednio wiązało się z pojęciem wyzysku pracy. Trzeba to mocno podkreślić: marksizm przynosił odpowiedź na oczekiwania nadziei dlatego, bo zawierał precyzyjną definicję wyzysku pracy, bo ukazywał jego źródła i wyjaśniał sposoby jego zniesienia⁶⁷⁵.

Praca jako znak człowieczeństwa

W pierwszej kolejności Tischner postawił przed sobą pytanie, co mogło spowodować, że marksizm „uwiódł” tylu ludzi? Odpowiedzi na nie szukał nie tylko w analizach prac współczesnych mu marksistów. Sięgnął również do „młodego Marksa” i w jego młodzieńczych pracach znajdował część odpowie-

⁶⁷⁴ J. Woleński, *Filozofia polska po 1945 roku*, [w:] J. Skoczyński, J. Woleński, *Historia filozofii polskiej*, Kraków 2010, s. 538.

⁶⁷⁵ J. Tischner, *Marksizm a osobowość*, „Znak” 1976, nr 5 (263), s. 652.

dzi, bo to wówczas kształtowała się swoista filozofia pracy późniejszego autora *Kapitału*. Podkreślał w tej myśli także odczytane, nieprzemijające przesłanie:

Nigdy jednak nie było tak w tekstach Marksa, żeby walka o chleb zastępowała walkę o sprawiedliwość czy walkę o prawdę. Walczyło się o chleb nie po to, żeby człowiek mógł jeść, tylko po to, aby dzięki posiadaniu chleba czy mieszkania mógł sięgnąć po wartości duchowe. Widać to było w samej koncepcji pracy u Marksa, gdzie szczytem pracy, wzorem pracy była twórczość artystyczna, a zatem twórczość specyficznie duchowa⁶⁷⁶.

Tischner sam przyznawał się nawet do pewnej fascynacji marksizmem. Z jednym jednak zastrzeżeniem, nie fascynował go nigdy materializm dialektyczny czy historyczny, ale etos, jaki w sobie zawierał. Nie interesowały go zatem aspekty teoretyczne, ale aksjologiczne. Można nawet powiedzieć, że historiozoficzne przesłanie marksizmu było dla niego zupełnie obce, a raczej postrzegał je nawet nie jako utopię, ale jakby hipnotyzowanie ludzi, aby podążali w kierunku, który prowadzi w nieznanne. Niemniej jednak etos zawsze wiąże się ze wspólnie podzielanymi wartościami, a marksizm proponował stosunkowo atrakcyjny system wartości, którego uwieńczeniem miało być pełne wyzwolenie ludzkiej pracy.

Zwrócił ponadto uwagę, że „marksizm pojęty przede wszystkim jako filozofia pracy narodził się z buntu człowieka przeciwko wyzyskowi pracy ludzkiej”⁶⁷⁷. Jego powstanie było więc naturalnym rezultatem pozbawionego przesłania etycznego, a zatem uprzedmiotawiającego ludzi, systemu kapitalizmu wolnokonkurencyjnego. I wszelkie zło obecne w tym systemie zaważyło na treściach marksizmu. Dlatego jest w nim obecne także przyzwolenie na wyzysk, który werbalnie marksiści zwalczali. Wyzysk był dla niego zaprzeczeniem dialogu, bo sama praca stwarzała wyjątkową przestrzeń. Stąd analizując treść jednej z głośnych prac francuskiego marksisty Luciena Sève’a stwierdził:

Wyzysk jest zawsze tragedią w bezpośredniej sferze kontaktu człowieka z człowiekiem. Jest jedną z najbardziej radykalnych form zakłamania owego stosunku⁶⁷⁸.

Zastanawiając się nad tym, dlaczego naczelne początkowo zadanie zwalczania wyzysku pracy w realnym socjalizmie w ogóle nie było realizowane,

⁶⁷⁶ J. Tischner, *Etyka a historia. Wykłady*, Kraków 2008, s. 392.

⁶⁷⁷ J. Tischner, *Polski kształt dialogu...*, s.132.

⁶⁷⁸ J. Tischner, *Marksizm a osobowość...*, s. 664.

zauważył: „Rzeczywistym tworzywem, z którego buduje się człowiek, jest nie siła materii, lecz wartości, które nadają siłom materii kierunek i sens”⁶⁷⁹. Zatem zdaniem Tischnera Marks źle zinterpretował Heglowską dialektykę, gdyż w rezultacie sprzeczności powstaje nie jakaś nowa „większa siła” przetwarzająca potem świat, lecz „nowa jakość moralna”. Dlatego ostatecznie celem marksistów jest pogoń za siłą, którą dostrzegają tylko w opanowaniu materialnej rzeczywistości. Praca zaś z samego założenia jest miejscem swoistego dialogu z drugim, a jako działalność pokojowa wymaga nie siły, ale współdziałania. Zauważył, że przez dominację marksizmu w polityce i gospodarce

praca która od zarania dziejów była uznawana za najbardziej pokojową ze wszystkich ludzkich czynności, staje się tym samym, czym jest wojna i wojenne rzemiosło⁶⁸⁰.

Stąd marksistowska koncepcja pracy zakładała wedle Tischnera, że „solidarność jest tu przede wszystkim solidarnością w walce, więc solidarnością przeciw komuś”⁶⁸¹. Dlatego w jego pracach spotykamy nawet wskazania, że marksizm pozwala także na wykorzystanie pracy jako narzędzia walki. Praca może być bowiem użyta także jako oręż przeciwko komuś.

Tischner dostrzegął w koniecznym dziele przebudowy ludzkiego świata potrzebę wyjścia poza materialną perspektywę, której marksiści tak kurczowo się trzymali. Przy takim postrzeganiu świata siła i walka stają się atrybutami pracy, a zapomnieniu ulega jej dialogiczna natura. W jego przekonaniu, to nie jakaś „nadbudowa”, a transcendencja stwarza człowieka. To człowiek sam musi wyjść poza materialną otoczkę swego bytowania, bo nie odbywa się to automatycznie. A transcendencja możliwa jest tylko wówczas, gdy jego życiem pokierują wartości. Dlatego proces wdrażania do pracy jest także procesem nabywania nowych wartości, rozszerzania ludzkich zdolności i zmiany sposobu postrzegania świata.

Jest to zarazem problem zdolności transcendowania – umiejętności widzenia tego, co jest w świetle tego, co być powinno a następnie w świetle tego, co być może. Transcendowanie jest podstawowym źródłem i warunkiem mocy,

⁶⁷⁹ Tamże, s. 667.

⁶⁸⁰ J. Tischner, *Wprowadzenie do dialogu o etyce pracy*, [w:] J. Tischner, A. Lenkiewicz, *Kłamstwo polityczne*, „Zeszyty Studium Społecznego Duszpasterstwa Ludzi Pracy w Stalowej Woli” 1988, nr 1, s. 41.

⁶⁸¹ Tamże, s. 43.

która przeczuwając jutro, zarazem jutro przywołuje. Przebudowa świata wymaga nie tylko koncentracji sił, ale również światła nadziei⁶⁸².

Owa przebudowa wymaga jednak człowieka wolnego, bo tylko wolny człowiek jest w stanie wejść w niewymuszoną relację z innym i dostrzec nadzieję lepszej przyszłości.

Nie dostrzegął jednak takiej możliwości w realnym socjalizmie, w którym jego zdaniem:

Zniknęła naturalna harmonia pracy, załamała się jej organizacja, rozwiązał się gdzieś podstawowy projekt pracy. Praca przestała być twórczością, a stała się coraz bardziej marnotrawstwem surowców i wysiłku ludzi⁶⁸³.

Aby temu zapobiec, nie wystarczy indywidualny wysiłek jednostek. Potrzebna jest „solidarność pracy”, którą pojmował jako „etyczną świadomość więzi, która ma aksjologiczny charakter”⁶⁸⁴. Połączenie się w niej jest całkowicie dobrowolne, ale więź ta eksponuje dwa możliwe sposoby jej traktowania. Pierwszy z nich to praca pojmowana jako solidarność z ludźmi potrzebującymi. Każda praca bowiem ma u swej podstawy cel, dla którego jest wykonywana, a jest nim zawsze zaspokojenie jakiejś potrzeby drugiej osoby. W taki sposób powstaje naturalny związek pomiędzy pracującym a korzystającym z rezultatu jego pracy. Zatem praca wykonywana w oderwaniu od drugiego łatwo staje się bezsensowną czy też beznadziejną. Drugie rozumienie istoty pracy polega na samej współpracy między pracującymi, a istotą jego jest przepływ informacji. Zaburzenia tego przepływu także mogą spowodować, że praca staje się bezsensowna. Pozbawienie procesu pracy obu uspołeczniających wymiarów pozbawia ją nie tylko dialogicznego wymiaru, ale zwłaszcza powoduje, że przestaje ona wzbogacać człowieka, uświęcać jego istotę.

Niemniej jednak był przekonany, iż wiązanie godności człowieka wyłącznie z udziałem w społecznym procesie pracy nie tylko pozbawia go możliwości rozwijania wszystkich przyrodzonych wartości, ale niejako uprzedmiotawia, czyniąc z niego tylko element procesu pracy. Jest to zatem jego degradacja, czyniąca go „człowiekiem jednowymiarowym”, jak to ujął Herbert Marcuse. Stąd też: „Dla chrześcijaństwa cała marksistowska wizja godności człowie-

⁶⁸² J. Tischner, *Marksizm a osobowość...*, s. 668.

⁶⁸³ J. Tischner, *Polska jest ojczyzną. W kręgu filozofii pracy*, Paris 1985, s. 41.

⁶⁸⁴ J. Tischner, *Wprowadzenie do dialogu o etyce pracy...*, s. 42.

ka jest w gruncie rzeczy zamaskowaną formą tej degradacji”⁶⁸⁵. Obrazowo to przedstawił pisząc o marksistowskim ideale pracy pozbawionej piękna, czyli niewzbogacającej ludzkiej osobowości. Miarą takiej pracy jest mechaniczna skuteczność, praca taka nie doskonali człowieka a pozbawia go prawdziwie ludzkich atrybutów. Pisał o tym:

Po ulotnieniu się piękna pozostaje w świecie sama tylko użyteczność. Młotek jest użyteczny do przybicia gwoźdź, gwoździec jest użyteczny do przybicia w ścianę, ściana jest użyteczna do odgrózenia od dalszej przestrzeni, [...] wszystko kręci się w błędnym kole⁶⁸⁶.

Uprzedmiotowanie człowieka ma zatem ontologiczny charakter, gdyż wprost wynika z materializmu dialektycznego, w którym ludzka świadomość była naturalnym produktem ewolucji materii. Istota człowieczeństwa nie wyrażała się więc w jednostkach, tylko w gatunku. Jednostka w tej sytuacji nie miała znaczenia, liczył się tylko kolektyw. Obrazowo Tischner opisał sytuację człowieka w ujęciu marksizmu następująco:

Marksizm bronił ideałów kolektywizmu. Mówiono: istota człowieka znajduje się poza człowiekiem, w całokształcie stosunków społecznych. Człowiek wzięty sam dla siebie jest materią, jest więc zasadniczo tej samej natury, co otaczający świat. Człowiek jako istota materialna jest najbardziej plastycznym tworzywem dla pracy. Praca uczłowieczyła małpę i nadal czyni człowieka pełnym człowiekiem. Społeczno-ekonomiczna „baza” wyznacza zakres wolności człowieka. Wolność człowieka sprowadza się ostatecznie do rozumienia konieczności i wyzyskania jej dla wzrostu siły i produkcji⁶⁸⁷.

Krytyka marksizmu wykraczała zatem poza antropologię filozoficzną i etykę, choć zarzuty tego typu pojawiały się najczęściej w pracach Tischnera. Dostrzegał, że marksizm zajmuje się człowiekiem, ale tak jakby stanowił on tylko jeden z elementów „bazy” tym się różniących od reszty jej elementów, że może tworzyć jej „nadbudowę”. Ale skoro według marksistów byt kształtuje świadomość, to owa „nadbudowa” tak naprawdę dalej pozostaje częścią „bazy”. Wyciągnął stąd wniosek, że skoro w wyniku procesu alienacji rezultaty twórczej pracy człowieka zyskują nad nim władzę, to pozbawiają go również wolności. A zatem wolność, to uświadamiana konieczność, z tym że

⁶⁸⁵ J. Tischner, *Próby dialogu...*, s. 284.

⁶⁸⁶ J. Tischner, *Polska jest ojczyzną...*, s. 134.

⁶⁸⁷ J. Tischner, *Próby dialogu...*, s. 285. Pisał o tym również na s. 291.

podyktowana przez czynniki potencjalnie zależne od człowieka. Analizując proces pracy Tischner zauważył, że

człowiek jest bytem, który posiada w sobie swą własną istotę. Praca wyalienowana to taka praca, która zostaje w sprzeczności z istotą człowieka. Teoria wyzysku zakłada więc określoną antropologię. Założenie takie pozostaje jednak w sprzeczności z zasadniczą tezą marksizmu, w której akcentuje się, że wszystko jest tworzywem dla pracy, również istota człowieka. Istota człowieka będąc wytworem pracy społecznej, nie może stanowić jakiegś absolutnej normy dla owej pracy⁶⁸⁸.

Dlatego materializm historyczny uzasadniany teorią wyzysku jest pozbawiony treści antropologicznych, co czyni sam marksizm koncepcją kaleką, tylko quasi-filozoficzną. Stąd zgadzał się z Leszkiem Kołakowskim, który marksizm uznał za oparty na wierze a nie na nauce. Idąc dalej, również zasadnicze jego pojęcia: „baza” i „nadbudowa” są elementami tej wiary, a w ślad za tym również marksistowska historiozofia. Tischner uważał bowiem, że marksistowskie „dzieje ludzkości nie dają się pojąć”, i pojąć także się nie dadzą relacje pomiędzy bazą a nadbudową.

Tischner dostrzegał jednak, że praca jest dla marksistów polskich pojęciem na tyle uniwersalnym, że dialog można z nimi prowadzić przede wszystkich wokół jej pojmowania. Zauważał też, że otwarcie tego środowiska na dialog rośnie w miarę upływu czasu, począwszy od Października 1956, który był dla nich szokiem, bo wówczas pojęli, że legitymizowali nieludzki ustrój. Drugi szok według Tischnera przeżyli podczas obrad II Soboru Watykańskiego, gdy okazało się, że Kościół zmienił się, wyciągnął wnioski z błędów przeszłości, a na dodatek dokonał symbolicznego rozliczenia się z nią. Tym samym przestał być łatwym celem do prowadzenia ataków, ale i tak w sumie to Kościół pozostał zwycięski, bo jego przewiny kryła odległa historia. To stanowiło wymarzony moment do podjęcia dialogu, a jednak nie został on podjęty. Nietrafna była zatem diagnoza Włodzimierza Lebiezińskiego, który wychodząc z marksistowskich pozycji starał się wykazać nietrafność Tischnerowskich analiz, imputując mu postawienie niemożliwych do zaaprobowania warunków wstępnych przed rozpoczęciem dialogu. „Innymi słowy, przesłanką dialogu powinna być likwidacja socjalizmu i marksizmu w Polsce. Z kim za-

⁶⁸⁸ J. Tischner, *Polski kształt dialogu*, Kraków 2002, s. 11.

tem J. Tischner zamierzałby toczyć dialog?”⁶⁸⁹. Zarzucił mu dalej też „skrajnie negatywny stosunek” do takiego dialogu, sarkastycznie oceniając, że byłby on możliwy tylko „na kolanach przed J. Tischnerem”⁶⁹⁰. Tymczasem każdy dialog jest możliwy tylko wówczas, gdy obie strony w ogóle wiążą jakąś nadzieję z jego prowadzeniem, nie stawiają warunków wstępnych i szanują autonomię drugiej strony. Niemniej jednak W. Lebiedziński stwarzał wrażenie w swej publikacji, że ten dialog dla marksistów jest możliwy ze wszystkimi, z wyjątkiem Józefa Tischnera. A przecież filozofowi z Łopusznej wcale nie chodziło o udział w takim dialogu, bo swoje stanowisko wówczas zdążył już wygłosić. Inaczej mówiąc, skoro inicjatywa nie została podjęta dobrowolnie, dialog toczył się pod przymusem, co dobitnie wykazał właśnie 1980 r. Nie doszło więc do tego, na czym Tischnerowi zależało najbardziej, do zintegrowania całego społeczeństwa wokół kanonu wspólnie wyznawanych wartości. Ale aby do tego doszło, musi być spełniony jeden warunek, ludzie muszą na nowo otrzymać swoją wolność, a wraz z nią odzyskają też nadzieję. Tego warunku marksiści nie chcieli spełnić tylko dlatego, by utrzymać swoją dominującą pozycję. Dlatego dialog był pozorowany, bo nie może dojść do niego pomiędzy panem a niewolnikiem. Oczywiście nie chodziło mu o niewolnictwo typu antycznego, ale o duchowe zniewolenie, za które właśnie obwiniał marksistów. „Niewolnictwo nie jest poza człowiekiem, lecz w człowieku. Aby się wyzwolić, człowiek musi wznieść się ponad samego siebie”⁶⁹¹. Do tego wyzwolenia potrzebne jest jednak traktowanie pracy jako płaszczyzny dialogu. Nie trzeba zatem dokonywać rewolucji, trzeba wyzwolić ludzką pracę, otworzyć ludziom oczy na wartości, o których istnieniu już zapomnieli, a w ślad za tym praca rzeczywiście będzie uświęcać człowieka. Stanie się także miejscem, gdzie przejawiają się i tworzą wartości moralne. Inaczej mówiąc, pracę należy uetycnić, przepętnić wartościami. Niedostatki etycznego wymiaru pracy skutkują bowiem jej chorobą, patologiami pracy. Tischner pisał wówczas:

Choroba pracy powstaje wtedy, gdy naturalny ciężar pracy – walka człowieka z twórczym, zostaje pomnożony przez drugiego człowieka, pozornego współpracownika⁶⁹².

⁶⁸⁹ W. Lebiedziński, *Tischnerowska metoda krytyki socjalizmu*, Warszawa 1987, s. 260.

⁶⁹⁰ Tamże, s. 261.

⁶⁹¹ J. Tischner, *Polski kształt dialogu...*, s. 147.

⁶⁹² J. Tischner, *Etyka solidarności...*, s. 29.

Tischner na potwierdzenie swego stanowiska wysunął tezę, w której wyzysk metaforycznie przyrównał do kradzieży, po to, aby wykazać, że bez etycznego wymiaru nie można mówić o pracy: „Etyka jest integralną częścią pracy. Złodziej nie pracuje, choć bardzo się męczy”⁶⁹³. Pracą w wymiarze społecznym nikt nie może więc władać tak, jak to się dzieje w realnym socjalizmie, korzystającym wprost z marksizmu. Takie władanie czyni z niej materię posłuszną woli decydenta, a tymczasem gdy z procesu pracy znika drugi, to staje się ona czynnością mechaniczną, za którą pracujący nie chce a nawet nie może ponosić odpowiedzialności. Tischner twierdził zatem:

Nie w tym rzecz, co jest a co nie jest „własnością” człowieka, ale w tym, za co człowiek czuje się lub nie czuje odpowiedzialny. Rozwój jednostki nie polega bowiem na rozwoju w niej poczucia własności, czy nawet poczucia władania, lecz na dojrzeniu poczucia odpowiedzialności. Człowiek jest odpowiedzialny za coś i wobec kogoś. Dzięki temu otwiera się przed człowiekiem świat wartości. Są wartości, nad którymi człowiek ma panować, i są wartości, którym ma być poddany. Dialektyka sił musi ustąpić przed dialektyką wartości⁶⁹⁴.

W *Polskim kształcie dialogu* analizował wiele prac polskich marksistów i ostatecznie ocenił je jako mierne.

Marksistom brakuje intelektualnej ciekawości, zmysłu problematyzacji tego, co pozornie oczywiste, brakuje precyzji pojęciowej – słowem brakuje filozoficznego rzemiosła⁶⁹⁵.

Wbrew pozorom nie był to wcale najpoważniejszy zarzut. Znacznie dotkliwiej musiała być odebrana prawdziwa przecież konstatacja, że:

Marksizm w Polsce przestał być myślą demaskującą wyzysk pracy i inspirującą przemiany społeczne w kierunku jego zniesienia, a stał się myślą nastawioną na jeden główny cel – na usprawiedliwienie aktualnego systemu i jego wad jako obiektywnych konieczności⁶⁹⁶.

Niemniej jednak nawet taka sytuacja nie pozbawiła pracy jej dialogicznego wymiaru, a zatem wystarczyłoby znieść wyzysk pracy, aby na powrót towarzy-

⁶⁹³ J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1992, s. 85.

⁶⁹⁴ J. Tischner, *Marksizm a osobowość...*, s. 666.

⁶⁹⁵ J. Tischner, *Polski kształt dialogu...*, s. 177.

⁶⁹⁶ Tamże, s. 259.

szyły jej wartości, aby na powrót stała się etyczną. Przesłanki dialogu wokół pracy ciągle istnieją, ale ten dialog nie może mieć wymiaru czysto teoretycznego, bo sam proces pracy zawsze wiąże podmiot pracujący z przedmiotem pracy. W ślad za toczącym się dialogiem muszą iść stosowne przemiany otaczającej rzeczywistości. Podstawą tego dialogu powinna być oczywiście praca:

Trzeba o tym pamiętać: polska praca *jest*. Nie jest tak, żeby ją dziś tworzyć z niczego. Ona *jest*. Ona potrzebuje uzdrowienia, ale nie wskrzeszenia z martwych⁶⁹⁷.

Dialogiczny wymiar ludzkiej pracy

Przekonanie o dialogicznym charakterze pracy dla Tischnera wynika wprost z jej uspołeczniającego charakteru, bowiem „Praca nie może ludzi dzielić, lecz musi ich ze sobą łączyć”⁶⁹⁸. Analizował też proces pracy pod względem historycznym i stwierdził:

Wydaje się, że praca w swojej nowożytnej postaci upodobnia się coraz wyraźniej do szeroko pojętego dialogu człowieka z innym człowiekiem. Możemy nawet powiedzieć: praca jest wręcz dialogiem⁶⁹⁹.

Nic zatem dziwnego, że wedle Tischnera praca jest „szczególną formą rozmowy człowieka z człowiekiem, służącą podtrzymaniu i rozwojowi ludzkiego życia”⁷⁰⁰. W innym miejscu zaś wskazał: „Praca jest komunikacją międzyludzką i dlatego właśnie w człowieku, przede wszystkim w człowieku, a nie gdzie indziej, należy szukać kryteriów jej oceny”⁷⁰¹. Dlatego trudno jest wskazać na jakieś konkretne zalecenia autora *Filozofii dramatu*, które niejako odgórnie wzbogacały pracę o walory dialogiczne. Człowiek pracując bowiem „*jest*”, a to, że coś ze swej pracy ma, powinno być dla niego drogą dalszego „stawania się”, wzbogacania swego człowieczeństwa. Można oczywiście pracować za kogoś, ale nawet tak pracując wzbogacamy tylko siebie. To w samych ludziach musi pojawić się gotowość do dialogu, chęć skorzystania ze swej wolności. Nikt im tego w postaci gotowej nie da, a najłatwiej takie więzi powstają w procesie pracy.

⁶⁹⁷ J. Tischner, *Polska jest ojczyzną...*, s. 111.

⁶⁹⁸ Tamże, s. 41.

⁶⁹⁹ J. Tischner, *Wprowadzenie do dialogu o etyce pracy...*, s. 48.

⁷⁰⁰ J. Tischner, *Etyka solidarności...*, s. 19.

⁷⁰¹ J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei...* s. 90.

Tischnerowska koncepcja pracy jednak w jakiś sposób koresponduje z ujęciem marksistowskim. Słynna rozprawa Engelsa *Rola pracy w procesie ucłowieczenia małpy* znajduje swoje odbicie i w tej koncepcji:

Praca może robić z człowieka wszystko. Może człowieka ucłowieczyć i może człowieka odcłowieczyć. Praca tworzy, a człowiek wzięty wyłącznie jako materia jest tworzywem. Prawidłowa praca tworzy prawidłowych ludzi. Praca nieprawidłowa, czyli wyzyskiwana, tworzy ludzi niepełnosprawnych⁷⁰².

Sama świadomość tego, że produkt pracy własnych rąk zaspokoi cudzą potrzebę, czyni cały proces pracy także wyjątkowym miejscem spotkań z drugim. Tischner starał się nadać temu teoretyczną podstawę, ugruntowaną w Hegłowskiej dialektyce:

dialektyczny jest przede wszystkim stosunek człowiek do tworzywa, a następnie człowieka do człowieka w procesie pracy. Tworzywo jest antytezą pracującego człowieka. W wyniku procesu pracy powstaje synteza w postaci produktu pracy [...]. Zamiana ta idzie tak daleko i tak głęboko, że praca wprost tworzy człowieka⁷⁰³.

W pracy zatem zawarte są wszelkie przesłanki, aby wokół niej toczył się dialog. Jest to zarówno w interesie społecznym, jak i interesie jednostek. I to wszystkich jednostek, niezależnie od tego czy same biorą udział w procesach pracy, czy tylko korzystają z jej owoców. Dlaczego zatem ten dialog toczy się tak opornie? Odwołując się do przykładu Leszka Kołakowskiego, który w 1962 r. na posiedzeniu krakowskiego oddziału Polskiego Towarzystwa Filozoficznego starał się zdezawuować teorię wartości wypracowaną przez Romana Ingardena, Tischner wypowiedział słowa, które doskonale charakteryzują podejście do dialogu polskich marksistów: „W świecie Kołakowskiego wciąż więcej było do zmieniania, niż do poznawania”⁷⁰⁴. Zmiana jest pożądana, ale nie może być celem z góry zakładanym. Nie chodziło tu tylko o zachowanie tradycji, ale o zwykły szacunek dla drugiego człowieka, który ma jakieś poglądy mogące być w sprzeczności z naszymi poglądami. Ten drugi ma takie same prawo w coś wierzyć i być o tym przekonany, jak my sami sobie takie prawo przyznajemy. Tego wymaga sprawiedliwość, a zatem wartości ujawniają się w dialogu, a nie w zmianach za wszelką cenę. Jedyłą zatem podstawą

⁷⁰² J. Tischner, *Wybrane problemy filozofii człowieka...*, s. 13.

⁷⁰³ J. Tischner, *Polski kształt dialogu...*, s. 50.

⁷⁰⁴ Tamże, s. 145.

regulującą relacje pomiędzy ludźmi musi być etyka. Marksizm nie mógł stać się podstawą do nawiązania dialogu, bowiem dla Tischnera był pozbawiony treści etycznych. Nie mogło być zresztą inaczej, skoro centralne miejsce przyznawał zawsze walce o „coś”. Pisał zatem:

Kluczem do zrozumienia mechanizmów rządzących komunistycznym systemem władzy jest znaczenie słowa „mieć” – „mieć chleb”, „mieć władzę”, „mieć człowieka”, „Ma władzę” ten, kto „ma człowieka”. Ale jak można mieć człowieka? Można go „mieć”, dysponując środkami, bez których człowiek nie może żyć⁷⁰⁵.

Dlatego też uważał, że w socjalizmie zamiast tradycyjnego kapitalizmu powstał „kapitalizm państwowy”, a stąd wyzysk pracy wcale nie zniknął, tylko przybrał inną formę. Jednym z przykładów owego wyzysku jest sama koncepcja „dyktatury proletariatu”, która przecież pozwala jednym zabierać i dawać drugim tylko z tego powodu, że obligatoryjnie przyznaje sobie monopol na sprawiedliwość. Skoro sprawiedliwe jest państwo, bo ma na to monopol, to człowiek nie może już takim być. Zatem zostaje on niejako odgórnie pozbawiony możliwości wykazania się swoją sprawiedliwością, możliwości bycia dobrym. Dlatego marksiści zarazem zakładać musieli, że każdy człowiek z samej natury jest zły.

A skoro jako człowiek nie jest w stanie być dobry, to nie powinien chcieć być wolny. Po co mu wolność, jeśli dobro zostało mu odmówione⁷⁰⁶.

Tischner zauważał też, że w społeczeństwie komunistycznym nie było gotowości ani oczekiwania na dialog. Tłumaczył sobie ten fakt następująco:

Komunizm twierdził, że człowiek jest w całości „produktem społecznym” i jako taki jest „własnością społeczeństwa”. Człowiek może rozporządzać sobą, ale jedynie w tych ramach, jakie wyznacza mu „komuna”⁷⁰⁷.

Nie będąc wolnym, człowiek nie chciał też tego stanu zmieniać. Przenosiło się to także na relacje z państwem, które miało monopol na wszystko, a na dodatek nie miało żadnego interesu, aby utracić swą dominującą pozycję. Z uwagi na taki monopol na linii państwo – obywatel występuje tylko monolog,

⁷⁰⁵ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka...*, s. 41–42.

⁷⁰⁶ Tamże, s. 65.

⁷⁰⁷ J. Tischner, *Etyka Solidarności oraz Homo sovieticus...*, s. 235.

a państwo całkowicie podporządkowuje sobie jednostki. Tischner twierdził bowiem, że

podobnie jak nie ma spotkań między panem a niewolnikiem – stosunkiem tym rządzi dialektyczna reguła przeciwieństw – tak nie ma spotkań między pogardzającym a pogardzanym⁷⁰⁸.

Praca zniewolona ukształtowała pewien typ pracownika, a ponieważ wszyscy pracowali w taki sposób, społeczeństwa realnego socjalizmu zdominowała postawa „bierniaka”, która w filozofii Tischnera zyskała nazwę *Homo sovieticus*. Ona przetrwała nawet realny socjalizm. Wedle autora *Filozofii dramatu*:

Homo sovieticus to człowiek zniewolony, ubezwłasnowolniony, pozbawiony ducha inicjatywy, nie umiejący myśleć krytycznie. [...]. Homo sovieticus to dziś człowiek, który wszystkiego oczekuje i domaga się od państwa, który nie chce i nie umie swego losu wziąć we własne ręce⁷⁰⁹.

Nie brał zatem odpowiedzialności za nikogo, nawet za samego siebie. Trafna zatem wydaje się diagnoza, że „Homo sovieticus” to ktoś, kto „nie chce i nie pragnie być człowiekiem wolnym, chce nadal pozostać w niewoli”⁷¹⁰.

Wedle Tischnera każdy dialog ma zatem swoje prawidłowości, a niechęć strony przeciwnej do udziału w nim także ma swoje uzasadnienie. Jeśli zaś strona wzywana do dialogu nie czyni żadnego wysiłku, aby w nim wziąć udział, jego efekty mogą daleko odbiegać nie tylko od oczekiwań, ale i mogą zostać pozbawione sensu. Tego typu przemyślenia doprowadziły autora *Filozofii dramatu* do odważnego sformułowania pytań:

Po co jest potrzebny marksizm? I komu jest potrzebny marksizm? Dwa te pytania zdają się streszczać aktualną sytuację naszego dialogu – określać ostatecznie jego polski, współczesny kształt⁷¹¹.

Nie chodziło mu o to, aby tylko rozmawiać, ale o to, aby coś z takich spotkań dobrego wynikało dla Polski i dla Polaków. Warunkiem wstępnym było jednak określenie tego, co tym dobrem jest. Tym wspólnym dobrem dla Tischnera czy Bocheńskiego i im podobnych była Polska. To był dla nich jedyny warunek wstępny rozpoczęcia dialogu. Problem jednak polegał na tym, że druga

⁷⁰⁸ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Kraków 2006, s. 54.

⁷⁰⁹ J. Turowicz, *Pamięć i rodowód*, „Tygodnik Powszechny” 1993, nr 45.

⁷¹⁰ W. Bożejewicz, *Tischner. Poglądy filozoficzno-antropologiczne*, Warszawa 2006, s. 141.

⁷¹¹ J. Tischner, *Polski kształt dialogu...*, s. 159.

strona nie mogła czy też nie chciała tego zrozumieć i sytuację, jaka miała miejsce w 1980 r. rozpatrywała tylko jako ustępowanie przed większą siłą, a nie jako pomnażanie wspólnego dobra. Pojawiały się wówczas hasła, które w ówczesnych realiach musiały brzmieć wyjątkowo nie na miejscu, jak np. „socjalizmu będziemy bronić jak niepodległości ojczyzny”. Nie było więc miejsca na rzetelny dialog, bo wedle Tischnera: „Dialog rzetelny to taki dialog, w którym przejawia się dialektyka koncepcji źródłowej, zatem dialog zarazem uznający rację drugiego, jak poddający krytyce ową rację”⁷¹². Kiedy jednak wreszcie do jakiegoś dialogu doszło, okazało się, że filozof miał rację, bo w Polsce ludzie, których dzieliło tak wiele doszli we wspólnym interesie do porozumienia. Ale, co istotne, sami z tego porozumienia wielkich korzyści nie osiągnęli, wygrał wspólny interes – Polska. A jednak Tischner dostrzegł, że ci, w interesie których dialog się toczył, stracili najwięcej, zamiast zyskać. Po czerwcu 1989 r. ludzie stali się wolni, mogli już decydować za siebie, ale oczekiwany przełom nie nastąpił. W *Etyce solidarności* ubolewał, że współcześnie praca znowu traci swoje znaczenie, bo znowu niesie za sobą cierpienie człowieka.

Najczęściej jest to cierpienie człowieka pracującego, lecz może również wchodzić w grę ból tego, kto odbiera owoc pracy. Nie zawsze jest to cierpienie cielesne, lecz może to być cierpienie duchowe, np. doświadczenie bezsensu pracy⁷¹³.

Pozostawał jednak wierny swemu przekonaniu, że marksizm, jako pozbawiony przesłania etycznego, nie nadaje się do budowy żadnego normalnego społeczeństwa, bo ten brak wypacza całą istotę i znaczenie etyki. Pytał więc:

Czy to tylko przypadek, tylko nieszczęśliwy zbieg okoliczności, że właśnie marksizm stał się w naszych czasach filozofią, za pomocą której tak często dokonywano usprawiedliwienia aktów zwyczajnego okrucieństwa? Czy to nie ta filozofia umożliwiła, a nawet zainspirowała zastąpienie słów „zbrodnia” i „przestępstwo” słowami „błąd” i „wypaczenie”?⁷¹⁴.

Dlatego podstawą przemian musiał być inny system wartości. Ubolewał nad tym, że chrześcijaństwo nie ma żadnej atrakcyjnej dla ludzi oferty w tym względzie. Skłaniał się zatem przez pewien czas do liberalizmu, ale szybko i na nim się zawiódł.

⁷¹² J. Tischner, *Marksizm a osobowość...*, s. 668.

⁷¹³ J. Tischner, *Etyka solidarności...*, s. 31.

⁷¹⁴ J. Tischner, *Polski kształt dialogu...*, s. 159.

Tischner był przepełniony nadzieją na to, że my Polacy sami zbudujemy nowy, lepszy świat własnymi rękoma. Nic zatem dziwnego, że nie mógł całkowicie zaaprobować kierunku przemian, które zostały zapoczątkowane w latach 90. Tkwiło w nim wówczas romantyczne przekonanie o wielkości geniuszu Polaków, którzy nie tylko są w stanie zbawić świat, ale w pierwszej kolejności zbawią oczywiście siebie. Jeżdżąc po całym kraju dostrzegał, że zmiany może i postępowały, ale ludzie stracili entuzjazm, który niegdyś towarzyszył im w pracy. To paradoksalne, ale zarzuty wobec marksizmu już pod koniec pierwszej dekady transformacji wydały się nieważne, bo przecież chodziło mu o ludzi zdolnych do współdziałania w imię wspólnie tworzonych wartości. Nie chodziło mu przecież o własny interes, ale o Ojczyznę, którą ni- czym romantycy traktował osobowo. Pisał więc rozgoryczony:

We mnie cierpi Polska. Nie ja cierpię, nie cierpimy my jako rodzina czy my jako wspólnota przyjaciół, we mnie cierpi Polska. We mnie cierpi polska ziemia, gdy dostaje się do obcych rąk; we mnie cierpi polska fabryka, gdy włazi w nią obcy kapitał; we mnie cierpi polska władza, gdy dostaje się w łapy „czerwonych” i „różowych”⁷¹⁵.

Czy można było pójść inną drogą, nadać inny kształt polskiemu dialogowi? Człowiek jednak wątpliwości nigdy się nie pozbędzie, bo to jest naturą każdego dialogu, że coś się traci, ale coś dużo ważniejszego zyskuje. Autor *Filozofii dramatu* był przekonany, że poczucie niespełnienia będzie udziałem wszystkich, tak jak i jego samego, gdy pisał: „nie zrobiłem tego, co zrobić chciałem, nie zrobiłem tego, co zrobić mogłem, nie zrobiłem nawet tego, co naprawdę trzeba było zrobić”⁷¹⁶.

⁷¹⁵ J. Tischner, *W krainie schorowanej wyobraźni*, Kraków 1997, s. 8.

⁷¹⁶ J. Tischner, *Myslenie według wartości...*, s. 13.

8. FILOZOFIA NA EMIGRACJI

8.1. Zbigniew Antoni Jordan (1911–1977) – szkic do filozoficznej biografii

Zbigniew Antoni Jordan to nazwisko, które nawet współczesnym historykom nauki rzadko kojarzy się z filozofią. Jego skomplikowane koleje losu odzwierciedlają dylematy i rozterki inteligencji polskiej w okresie wojennym i powojennym. W pewnym sensie była to postać tragiczna, gdyż skoncentrował on swe naukowe zainteresowania na logice, a tymczasem burze dziejowe zmuszały go do zajmowania się sprawami drugorzędnymi z jego punktu widzenia. Co istotne, był to również historyk filozofii polskiej, o czym zapominają dzisiejsi autorzy podręczników z tej dziedziny. Przypomnienie osoby, której działalność naukowa została zdeterminowana uwarunkowaniami zewnętrznymi, a nawet geopolitycznymi, powinno stanowić przyczynek do dalszej dyskusji nad polską filozofią emigracyjną, o której dorobku często milczą krajowe podręczniki. Nie może być bowiem ciągle udziałem historyków filozofii bezradność Tymona Terleckiego, który tuż po śmierci Jordana bezskutecznie starał się opracować jakąś syntezę biograficzną dotyczącą jego osoby, choć osobiście uważał go za postać wyjątkową, a jego losy naznaczone piętnem wojny za tragiczne. Terlecki kończył uwagi na temat swoich starań niewesołą konstatacją:

Nie udało się znaleźć nikogo, kto by znał cały jego dorobek, orientował się we wszystkich zakresach jego zainteresowań i działań, dobrowolnych i przymusowych, istotnych i marginalnych⁷¹⁷.

Nie oznacza to wszakże, że na zaledwie kilku kartach da się przedstawić historię życia i dokonań naukowych osoby o tak bogatym życiorysie, jak Zbigniew Jordan. Prezentowane opracowanie z konieczności ma więc charakter tylko szkicu do filozoficznej biografii.

Zbigniew Antoni Jordan urodził się w 1911 r. Wielkopolsce, w Gołaszynie. Pochodził z rodziny inteligentkiej z ziemiańskimi korzeniami a rodzice zadbali o staranne wychowanie syna. Już jako młodzieniec związał się ze śro-

⁷¹⁷ T. Terlecki, *Dobrze myśleć – dobrze postępować*, „Kultura – Instytut Literacki – Paryż” 1980, nr 11, s. 106.

dowiskiem czasopisma „Bunt Młodych”, które w marcu 1937 r. zmieniło nazwę na „Polityka”. Jordan wówczas nie mógł jeszcze wiedzieć, że ten epizod wpłynie znacząco na całe jego życie⁷¹⁸. Redaktorem naczelnym czasopisma był bowiem sam Jerzy Giedroyc, a współpracowali z nim Adolf Bocheński oraz Stefan Kisielewski. Dalsze koleje losu zaprowadziły Jordana na Uniwersytet Poznański. Jego praca magisterska zrealizowana na tej uczelni poświęcona była krytycznej analizie zdań psychologicznych w filozofii Tadeusza Kotarbińskiego i została wysoko oceniona, w efekcie czego ukazała się drukiem w 1935 r. w specjalistycznym wydawnictwie psychologicznym⁷¹⁹. Była to zarazem próba krytyki reizmu Kotarbińskiego. W trakcie studiów zdolny student zainteresował pracującego na tym uniwersytecie przedstawiciela szkoły lwowsko-warszawskiej prof. Stefana Błachowskiego, który piastował tam Katedrę Psychologii. W świetle dostępnych materiałów wiadomo, że w 1935 r. Jordan był już formalnie doktorantem Uniwersytetu Poznańskiego, gdyż od tego czasu zaczął aktywnie uczestniczyć w życiu poznańskiego środowiska filozoficznego. W sprawozdaniach z posiedzeń Poznańskiego Towarzystwa Filozoficznego znajdujemy potwierdzenie udziału w nich Zbigniewa Jordana. Po raz pierwszy występuje na posiedzeniu 27 lutego 1935 r. jako magister i uczestnik dyskusji nad referatem dra Schwarza „Zależność rozwoju psychicznego od płci”⁷²⁰. Od tego momentu Jordan jest stałym bywalcem i dyskutantem na kolejnych posiedzeniach PTPN. Młody doktorant nie obawiał się także dyskusji z uznanymi sławami polskiej filozofii, jak choćby 3 kwietnia 1935 r. podczas wystąpienia Leona Chwistka w Poznaniu z referatem *O granicach nauki*. Już jako adept nauki musiał być wyjątkowo bezkompromisowym krytykiem, skoro w jego bardzo krytycznej recenzji książki ówczesnego profesora Uniwersytetu Lwowskiego, Stefana Baleya, o osobowości twórczej Żeromskiego znalazły się takie stwierdzenia, jak zarzut napisania pracy nie na temat, gdyż jak uważał w tytule jest mowa o twórczości, a sama książka jest tylko analizą dzieł pisarza, dlatego: „Treść dzieła nie usprawiedliwia tytułu”⁷²¹. Zarzucał książce także niedostatek podstaw metodologicznych, aby

⁷¹⁸ Wspomina o tym epizodzie T. Terlecki, tamże, s. 107.

⁷¹⁹ Z. Jordan, *Próba analizy zdań psychologicznych Prof. T. Kotarbińskiego (Przyczynek do badań nad epistemologicznymi podstawami psychologii)*, „Psychometria” 1935, nr II.

⁷²⁰ *Sprawozdania Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk*, pod red. Z. Lisowskiego, Poznań 1936, s. 3.

⁷²¹ Z. Jordan, *Recenzja książki S. Baleya „Osobowość twórcza Żeromskiego”*, „Kwartalnik Psychologiczny” 1937, t. IX, nr 3, s. 286.

ostatecznie stwierdzić: „rozważania prof. Baley są zbyt ogólnikowe i idą po najmniejszej linii oporu”⁷²². Niewątpliwie młodemu doktorantowi odwagi intelektualnej nie brakowało.

Po obronie doktoratu Jordan udał się na studia zagraniczne do Bonn i na paryską Sorbonę. Przygotowywał wówczas zamierzoną rozprawę habilitacyjną o pojęciu nieskończoności. Z tego okresu pozostała mu doskonała znajomość języka niemieckiego i angielskiego. Z powodu tego wyjazdu nie zdążył wziąć udziału w walkach kampanii wrzesniowej, choć do kraju powrócił, gdy tylko nadarzyła się okazja. Wkrótce, jak wielu mu podobnych młodych ludzi przenikniętych wolą czynu, przedarł się poprzez Węgry do Francji, gdzie zaangażował się do polskiej armii. Niewiele jest informacji o jego wojennych losach, wiadomo dopiero, że jako żołnierz 1 Dywizji Pancerniej gen. Maczka został wraz ze swą jednostką przerzucony z Anglii na kontynent i brał udział w walkach pod Chambois. Swoje później spisane wspomnienia z frontu *Rok temu pod Chambois* przesłał do publikacji w organie Polskich Sił Zbrojnych „Polska Walcząca”⁷²³.

Po zakończeniu działań wojennych został zdemobilizowany, gdyż chciał powrócić do działalności naukowej, którą zapoczątkowała jego praca magisterska. Jednak to cała historia jego publicystycznych i naukowych dokonań warta jest dziś przypomnienia, gdyż stanowi interesujący przyczynek do historii współczesnej filozofii polskiej.

Badania nad Platonem

Pisanie doktoratu u Michała Sobeskiego na Uniwersytecie Poznańskim określało w sposób decydujący obszar badawczy możliwy do podjęcia przez Jordana. Niewątpliwie to jednak Zygmunt Zawirski wraz ze Stefanem Błachowskim zainspirowali młodego doktoranta do zajęcia się metodą aksjomatyczną w filozofii. Przypomnieć wypada tu, że rozprawa habilitacyjna Zawirskiego obroniona na Uniwersytecie Jagiellońskim nosiła tytuł *Metoda aksjomatyczna a przyrodoznawstwo*. Poznański filozof także później chętnie sięgał do tej problematyki.

Gdy w 1936 r. w Krakowie odbył się III Zjazd Filozoficzny, wiceprezesem tego Zjazdu był właśnie Zawirski. Nic zatem dziwnego, że jednym z uczestników tego Zjazdu był jeszcze jako magister Zbigniew Jordan, który złożył do

⁷²² Tamże, s. 288.

⁷²³ T. Terlecki, *Dobrze myśleć – dobrze postępować...*, s. 107.

druku swój referat *Platon odkrywca metody aksjomatycznej*⁷²⁴. W referacie tym zauważył m.in., że „Dążenie do układania rezultatów w postaci systemu zaksjomatyzowanego leży w naturalnym rozwoju matematyki”⁷²⁵. Zatem mówienie o jej „odkrywaniu” jest pewną przenośnią, gdyż po prostu jej obecność stanowiła efekt postępu w dziedzinie matematyki. Metoda aksjomatyczna była w jego przekonaniu rozwijana w okresie pomiędzy Euklidesem a Platonem. Ten ostatni był dla Jordana pierwszym metodologiem matematyki i dlatego jemu właśnie przypada miano „odkrywcy”⁷²⁶. Tym samym Platon rozdziela historię matematyki na przedaksjomatyczną i aksjomatyczną. Rozważania swe Jordan uzasadniał zarówno historycznie, jak i odnosił do osiągnięć matematyki, przywołując tezy zarówno Euklidesa, jak i Hipokratesa, Eudoksosa, czy Teajeta oraz Heromimosa. Wyrazem tego procesu jest opisana przez Teajeta teoria „pięciu brył platońskich”. Tym samym dopiero za czasów Platona „matematyka grecka dojrzała do postawienia w niej postulatu aksjomatyzacji”⁷²⁷. Podobnie w swoim wystąpieniu przypisał Platonowi odkrycie metody analitycznej w matematyce. Swoją tezę wsparł dowodem pośrednio odwołującym się do historii filozofii, gdyż główne idee Platońskiej matematyki są zawarte w *Państwie* a stąd można prześledzić ich rozwój w odniesieniu do dialogów, które powstawały wcześniej. Zatem o przypisaniu Platonowi odkrycia metody aksjomatycznej zaświadczać miała także tradycja filozoficzna.

Udział w III Zjeździe Filozoficznym poprzedził bezpośrednio obronę rozprawy doktorskiej *O matematycznych podstawach systemu Platona*⁷²⁸ jeszcze w 1936 r. Ukazanie się rozprawy drukiem było dowodem na wysoką jej ocenę przez grono naukowców przyjmujących jej obronę. W zasadzie najważniejsze przesłanie książki zawiera się w jej zakończeniu, gdzie Jordan stwierdził:

W dialogach platońskich dostrzec można dwie różne orientacje, Pierwsza z nich wychodząca z faktu idealności przedmiotów matematycznego poznania, budowała na nim gnozeologię i ontologię. Druga natomiast, w oparciu o matematykę, stawiała sobie za zadanie filozoficzne uzasadnienie

⁷²⁴ W. Tatariewicz, *Księga Pamiątkowa III Polskiego Zjazdu Filozoficznego Krakowie 1936*, „Przegląd Filozoficzny” 1936, R. 39, z. IV, s. 320. Potwierdzenie formalnego udziału Jordana w Zjeździe znajdujemy w liście uczestników Zjazdu na stronie 544. Streszczenie pracy Z. Jordana znajduje się na stronach 401-403 tych materiałów.

⁷²⁵ Z. Jordan, *Platon odkrywca metody aksjomatycznej*, „Przegląd Filozoficzny” 1937, z. 1, s. 57.

⁷²⁶ Tamże, s. 59.

⁷²⁷ Tamże, s. 62.

⁷²⁸ Z. Jordan, *O matematycznych podstawach systemu Platona. Z historii racjonalizmu*, Poznań 1937.

przyrodoznawstwa. Obydwie orientacje posiadają jeden element wspólny – wyrosła na matematyce naukę o metodzie. [...] Jednocześnie jednak niezmiennosc zasad metodologii, mimo zmian też gnozeologicznych i ontologicznych, wskazuje, że platońska nauka o metodzie jest od tych ostatnich niezależna. Stąd wypywa jej rola historyczna i nie ulegająca przedawnieniu aktualność⁷²⁹.

Badania Jordana nad Platonem nie trwały jednak długo, gdyż filozof skoncentrował się na przygotowywaniu swej rozprawy habilitacyjnej poświęconej zagadnieniu nieskończoności w filozofii. Ostatnim namacalnym przejawem jego prac nad filozofią Platona był artykuł o tzw. dialogach sokratycznych zamieszczony w „Przeglądzie Współczesnym”⁷³⁰.

Nie znaczy to jednak, że później Jordan już nie sięgał do Platona. Za motto swojej najważniejszej pracy powojennej *Philosophy and Ideology* obrał fragment dialogu *Gorgiasz*, którym podkreśla fakt, że jego przemyślenia wynikają z najgłębszego przekonania i nikt i że nic z zewnątrz nie miało na nie wpływu⁷³¹.

Zbigniew Jordan jako historyk filozofii polskiej

Jordan jeszcze będąc w mundurze żołnierza 1DPanc opublikował swój pierwszy tekst na temat historii filozofii polskiej. Analizując treść tego artykułu z 1945 r., nie można nie zauważyć pewnych analogii z poglądami Zygmunta Zawirskiego (1882–1948) – jego nauczyciela i recenzenta doktoratu.

Zawirski w swoim wystąpieniu dla „Kuriera Poznańskiego” na temat III Zjazdu Filozoficznego w Krakowie nie wspominał jednak o jakiegokolwiek formie uczestnictwa w Zjeździe swego ucznia Zbigniewa Jordana. Wśród uczestników Zjazdu z Poznania wymienia tylko siebie samego. Sądzić zatem można, że to on złożył tekst młodego doktoranta do materiałów zjazdowych. Można jednak zauważyć, że ocena Zawirskiego przebiegu tego Zjazdu zaważyła

⁷²⁹ Cyt. za: Zbigniew Jordan i Platońska próba matematyzacji greckiego przyrodoznawstwa (1937), [w:] *Platon w Polsce. Antologia*, pod red. T. Mroza, Zielona Góra 2010, s. 256. Rozdział ten zawiera przedruk trzech ostatnich paragrafów rozprawy doktorskiej Z. Jordana.

⁷³⁰ Z. Jordan, *Problematyka tzw. sokratycznych dialogów Platona*, „Przegląd Współczesny” 1937, t. XLI.

⁷³¹ Chodzi o następujące słowa Platona: „A przecież zdaje mi się, mężu dzielny, że wolalbym, niechby mi raczej lira była niestrojna i fałszywie brzmiała, niechby tam raczej chór, któremu bym przodował, niechby się ze mną większość ludzi nie zgadzała, a twierdziła przeciwnie niż ja, aniżeli bym ja sam, jedną jednostką będąc, miał nosić w sobie rozdźwięk wewnętrzny i spreczne myśli wygłaszać” (*Gorgiasz*, 482 bc, przeł. W. Witwicki).

także na późniejszej ocenie Jordana całej filozofii polskiej występującej pod szyldem szkoły lwowsko-warszawskiej. Wedle słów Zawirskiego na Zjeździe utworzyły się dwie frakcje filozoficzne, z których jako przywódcę jednej wskazał Jana Łukasiewicza, a drugiej Romana Ingardena. Pierwszą uznał za silniejszą „zmierającą do rewizji problemów filozoficznych z punktu widzenia tej ścisłości, do jakiej nas przymusza współczesna logika matematyczna”⁷³². Zyskuje ona w tym artykule nazwę „rewizjonistów filozoficznych”. Druga frakcja została nazwana tradycyjną i, w ocenie Zawirskiego, na Zjeździe była słabsza, zapewne także dlatego, że sam nie utożsamiał się z jej stanowiskiem. Dał temu wyraz nazywając swoją opcję filozofią naukową, tak jakby „tradycjonalisci” uprawiali filozofię nienaukową. Sądzić jednak należy, że stanowisko Zawirskiego było charakterystyczne dla większości logików szkoły Twardowskiego, a filozofia przez nich uprawiana dlatego zwana była naukową, że nie rościła sobie prawa do nienaukowego poznawania świata i jego analogicznego opisywania. Tymczasem Ingarden, wedle słów poznańskiego filozofa, „obstawał za odrębnością metod filozofji, która winna się, zdaniem jego, opierać na bezpośrednim poznaniu apriorycznym i na intuicji”. W konsekwencji Ingarden

zarzucał obozowi przeciwnemu lekceważenie, a nawet pogardę dla intuicji, nominalizm, wynoszenie metody aksjomatycznej oraz formalizacji⁷³³.

Z powyższego przedstawienia problematyki zjazdowej wyraźnie wynika syntetyczny charakter ocen Zawirskiego, który w swym tekście także wskazał na dwie charakterystyczne cechy obozu „filozofii naukowej”, które niewątpliwie musiały być aprobowane przez jej zwolenników. Przede wszystkim logistyka ze szkoły Twardowskiego nie była jakimś odłamem neopozytywizmu, gdyż eksponowany w niej postulat ścisłości naukowej nie oznaczał w żadnym wypadku dążenia do kategorycznego rozstrzygnięcia problemów filozoficznych. Nie było więc zgody w szkole lwowsko-warszawskiej na eliminację z filozofii twierdzeń, których nie da się uzasadnić z całą pewnością. Zawirski przywołał na wsparcie „polskich rewizjonistów filozoficznych” twierdzenie austriackiego logika i matematyka Kurta Gödela, który wykazał, że w danym systemie możliwe jest formułowanie zdań sensownych, ale mimo to nierozstrzygalnych. Zatem wedle jego oceny szkoła lwowsko-warszawska nie jest żadnym odłamem

⁷³² Z. Zawirski, *Po Krakowskim Zjeździe Filozoficznym*, „Kurier Poznański” 1936, nr 460, s. 13.

⁷³³ Tamże.

neopozytywizmu. Drugą cechą było to, że sama szkoła Twardowskiego nie była metodologicznie jednolita, gdyż dałoby się w niej wyróżnić owych „rewizjonistów” i „tradycjonalistów”.

Jeśli zastanowić się nad przyczynami, dla których Jordan zajął się historią filozofii, to należy raczej przychylić się do opinii Tymona Terleckiego obrazowo przedstawiającego sytuację filozofa, który po zakończeniu wojny zdecydował się pozostać w Anglii:

Po klęskowym zwycięstwie Jordan został poza krajem bez żadnych na razie widoków powrotu do filozofii, do gabinetu uczonego, do katedry uniwersyteckiej, do której był predestynowany⁷³⁴.

Konieczność zapewnienia sobie egzystencji w obcym środowisku zmusiła tego doskonale zapowiadającego się filozofa do zajęcia się praktyczną działalnością, która przysparzała mu niezbędnych środków do utrzymania siebie i swojej rodziny. Nie oznaczało to jednak, że całkowicie zrezygnował z ukochanej filozofii. Jako osoba zupełnie nieznaną w zdominowanym przez filozofię analityczną angielskim środowisku filozoficznym (zważywszy, że tuż przed wojną obronił swój doktorat) dostrzegał możliwość włączenia się do toczących się dyskusji naukowych właśnie poprzez nawiązanie do nurtu analitycznego w Polsce. Jego pierwsze prace filozoficzne dotyczyły zatem możliwości dokonania syntezy dokonań naukowych przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej zapewne po to, aby wyeksponować ich analityczną proveniencję. Dziś możemy się zastanawiać, na ile pierwsze prace Jordana na temat filozofii analitycznej w Polsce przyczyniły się do tego, że szkoła lwowsko-warszawska, choć personalnie powiązana z neopozytywizmem, jest ostatecznie zaliczana do nurtu analitycznego.

Swój debiut filozoficzny w Anglii związał z czasopismem „Polish Science and Learning” ukazującym się na emigracji, bardzo nieregularnie wydawanym i nierówno redagowanym, a pomyślanym jako kontynuacja przedwojennej „Filozofii Nauki”⁷³⁵. Artykuł Jordana zamieszczony w tomie 6 nosił tytuł *The Development of Mathematical Logic and of Logical Positivism in Poland*

⁷³⁴ T. Terlecki, *Dobrze myśleć – dobrze postępować...*, s. 107.

⁷³⁵ Nieco informacji na temat korzeni ideowych i wydawców tego periodyku można znaleźć w „Nature” 1942, vol. 150:177 (25 July 1942) przy okazji omawiania zawartości pierwszego tomu.

*Between the Two Wars*⁷³⁶. Należy sądzić, że tekst ten był przede wszystkim próbą zaistnienia w angielskim środowisku filozoficznym. Niestety w momencie jego ukazania świat żył innymi problemami niż zajmowanie się naukowymi problemami zaprzyjaźnionego, ale w powojennych układach niewiele znaczącego, kraju. Trzeba podkreślić jednak, że później Jordan konsekwentnie rozwijał myśli zawarte w tym tekście, aż ostatecznie jego pogląd stał się na tyle znany, że zaważył w znaczący sposób na poglądach większości historyków polskiej filozofii. Gwoli sprawiedliwości, tezy zawarte w tej pracy odzwierciedlają w znaczącym stopniu wcześniejsze stanowisko Zawirskiego, a nadto zawierają sugestię rozdzielenia szkoły lwowsko-warszawskiej na dwa nurty, warszawski (logicystyczny) i lwowski (tradycyjny).

Praca ta nie otworzyła niestety przed Jordanem bram uniwersytetów angielskich, choć później w całości została włączona do wydanej w Oxfordzie w 1967 r. pracy zbiorowej *Polish Logic: 1920–1939*. Do tej ostatniej publikacji Jordan załączył również szczegółową bibliografię własnego autorstwa⁷³⁷. Co interesujące, przetłumaczył on na angielski znajdujące się w tej publikacji teksty – Jana Łukasiewicza *On determinism* oraz dwa teksty Bolesława Sobocińskiego *Successive Simplifications of the Axiom-System of Leśniewski's ontology* i *An investigation od protothetic*. Ponadto zredagował i uwagami opatrzył tekst Leona Chwistka *Antinomies of formal logic*. Wstęp do tej publikacji zbiorowej napisał Tadeusz Kotarbiński, a zatem Jordan utrzymywał, choćby ograniczone, kontakty z głównymi przedstawicielami szkoły lwowsko-warszawskiej.

Jordan w swoich pracach na temat historii polskiej filozofii kwestionował zatem zasadność traktowania szkoły lwowsko-warszawskiej jako kolejnego kierunku neopozytywizmu. Powtarzał przy tym argumenty, które wcześniej sformułował Zawirski. Stanowisko Zawirskiego oddawało zapewne poglądy znaczącej części uczniów i współpracowników Twardowskiego, którzy byli przekonani, że sami uprawiają naukową nowoczesną filozofię oczyszczoną ze wszystkich zagadnień, o których nic sensownego nie da się powiedzieć. Znalazło to wyraz choćby w polemikach przedstawicieli tej szkoły z marksistami, która toczyła się na łamach „Myśli Filozoficznej”. Owa polemika została wywołana celowo przez marksistów, a otwierał ją napastliwy ar-

⁷³⁶ Z.A. Jordan, *The Development of Mathematical Logic and of Logical Positivism in Poland Between the Two Wars*, „Polish Science and Learning” 1945, t. 6.

⁷³⁷ *Polish Logic: 1920–1939*, ed. S. McCall, Oxford 1967. Opracowanie Z. Jordana znajduje się na stronach 347–397 a bibliografia na stronach 398–406.

tykuł Adama Schaffa postulujący przewyżczenie dziedzictwa i ostateczne odrzucenie rzekomo nienaukowej i oderwanej od życia filozofii uprawianej w szkole Twardowskiego⁷³⁸. Polemika ta toczyła się na łamach tego czasopisma w latach 1951-1952, a podsumowaniem jej jest sprawozdanie z niej opublikowane w pierwszym numerze z 1953 r.⁷³⁹ Prawdziwą ironią historii jest natomiast to, że marksiści dość swobodnie zaadaptowali argumenty przeciwko sposobowi uprawiania filozofii we Lwowie, które podnoszono na III Zjeździe Filozoficznym w Krakowie w 1936 r. Tym razem to jednak epitet nienaukowości przypisano polskim analitykom. Niewykluczone, że włączenie się Tadeusza Kotarbińskiego do polemik z marksistami w obronie swego nauczyciela i mistrza Kazimierza Twardowskiego spowodowało, iż w polemice z nim marksiści sięgnęli po argumentację przeciwko reizmowi przedstawioną w pracy Jordana z 1935 r.⁷⁴⁰ Istotne jest jednak to, że w polemikach z marksistami Kotarbiński powtarza stanowisko Jordana z *The Development of Mathematical Logic and of Logical Positivism in Poland Between the Two*

⁷³⁸ A. Schaff, *Zadania frontu filozoficznego w świetle uchwał I Kongresu Nauki Polskiej*, „Myśl Filozoficzna” 1951, nr 1–2.

⁷³⁹ *Sprawozdanie „Myśli Filozoficznej” na Radzie Naukowej Instytutu Filozoficznego UW*, „Myśl Filozoficzna” 1953, nr 1.

⁷⁴⁰ Przedstawiciele szkoły Twardowskiego odważnie wystąpili przeciwko szkalowaniu swego mistrza i deprecjonowaniu ideałów, którym hołdowała cała szkoła. Cała dyskusja przebiegała na łamach „Myśli Filozoficznej”. Atak marksistów rozpoczął artykuł Henryka Hollanda, *Legenda o Kazimierzu Twardowskim*, „Myśl Filozoficzna” 1952, nr 3, s. 260–312. W tekście tym Holland, ówczesny doktorant Katedry Filozofii UW, w niewybredny sposób zaatakował samego Twardowskiego i kontynuatorów jego myśli. Samego Twardowskiego nazwał „fideistą zalatującym zakrytą”, a zwolenników jego szkoły przyrównywał pośrednio do faszystów. W obronie Twardowskiego wystąpiła najpierw Izidora Dąbska, która rozesała po uczniach i dawnych pracownikach Uniwersytetu Lwowskiego tekst polemiczny, ale nie został on wówczas opublikowany. Zrobił to dopiero w 1996 r. Ryszard Jadczyk na łamach „Ruchu Filozoficznego” (*Jeszcze o „Legendzie o Kazimierzu Twardowskim” H. Hollanda*, „Ruch Filozoficzny” 1996, nr 1, s. 9–12). Oficjalnie wystąpił na łamach „Myśli Filozoficznej” Tadeusz Kotarbiński swoim listem polemicznym *W sprawie artykułu „Legenda o Kazimierzu Twardowskim”* („Myśl Filozoficzna” 1952, nr 4), w którym nadał polemice cywilizowany ton, zauważając: „Jest to elaborat bezceremonialny. Pełno w nim chwytów, używanych w niewybrednych kłótniach dla oddania uczuć lekceważenia, pogardy i szyderstwa”. W odpowiedzi redakcja, która sama uznała, że Holland przekroczył granice dyskursu naukowego, ale zarazem nie omieszkała złośliwie skomentować listu polemicznego jako wyrazu złej woli jego autora, który pozostaje głuchy na rzeczową argumentację co do błędności swego stanowiska. Sam Kotarbiński był wcześniej przedmiotem bardziej cywilizowanego ataku na swoje stanowisko filozoficzne, którego autorem był Bronisław Baczko (*O poglądach filozoficznych i społeczno-politycznych Tadeusza Kotarbińskiego*, „Myśl Filozoficzna” 1951, nr 1–2).

Wars, że w zasadzie szkoła lwowsko-warszawska nie była jednolita i można zasadnie wyróżnić w niej szkołę lwowską i warszawską. Kotarbiński mówił wówczas wręcz, że Łukasiewicz, Tarski czy Leśniewski byli „antyfilozofami”. Można więc postawić pytanie o to, czy Kotarbiński znał wcześniej pracę Jordana, co było możliwe zważywszy na jego udział w międzynarodowym ruchu naukowym, ale także jest niewykluczone, że sam Jordan mógł zadbać o to, aby jego praca trafiła do Polski. Równie prawdopodobnym jest jednak, że obaj niezależnie od siebie doszli do podobnego wniosku. Charakterystyczny jest jednak wniosek Jordana przedstawiony w jego późniejszej syntetycznej pracy *Philosophy and Ideology*, gdzie stwierdził, że o istocie różnicy pomiędzy obu szkołami stanowi porównanie prac Leśniewskiego i Łukasiewicza z okresu, gdy byli jeszcze uczniami Twardowskiego i tymi, „które uczyniły ich sławnymi”⁷⁴¹. Stanowisko Jordana jednoznacznie krytykuje Jan Woleński uznając je za nietrafne, z czym należy się zgodzić, gdyż w sumie taka zgoda oznaczałaby nieomal akceptację marksistowskiej tezy o nieprzezwyciężalnej „walce przeciwieństw”, która miałaby miejsce również w filozofii. Co jednak istotne, Jordan już w swoim tekście z 1945 r. podkreśla przekonanie o „naukowości” szkoły warszawskiej, przy jednoczesnym wskazywaniu na swego rodzaju naukową „archaiczność” szkoły lwowskiej. Tego rodzaju przekonanie oczywiście rozwija w *Philosophy and Ideology*. Nic zatem dziwnego, że pierwszą część pracy Jordana otwierają dwa rozdziały poświęcone odrębnej charakterystyce szkoły lwowskiej i warszawskiej. Jest to jednakże sformułowanie, z którym nie zgadza się zdecydowana większość historyków filozofii polskiej. Jan Woleński pisze wręcz o dwóch mitach, które w pewien sposób fałszują w sumie czytelny obraz szkoły lwowsko-warszawskiej. Są to mit „polskiego pozytywizmu”, „uzupełniony «dualizmem» w stylu Jordana”. Poprzez hołdowanie im „pozbawia się szkołę istotnych treści filozoficznych, gdyż kładzie się naciski tylko na logikę i jej zastosowania”⁷⁴².

Jordan w swojej książce zajął się nie tylko marksizmem i zwalczanymi przez niego konkurencyjnymi kierunkami filozofii, jak choćby właśnie szko-

⁷⁴¹ Z. Jordan, *Philosophy and Ideology: The Development of Philosophy and Marxism-Leninism in Poland Since the Second World War*, Dordrecht 1963, s. 11-12. W przytoczonym fragmencie użyto tłumaczenia Jana Woleńskiego z jego książki *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, Warszawa 1985, s. 312. Przytoczona tu praca Jordana w wydaniu z 1963 r. ma 612 stron, co przy wyjściowym tekście z 1945 r. liczącym zaledwie 47 stron wskazuje na to, ile autor musiał poświęcić pracy nad jej ostateczną redakcją.

⁷⁴² J. Woleński, *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska...*, s. 314.

ła lwowska czy warszawska. Wskazał bowiem na fakt promieniowania szkoły lwowskiej na całą polską filozofię, a zwłaszcza na ośrodki akademickie w Warszawie, Wilnie i Poznaniu. Scharakteryzował w tej pracy np. także tzw. koło krakowskie, które skupiało filozofów orientacji chrześcijańskiej. Choć pozornie zainspirowano się w nim wyraźnie „rewizjonistami filozoficznymi”, to było zarazem obciążone wszystkimi błędami szkoły lwowskiej. Pisał o nich jako „zazdrośnie strzegących swej odrębności” także w dziedzinie logiki i filozofii, ale w sumie zajmujących się rozjaśnianiem problemów, a nie tym, co najważniejsze, czyli ich rozwiązywaniem⁷⁴³.

Książka Jordana zawiera zarazem trafną, jak się wydaje, charakterystykę marksizmu, który określił jako „absolutyzm epistemologiczny”, gdyż w nim tylko wiedza absolutnie pewna jest uznawana za wiedzę prawdziwą. W odróżnieniu od innych kierunków filozoficznych marksiści byli przekonani, że można ją również uzyskać nie tylko w matematyce i logice, ale także w naukach przyrodniczych, a nawet w filozofii⁷⁴⁴.

Publikacja Jordana, jakkolwiek może być odbierana jako praca z tzw. nurtu sowietologicznego, zachowuje jednak wszelkie walory syntetycznego podręcznika historii XX-wiecznej filozofii polskiej. Wydaje się, że już nadszedł czas, aby przetłumaczyć tę książkę na język polski, gdyż zawiera ona analityczne spojrzenie na współczesną filozofię polską dokonane z perspektywy osoby niewikłanej w toczące się spory i polemiki oraz bez towarzyszących im osobistych animozji i antypatii.

Zbigniew Jordan jako publicysta i sowietolog

Jordan podejmując decyzję o pozostaniu na emigracji, nieświadomie dokonał także wyboru swej przyszłej drogi naukowej. Skoro jego pierwsza próba zaistnienia w angielskiej filozofii pozostała bez echa, musiał zająć się pracą, która dałaby mu niezależność finansową i pozwalała na utrzymanie rodziny. Niewiele wiemy o pierwszych latach jego pobytu w Londynie, wiadomo natomiast że nie zamierzał podejmować pracy w angielskim przemyśle, jak zrobiła większość zdemobilizowanych żołnierzy. Jego działalność zawodowa była w każdym miejscu ukierunkowana tak, aby, w razie pojawienia się takiej możliwości, natychmiast powrócić do ukochanej pracy naukowej. W dziele

⁷⁴³ Zob. Z. Jordan, *Philosophy and Ideology* (Chapter 3. *Other schools and other philosophers*).

⁷⁴⁴ Z. Jordan, *Philosophy and Ideology...*, s. 197–199.

tym wspierała go żona – Wanda Jordan-Czapska, która podobnie jak jej mąż aktywnie uczestniczyła w życiu intelektualnym polskiej emigracji.

O pierwszym okresie pobytu państwa Jordanów po zakończeniu wojny w Anglii zachowały się fragmentaryczne informacje. Ich droga życia jest zapisana w zasadzie publikacjami, które ukazywały się w niszowych wydawnictwach bądź były rozpowszechniane przez polskie ośrodki prowadzące działalność edukacyjną wśród emigracji powojennej. Droga do angielskich uniwersytetów była zamknięta nie tylko z powodów formalnych, ale chyba także dlatego, że Jordan nie chciał przyjąć obywatelstwa brytyjskiego uważając, że nie przystoi to polskiemu patriocie. Z tej racji oczywiście nie mógł mieć paszportu i droga do ewentualnego powrotu czy choćby odwiedzin ojczystego kraju była przed nim zamknięta⁷⁴⁵.

Jordan mimo swoich związków z powstałą po wojnie formacją polityczną emigracji „Polski Ruch Wolnościowy: Niepodległość i Demokracja” (NiD)⁷⁴⁶ starał się podtrzymywać kontakty naukowe z krajem. Nie znajdował się wówczas jeszcze na „czarnej liście” polskich cenzorów. Niemniej jednak związek z NiD-em spowodował, że Jordan poważnie zajął się publicystyką polityczną oraz działalnością edukacyjną. NiD stwarzał niemałe możliwości publikowania, gdyż wydawał kilka czasopism, jak „Trybuna NiD-u w Stanach Zjednoczonych”, „Jutro Polska”, „The New Leader” czy „Anglo-Polish Review”. Na arenie politycznej ugrupowanie zasłynęło zwłaszcza opracowaniem, niejako w imieniu całej Polski emigracyjnej, memoriału do prezydenta USA Trumana, aby zajął się sprawą Polski na arenie międzynarodowej⁷⁴⁷. Tego typu wystąpienia nie przysporzyły NiD-owi zwolenników wśród emigracji, a tym bardziej w kraju. Jordan pełnił wówczas funkcję członka władz naczelnych

⁷⁴⁵ S.L. Andrzejewski, *Zbigniew Jordan*, „Kultura – Instytut Literacki – Paryż” 1980, nr 11, s. 104.

⁷⁴⁶ NiD powstał w Londynie 17 lutego 1945 r. a pierwszym jego przewodniczącym był Romund Piłsudski. Skupiał tych przedstawicieli emigracji, którzy byli przekonani, iż pobyt na obczyźnie przeciągnie się w czasie, a zatem był nastawiony na konsolidację emigracji. Jednym z jego członków był Jan Nowak-Jeziorański. Ruch ten blisko współpracował także z Radiem Wolna Europa. Archiwum NiD znajduje się w zespole archiwalnym numer 22 przechowywanym w Archiwum Instytutu Józefa Piłsudskiego w Ameryce.

⁷⁴⁷ *Memoriał „Do Pana Prezydenta Stanów Zjednoczonych A.P. W.S. Trumana w Waszyngtonie” z 25.VI.1946 r. z apelem o zainteresowanie Rady Bezpieczeństwa ONZ i światowej opinii publicznej sprawą Polski* – dokument jest przechowywany w archiwum Instytutu Józefa Piłsudskiego w Ameryce w zespole akt nr 22 – Polski Ruch Wolnościowy „Niepodległość i Demokracja” – 1945-1994.

Polskiego Ruchu Wolnościowego „NiD”⁷⁴⁸. Został jednak w tym czasie także pierwszym redaktorem biuletynu emigracyjnej Tymczasowej Rady Jedności Narodowej „Polish Affaire”⁷⁴⁹. W notce biograficznej zamieszczonej w paryskiej „Kulturze” podano także, że w tym samym czasie był również redaktorem londyńskiej „Trybuny”⁷⁵⁰, w której współpracował także z Tymonem Terleckim.

Na osobne podkreślenie zasługuje działalność Jordana w ramach Szkoły Nauk Politycznych i Społecznych w Londynie przy Ministerstwie Spraw Zagranicznych, która została powołana przez Rząd RP na uchodźstwie i miała status uczelni przeznaczony do kształcenia dyplomatów i kadr administracyjnych. W Instytucie Józefa Piłsudskiego zachowały się konspekty wykładów Jordana z 1950 r. *Współczesne idee i ruchy polityczne i społeczne. Światopogląd radykalny* oraz z 1954 r. *Granica Polski na Odrze i Nysie Łużyckiej. Linia Odry i Nysy w polityce Zachodu*. Tematyka wykładów z 1954 r. była konsekwencją wydania w 1952 r. przez Jordana pod auspicjami NiD książki na ten temat⁷⁵¹. Po zakończeniu cyklu wykładów Szkoły Nauk Politycznych i Społecznych w Londynie autor zredagował swą publikację także w języku polskim⁷⁵². Zyskała ona na tyle szeroki rezonans w świecie, że nawet niechętni emigracji polscy autorzy musieli uznać walory tej książki i w swoich publikacjach często odwoływali się do treści w niej zawartych⁷⁵³.

Sytuacja materialna zmusiła Jordana do podjęcia pracy w ośrodku badania opinii (*audience research*) w rozgłośni Radia Wolna Europa. Pracował tam prawie przez pięć lat⁷⁵⁴. I to właśnie stało się powodem późniejszego włączenia go na „czarną listę” przez cenzurę PRL.

Od 1948 r. równolegle rozpoczął ścisłą współpracę z paryską „Kulturą” redagowaną przez Jerzego Giedroycia. Zadebiutował jednak jako filozof omówieniem wydanej właśnie w tłumaczeniu angielskim pracy Leona Chwistka

⁷⁴⁸ M.S. Wolański, *Środowiska emigracyjne w Londynie i Paryżu a kwestia stosunków polsko-niemieckich (1949–1972)*, Wrocław 1992, s. 42.

⁷⁴⁹ T. Terlecki, *Dobrze myśleć – dobrze postępować...*, s. 109.

⁷⁵⁰ *Noty biograficzne autorów*, „Kultura – Instytut Literacki – Paryż” 1954, nr 10, s. 2.

⁷⁵¹ Z. Jordan, *Oder-Neisse line; a study of the political, economic, and European significance of Poland's western frontier*, London 1952. Należy jednak podkreślić, że autor w opisie zaznaczył, iż cała publikacja stanowi efekt prac grupy badawczej NiD.

⁷⁵² Z. Jordan, *Granica Polski na Odrze i Nysie Łużyckiej: znaczenie Ziemi Zachodnich dla Polski*, Londyn 1954.

⁷⁵³ Zob. np.: B. Wiewióra, *Granica polsko-niemiecka w świetle prawa międzynarodowego*, Poznań 1957, s. 18.

⁷⁵⁴ T. Terlecki, *Dobrze myśleć – dobrze postępować...*, s. 109.

Granice nauki (The Limits of Science)⁷⁵⁵. Od 1950 r. jego publicystyka zamieszczana w „Kulturze” odnosiła się nieomal wyłącznie do bieżących spraw politycznych i gospodarczych. W 1954 r. jego działalność scharakteryzowano w „Kulturze” dość jednoznacznie: „Główny przedmiot zainteresowania stanowią obecnie problemy międzynarodowe, problemy ekonomiczne, społeczne i światopoglądowe za Żelazną Kurtyną”⁷⁵⁶. Z biegiem czasu jednak powrócił do filozofii, czego efektem był przełomowy tekst o sytuacji w filozofii polskiej, w którym wnikliwie dokonał krytycznej oceny jej kondycji w kraju, a o jego doskonałej orientacji w tym względzie świadczy załączona bibliografia⁷⁵⁷. Można powiedzieć, że po 1954 r. Jordan stał się etatowym redaktorem działu filozofia w „Kulturze”. Jego surowe, acz obiektywne oceny bywały przedmiotem polemicznych wystąpień ze strony czytelników niepotrafiących dostrzec niektórych osiągnięć filozofii w kraju pod rządami komunistów.

Okres powojenny był u Jordana wypełniony działalnością bardziej polityczną niż naukową, gdyż zaangażował się ponownie w pracę organizacyjną, może nie tyle jako polityk, ile ideolog stronnictw politycznych działających na uchodźstwie. Niewątpliwie współtworzył Radę Polityczną powołaną w 1949 r. jako reprezentacja polskich stronnictw politycznych działających na emigracji, która funkcjonowała do roku 1954. Tymon Terlecki wspomina także o jego wystąpieniach na forum reaktywowanej w 1954 r. Rady Jedności Narodowej⁷⁵⁸.

Zaangażowanie polityczne i kwalifikacje naukowe spowodowały, że został stypendystą Instytutu Studiów nad Europą Wschodnią na Uniwersytecie we Fryburgu (1958–1961)⁷⁵⁹. Zrzędzeniem losu trafił pod kierownictwo o. Innocentego Marii Bocheńskiego, który sam siebie zaliczał do przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej, a poza tym znał Jordana jeszcze z czasów przedwojennych. W tym okresie ograniczył swą działalność publicystyczną w „Kulturze” i zajął się opracowywaniem krytycznych rozpraw naukowych na temat marksizmu. Tak oto egzystencjalna konieczność zmusiła go do porzucenia ukochanej logistyki na rzecz sowietologii. Po zakończeniu *fellowship* na Fryburskim Uniwersytecie zapewne przy pomocy o. Bocheńskiego otrzy-

⁷⁵⁵ Z. Jordan, *O „Granicach” nauki*, „Kultura – Instytut Literacki – Paryż” 1955, nr 12, s. 134–138.

⁷⁵⁶ *Noty biograficzne autorów...*, s. 2.

⁷⁵⁷ Z. Jordan, *Filozofia wroczni i dekretu*, „Kultura – Instytut Literacki – Paryż” 1948, nr 11, s. 11–33.

⁷⁵⁸ T. Terlecki, *Dobrze myśleć – dobrze postępować...*, s. 109.

⁷⁵⁹ Tamże.

mał kolejny grant na staż, tym razem w Instytucie Rosyjskim Uniwersytetu Columbia w Nowym Yorku (1962-1964). Efektem jego działalności w obu tych instytucjach były monumentalna praca analityczna krytykująca podstawy marksizmu: *The Evolution of Dialectical Materialism: A Philosophical and Sociological Analysis* (London 1967) oraz szereg artykułów opublikowanych w różnych wydawnictwach zbiorowych i specjalistycznych czasopismach. Wspomnieć tu należy o mało znanym tekście Jordana *Trzydziesty piąty podpis pod protestem 34* opublikowanym w „Kulturze” po słynnym liście podpisanym przez 34 intelektualistów polskich w kraju, protestujących przeciwko reglamentacji swobody uprawiania nauki i kultury. Owym 35 podpisującym ów protest był wedle wnikliwej analizy Jordana sam Karol Marks⁷⁶⁰. Trudno o bardziej dotkliwą dla komunistycznych władz krytykę ówczesnego systemu panującego w Polsce.

Środowiska emigracyjne żyły sytuacją w kraju, w zasadzie dlatego, że liczone się z możliwością szybkiego powrotu. Jordan nie podzielał tego optymizmu i dlatego jego komentarze na tle innych wypowiedzi emigrantów wyglądają na bardzo wyważone, czasem nawet tak bardzo, jakby wypowiadał się w sprawach innego państwa. Sądzić należy, że przyczyniła się do tego akademicka kindersztuba, którą nasiąknął podczas studiów na zdominowanym przez „twardowszczyków” Uniwersytecie Poznańskim. Nakazywała ona nie tylko rzetelnie naświetlać sprawy, ale przede wszystkim bardzo wyważenie i odpowiedzialnie posługiwać się słowem. Możemy nawet uchwycić w jego wypowiedziach na tematy polityczne sformułowania przeniesione z filozofii. Takim jest na przykład termin „rewizjonizm”, który dla Jordana znaczył zawsze coś postępowego⁷⁶¹, czyli odmiennie niż u marksistów. Przypomnieć należy, że w takim znaczeniu używał tego terminu Zawirski, nic zatem dziwnego, że jego uczeń przejął po nim ten sposób wypowiedzi.

Zbigniew Jordan, który znał Jerzego Giedroycia jeszcze z czasów przedwojennych, z okresu wspólnej działalności w „Buncie”, pełnił wówczas także funkcję nieomal etatowego komentatora spraw polskich w „Kulturze”. Oczywiście, zgodnie ze swoimi kwalifikacjami, najczęściej wypowiadał się

⁷⁶⁰ Z. Jordan, *Trzydziesty piąty podpis pod protestem 34*, „Kultura – Instytut Literacki – Paryż” 1964, nr 7–8.

⁷⁶¹ Zob. np. Z. Jordan, *Odwrót od Października*, [w:] *Wizja Polski na łamach Kultury 1947–1976*, do druku przygotowała G. Pomian, Lublin 1999, s. 222 oraz 240. Jordan do tego odłamu nie zaliczał w 1957 r. np. Adama Schaffa, którego uznawał wówczas raczej za przedstawiciela skrzydła konserwatywnego w partii komunistycznej.

w sprawach dotyczących kondycji polskiej filozofii oraz nawiązywał do najcenniejszych osiągnięć jej przedstawicieli. Szczególnie chętnie wypowiadał się o pracach i dokonaniach przedstawicieli wyróżnionej przez siebie „szkoły warszawskiej”. Komentował więc nieomal wszystkie publikacje Łukasiewicza, Ajdukiewicza, Kotarbińskiego czy nawet Czeżowskiego. Szcupłość ram niniejszego opracowania nie pozwala na dokonanie szczegółowej analizy tych wypowiedzi. Zamierzeniem autora jest więc zająć się tym zagadnieniem w odrębnej publikacji. Sądzić jednak należy, że właśnie taka możliwość wypowiedzenia się o bieżących sprawach polskiej logiki i filozofii pozwoliła mu kontynuować pracę naukową, a następnie praktycznie bez problemów powrócić do czynnej działalności akademickiej.

Powrót do wielkiej nauki

Profesor Stanisław Andrzejewski, tworzący ośrodek socjologii na angielskim Uniwersytecie w Reading (University of Reading), poszukując kadry naukowej do obsady stanowisk zaproponował pracę w nim właśnie Zbigniewowi Jordanowi. Za taką kandydaturą przemawiał także spory dorobek naukowy, który Jordan zdążył zgromadzić, zajmując się przymusowo nielubianą urzędniczą pracą. „Nominację dostał jako *lecturer grande*, co mniej więcej odpowiadało polskiemu docentowi. Prowadził u nas kurs logiki, semantyki i filozofii nauk dla socjologów. Studentom i kolegom imponował wiedzą i obowiązkowością”⁷⁶².

Przy tej okazji Andrzejewski niewątpliwie trafnie uchwycił istotę dylematów naukowych nękających swego nowego pracownika:

Nawet jego twórczość pisarska była skierowana okolicznościami na tory nie najbardziej go i interesujące. Stał się historykiem i krytykiem marksizmu nie dlatego, że go marksizm specjalnie interesował, lecz dlatego, że jedynie na prace na ten temat mógł otrzymać stypendia, które pozwalały mu uciec dwukrotnie na dwa czy trzy lata od zajęć biurowych i oddać się pracy badawczej i pisarskiej. Aczkolwiek wszystkie dzieła Jordana dowodzą mrówczej pracowitości i imponującej erudycji, wydaje mi się, że mógłby on stworzyć dzieła ważniejsze⁷⁶³.

Już wcześniej wspomniałem o ograniczonych kontaktach Jordana z przedstawicielami szkoły lwowsko-warszawskiej zamieszkałymi w Polsce.

⁷⁶² S.L. Andrzejewski, *Zbigniew Jordan...*, s. 103.

⁷⁶³ Tamże, s. 104.

Zaowocowało to zaproszeniem filozofa do udziału w zredagowaniu księgi jubileuszowej poświęconej prof. Tadeuszowi Czeżowskiemu w 80. rocznicę jego urodzin. Jordan pracując już wówczas na Uniwersytecie w Reading, zaproszenie przyjął i z dużym opóźnieniem nadesłał swój tekst *The concept of Prediction* na ręce ówczesnego kierownika Katedry Logiki i Metodologii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu Leona Gumańskiego. Korespondencja z tego okresu zachowała się w materiałach archiwalnych jubilatów. Początkowo nic nie wskazywało na to, że będą z publikacją jakieś problemy. Sam Jordan jednak spodziewał się, że takowe mogą wystąpić, gdyż sam zwrócił się do kierującego katedrą, aby upewnić się, czy nic takiego nie ma miejsca⁷⁶⁴. W liście z 16 lipca 1969 r. wskazał również, że jego książka, którą wysłał do Torunia nie dotarła do adresata, gdyż została, podobnie jak i inne egzemplarze wysłane do kraju, skonfiskowana przez cenzurę. Najprawdopodobniej chodziło o książkę *The Evolution of Dialectical Materialism*. Niestety jego obawy się potwierdziły i przygotowany przez niego tekst nie ukazał się drukiem w tej księdze. Nie powinno to jednak dziwić, gdyż archiwalia zawierają także prośbę skierowaną przez organizatorów uroczystości jubileuszowych do miejskiej cenzury w Toruniu o zgodę na czynność tak prozaiczną, jak wydrukowanie zaproszeń dla osób w niej uczestniczących⁷⁶⁵. Tym bardziej oczywistym jest, że analogiczną prośbę musiało skierować do urzędu cenzorskiego wydawnictwo uczelniane, a zatem opublikowanie tekstu osoby znajdującej się na „czarnym wykazie” w instrukcji cenzorskiej nie zyskało aprobaty tego urzędu. Ustalono ostatecznie, że tekst Jordana zostanie przekazany jubilatowi w formie maszynopisu. Co ciekawe, w trakcie tej korespondencji Zbigniew Jordan przeprowadził się z Londynu do kanadyjskiej Ottawy, gdyż podjął pracę jako profesor na Carleton University na tamtejszym Wydziale Socjologii i Antropologii. Opublikował tam już jako profesor socjologii książkę *Karl Marx (Making of Society)* oraz zredagował pracę zbiorową *Karl Marx: Economy, Class and Social Revolution (Making of Social Science)*⁷⁶⁶. Niewątpliwie prace te stanowią konsekwencję jego wcześniejszych studiów nad marksizmem w ośrodkach sowietologicznych. Do ostatnich chwil swego życia pracował wspólnie z Gertrudą Neuwirth nad czysto naukową pracą *Sociology of Georg Simmel*. Nie-

⁷⁶⁴ Jubileusz 80-lecia Tadeusza Czeżowskiego. Korespondencja 1967–1968–1969, Archiwum UMK, t. 161/III, k. 92, k. 102, k. 129, k. 130, k. 131.

⁷⁶⁵ Tamże, k. 135.

⁷⁶⁶ Z. Jordan, *Karl Marx (Making of Society)*, New York 1971; *Karl Marx: Economy, Class and Social Revolution (Making of Social Science)*, London 1971.

stety, przedwczesna śmierć przerwała te starania. Zrzędzeniem losu Jordan z filozofa stał się socjologiem, choć tak naprawdę wcale nie o takiej karierze naukowej marzył.

Bardzo wysoko oceniano także działalność dydaktyczną tego uczonego. Jak najlepsze zdanie o jego zajęciach miał zarówno Stanisław Andrzejewski, jak i Alicja Iwańska, która wspomina jego wykład w Albany w Stanach Zjednoczonych następująco: „Na moją prośbę przygotował dla profesorów i doktorantów socjologii, filozofii i politologii wykład o różnych szkołach współczesnego marksizmu. Wykład był doskonały, świetnie skomponowany, precyzyjny i wygłoszony w staroświeckim, formalnym stylu”⁷⁶⁷.

Nie można w zakończeniu nie wspomnieć o zasłonie, jaką na jego twórczość nałożyła PRL-owska cenzura. W dokumentach cenzury PRL Jordan z racji swej pracy w ośrodkach sowietologicznych został wciągnięty do rejestru osób, o których wolno pisać tylko w celach naukowych, a każde inne przywoływanie było zabronione⁷⁶⁸. Taki ograniczony zakaz pisania o Jordanie był dość konsekwentnie w PRL przestrzegany. W wydanej w 1985 r. fundamentalnej pracy Jana Woleńskiego *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska* jego pracom poświęcono jednak sporo miejsca. W innych publikacjach na ogół był przywoływany tylko jako przedstawiciel szkoły lwowsko-warszawskiej lub też wymieniano jego przedwojenne prace, zapewne dlatego, że z powodu ograniczonych kontaktów z nauką światową jego powojenna działalność naukowa była w zasadzie w kraju nieznana.

W świetle dostępnych materiałów nie znajduje także potwierdzenia informacja podana w *Historii filozofii polskiej*, jakoby Jordan był wykładowcą na Uniwersytecie Columbia w Nowym Yorku⁷⁶⁹, gdyż, jak wcześniej wspomniano, mógł być tylko stypendystą tejże uczelni.

Stanisław Andrzejewski wspomina o licznych pracach Jordana, które pozostawił po sobie w manuskryptach. Chodziło zwłaszcza o prace z zakresu filozofii nauk społecznych. Niestety polskim historykom filozofii raczej nie będzie dana możliwość skorzystania z dostępu do nich. W rezultacie być może to, co najważniejsze z jego dorobku nie ujrzy światła dziennego.

⁷⁶⁷ A. Iwańska, *Zbyszek*, „Kultura – Instytut Literacki – Paryż” 1980, nr 11, s. 105.

⁷⁶⁸ Zob. *Czarna księga cenzury PRL*, oprac. T. Strzyżewski, London 1977.

⁷⁶⁹ J. Skoczyński, J. Woleński, *Historia filozofii polskiej*, Kraków 2010, s. 408. Znacznie poważniejszym błędem jest informacja podana w *Filozofii polskiej na obczyźnie* (pod red. W. Strzałkowskiego, Londyn 1987, s. 167), że Jordan habilitował się jeszcze przed wojną.

Szczupłość dostępnych źródeł nie pozwala na pogłębioną analizę blisko 40-letniego dorobku naukowego i publicystycznego Zbigniewa Antoniego Jordana. Być może nie dokonał żadnych przełomowych odkryć w nauce, ale jego losy są nieomal symbolem historycznych zawirowań i dylematów, jakich doświadczała polska inteligencja na emigracji. W zachowanych wspomnieniach zgodnie podkreśla się, że Jordan, mimo że w dniu wybuchu wojny nie miał nawet trzydziestu lat, reprezentował styl bycia charakterystyczny dla całej generacji szkoły lwowsko-warszawskiej. Stanisław Andrzejewski wspominał go następująco:

Nawet z wyglądu uosabiał on ludowe wyobrażenie o uczonym: drobny, nerwowy, zamyślony, z wielką łysą czaszką świecącą nad grubymi czarnymi okularami, zwykle obciążony lub obłożony grubymi tomami. Jego wzorcowe staroświeckie maniere bardziej pasowały do Anglii niż do Kanady, gdzie go bardzo raziła obowiązkowa poufałość, którą odczuwał jako grubiaństwo⁷⁷⁰.

W momencie, gdy nieomal na każdym kroku podkreśla się znaczenie tradycji szkoły lwowsko-warszawskiej dla nauki polskiej, względna nieobecność Zbigniewa Antoniego Jordana w historii filozofii polskiej nie dałaby się niczym usprawiedliwić. Dlatego też niniejszy szkic jest bardziej hołdem dla tego nieco zapomnianego filozofa i jego w sumie tragicznych kolei życiowych, niż faktyczną jego biografią filozoficzną.

⁷⁷⁰ S.L. Andrzejewski, *Zbigniew Jordan...*, s. 104.

9. FILOZOFIA W CIENIU TOTALITARYZMU

9.1. Retoryka dominacji – polityczne sterowanie nauką

Filozofia często jest traktowana jako dyscyplina wyłącznie teoretyczna, która nie ma istotnego znaczenia dla życia społecznego. Taki pogląd jest jednak wielce uproszczony, a co ważniejsze, często nie znajduje żadnego odzwierciedlenia w praktyce. Nieomal każda władza zabiega bowiem o legitymizację właśnie ze strony filozofii, co najczęściej sprowadza się do tego, że stara się mieć na swoich usługach „nadwornych filozofów”.

Doświadczenia historyczne wykazują zarazem, że to właśnie filozofia jest szczególnie podatna na szantaż sponsoringu. Mecenasem dla niej jest zazwyczaj tylko państwo, bo sponsoruje ono przecież nie wszystkie badania w filozofii, a tylko te, które służą jego interesom, względnie nie stoją z nim w sprzeczności. Taki stan rzeczy rodzi pokusę zewnętrznego sterowania tą nauką. Wówczas:

Potrzeba prowadzenia określonego typu badań filozoficznych nie wynika z samego wnętrza tej nauki, ale ma źródło na zewnątrz. Stąd bierze się zarzut, że filozofia rozstrzyga nie problemy naukowe, ale z góry „ustanowionym” odpowiedziom przydaje pozory naukowości, nazywając je rozstrzygnięciami⁷⁷¹.

Takie rozstrzygnięcie może niekiedy stać w sprzeczności z dążeniem do prawdy, które przyświecać powinno każdej nauce. Prowadzone badania są wyznaczone doraźną potrzebą sponsora, który najpierw je zleca, a potem najzwyczajniej „kupuje” wyniki, oferując najwięcej temu, którego propozycja najlepiej odpowiada jego potrzebom. Tym samym każda zmiana sponsora prowadzić może do „zmiany dotychczasowych rozstrzygnięć”. Powstaje więc sytuacja, w której nauka zostaje podporządkowana racjom zewnętrznym, z samego założenia nienaukowym. Polska nauka w nieodległej przeszłości bywała tak „korumpowana”, choć nie tylko filozofia była tego przedmiotem. Wystarczy tutaj przypomnieć „łysenkizm” w biologii, a także historię, jeszcze do niedawna pełną „białych plam”. Sytuacja nauk humanistycznych jest tutaj szczegól-

⁷⁷¹ S. Konstańczak, *Uwarunkowania edukacji filozoficznej*, [w:] *Filozofia w szkole VIII. Filozofia polska XX wieku*, pod red. B. Burlikowskiego i W. Rechlewicza, Kielce 2008, s. 80–81.

na, bo środki finansowe niezbędne do ich uprawiania są przydzielane odgórnie, a możliwości pozyskania ich z innych źródeł są niewielkie. W odróżnieniu na przykład od biotechnologa naukowiec zajmujący się historią Polski nie wyjedzie przecież za granicę, bo nie będzie miał tam szans na kontynuowanie swoich badań. Uzależnienie humanistów od doraźnych decyzji politycznych jest więc wielkie, ale równie wielkie jest ich uwrażliwienie na wszelkie próby sterowania z zewnątrz. Argumenty polityków, kierujących się na ogół racjonalnością ekonomiczną bądź chęcią utrzymania się przy władzy, zderzają się wówczas z hasłem wolności nauki. Taka sytuacja w sposób modelowy miała w Polsce miejsce bezpośrednio po II wojnie światowej, gdy doszło do szeroko zakrojonej ingerencji w sprawę nauki, które ostatecznie doprowadziły do jej podporządkowania potrzebom politycznym. Tak się złożyło, że symbolicznym polem walki o „nowy ład naukowy” stała się filozofia.

Wypada zatem podjąć próbę odtworzenia sytuacji w polskiej nauce podczas przygotowań do I Kongresu Nauki Polskiej, który odbył się w dniach 29.06-2.07.1951 r. Historia polskiej filozofii, jako dyscypliny szczególnie podatnej na instrumentalne wykorzystywanie, winna zachować i przedstawić zastosowane przez ówczesną władzę sposoby manipulowania naukowcami i instytucjami nauki dla osiągnięcia doraźnych korzyści politycznych. Ocenie podlegać będzie również skuteczność zastosowanych wówczas działań po to, aby zastanowić się, czy polityczne sterowanie nauką w ogóle ma jakiś sens.

Polska filozofia powojenna

Przekonanie o tym, że polska nauka powojenna była podporządkowana polityce ujawnia się już podczas prób periodyzacji jej historii po II wojnie światowej. Na ogół nie dzieli się dziejów polskiej nauki inaczej, niż według kryterium przed i po 1990 r. Niemniej jednak istnieją także bardziej szczegółowe podziały. Dla przykładu Jan Woleński wyodrębnia podokresy zgodnie z wydarzeniami historycznymi – do 1945–1950 (eliminacja przedwojennych kadr), 1951–1956 (październikowa odwilż), 1957–1970, 1971–1989 i od 1989 r.⁷⁷² Można jednak zasadnie zaproponować modyfikację tego podziału, dzieląc pierwszy podokres na dwie fazy. Pierwsza obejmowałaby zatem okres odbudowy polskiego szkolnictwa wyższego, który odbywał się w warunkach względnego współdziałania przedwojennych elit intelektualnych z funk-

⁷⁷² J. Woleński, *Filozofia polska po 1945 r.*, [w:] J. Skoczyński, J. Woleński, *Historia filozofii polskiej*, Kraków 2010, s. 526.

cjonariuszami nowego porządku politycznego. Trwała ona od 1944 do 1947 r. Przyjęcie 1948 r. jako początku nowej fazy jest zgodne także z ustaleniami znanego polskiego historyka nauki współczesnej Piotra Hübnera, według którego od tego momentu zaczęła się nowa epoka w dziejach polskiej nauki – faza etatyzacji, czyli jej „upaństwowienia”⁷⁷³. Okres ten zakończyła przebudowa systemu organizacyjnego polskiej nauki, która dokonała się w 1951 r. bezpośrednio po I Kongresie Nauki Polskiej. Wedle Hübnera następny etap (1951–1953) związany był już z ideologizacją nauki za pomocą środków administracyjnych. Zarazem jednak pewna stabilizacja, jaka miała miejsce po tym okresie, oznaczała utrzymanie stanu podporządkowania nauk humanistycznych potrzebom ideologicznym.

Podział historii powojennej filozofii polskiej dokonany przez Jana Woleńskiego oddaje głównie istotę procesu przejmowania katedr filozofii przez marksistów⁷⁷⁴. Okres 1945–1950 charakteryzować się miał w miarę pokojowym współdzystowaniem marksistów i przedwojennych filozofów nawet w ramach jednej uczelni. Natomiast następny podokres był już związany z administracyjnym przejściem katedr i zmonopolizowaniem programów nauczania w duchu nowej ideologii. Niemniej jednak przedstawiciele przedwojennej filozofii także walczyli o swoje racje, choć na pewno nie tak spektakularnie jak marksiści. Nie przeszkodziła temu nawet funkcjonująca z całą bezwzględnością cenzura. Niewątpliwie jednak na uwagę zasługuje konstatacja Jana Woleńskiego, który zauważył, że polska filozofia niemarksistowska mimo wszystkiego w Polsce miała lepsze warunki rozwoju niż w krajach sąsiednich:

Doprowadziło to do pewnego rytuału, którego istotą było tolerowanie postawy niemarksistowskiej przez władze w zamian za rezygnację ze stanowiska antymarksistowskiego, przynajmniej wyrażanego otwarcie⁷⁷⁵.

Zaraz po wojnie w Polsce nastąpił okres przejściowy, który charakteryzował się w miarę pokojowym współdzystowaniem marksistów i przedwojennych filozofów. Sądzić jednak należy, że ten stan był przede wszystkim efektem tego, że wówczas marksiści z braku wykształconych kadr nie byli jeszcze w stanie przejąć nauczania nauk społecznych w polskich uczelniach. Dlatego spory programowe toczony były wówczas z zachowaniem tradycyjnych

⁷⁷³ P. Hübner, *Polityka naukowa w Polsce w latach 1944–1953: Geneza systemu*, t. 1, Wrocław 1992, s. 135–471.

⁷⁷⁴ J. Woleński, *Filozofia polska po 1945 roku...*, s. 526.

⁷⁷⁵ Tamże, s. 532.

zasad naukowego dyskursu. Autentyczne polemiki naukowe zapoczątkował artykuł Stanisława Ossowskiego *Doktryna marksistowska na tle dzisiejszej epoki* opublikowany w „Myśli Współczesnej” 1947, nr 12. W 1948 r. Ossowski opublikował w tym czasopiśmie jeszcze dwa kolejne artykuły: *Teoretyczne zadania marksizmu* (nr 1 z 1948 r.) oraz *Na szlakach marksizmu* (nr 8 z 1948 r.). Replikował mu wówczas Julian Hochfeld artykułem *O znaczeniu marksizmu* („Myśl Współczesna” nr 4 z 1948) oraz Adam Schaff artykułem *Marksizm a rozwój nauki* („Myśl Współczesna” nr 6–7 z 1948 r.). Wbrew pozorom Ossowski nie dokonał wówczas jakiejś wolty intelektualnej, gdyż jego poglądy zawsze były bliskie niezależnej lewicy, o czym świadczy choćby jego konspiracyjny druk z 1943 r. *Ku nowym formom życia społecznego* wydany z niewielkimi korektami właśnie w 1947 r.⁷⁷⁶ Taki stan względnie pokojowej koegzystencji trwał jednak zaledwie dwa lata.

Przedwojenne elity intelektualne o lewicowych i liberalnych poglądach miały wówczas jeszcze złudzenia co do kierunku przemian w Polsce. Dla przykładu Maria Dąbrowska w swych *Dziennikach* 9 września 1948 r. napisała znamienne słowa, które trafnie oddają stan ducha ówczesnych elit intelektualnych:

A jednak trzeba przyznać, że nigdy nie było tak naprawdę intensywnej walki idei jak teraz, tak gwałtownej i namiętnej próby myślenia, mimo kagańców myśli. I to *en dernière analyse* wyjdzie – powinno wyjść – na dobre Polsce⁷⁷⁷.

Jednak intelektualiści utrzymujący ze sobą dość bliskie kontakty nie powinni już mieć w tym czasie złudzeń co do kierunku przemian dokonujących się w Polsce. Taka iluzja była pielęgnowana wśród elit intelektualnych, które miały nadzieję, że działania lewicy będą mieścić się w cywilizowanych ramach. A przecież już pod datą 14 lipca 1948 r. ta sama Maria Dąbrowska odnotowała wystąpienie na krajowej naradzie aktywu PPR ówczesnego wice-marszałka Sejmu Romana Zambrowskiego, który zapowiadał „likwidację kapitalistycznych elementów na wsi”, co skonfrontowała z jego wcześniejszymi zapowiedziami.

A jeszcze nie przebrzmiały na łamach tej gazety głoszone zapewnienia o nie naruszalności „polskiego modelu”, o „trzech sektorach” i nieistnieniu zamiarów komunizowania Polski. Gdyby pół roku temu ktoś napisał to wszystko,

⁷⁷⁶ S. Ossowski, *Ku nowym formom życia społecznego*, Warszawa 1947.

⁷⁷⁷ M. Dąbrowska, *Dzienniki*, t. 3, Warszawa 1988, s. 153.

co jest w mowie Zambrowskiego, nazwano by to „oszczerstwami reakcji podkopującymi zaufanie do ustroju opartego na polskim modelu demokracji”⁷⁷⁸.

Podobny proces przebiegał również w całej polskiej kulturze, a zatem wówczas okres kohabitacji marksistów z przedwojennymi elitami intelektualnymi dobiegał końca. Intelektualiści polscy nie powinni być zatem zaskoczeni tym, że podobny proces nastąpił później również w nauce.

Stanowisko Dąbrowskiej nie było wyjątkiem, gdyż podobne nadzieje miała wówczas większość polskich intelektualistów. Realia ówczesne nie dawały podstawy do takich złudzeń. Nie miał ich na przykład Henryk Elzenberg, którego koleje losu zaraz po wojnie rzuciły do Lublina. Atmosferę panującą na tworzonym wówczas od podstaw uniwersytecie opisał także w liście do Mieczysława Wallisa:

Tymczasem jednak dwa tygodnie wystarczyły mi do zrozumienia, że sytuacja jest tu dla mnie niepomysłna, że aż niemożliwa do wytrzymania. Wiesz że – cokolwiek mogę myśleć, [...] o własnym poziomie jako pisarza i myśliciela – moje roszczenia do uznania przez innych nigdy nie były natarczywe i nie przeszkadzały mi współżyć, ale w najbardziej pesymistycznych rojeniach nie mógł mi się przyśnić taki do mnie stosunek jak ten, z którym spotkałem się tutaj. To są rzeczy [...] nie do zniesienia psychicznie i dlatego moją pierwszą i główną troską jest: wydostać się stąd jak najprędzej⁷⁷⁹.

Można więc zauważyć, że dopóki polscy przywódcy snuli jeszcze wizje specyficznej „polskiej drogi do socjalizmu” w nauce nie dochodziło do istotnych zmian. Nic zatem dziwnego, że szanowali przedwojenne elity intelektualne, pozwalali im na kontynuację przedsięwzięć realizowanych jeszcze przed wojną. Bolesław Bierut korespondował osobiście np. z prezesem PAU, konsultując niektóre zamierzenia dotyczące całej polskiej nauki. Władza nie wtrącała się także do funkcjonowania czasopism i towarzystw naukowych. Wyrazem szacunku dla przedwojennej elity intelektualnej było choćby włączenie jej przedstawicieli do organizacji Światowego Kongresu Intelektualistów w Obrobie Pokoju (Kotarbiński, Ajdukiewicz). Co paradoksalne, właśnie ten Kongres należy uznać za koniec okresu pokojowego współistnienia marksizmu z innymi (konkurencyjnymi wobec niego) nurtami filozoficznymi.

⁷⁷⁸ Tamże, s. 142.

⁷⁷⁹ *List Henryka Elzenberga do Mieczysława Wallisa*, Dział Zbiorów Specjalnych Biblioteki UMK, Rps nr 1856/IV, k. 1–3.

Etatyżacja nauki polskiej

Proces „upaństwowiania” nauki polskiej rozpoczął się 28 października 1947 r., gdy został ogłoszony dekret o organizacji nauki i szkolnictwa wyższego. Wprowadzono w nim procedurę habilitacji centralnej oraz możliwość ministerialnej ingerencji w politykę kadrową uczelni. Piotr Hübner wiąże to z powstaniem Kominformu (Biuro Informacyjne Partii Komunistycznych i Robotniczych), powołanego 27 września 1947 r. na naradzie partii komunistycznych i robotniczych w Szklarskiej Porębie⁷⁸⁰. Wówczas przywódcy ZSRR narzucili wspólną drogę budownictwa socjalistycznego wzorowaną na modelu sowieckim.

Aby osiągnąć przyjęte w Szklarskiej Porębie cele, a w tym przypadku uczynić z filozofii narzędzie legitymizujące władzę polityczną, nowa siła polityczna musiała wpiern zapanować nad nauką instytucjonalną oraz towarzystwami naukowymi, które były mocą tradycji niezależne od polityki. Cel pierwszy osiągnięto bez większego wysiłku, gdyż wszystkimi mechanizmami nauki sterowało państwo. Nowa władza jednak nie czuła się jeszcze zbyt pewnie i dlatego na początku zachowywała pozory poszanowania zasad i zwyczajów panujących w nauce, ukształtowanych jeszcze w okresie przedwojennym. W tym momencie zakończył się okres, który Jerzy Borejsza nazywał „łagodną rewolucją”⁷⁸¹. Uwieńczeniem tego okresu był Światowy Kongres Intelktualistów w Obronie Pokoju, który odbył się 25-28 sierpnia 1948 r. w Auli Politechniki we Wrocławiu. Na samym Kongresie Polskę reprezentowała liczna reprezentacja ludzi nauki, z Józefem Chałasińskim, Ludwikiem Hirszfeldem, Tadeuszem Kotarbińskim, Kazimierzem Wyką, Stanisławem Lorentzem oraz Stanisławem Ossowskim.

Niezależnie od takich gestów władza przygotowywała się do ostatecznej rozprawy z przedwojennymi elitami intelektualnymi co najmniej od roku. Jeszcze 5 czerwca 1947 r. ówczesny minister oświaty Stanisław Skrzyszewski na „ogólnopolskim zebraniu profesorów oraz pomocniczych sił naukowych – pepeerowców” sformułował zarys taktyki przeprowadzenia zmasowanego uderzenia na elity przedwojenne. Stwierdził wówczas:

ofensywa powinna pójść na odcinkach:
1. organizacji studiów,

⁷⁸⁰ P. Hübner, *Stalinowskie „czystki” w nauce polskiej*, [w:] *Skryte oblicze systemu komunistycznego. U źródeł zła*, aut. R. Bäcker i in., Warszawa 1997, s. 214.

⁷⁸¹ J. Borejsza, *Rewolucja łagodna*, „*Odrodzenie*” 1945, nr 10–12, z 15 stycznia 1947.

2. kadr profesorskich,
3. naukowym,
4. młodzieżowym⁷⁸².

Na tym samym spotkaniu zgłoszono wniosek w sprawie usunięcia z Uniwersytetu Jagiellońskiego profesorów: Władysława Szafera, Stanisława Pigonia, Władysława Woltrera i Adama Vetulaniego. Pojawił się na tym gremium również Adam Schaff, który postulował: „koła partyjne muszą się czuć na uniwersytetach pełnoprawne”⁷⁸³. To nie były jednak tylko postulaty, za tymi słowami poszły konkretne czyny. W każdym razie już we wrześniu 1948 r. kierownik Wydziału Oświaty i Propagandy PPR Stefan Żółkiewski przedstawił „Propozycje dotyczące planowego przygotowania marksistowskich kadrów naukowych w zakresie nauk humanistycznych”. W pierwszej kolejności „uwaga winna skupić się na następujących dyscyplinach: historia, historia literatury, filozofia, ekonomia, prawo i jego teoria”. Cel ten zamierzano osiągnąć przez:

- a) mianowania profesorami i przesunięcia już działających naszych pracowników wyższych uczelni,
- b) mianowania nowych sił,
- c) tworzenia odpowiednich ośrodków pracy naukowej kolektywnej,
- d) przeniesienia i tworzenia celowej sieci naszych placówek w wyższych uczelniach⁷⁸⁴.

Zamierzano w nieodległej perspektywie wprowadzić obowiązujący w ZSRR system kariery naukowej (prace kandydackie, aspirantura), a także usunąć „nieodpowiednie” kadry i zastąpić je własnymi. Marksisci polscy jednak jeszcze nie stanowili konkurencji dla uczniów Twardowskiego. Dominacja szkoły lwowsko-warszawskiej zwłaszcza w filozofii i psychologii wydawała się wówczas jeszcze bezdyskusyjna. Jan Kott, współzałożyciel i redaktor lewicowego tygodnika „Kuźnica” w datowanym na 19 października *Szkicu memoriału w obronie polityki partyjnej na uniwersytetach* pisał jeszcze:

we wszystkich dziedzinach nauki, a zwłaszcza w humanistyce, nie wychowaliśmy ani jednego partyjniaka z autorytetem naukowym, który może

⁷⁸² Cyt. za: P. Hubner, *Stalinowskie „czystki” w nauce polskiej...*, s. 212.

⁷⁸³ Tamże.

⁷⁸⁴ Cyt. za: tamże.

w środowisku naukowym skutecznie przeciwstawić się reakcyjnym prądom w nauce⁷⁸⁵.

Przypomnieć tu wypada, że na funkcjonowanie nauki składają się dwa w znacznym stopniu od siebie niezależne nurty:

1. Instytucjonalny (oficjalny, a zatem w jakiś sposób zależny od władz politycznych);
2. Społeczny (niezależny od władzy).

Działania, które przeprowadzono, aby przejąć i zmonopolizować nauczanie i badania naukowe w uczelniach przedstawiłem już wcześniej. Odmienne wyglądała sprawa zmonopolizowania niezależnego życia naukowego prowadzonego przez towarzystwa naukowe i niezależne instytucje nauki. Kominform zalecił takie działania wszystkim krajom „realnego socjalizmu” i zostały one w nich przeprowadzone w latach 1948–1952.

We wszystkich krajach demokracji ludowej dokonano likwidacji „starej nauki”, łącznie z niszczeniem społecznych instytucji i uczonych⁷⁸⁶.

Bezpośrednim impulsem do takiej rozprawy był uchwalony na lata 1950–1955 plan sześćcioletni, którym objąć zamierzano także oświatę i naukę. W Ministerstwie Oświaty określone zadania w tym celu wykonywała Sekcja Organizacji Nauki Rady Głównej do Spraw Nauki i Szkolnictwa Wyższego, która od 1949 r. rozpoczęła przygotowania do powołania centralnego ośrodka do spraw nauki. Z początkiem lutego 1950 r. gremium to obradowało wspólnie z Podsekcją Organizacji Nauki I Kongresu Nauki Polskiej. Skład personalny obu tych instytucji był nieomal identyczny⁷⁸⁷. Od tej chwili los towarzystw naukowych, w tym i Polskiej Akademii Umiejętności, był już przesądzony, co podkreśliła przyjęta w 1951 r. *Uchwała Biura Politycznego KC PZPR w sprawie Polskiej Akademii Nauk*. Stwierdzono w niej, że społeczne instytucje nauki przeciwdziałają reformom

w dziedzinie przeobrażenia świadomości naukowców. PAU i tow. ogólne nabierają w tych warunkach jeszcze jaskrawiej charakteru swoistych rezerwatów przeszłości⁷⁸⁸.

⁷⁸⁵ Cyt. za: tamże, s. 216.

⁷⁸⁶ P. Hübner, *Siła przeciw rozumowi. Losy Polskiej Akademii Umiejętności w latach 1939–1989*, Kraków 1994, s. 137.

⁷⁸⁷ Tamże.

⁷⁸⁸ Cyt. za: tamże, s. 137.

Skonsolidowanie w ramach jednej instytucji zarówno instytucjonalnego, jak i społecznego życia naukowego wymagało jednak uprzedniej inwentaryzacji stanu posiadania. Zadanie takie w stosunku do społecznych instytucji i towarzystw naukowych powierzono Janowi Drewnowskiemu, który taki wykaz sporządził wysyłając stosowne ankiety do PAU i wszystkich pozostałych towarzystw naukowych⁷⁸⁹. Podobne działania podjęto także w sprawie zaewidencjonowania i kontroli nad wydawnictwami naukowymi. Kontrola nad naukowymi dokonaniem przedwojennych elit w taki sposób stawała się coraz bardziej szczelna. Nauka została zatem wdrożona do służby państwu. Miała podlegać regulacjom planowym i rozliczaniu z wykonanych zadań przy realizacji założeń planu 6-letniego. Proces etatyzacji nauki był tym samym zakończony.

W następnej kolejności rozpoczęto rugowanie filozofii z polskich szkół. Było to związane z obawami, że niezależni filozofowie mogą stać się zaczynem społecznego oporu przed zmianami, jakie marksiści zamierzali przeprowadzić. Co istotne, dostrzegali to również ówczesni filozofowie wywodzący się ze szkoły lwowsko-warszawskiej. Kazimierz Ajdukiewicz, podówczas pełniący funkcję rektora Uniwersytetu Poznańskiego, w liście do Tadeusza Kotarbińskiego datowanym 25.04.1949 r. pisał:

Dowiedziałem się w czasie ostatniego mego pobytu w Warszawie, że czynniki partyjne sprzeciwiły się wprowadzeniu filozofii do nowego programu liceów z obawy przed niebezpieczeństwem niepożądanego ideologii. Interweniowałem u Barbaga i u Schaffa. Schaff poinformował mnie, że uzyskał w partii zasadniczą zgodę na moją propozycję pozostawienia logiki (samej). Mamy w tej sprawie odbyć konferencję (Kotarbiński, Schaff, Ossowski, Barbag i ja) w pierwszych dniach maja w Warszawie⁷⁹⁰.

Jeszcze wówczas nowa władza starała się zachowywać pozory prowadzenia konsultacji ze środowiskiem naukowym, choć fiasko owej konferencji było z góry przesądzone. Z zachowanej korespondencji pomiędzy oboma uczonymi wynika, że Ajdukiewicz wierzył jeszcze, że Adam Schaff jest zwolennikiem jego stanowiska w sprawie pozostawienia nauczania logiki w szkołach średnich. Program dla tego przedmiotu w ogólnych zarysach został opracowany i przesłany do Ministerstwa. To przesłało go do swoich recenzentów, którzy

⁷⁸⁹ Tamże, s. 159.

⁷⁹⁰ *List K. Ajdukiewicza do T. Kotarbińskiego z 25.IV.1949 r.*, APB WFis UW, IFis PAN i PTF w Warszawie, Rkp. 498, t. 1, k. 10.

dokonali jego ideologicznej weryfikacji. Ajdukiewicz w swoim liście opisał to następująco:

Po ostatnich doświadczeniach z programem logiki dla liceów, chciałbym zwrócić Ci uwagę na to, że recenzenci wyznaczeni przez Ministerstwo domagali się skreślenia z tego programu wszystkiego, co choćby trochę zachodziło na filozofię. Tak np. recenzent domagał się skreślenia krótkiej wzmianki w programie o doświadczeniach, skreślenia rozdziału o indukcji (!), o dowodzeniu, rozwiązywaniu zagadnień, wszelkich wypowiedzi o tym, co cechuje twierdzenia naukowe itp. [...] Jak najmniej filozofii⁷⁹¹.

Filozofia bowiem została uznana za potencjalną przyczynę, która może zniweczyć wysiłki zmierzające do przejścia pełnej kontroli nad społeczeństwem.

Nic zatem dziwnego, że wiele uwagi nowe władze zaczęły poświęcać skompletowaniu własnych kadr. Sam Adam Schaff, któremu powierzono tworzenie kuźni nowych kadr marksistowskich – Instytutu Nauk Społecznych w PAN – tak wspomina ten okres:

pomysł INS-u powstał w 1950 r. i pochodził od Bieruta. W jego imieniu mówił ze mną na ten temat Roman Zambrowski. Jesteśmy w narożniku z naszą sytuacją w dziedzinie szkolnictwa wyższego i nauki w ogóle. Odbudowaliśmy z wielkim wysiłkiem stare szkolnictwo wyższe, tzn. to co po pogromie niemieckiej okupacji jeszcze z niego zostało, ale własnych kadr marksistowskich nie mamy. [...] Z różnych powodów nie możemy tej sytuacji tolerować⁷⁹².

Schaff z zapałem wziął się do realizacji powierzonego zadania, co było tym łatwiejsze, że miał do dyspozycji wszystkie zasoby, jakimi dysponowała władza polityczna.

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 mówiąc o urzędnikach ministerialnych różnego stopnia. [...] Stałem na zwycięskich pozycjach od początku [proszę docenić mądrość kierownictwa partyjnego, które dało mi taką władzę w stosunku do wszystkich możliwych

⁷⁹¹ List K. Ajdukiewicza do T. Kotarbińskiego z 30.XI.1949 r., tamże, k. 12.

⁷⁹² A. Schaff, *Moje spotkania z nauką polską*, Warszawa 1997, s. 87.

tego świata, którzy próbowali brać się ze mną za bary] i skompletowałem niepowtarzalny, z każdego punktu widzenia, skład alumnów⁷⁹³.

W swoich wspomnieniach Schaff nawet nieskromnie przypisał sobie także rolę nauczyciela polskiej opozycji, gdyż, jak twierdzi, większość późniejszych dysydentów była absolwentami kierowanej przez niego szkoły. Było to rzekomo możliwe dzięki niezwyklej atmosferze „tolerancji ideologicznej i intelektualnej” w niej panującej.

W filozofii dominacja szkoły lwowsko-warszawskiej była jednak bezdyskusyjna. Marksisci, mając monopol na władzę, najpierw podjęli działania na rzecz wyrugowania filozofii i socjologii z uniwersytetów. W lipcu 1950 r.

Prezydium Rady Głównej do Spraw Nauki Szkolnictwa Wyższego, złożone z kierowników resortu, a nie profesorów uczelnianych, zlikwidowało dotychczasowy – jak to określano – „eklektizm” katedr filozoficznych. Powstały w ich miejsce w uczelniach po trzy „zespołowe katedry”; historii filozofii, logiki oraz materializmu dialektycznego. Za zmianą strukturalną zmierzającą do mumifikacji filozofii poszły posunięcia personalne⁷⁹⁴.

Mobilizacja ówczesnych decydentów doprowadziła do zwołania Kongresu Nauki Polskiej, który ostatecznie okazał się pseudodemokratycznym uzasadnieniem zmonopolizowania polskiej humanistyki przez marksistów.

I Kongres Nauki Polskiej

Znany socjolog Józef Chałasiński, choć był uczniem Floriana Znanieckiego, przed rozpoczęciem I KNP pisał:

Nie jest już sprawą przypadku, że Pierwszy Kongres Nauki Polskiej zbiega się w czasie z pierwszym rokiem sześcioletniego planu gospodarczego. Przeciwnie, zbieżność ta wynika z samej idei Pierwszego Kongresu Nauki Polskiej, której zadaniem jest powiązanie nauki z ogólnonarodowym wysiłkiem budowy socjalistycznego ustroju. Idea Kongresu jest wyrazem przeświadczenia, że nauka nie rozwija się w próżni, lecz przeciwnie, jak najściślej wiąże się z problemami epoki i społeczeństwa. Problemów współczesnej nauki nie da się oderwać od problemów współczesnej epoki, epoki zmierzchu imperializmu i coraz wyraźniejszego zwycięstwa socjalizmu. [...] Kongres ma dać obraz dotychczasowego stanu nauki polskiej w jej powiązaniach

⁷⁹³ Tamże, s. 87–88.

⁷⁹⁴ P. Hubner, *Stalinowskie „czystki” w nauce polskiej...*, s. 217–218.

z zasadniczym kierunkiem rozwoju społecznego nie tylko naszego kraju, lecz całej współczesnej, postępowej cywilizacji. [...] Nauka współczesna znajduje się w okresie kształtowania nowego typu cywilizacji, przeciwnego kapitalistycznemu kosmopolityzmowi, opartego na swobodnym rozwoju kultury nowego ludowego, socjalistycznego typu. Właśnie humanistyka jest powołana do kształtowania nowej społecznej ideologii nauki i stąd jej wielkie znaczenie na Kongresie. [...] Kto w konflikcie socjalizmu i kapitalizmu nie potrafi określić swojego miejsca – ten traci historyczną perspektywę, która jest podstawą naukowej problematyki humanistycznej⁷⁹⁵.

Sam I Kongres przebiegał na ogół wedle oczekiwań jego organizatorów. Postawienie przez organizatorów Kongresu na czele podsekcji filozofii i nauk społecznych Kazimierza Ajdukiewicza było nie tyle ukłonem władz wobec przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej, ile raczej wyrazem własnej słabości kadrowej. Po prostu wśród marksistów nie było nikogo, kto mógłby się równać autorytetem naukowym porównywalnym z tym, który mieli uczniowie Twardowskiego. Ajdukiewicz z rozmachem wziął się do realizacji powierzonego zadania i skompletował referentów na kongres w całości rekrutujących się spośród „twardowszczyków”. Podział zadań w jego podsekcji wyglądał następująco:

FILOZOFIA:

- 1) Prądy filozoficzne w Polsce współczesnej referat prof. Tatarkiewicza,
- 2) Logika i metodologia – prof. Ajdukiewicza,
- 3). Klasyczna problematyka teorii poznania i teorii rzeczywistości – referat prof. Czeżowskiego,
- 4) Historia filozofii – referat prof. Tatarkiewicza,
- 5) Nauka o moralności – prof. Ossowskiej,
- 6) Estetyka – prof. Wallisa,

NAUKI SPOŁECZNE

- 1) Teoria społeczeństwa i rozwoju społecznego – referat prof. Szczurkiewicza,
- 2) Socjografia i etnografia – prof. Dobrowolskiego,
- 3) Historia Nauk Społecznych – prof. Assorodobraj”.

W piśmie kierowanym do prelegentów Ajdukiewicz zastrzegł także:

⁷⁹⁵ J. Chałasiński, *Humanistyka przed Kongresem Nauki Polskiej*, „Rejs” – ilustrowany dodatek „Dziennika Bałtyckiego” 1950, nr 29 (z 16.07.), s. 2.

Referaty te, jakkolwiek oparte na szczegółowej znajomości materiału nie powinny wchodzić w szczegóły i mają mieć charakter syntetyczny i oceniający⁷⁹⁶.

Nie znaczyło to bynajmniej, że na Kongresie wszystko marksistom udało się osiągnąć bez problemów. Ajdukiewicz jako przewodniczący podsekcji filozofii i nauk społecznych był wzburzony tym, że tuż przed rozpoczęciem obrad uczestnikom rozdano materiały zjazdowe, w których znajdowały się materiały przygotowane przez organizatorów Kongresu. Materiały te sprawiały wrażenie, że stanowią wspólne stanowisko podsekcji, a tymczasem nikt ich z uczestnikami nie konsultował. Zawierały one natomiast prymitywną krytykę poglądów filozoficznych Ajdukiewicza i Kotarbińskiego. Funkcjonują jednak w zestawieniach bibliograficznych jako oficjalne materiały I KNP. Zgrzyt dotyczył więc zwłaszcza sekcji i podsekcji humanistycznych.

Choć ich zebrania były starannie reżyserowane, nie udało się uniknąć wypowiedzi niezgodnych z intencjami organizatorów. Ajdukiewicz na Sekcji Nauk Społecznych i Humanistycznych KNP mówił, że dorobek marksistowski na polu filozofii jest nikły, a poziom prac ich adwersarzy, tomistów, na niskim poziomie. Jego zdaniem najlicniejsza grupa filozofów skłania się do stanowiska fizykalistycznego, obserwuje się tendencje materialistyczne, co nie przekreśla ich różnic z materializmem marksistowskim. Jako zadanie na przyszłość na pierwszym miejscu postawił propagowanie naukowego poglądu na świat, który byłby oparty na badaniach empirycznych⁷⁹⁷.

Krytyczne uwagi wobec marksistów wygłosił także Stanisław Ossowski. W obu przypadkach polemizował z tymi stanowiskami Julian Hochfeld.

I Kongres przypieczętował zarazem podporządkowanie nauki instytucjonalnej oraz społecznych instytucji nauki władzom politycznym i ideologicznym.

Towarzystwo Naukowe warszawskie i Polska Akademia Umiejętności, na gruzach których budowano Polską Akademię Nauk, przekazały pod wpływem nacisków zewnętrznych przyszłej organizacji swój dorobek i ogłosiły swój akces. [...] Kongres przyjął rezolucję stwierdzającą, że nauka w całości i w każdej poszczególniej dziedzinie opierać się powinna na filozofii materia-

⁷⁹⁶ *Pismo Przewodniczącego Podsekcji Filozofii i Nauk Społecznych Kazimierza Ajdukiewicza z dn. 20 lutego 1950 r.*, Archiwum UMK, t. 189/V.

⁷⁹⁷ R. Herczyński, *Spętana nauka. Opozycja intelektualna w Polsce 1945–1970*, Warszawa 2008, s. 122.

lizmu dialektycznego i historycznego. Nauka miała włączyć się w sześcioletni plan budowy socjalizmu⁷⁹⁸.

Na szczególną uwagę zasługuje kwestia likwidacji niezależnych czasopism filozoficznych i zastąpienie ich jednym periodykiem centralnym – „Myślą Filozoficzną”. Skrupulatny Tadeusz Czeżowski jako redaktor naczelny „Ruchu Filozoficznego” wziął udział w specjalnie w tym celu zorganizowanym spotkaniu w Ministerstwie Szkół Wyższych i Nauki, a z tego spotkania sporządził zachowaną w jego materiałach archiwalnych notatkę.

Dnia 9 marca 1951 odbyła się w Ministerstwie Szkół Wyższych i Nauki konferencja w sprawie czasopism filozoficznych. Uczestniczyli w niej Minister Rapacki (jako przewodniczący), podsekr. stanu Krasowska, dyr. depart. Michajłow, prof. Kotarbińska (w zast. prof. T. Kotarbińskiego, przewodn. PTow. Filozof.), prof. Tatarkiewicz (redaktor Przeglądu Filozoficznego), prof. Ingarden (red. Kwartalnika Filoz.), prof. Czeżowski (red. Ruchu Filozof.), dr Suszko (w zast. prof. Ajdukiewicza, red. Studia Philosophica).

Min. Rapacki podał do wiadomości decyzję połączenia czasopism filozoficznych, tak by było ich tylko dwa: jedno (Studia Philosoph.) drukujące artykuły w j. obcych poświęcone zagadnieniom logicznym, i drugie, w języku polskim (ze streszczeniami obcojęzycznymi) ogólnofilozoficzne, tj. zamieszczające artykuły różnej treści filozoficznej i nie tylko z zakresu filozofii marksistowskiej. W ciągu dyskusji ustalono i wyjaśniono:

1. że Ministerstwo (nie wcześniej niż w kwietniu) zajmie się sprawą organizacji nowych czasopism i ich redakcji.
2. że czasopismo ogólne będzie zawierać dział informacji bieżących (zwłaszcza bibliografii) prowadzonych w Ruchu Filozoficznym, które ewentualnie będą drukowane w osobnych zeszytach ukazujących się częściej niż zeszyty zawierające rozprawy i artykuły.
3. że zanim ukażą się nowe czasopisma będą mogły być wydane (za zwykłą aprobatą Ministerstwa) zeszyt Kwartalnika Filozoficznego, Przeglądu Filozoficznego za rok 1950.

Sporządził T. Czeżowski 10.03.51⁷⁹⁹.

Adam Schaff kilka lat później tak ocenił wpływ Kongresu na polską filozofię:

⁷⁹⁸ Tamże, s. 123–124.

⁷⁹⁹ T. Czeżowski, *Pro memoria*, Archiwum UMK, t. 141/II, k. 469.

Głównym, zasadniczym wyrazem przemian politycznych i ideologicznych w środowisku naukowym, które doprowadziły do I Kongresu Nauki Polskiej, było uznanie konieczności przebudowy całej naszej nauki, a w szczególności humanistyki, na bazie metodologii marksistowskiej⁸⁰⁰.

Schaff jednoznacznie wskazał, że właśnie do tego celu służyło powołanie do życia czasopisma „Myśl Filozoficzna”, co stanowiło bezpośrednią konsekwencję realizacji postanowień Kongresu, przy jednoczesnym zlikwidowaniu wszystkich pozostałych czasopism filozoficznych.

W pierwszym numerze „Myśli Filozoficznej” został zaprezentowany ponadto „program działania dla filozofii”, który odwoływał się do wytycznych, jakie na I Kongresie Nauki Polskiej określono dla całej humanistyki. Program ten zawierał cztery główne punkty:

Walka o przepojenie całej nauki polskiej marksistowsko-leninowskim światopoglądem;

- twórcze rozwijanie filozofii marksistowskiej w ścisłym powiązaniu z potrzebami praktyki;
- popularyzacja podstaw naukowego marksistowskiego myślenia i działania w najszerszych masach;
- walka przeciwko hamującym rozwój społeczny pozostałościom idealizmu, przeciw filozofii burżuazyjnej, przeciw rozkładowej filozofii imperializmu⁸⁰¹.

Niemniej jednak monopolizacja nauk humanistycznych przez marksizm nie stłumiła niezależnego myślenia.

Co interesujące, pomimo przemian w nauce polskiej dokonanych po Październiku 1956 główni ideolodzy marksizmu nadal bronili działań na rzecz „upaństwowienia” nauki podjętych na I KNP. Adam Schaff na spotkaniu w Oxfordzie stwierdził, że „tylko komunizm chroni Polaków przed faszyzmem”⁸⁰². Na szczęście było to stanowisko incydentalne, które nie zyskało sobie prawa obywatelstwa w historii polskiej nauki.

Konkludując trzeba jednak zauważyć, że chcąc, aby filozofowie stali się zupełnie bezradni wobec problemów świata, wystarczy zlikwidować nauczanie filozofii oraz narzucić standard jej uprawiania. Prawdopodobnie tym to-

⁸⁰⁰ A. Schaff, *Aktualne zagadnienia polityki kulturalnej w dziedzinie filozofii i socjologii*, Warszawa 1956, s. 36.

⁸⁰¹ Tamże, s. 37.

⁸⁰² A. Walicki, *Zniewolony umysł po latach*, Warszawa 1993, s. 205.

kiem myślenia poszli powojenni ideolodzy marksizmu, odsuwając przedstawicieli przedwojennej humanistyki od dydaktyki akademickiej. Te zabiegi okazały się chybione, ostatecznie to zacierzewiony ideologicznie marksizm stracił rację bytu, a spadkobiercy szkoły lwowsko-warszawskiej funkcjonują z powodzeniem do dziś w polskiej filozofii. Spełniło się zatem marzenie Izydory Dąmbskiej która pisała: „Oby nie gasła pochodnia myśli filozoficznej, którą z takim trudem rozniecał w Polsce Twardowski w mroku nakazanego nowego dogmatyzmu”⁸⁰³.

Manipulowanie nauką stosownie do doraźnych potrzeb polityki nie jest polskim wynalazkiem, niemniej jednak, przy wszelkich próbach podporządkowywania jej polityce czy potrzebom ideologicznym, nie można zapominać, że stanowi ona integralny składnik kultury narodowej i ogólnoludzkiej. Nauka zniewolona kreuje zniewoloną kulturę. Zwracał na to uwagę wybitny polski filozof Henryk Elzenberg, który przyznawał nauce kulturotwórczy charakter. Manipulowanie nauką wzbudza zatem reakcje obronne nie tylko samych naukowców, bo skutki takich działań odczuje również całe społeczeństwo, tracąc zaufanie do ludzi nauki, tradycyjnie cieszących się największym prestiżem i autorytetem.

9.2. „Ruch Filozoficzny” i wolność badań naukowych w Polsce w latach 1947–1957

Po zakończeniu działań wojennych i zmianie systemu politycznego w Polsce filozofia stała się przedmiotem szczególnego zainteresowania nowej władzy. Na przeszkodzie całkowitemu podporządkowaniu nauki wymogom ideologicznym stawał przede wszystkim niedostatek wykształconych kadr oraz brak niezbędnej bazy dydaktycznej i naukowej uniemożliwiający szybkie ich uzupełnienie. Musiał upłynąć zatem jakiś czas, zanim polscy marksiści mogliby stanąć do rywalizacji z przedstawicielami przedwojennych ośrodków filozoficznych. Pierwszy okres w historii powojennej nauki polskiej był więc swego rodzaju stanem zawieszenia, w którym kontynuowano bez przeszkód badania rozpoczęte jeszcze przed wojną, a przede wszystkim reaktywowano funkcjonowanie utrwalonych w tradycji narodowej instytucji naukowych. Nie oznaczało to jednak, że nowa władza nie podejmowała starań o ich ideologicz-

⁸⁰³ *List Izydory Dąmbskiej do Tadeusza Kotarbińskiego z dn. 8.V.1948 r.*, APB WFIS UW, IFIS PAN i PTF w Warszawie, Rps U 598, t. 6, k. 10.

ne zdominowanie. Początkowo zabiegi te dotyczyły tylko uczelni i instytucji nowo powstających. Jedną z nich był wówczas Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie. Henryk Elzenberg, przebywający w tym czasie w Lublinie, w liście z 1945 r. do Tadeusza Czeżowskiego kierowanym do Wilna tak pisał o pracach organizacyjnych przy tworzącym się Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej: „Tu u C. Skłod. rozbudowuje się duże studium filozoficzne, projektowanych sześć katedr, z tych obsadzona logika (nie matematyczna!) z metodologią (Łubnicki) i psychologia (był Rytel, a po jego śmierci Tomaszewski jako zastępca). Wolności myśli nie ma; historia filozofii musi być wykładana według wiadomej doktryny. (Miałem na ten temat rozmowę z R. z pełnym postawieniem kropek nad i.)”⁸⁰⁴. Nie było to jednak starcie dwóch tradycji uprawiania nauki, bo już od momentu powstania w większości nowo powstałych uczelni humanistyka była uprawiana tylko zgodnie z ideologią upowszechnianą przez nowe władze państwowe. W reaktywowanych uczelniach i instytucjach naukowych dochodziło tymczasem nie tylko do ostrych polemik, ale nawet do otwartego zwalczania tradycji przedwojennych, także z wykorzystaniem środków administracyjnych i narzędzi politycznych. Interesującym przykładem takiej walki stał się Toruń, w którym utworzono nowy uniwersytet stanowiący w znacznej mierze kontynuację wileńskiego Uniwersytetu Stefana Batorego. Wyrazem takiej walki z ideologizacją polskiej humanistyki były zwłaszcza problemy z reaktywacją zasłużonego dla polskiej nauki czasopisma „Ruch Filozoficzny”.

Reaktywacja „Ruchu Filozoficznego” w Toruniu

W pewnym sensie zastanawiające jest, dlaczego to właśnie Tadeusz Czeżowski a nie na przykład zięć Twardowskiego, Kazimierz Ajdukiewicz, lub też jeden z jego pierwszych jego uczniów – Tadeusz Kotarbiński, podjął trud reaktywowania dorobku szkoły lwowsko-warszawskiej. Tymczasem wraz z objęciem przez Czeżowskiego stanowiska profesorskiego w Toruniu od samego początku pracowano tam nad uformowaniem miejscowego środowiska filozoficznego na kształt znany z uniwersytetów Jana Kazimierza we Lwowie oraz Stefana Batorego w Wilnie. To właśnie także Tadeusz Czeżowski był motorem wznowienia działalności najpierw Polskiego Towarzystwa Filozoficznego a następnie uruchomienia wydawania jego organu – „Ruchu Filozoficznego”.

⁸⁰⁴ List H. Elzenberga do T. Czeżowskiego z 17.04.1945, Archiwum UMK w Toruniu, t. 183/V, k. 75.

Wówczas podjął także starania o utworzenie Toruńskiego Towarzystwa Naukowego.

Wyjaśnienie tego, dlaczego to właśnie Czeżowski był głównym motorem tych zabiegów znaleźć można w jednym z listów Henryka Elzenberga pisanym do Mieczysława Wallisa, w którym scharakteryzował redaktora „Ruchu Filozoficznego” jednym zdaniem: „Cz.[eżowski] jest optymistą nieuleczalnym”⁸⁰⁵. W ówczesnych realiach ten optymizm był bardzo potrzebny i pozwolił temu filozofowi osiągnąć, wbrew piętrzącym się przeszkodom, wszystkie stawiane przed sobą cele.

O sensowności podjęcia takich starań przekonywały Czeżowskiego informacje otrzymywane z innych ośrodków naukowych w kraju. Między innymi dowiedział się z listu od Romana Ingardena, że w Krakowie niebawem mają zostać wznowione inne czasopisma filozoficzne: „Kwartalnik Filozoficzny” oraz „Przegląd Filozoficzny”. Co interesujące, działania w tym kierunku jakby wyprzedzały odtworzenie normalnych studiów filozoficznych. Ingarden tak to przedstawił w swoim liście: „Tak więc powoli rusza się czasopiśmiennictwo filozoficzne tylko jeszcze studia w stadium przygotowawczym”⁸⁰⁶. Sam Czeżowski nie mógł wcześniej podjąć żadnych starań, bo Uniwersytet w Toruniu był jeszcze w stadium organizacji, a nominację profesorską otrzymał dopiero z dniem 1 czerwca 1946 r.⁸⁰⁷

Tadeusz Czeżowski spotykał się nie tylko na konferencjach, ale nawet na urloпах z innymi filozofami z kręgu szkoły lwowsko-warszawskiej głównie po to, aby życie naukowe w Polsce zorganizować na sposób znany z okresu międzywojnia. W liście do Kotarbińskiego z kwietnia 1947 r. pisał:

stosownie do wyniku naszych rozmów zakopiańskich przygotowałem projekt statutu związku towarzystw filozoficznych pod nazwą Polskie Towarzystwo Filozoficzne i projekt ten wysłałem do Ingardena oraz Tatarkiewicza, z którymi razem tworzymy komisję statutową. Statut toruńskiego towarzystwa filozoficznego przedstawiliśmy władzom już przed kilku tygodniami i czekamy na jego zatwierdzenie. Tak więc związek obejmowałby cztery istniejące towarzystwa: warszawsko-łódzkie, krakowskie, poznańskie i toruńskie (nie wiem czy są jakieś inne). Prowadzę korespondencję z Danią Gromską

⁸⁰⁵ List Henryka Elzenberga do Mieczysława Wallisa z 16.VII.1952 r., Biblioteka Główna UMK, Rps 1856/IV, k. 77.

⁸⁰⁶ List Romana Ingardena do Tadeusza Czeżowskiego z 21.03.1946, Archiwum UMK, t. 185/V, k. 3.

⁸⁰⁷ Materiały archiwalne Tadeusza Czeżowskiego, Archiwum UMK w Toruniu, t. 235/III, k. 4.

w sprawie zorganizowania Ruchu Filozoficznego i mam nadzieję, że tego dokonamy⁸⁰⁸.

Podobne pisma wysłał także do pozostałych filozofów z kręgu szkoły lwowsko-warszawskiej oraz do Romana Ingardena. Krakowski fenomenolog nie popierał jednak reaktywowania Polskiego Towarzystwa Filozoficznego jako dobrowolnego związku towarzystw filozoficznych. Postulował, aby stworzyć jednolitą i powszechną organizację filozoficzną na kształt Polskiego Towarzystwa Matematycznego.

Z chwilą, gdy statut dla PTF był już gotowy Czeżowski przystąpił do reaktywowania jego organu – „Ruchu Filozoficznego”. Starał się „Ruch” odtworzyć jako centralne czasopismo w Polsce, stąd zaproszenia do współpracy przy jego redagowaniu wysłał do wszystkich ówczesnych luminary polskiej filozofii. Roman Ingarden dziękując za zaproszenie do współpracy, odpisał:

Dziękuję uprzejmie za zaproszenie do współpracy z Ruchem Filozoficznym. Będę się starał w miarę sił i wolnego czasu z niego skorzystać. Na razie poleciłem p. Gromskiej napisać jakąś recenzję z francuskiej literatury filozoficznej⁸⁰⁹.

Podobne informacje i obietnice współpracy spływały także od innych filozofów. Deklaracje takie otrzymał od Ajdukiewicza i pozostałych przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej. Ajdukiewicz do współpracy z „Ruchem Filozoficznym” delegował w zasadzie wszystkie osoby pracujące w podległej mu Katedrze Logiki funkcjonującej w ramach Uniwersytetu Poznańskiego⁸¹⁰. Współpraca obu „twardowszczyków” przy próbie reaktywowania czasopisma była zatem owocna, nie przeszkodziło jej nawet wybranie Ajdukiewicza na rektora UAM⁸¹¹.

Początki reaktywowanego czasopisma były bardzo trudne, gdyż z dawnego archiwum i biblioteki lwowskiego „Ruchu Filozoficznego” nie zachowało się nic. Ambicją zaś Czeżowskiego było odtworzenie czasopisma dokładnie w kształcie znanym z okresu jego wydawania we Lwowie. Dlatego w liście do Ingardena pisał:

⁸⁰⁸ List T. Czeżowskiego do T. Kotarbińskiego z 23.04.1947 r., Archiwum PB WFIS UW, IFiS PAN i PTF, Rps U. 598, t. 5, k. 44-45.

⁸⁰⁹ List Romana Ingardena do Tadeusza Czeżowskiego z 21.03.1946, Archiwum UMK w Toruniu, t. 185/V, k. 16.

⁸¹⁰ List Kazimierza Ajdukiewicza do Tadeusza Czeżowskiego z dnia 16.X.1947 r., tamże, t. 180/V.

⁸¹¹ Zob. List Kazimierza Ajdukiewicza do Tadeusza Czeżowskiego z dnia 27.IX.1949 r., tamże.

Ruch Filozoficzny na razie się nie rusza, bo 1. nie ma jeszcze prawie polskiej produkcji filozoficznej, 2. nie mamy żadnych prawie informacji o ruchach filozoficznych zagranicą. [...] więc nie byłoby materiałów dla Ruchu Filozoficznego⁸¹².

Zabiegi Czeżowskiego odniosły pożądany skutek, skoro już dwa lata później pisał z dumą do Kotarbińskiego: „obecnie intensywnie kończymy druk obszernego zeszytu Ruchu Filozoficznego. Jednocześnie przygotowuję numer następny”⁸¹³. Zabiegał także o to, aby recenzje nowych książek filozoficznych na jego łamach zamieszczali najlepsi znawcy problemu. Inaczej mówiąc, proponował np. Kotarbińskiemu lub Znamierowskiemu napisanie recenzji konkretnych książek specjalnie dla „Ruchu Filozoficznego”. Co istotne, recenzje te bywały nawet bardzo obszerne, jak choćby ta książki T. Pawłowa *Teoria odbicia pióra* Narcyza Łubnickiego, która liczyła aż 25 stron maszynopisu⁸¹⁴. Mimo tych trudności, także związanych z niedostępnością papieru i środków finansowych, Ingarden w swoim liście z 3 sierpnia 1949 r. pisał „kwituję odbiór pierwszego po wojnie numeru „Ruchu Filozoficznego”⁸¹⁵. Przy tej okazji zgłosił także uwagi polemiczne do recenzji jego artykułu *O poznawaniu cudzych stanów psychicznych* napisanej przez Tadeusza Witwickiego.

Cel stawiany przy reaktywowaniu „Ruchu Filozoficznego” został więc osiągnięty, gdyż czasopismo to stało się rzeczywiście centralnym czasopismem filozoficznym w Polsce. Przede wszystkim jednak odzwierciedlało życie filozoficzne w kraju i służyło wymianie doświadczeń oraz współpracy z zagranicą.

Nie można zapominać, że Czeżowski w tym okresie prowadził korespondencję również ze Zbigniewem Jordanem, który wówczas był współpracownikiem Radia Wolna Europa. Przesyłał mu egzemplarze „Ruchu Filozoficznego”, a ten zamieszczał krótkie informacje na temat jego zawartości w prasie polonijnej, paryskiej „Kulturze”, jak również w angielskich czasopismach filozoficznych. Efektem tego było, że np. René Wellek z Uniwersytetu w Yale dowiedział się, że w „Ruchu” ukazała się recenzja jego książki, a ponieważ jedynym polskim filozofem, którego znał był Roman Ingarden, za jego pośred-

⁸¹² List Tadeusza Czeżowskiego do Romana Ingardena z 17.05.1948, tamże, t. 185/V, k. 17.

⁸¹³ List T. Czeżowskiego do T. Kotarbińskiego z 16.04.1949 r., Archiwum PB WFIS UW, IFIS PAN i PTF, Rps U. 598, t. 5, k. 46.

⁸¹⁴ List T. Czeżowskiego do T. Kotarbińskiego z 28.02.1950 r., tamże, k. 47.

⁸¹⁵ List Romana Ingardena do Tadeusza Czeżowskiego z 3.08.1949 r., Archiwum UMK, t. 185/V, k. 18. Następny numer kwitowany przez Ingardena jest w liście z 20.03.1959 r., tamże, k. 24.

nictwem zwrócił się o otrzymanie numeru z recenzją⁸¹⁶. Numer ten zresztą otrzymał.

W redagowaniu „Ruchu Filozoficznego” pomagali Czeżowskiemu także przedstawiciele innych dyscyplin nauki, z którymi był zaprzyjaźniony. Pomoc taka była szczególnie cenna jeśli chodzi o zdobycie środków finansowych na druk kolejnych numerów. Nic zatem dziwnego, że pisał w swym liście z nieukrywana wdzięcznością:

Dzięki troskliwym interwencjom p. Mayenowej otrzymałem zgodę Ministerstwa na druk następnego zeszytu Ruchu Filozoficznego i rękopis pójdzie do drukarni natychmiast, gdy otrzymam pieniądze, jak o tym zapewniła p. Kadlerówna kilka dni temu Dr Indana, który jeździł w tych sprawach do Warszawy. [...] Zeszyt będzie dość obszerny, zwłaszcza w dziale wiadomości kronikarskich; dam mu datę 1950 tak iż tom XVII obejmie dwa lata 1949 i 1950⁸¹⁷.

Reaktywowany „Ruch Filozoficzny” jednak od samego początku borykał się z problemami finansowymi. Czeżowskiemu w zdobywaniu funduszy pomagała na szczęście nie tylko Renata Mayenowa, ale także pozostali członkowie komitetu redakcyjnego⁸¹⁸.

Naturalnym było także to, że reaktywowane Polskie Towarzystwo Filozoficzne wspomagało wydawanie „Ruchu Filozoficznego”. Czeżowski w liście do Kotarbińskiego dziękuje za sumę 80 000 zł otrzymaną z Zarządu Głównego, któremu prezesował wówczas właśnie Kotarbiński, na pokrycie części kosztów związanych z wydaniem tego czasopisma. Pieniądze te oczywiście przekazał natychmiast do drukarni, która w świetle zachowanej dokumentacji była „wąskim gardłem”, blokującym nieraz na dłuższy czas wysiłki redakcji. Pisał wówczas: „Czekamy z utęsknieniem na dalszą subwencję”, gdyż miał już kolejny numer złożony i dla obniżenia kosztów sam przeprowadzał jego drugą korektę⁸¹⁹. W zbiorach archiwalnych Tadeusza Czeżowskiego zachowało się także wiele informacji dotyczących jego zabiegów o odkładanie terminów opłacania kosztów druku czasopisma w drukarni bydgoskiej i pomysłnych decyzji o rozłożeniu należnych płatności na raty. Wiadomo zatem,

⁸¹⁶ *List Romana Ingardena do Tadeusza Czeżowskiego z 22.05.1950 r.*, tamże, k. 27.

⁸¹⁷ *List T. Czeżowskiego do T. Kotarbińskiego z 6.07.1950 r.*, Archiwum PB WFIS UW, IFIS PAN i PTF, *Rps U.* 598, t. 5, k. 48.

⁸¹⁸ Pisał o tym np. Kazimierz Ajdukiewicz w liście do Czeżowskiego z 28.10.1949 r.

⁸¹⁹ *List T. Czeżowskiego do T. Kotarbińskiego z 26.10.1950 r.*, tamże, k. 49.

że po wznowieniu edycji „Ruch” borykał się z problemami finansowymi, co powodowało opóźnienia w płatnościach honorariów autorskich oraz rachunków w drukarni. Nie korzystał więc z żadnych przywilejów, a środki finansowe na jego wydawanie były efektem niestrudzonych zabiegów „nieuleczalnego optymisty” Czeżowskiego.

Zawieszenie w 1951 r. wydawania „Ruchu Filozoficznego” przez ówczesne władze oświatowe i polityczne zastało Czeżowskiego jako redaktora naczelnego w wyjątkowo dyskomfortowej sytuacji finansowej. Miał przygotowane do wydania kolejne zeszyty kierowanego przez siebie czasopisma, co wiązało się z poniesieniem określonych kosztów. Zwrócił się więc w tej sprawie do PTF jako wydawcy „Ruchu Filozoficznego”. Tadeusz Kotarbiński, który sprawował wówczas funkcję Prezesa PTF wskazał na możliwość, że dług ten przejmie najpewniej wydawca nowego czasopisma filozoficznego. I tak najprawdopodobniej się stało, bo w późniejszych dokumentach nie ma żadnej wzmianki o tym zadłużeniu.

Tadeusza Czeżowskiego zmagania z cenzurą

Prawdopodobnie pierwszy element niepewności co do przyszłości „Ruchu” wprowadziły ówczesne władze państwowe, które przy Radzie Ministrów utworzyły Centralną Komisję Wydawniczą, w której początkowo funkcję koordynatora zapewne nieświadomie pełniła Maria Ossowska. W liście do Czeżowskiego z 5.10.1949 r. zwróciła się z prośbą o nadesłanie wykazu publikacji planowanych do wydania na rok 1950. Czas na sporządzenie tego wykazu był bardzo krótki, bo wynosił zaledwie 15 dni. W liście swym Ossowska pisała:

Przy prezydium Rady Ministrów została utworzona Centralna Komisja Wydawnicza. Ma ona przygotowywać ogólnokrajowy plan wydawniczy. Komisja ta zwróciła się do mnie z prośbą o przygotowanie na 30 października b.r. projektu planu wydawniczego w zakresie filozofii na r. 1950. Plan ten, zgodnie ze słowami otrzymanego przeze mnie pisma, winien objąć: typy, tytuły, tematy prac, które 1/ są w przygotowaniu na r. 1950, 2/ należałyby je zainicjować; a/ w postaci oryginalnych opracowań, b/ w postaci przekładów... Należy uwzględnić zarówno wydawnictwa podręcznikowe, monograficzne, zbiory źródeł jak i wydawnictwa periodyczne (czasopisma naukowe)⁸²⁰.

⁸²⁰ List Marii Ossowskiej do Tadeusza Czeżowskiego z 5.X.1949 r., tamże, t. 189/V. Na liście znajduje się odręczna adnotacja Czeżowskiego, że odpowiedzi udzielił właśnie 15 X 1949 r.

Komisja zatem jeszcze w 1949 r. zgromadziła wszelkie dane na temat publikacji filozoficznych przewidywanych do wydania w całym kraju. W tym sensie dublowała działania istniejącej od 1945 r. instytucji cenzury (Główny Urząd Kontroli Prasy, Publikacji i Widowisk). Wynikało to najprawdopodobniej z tego, że cenzura nie dysponowała odpowiednio wykształconymi pracownikami zdolnymi racjonalnie oceniać wydawnictwa naukowe. Swoją drogą w zbiorach Tadeusza Czeżowskiego aż do 1950 r. nie ma śladów ingerencji cenzury w wydawane w Toruniu publikacje filozoficzne. Pierwsze ślady napotkać można w 1950 r., w tym także szczegółową instrukcję dotyczącą sposobu przekazywania ostatecznie zredagowanego i przygotowanego do druku egzemplarza książki lub czasopisma. Dla przykładu każda strona *Ruchu Filozoficznego* musiała być podpisana przez redaktora, który osobiście odpowiadał przed organem cenzorskim, że do druku zostanie skierowana wersja, która zyskała aprobatę cenzury. Sądzić zatem należy, że dopiero w latach 50. GUKPPiW był gotów do sprawowania totalnego nadzoru nad wszystkimi wydawnictwami w kraju. Zanim jednak cenzura osiągnęła taką gotowość zadanie to spełniała Centralna Komisja Wydawnicza. Komisja ta później przekształciła się w uciążliwy organ administracyjny domagający się szczegółowych sprawozdań kwartalnych i rocznych z zaplanowanych i zrealizowanych zadań wydawniczych. Tadeusz Czeżowski jako redaktor „Ruchu Filozoficznego” oraz Franciszek Indan jako sekretarz redakcji musieli składać raporty wykazujące dokładną ilość zużytego papieru, wydrukowanych stron, liczby wydrukowanych egzemplarzy, poniesionych kosztów oraz przychodów ze sprzedaży⁸²¹.

Przy okazji z zachowanej korespondencji pomiędzy „twardowszczykami” można się nieco dowiedzieć o kulisach redagowania czasopism naukowych w tych latach. Chodziło nie tylko o przeszkody administracyjne, ale także o pewien pragmatyzm redaktora naczelnego, który dbał o to, aby czasopismo mogło ukazywać się bez przeszkód. Praktycznie nie zdarzały się więc okazje do ingerencji cenzorskich poza tymi, których nie sposób było przewidzieć, jak w tym przypadku:

Ministerstwo udzielając swego zezwolenia zakwestionowało tylko jeden artykuł, mianowicie łubnickiego sprawozdanie z książki Pawłowa o teorii odbicia – właśnie to, co miało być najbardziej marksistowskie w całym zeszy-

⁸²¹ Zob. Materiały archiwalne Tadeusza Czeżowskiego, Archiwum UMK, teczka przekazana przez J. Perzanowskiego, k. 13.

cie; ale (jak dowiedziałem się z boku) oba nazwiska są źle widziane (Łubn. został dość ostro zaatakowany w ostatnim tomie *Woprosów Filozofii*)⁸²².

Na podkreślenie zasługuje też wyjątkowa zdolność Tadeusza Czeżowskiego do pokonywania przeszkód stawianych przez cenzurę. Mimo że nie był ulubieńcem nowych władz, potrafił zachować ciągłość wydawniczą „*Ruchu Filozoficznego*” aż do końca wydania całego rocznika XVII. Inne czasopisma musiały zniknąć z rynku wydawniczego już wcześniej. W 1951 r. w korespondencji toczonej przez Czeżowskiego pojawiły się wątpliwości co do dalszej przyszłości czasopisma. Dla przykładu Roman Ingarden w liście z 22 stycznia 1951 r. pisał: „Co słuchać z *Ruchem Filozoficznym*, czy się jeszcze jaki zeszyt ukáže? Miałem o tym sprzeczne wiadomości. Co do *Kwartalnika* to PAU dostało polecenie wstrzymania »dalszego druku«”⁸²³.

Już w kwietniu 1951 r. sprawa przyszłości czasopisma była przesądzona. Świadomość tego stanu rzeczy miało całe środowisko „*twardowszczyków*”, bo Czeżowski dzielił się swoimi doświadczeniami z walki o utrzymanie ciągłości istnienia czasopisma z jego przedstawicielami. Ci zaś ze swej strony starali się podtrzymać go na duchu w nadziei, że to ważne ogniwo spajające środowisko jednak zostanie zachowane. Izydora Dąmbska w swym liście do Czeżowskiego pisała, chcąc podtrzymać jego nadzieje, że jego praca nie poszła na marne: „*Ruch* przedstawia się imponująco. Nie traćmy nadziei, że utrata samodzielności jest tylko przejściowa. Życzę Ci tego gorąco”⁸²⁴. Dobitnie to świadczy nie tylko o zainteresowaniu „*twardowszczyków*” sprawą kontynuacji druku „*Ruchu Filozoficznego*”, a także wskazuje na jego charakter integrujący całe środowisko.

Centralizacja nauki oraz wydawnictw naukowych w Polsce

W pierwszych latach powojennych stosunek marksistów do przedwojennej tradycji naukowej był nacechowany wyraźnym respektem. Próbkę tego respektu spotkamy w polemikach marksistów z przedstawicielami szkoły lwow-

⁸²² *List T. Czeżowskiego do T. Kotarbińskiego z 6.07.1950 r.*, Archiwum PB WFIS UW, IFiS PAN i PTF, *Rps U.* 598, t. 5, k. 48. Trzeba jednak podkreślić, że Czeżowski był już wcześniej uprzedzony o tym przypadku przez Renatę Mayenową w liście z 26 VI 1950 r. (Archiwum UMK, t. 189/V).

⁸²³ *List Romana Ingardena do Tadeusza Czeżowskiego z dn. 22.01.1951 r.*, Archiwum UMK, t. 185/V, k. 39.

⁸²⁴ *List Izydory Dąmbskiej do Tadeusza Czeżowskiego z 16 .IV 1951 r.*, Archiwum UMK, t. 182/V, k. 141.

sko-warszawskiej toczonych jeszcze w latach czterdziestych. Sądzić należy jednak, że tylko niedostatek kadr naukowych wychowanych w duchu ideologii komunistycznej był powodem tego, że jeszcze wówczas marksiści nie byli w stanie przejąć nauczania nauk społecznych w polskich uczelniach. Sytuacja zmienia się jednak z początkiem lat pięćdziesiątych, gdy dzięki przyśpieszonemu awansowi naukowemu władze miały już własne zasoby kadrowe⁸²⁵.

Jednak to nie filozofia stała się płaszczyzną pierwszego frontu walki. Ten los spotkał socjologię, którą ortodoksyjny marksizm w wydaniu leninowskim pozbawiał miana nauki. Z końcem lat 40. zlikwidowano zbudowaną przez Floriana Znanieckiego polską szkołę socjologii, w tym zwłaszcza stworzony przez niego Polski Instytut Socjologiczny. Walce polemicznej towarzyszyły konkretne posunięcia, gdyż pozbawiono socjologię miana dyscypliny akademickiej. Zlikwidowano też katedry socjologii działające na polskich uniwersytetach. Zaniechano także naboru na studia socjologiczne. W ich miejsce utworzono namiastki socjologii w postaci studiów w zakresie nauk społecznych⁸²⁶. Nic zatem dziwnego, że na „niepewnych” ideologicznie uczelniach zawieszono w 1950 r. także studia filozoficzne⁸²⁷. Stanowiło to doskonały pretekst do pozbycia się przy okazji „niepokornych” profesorów filozofii, a przede wszystkim do odsunięcia ich od działalności dydaktycznej i styczności ze studentami.

Powodem do ostatecznej rozprawy z niepożądaną konkurencją w sferze duchowej nie przypadkiem stało się przygotowanie I Kongresu Nauki Polskiej. Dziś już nie ulega wątpliwości, że ofensywa marksistów na uniwersytety była zadaniem starannie zaplanowanym, a w efekcie doszło do stosunkowo łatwego opanowania katedr i instytucji naukowych w całej Polsce.

Przygotowania do Kongresu całkowicie zaabsorbowały największe autorytety ówczesnej polskiej filozofii, choć świadomie marginalizowano jej znaczenie w nauce polskiej, ograniczając jej obrady tylko do jednej podsekcji. Organizacja Kongresu była na tyle słaba, że przewodniczący podsekcji nauk społecznych (Kazimierz Ajdukiewicz) wszystkie wystąpienia musiał oprzeć

⁸²⁵ Polemiki naukowe zapoczątkował artykuł Stanisława Ossowskiego *Doktryna marksistowska na tle dzisiejszej epoki* opublikowany w „Myśli Współczesnej” 1947, nr 12.

⁸²⁶ Dla przykładu na Uniwersytecie Warszawskim przyjmowano studentów na trzyletnie Studium Nauk Społecznych zamiast na socjologię.

⁸²⁷ Wspominają o tym np. Jerzy Perzanowski w opracowaniu: *Izydora Dąmbska – filozof niezłomny*, [w:] *Izydora Dąmbska 1904–1983*, oprac. J. Perzanowski, Kraków 2001, s. 36 oraz Władysław Stróżewski w swej pracy *Philosophari necesse est*, [w:] *Rozum – serce – smak. Pamięci Profesor Izdory Dąmbskiej (1904–1983)*, pod red. J. Perzanowskiego, Kraków 2009, s. 28.

na prośbach skierowanych do swoich bliskich znajomych rekrutujących się z kręgów szkoły Twardowskiego. Ale sam Kongres przykrywał tylko próbę ostatecznego rozprawienia się z pozostałościami „nauki burżuazyjnej”. Decyzje w sprawie Kongresu bowiem zapadły nie wśród samych naukowców, ale wśród najwyższych ówczesnych czynników politycznych. To Biuro Polityczne KC PZPR podjęło 23 czerwca 1949 r. uchwałę w sprawie Kongresu Nauki Polskiej. Wśród głoszonych tam haseł znalazł się także postulat włączenia nauki do realizacji Planu Sześcioletniego. Ważniejsza jednak była zapowiedź rozpoczęcia zdecydowanej ofensywy ideologicznej i propagowanie ideologii marksistowskiej. Ponieważ uchwały najwyższego organu politycznego były wiążące dla wszystkich instytucji państwa, tym samym rozpoczęto realizację planu „N” (Nauka). W konsekwencji takiego stanu rzeczy:

W listopadzie 1949 r. projekt organizacji I Kongresu Nauki Polskiej omawiało Biuro Polityczne. W lutym 1950 r. powołano Komitet Wykonawczy I KNP, który zgodnie z wytycznymi władz politycznych przygotował scenariusz, według którego w dniach od 29 czerwca do 2 lipca 1951 r. odbył się wspomniany Kongres⁸²⁸.

Scenariusz ten oparty był na koncepcji frontalnego ataku na humanistów wywodzących się z przedwojennych kręgów naukowych:

W ramach „akcji N” partia przejęła pod kontrolę przede wszystkim dwa najważniejsze odcinki frontu nauki – decyzje programowo-organizacyjne i sprawy personalne. Działania dziedzinowych kierowników frontu koordynował nieliczny zespół etatowych pracowników Wydziału Nauki i Szkół Wyższych KC PZPR. Kierownik Wydziału konsultował ważniejsze decyzje z sekretarzem KC, Edwardem Ochabem, ten zaś prowadził rozmowy z członkiem Biura Politycznego Jakubem Bermanem. Przy Wydziale działało kolegium, złożone z kierowników poszczególnych odcinków frontu nauki. W terenie sprawami uczelni zajmował się jeden z instruktorów wydziału propagandy danego komitetu wojewódzkiego. Zgodnie z wytycznymi władz partyjnych „Nowe Drogi”, a następnie inne periodyki, rozpoczęły szeroko zakrojoną akcję popularyzacji problematyki ideologicznej, opartą na dorobku nauki radzieckiej. Z wzorów pracy ogólnopartyjnej przenoszono do środowiska naukowego takie formy działania jak: kampanie, akcje, samokrytykę. Pojawili się zwolennicy cytalogii, eksponujący zdania klasyków marksizmu jako do-

⁸²⁸ P. Hübner, *Nauka polska po II wojnie światowej: idee i instytucje*, Warszawa 1987, s. 99-100.

wód poprawności metodologicznej. Eksponowano tezy Stalina – „największego uczonego naszych czasów”⁸²⁹.

Aby pozbawić polskich filozofów możliwości głoszenia niezależnych poglądów zamknięto wówczas wszystkie czasopisma filozoficzne, a w ich miejsce powołano jedno czasopismo ogólnofilozoficzne „Myśl Filozoficzną” oraz jedno specjalistyczne – „Studia Logica”. „Myśl Filozoficzną” rozpoczęto wydawać w 1951 r. jako kwartalnik, a od 1955 r. jako dwumiesięcznik. W połowie 1957 r. czasopismo zakończyło swą działalność na 3 numerze. Łącznie ukazało się 29 numerów. Równolegle w latach 1954–1956 ukazywał się klon tego czasopisma zatytułowany „Myśl Filozoficzna. Przekłady”.

W świetle dostępnych dziś dokumentów można zasadnie przypuszczać, że atak na szkołę lwowsko-warszawską powstał z inspiracji środowiska „Myśli Filozoficznej” skupionego wokół Adama Schaffa. Miał on na to pełne przyzwolenie i poparcie najwyższych czynników politycznych i władz państwowych. Wystarczy przypomnieć, że w sprawozdaniu Komitetu Redakcyjnego „Myśli Filozoficznej” za II półrocze 1951 i I półrocze 1952, które Schaff przesłał do nominalnych członków tego Komitetu, czyli również do Tadeusza Czeżowskiego, znalazło się następujące sformułowanie:

Jednym z głównych osiągnięć „Myśli Filozoficznej” jest przeprowadzenie krytyki szkoły lwowsko-warszawskiej. Krytyka ta przyczyniła się w potężnym stopniu do rozwiania wielu legend i nieporozumień, do posunięcia naprzód tematu filozofii marksistowskiej w Polsce⁸³⁰.

Co istotne, Schaff w ogóle tego sprawozdania nie konsultował z członkami Komitetu Redakcyjnego tylko przesłał w wersji finalnej.

Czeżowski nie miał więc złudzeń co do biegu zdarzeń. Starał się jednak uratować, co się da z dawnego „Ruchu Filozoficznego”. Po zakończonej beznadziejnej walce o zachowanie ciągłości tego czasopisma chciał uratować choćby jego część w postaci kontynuowania w „Myśli Filozoficznej” tych jego działów, które uważał za najważniejsze dla polskiego środowiska filozoficznego. Adam Schaff jako monopolista poczuł się już jednak pewnie w swej roli i wzorował kierowaną przez siebie „Myśl” na czasopismach wydawanych w ZSRR. Nic zatem dziwnego, że ostatecznie nie dopuścił do pomyślnego uwieńczenia wysiłków Czeżowskiego. Dotychczasowy redaktor „Ruchu Filo-

⁸²⁹ Tamże.

⁸³⁰ Materiały archiwalne Tadeusza Czeżowskiego, Archiwum UMK, t. 185/V, k. 107.

zoficznego” o swoich staraniach pisał w swych listach kierowanych do osób z nim współpracujących dotąd przy wydawaniu czasopisma. Ingarden, zdając sobie sprawę z tego, jak dla Czeżowskiego ważna była to sprawa, odpisał mu wówczas:

musisz być zmartwiony, że sprawa kontynuacji „Ruchu Filozoficznego” pod postacią bibliografii w Myśli Filozoficznej utknęła. Ale to było do przewiżenia⁸³¹.

Można też zauważyć, że w tym czasie ani Ajdukiewicz, ani Kotarbiński nie zajmowali się w jakiś zauważalny sposób sprawami „Ruchu Filozoficznego”. Pozostawili jego prowadzenie wyłącznie Czeżowskiemu, a ich samych interesowały przede wszystkim kwestie redakcji czasopisma „Studia Logica”.

Izydora Dąbskiej obrona wolności nauki i tradycji szkoły lwowsko-warszawskiej

W szczególny sposób z „Ruchem Filozoficznym” związana była Izydora Dąbska, która po śmierci Twardowskiego w 1938 r. wspólnie z Danielą Gromską aż do wybuchu wojny redagowała organ PTF. Tadeusz Czeżowski zaprosił ją do współpracy przy redagowaniu czasopisma także po jego reaktywowaniu w 1948 r. Początki powojennej filozofii polskiej zatem w jakiś sposób przypominały działalność przedwojennych środowisk naukowych. Wydaje się, że reprezentanci dawnej szkoły Twardowskiego – poza nielicznymi wyjątkami – nie traktowali nawet ówczesnych marksistów jako jakiegoś zagrożenia. Izydora Dąbska była od samego początku w mniejszości, jednoznacznie separując się od tego środowiska. Przede wszystkim jednak z nostalgią wspominała wszystkie chwile upamiętniające dawne czasy na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie. Inicjowała także rozmaite formy upamiętniające tamte czasy i uczestniczyła we wszelkich formach obchodów rocznicowych. W liście do Tadeusza Kotarbińskiego z 1948 r. pisała:

Miałam nadzieję, że się spotkamy może we Wrocławiu na zjeździe poświęconym uczczeniu Profesora w dziesiątą rocznicę jego śmierci. Zjazd był piękny i poważny i jakby czas się cofnął o całe lata. Dobre i tych parę chwil złudzenia. Na codzień żyć ciężko i jakoś coraz trudniej⁸³².

⁸³¹ List Romana Ingardena do Tadeusza Czeżowskiego z dn. 11.03.1952 r., tamże, k. 41.

⁸³² List Izydory Dąbskiej do Tadeusza Kotarbińskiego z 13.II.1948, Archiwum PB WFiS UW, IFiS PAN i PTF, Rps U 598, t. 6, k. 9.

W konsekwencji jako jedna z pierwszych doświadczyła odsunięcia od pracy dydaktycznej i naukowej w roli docenta na Uniwersytecie Warszawskim. Jej wykłady z filozofii zawieszono, jak w liście do Kotarbińskiego cytowała słowa ówczesnego dziekana swego wydziału, „ze względu na to, że Ministerstwo zawiesiło w tym roku wszelkie wykłady filozofii i z tej racji, że Pani nie jest obowiązana w b.r. do wykładów”⁸³³.

To właśnie ona bezbłędnie uchwyciła zamysł przyświecający wydawaniu „Myśli Filozoficznej” w jednym ze swych listów do Tadeusza Kotarbińskiego:

Przeglądałam w tych dniach zeszyt 1-2 „Myśli Filozoficznej” – boli ten przymiotnik w nagłówku. Ta „Myśl” jest taka, jak można było oczekiwać, wiedząc że powstała na trupach „Przeglądu Filozoficznego” Weryhy, „Ruchu Filozoficznego” Twardowskiego, „Studia Philosophica” też Twardowskiego i „Kwartalnika Filozoficznego” P.A.U. Uderza mnie to, że czy się weźmie do ręki (mam na myśli obecną produkcję krajową) pismo historyczne, ekonomiczne, artystyczne, „filozoficzne” czy inne jakieś jeszcze, zawsze trzeba czytać (i na dodatek to samo i tak samo) o języku, o walce klas, o imperializmie i o Watykanie. Po co te zróżnicowania w nagłówkach! I ta dziwaczna terminologia: „Cokolwiek jest naukowe i prawdziwe – to marksizm; stąd przez kontrapozycję: „Cokolwiek nie jest marksizmem, nie jest naukowe i prawdziwe”. Można na drodze syntetycznych definicji nadać dowolny sens wyrazom. Ale tutaj jest w tej różności definicyjnej arogancja jaskrawa i tani sposób poniżenia oponenta. Marnujesz, więc nie jesteś marksistą – ergo jesteś obskurant, wróg prawdy etc. I tani sposób wmawiania, że ktoś jest marksistą (choćby nieświadomym), jeśli się chce go sobie na szyld do reklamy wsadzić. Choćby się ten bronił, że nie jest. I nie jest naprawdę przy normalnym, analitycznym sensie tego słowa⁸³⁴.

Wcześniej jeszcze spotkała się z krytyką Adama Schaffa swej jeszcze przedwojennej pracy o konwencjonalizmie. Pisała o tym w innym liście do Kotarbińskiego:

Niedawno przeczytałam artykuł Schaffa, zwrócony częściowo przeciw mej rozprawce o konwencjonalizmie i relatywizmie. Nie byłoby trudno odpowiedzieć, bo mi się zarzuty jego nie wydają ani uzasadnione ani słuszne [...]. Po namyśle postanowiłam Schaffowi nie odpowiadać. Jemu przecież nie chodzi o szukanie o szukanie prawdy, tylko o *index idearum prohibitorum*

⁸³³ List Izydory Dąmbskiej do Tadeusza Kotarbińskiego z 26.V.1951 r., tamże, k. 25-26.

⁸³⁴ List Izydory Dąmbskiej do Tadeusza Kotarbińskiego z 21.I.1952 r., tamże, k. 29-30.

a *S. marxismi* i o *tabula prescriptrionis infidelium*. Zresztą nie ma już niezależnych pism filozoficznych, w których by można drukować a w „Myśli Wsp.” nie chcę. A poza tym byłoby o wiele gorzej, gdyby mnie Schaff „pochwalił”. To by mnie dobiło⁸³⁵.

I takimi działaniami właśnie marksiści zepchnęli do defensywy przedstawicieli przedwojennych ośrodków filozoficznych. Nawiasem mówiąc, pozabawienie konkurencji możliwości działania dawało im poczucie zupełnej bezkarności swoich poczynań.

Dąbmska pisała też w kolejnym swym liście o artykule Bronisława Baczki *O poglądach filozoficznych i społeczno-politycznych Tadeusza Kotarbińskiego*, w którym Baczko poddał ogólnej krytyce poglądy filozoficzne tego „twardowszczyka”. Artykuł ten mieścił się w konwencji rozprawy marksistów polskich ze wszystkimi konkurencyjnymi stanowiskami w filozofii. W liście pisała sarkastycznie:

Pan Baczko... Pamiętam go ze swoich ćwiczeń w Warszawie. Mam jeszcze u siebie jego dwa nieodebrane wypracowania. Jakim tonem ten kapłan nowej wiary poucza Pana Profesora. I to ubolewanie na końcu, nie bez łaskawego wskazywania grzesznikowi drogi zbawienia, że się Pan Profesor jeszcze nie nawrócił. Ale jaka równocześnie niezamierzona, ba sprzeczna z dogmatyczną intencją, pochwała w anatemie na walkę o prawo jednostki do wolności i szacunku⁸³⁶.

Wyraz swemu nieprzejednanemu stanowisku dawała nie tylko w korespondencji z pozostałymi „twardowszczykami”, ale także w swych ówczesnych pracach naukowych. Nie mogąc jednak pogodzić swych przekonań na temat niezależności nauki od polityki i ideologii z ówczesną sytuacją, zrezygnowała w ogóle z publikowania tekstów polemicznych i syntetycznych. Nie była to dla niej łatwa decyzja, ale zdawała sobie sprawę z tego, że nie potrafi dostosować się do istniejącej cenzury i obowiązku pisania wyłącznie niekontrowersyjnych ideologicznie tekstów. Nie potrafiła zaakceptować tego, że możliwość wyrażania własnych przekonań ograniczali jej nie tylko marksiści, ale także niektórzy przedstawiciele szkoły Twardowskiego. Dla przykładu Kazimierz Ajdukiewicz jako recenzent tak napisał w liście do redaktora „Ruchu

⁸³⁵ List Izydory Dąbmskiej do Tadeusza Kotarbińskiego z 20.XII.1951 r., tamże, k. 27–28.

⁸³⁶ List Izydory Dąbmskiej do Tadeusza Kotarbińskiego z 21.01.1952 r., tamże, k. 30.

Filozoficznego” na temat recenzji swej książki *Zagadnienia i kierunki filozofii* autorstwa Dąbskiej:

Wydaje mi się ponadto, że ani samej autorce recenzji ani „Ruchowi” nie przysłuży się [...] wyrażenie wątpliwości czy materializm daje się pogodzić z racjonalną postawą⁸³⁷.

Wydaje się zatem prawdopodobnym, że takie formy ograniczania wolności wypowiedzi legły u podstaw tego, że Dąbska wycofała się ostatecznie swój udział w redagowaniu „Ruchu Filozoficznego” już po wydaniu jego pierwszego powojennego numeru.

Izydora Dąbska była zatem chyba najbardziej pryncypialna spośród wszystkich filozofów ze środowiska „twardowszczyków”. Nie mogła się wewnętrznie pogodzić z koniunkturalizmem oraz bezczynnością wielu przedstawicieli szkoły. W zachowanych jej listach można zauważyć, że nie bała się krytykować poszczególnych posunięć swych koleżanek i kolegów. W jednym z listów do Kotarbińskiego pisała o swojej dezaprobach dla nowego statutu o szkolnictwie akademickim. Zarazem dała wyraz emocjom związanym z dokonującymi się przemianami:

I wdzięczna jestem Panu Profesorowi, że odczuł jak się borykam wewnętrznie, chcąc dochować wierności pewnym zasadom postępowania i pewnym wartościom tak bardzo dziś wzgardzonym. I że to właśnie usilne pragnienie utrzymania się na linii pewnej prawdy wewnętrznej zmusza mnie do dziwacznej w oczach nawet bliskich mi osób reakcyj odmownych, gdy idzie o udział w życiu zbiorowym⁸³⁸.

W ten sposób uzasadniała także swoją niechęć do powrotu na etat w szkolnictwie akademickim. Cóż z tego jednak, że trafnie oceniała sytuację, w jakiej znalazła się cała nauka polska, skoro nie miała żadnych możliwości zmiany tej sytuacji. Co gorsza, doskonale zdawała sobie sprawę z tego, że znalazła się w pułapce, z której nie ma łatwego wyjścia. Nic zatem dziwnego, że z goryczą pisała w innym z listów, trafnie diagnozując sytuację:

To jest chyba najcięższe, że się pod stare słowa „prawda”, „wolność”, „sprawiedliwość” itp. podłożyło sprzeczny z dotychczasowym sens a operuje się

⁸³⁷ List Kazimierza Ajdukiewicza do Tadeusza Czeżowskiego z dnia 29.09.1950 r., Archiwum UMK, t. 180/V.

⁸³⁸ List Izydory Dąbskiej do Tadeusza Kotarbińskiego z 3.VII.1946, Archiwum PB WFIS UW, IFIS PAN i PTF, Rps U 598, t. 6, k. 11.

nimi, jakby znaczyły to samo. I to że się ludzi zmusza albo co najmniej próbuje zmusić do objawiania przekonań i uczuć sprzecznych z tymi, które żywią. I że się nauce nie służy, tylko jej każe się służyć partii i polityce. I że się propaguje nowy dogmatyzm jakiejś nowometafizyki i nowometody. Jakaś ponura religia bez Boga. „Philosophia ancilla tyrandis”. To boli. I jakże prawdziwe to zdanie Pana Profesora, że nie smakuje nawet mówienie tych rzeczy, które za słuszne się uważa, jeśli mówić innych nie wolno. Przed rokiem dałam imprimatur na pracę o Platonie do serii filozoficznej „Wiedzy powszechnej” redagowanej przez Prof. Tatarkiewicza. Nie wyjdzie. Podobno uznano, że jest zbyt dobrze napisany i mógłby ludzi zachęcać do Platona i zgubnego idealizmu⁸³⁹.

Izydora Dąmbska starała się również ze wszelkich sił dochować wierności duchowi nauki, który panował w szkole lwowsko-warszawskiej. Po zakończonej niepowodzeniem próbie obrony dobrej pamięci o Twardowskim przed paszkwilem Henryka Hollanda⁸⁴⁰, starała się zachować w pamięci całego środowiska uczniów Twardowskiego atmosferę życia intelektualnego we Lwowie. Nie wahała się też krytykować innych „twardowszczyków” za koniunkturalizm bądź zbytne bratanie się ze zwolennikami nowej linii politycznej. W swym liście do Kotarbińskiego z początków 1954 r. przypominała:

w lutym 1954 r. mija 50 lat od założenia przez Profesora Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie. Przypominam sobie jego przemówienie na 25-tej rocznicy i Księgę Pamiątkową wtedy wydaną. Jakże to dziś inaczej wygląda po nowym dwudziestopięcioleciu, w 100 lat od śmierci Kanta a w szesnastcie od śmierci Twardowskiego. Myślę, czy bodaj jakoś prywatnie nie mogliśmy się spotkać i pofilozofować w tę rocznicę poniekąd uczniowie⁸⁴¹.

Korespondencja Dąmbskiej z pozostałymi „twardowszczykami” świadczy też o pełnym zaufaniu, jakim siebie darzyli. Potwierdzają to choćby jej słowa, które przesłała w odpowiedzi na propozycję Tadeusza Kotarbińskiego powrotu do nauczania uniwersyteckiego w roli wykładowcy logiki:

Jeśli by szło o katedrę logiki w Łodzi lub w innej wyższej uczelni państwowej, to już przed 6 laty po ciężkiej rozterce rozstrzygnęłam dla siebie tę rzecz

⁸³⁹ *List Izydory Dąmbskiej do Tadeusza Kotarbińskiego z 12.07.1949*, tamże, k. 14–15.

⁸⁴⁰ Zob. H. Holland, *Legenda o Kazimierzu Twardowskim*, „Myśl Filozoficzna” 1952, nr 3, s. 260–312.

⁸⁴¹ *List Izydory Dąmbskiej do Tadeusza Kotarbińskiego z 9.I.1954 r.*, Archiwum PB WFIS UW, IFiS PAN i PTF, Rps U 598, t. 6, k. 53.

negatywnie, nie mogę pogodzić swego pojęcia o stanowisku i posłannictwie profesora uniwersytetu z rolą, jaką w obecnych czasach mu się wyznacza. Jeśli przez tych 6 lat coś się zmieniło, to bez wątpienia na gorsze, więc chyba i teraz – zważywszy, że moje poglądy nie uległy zmianie, muszę powiedzieć: to nie dla mnie⁸⁴².

W tym liście pisała, że w zasadzie jedynie na KUL-u mogłaby pracować, ale byłoby paradoksem, gdyby ateista i wolnomysliciel, Kotarbiński, polecałby ją na katedrę w uczelni wyznaniowej.

Ależ, czyż nie taki sam a może i gorszy paradoks zachodziłby, gdyby Pan Profesor polecał mnie na którykolwiek uniwersytet rządowy (marksistowski)? Przecież to są uniwersytety wyznaniowe i ortodoksyjne, nie uznające nauki niezależnej a w swej wyznaniowości o wiele bardziej nietolerancyjne i okrutne aniżeli K.U.L.⁸⁴³

Izydora Dąmbska, świadoma tego, że jej „emigracja wewnętrzna” jest tak naprawdę zajęciem pozycji przegranej, postulowała także znalezienie jakiejś adekwatnej odpowiedzi na paszkwil Hollanda. O tym, że była świadoma swej bezradności świadczą dobitnie słowa zaczerpnięte z jej listu:

Myślałyśmy, t.j. Gromska i ja, żeby każdy z chcących wziąć w tej obronie udział, napisał sam swoją replikę, żeby je potem razem przeczytać i uzgodnić i w formie maszynopisu przesłać je do Towarzystw filozoficznych i innych ośrodków. Nie sądzę bowiem, by można taką rzecz gdzieś opublikować. W „Myśli Filozoficznej” nie, bo 1^o tam drukować nie chcemy ze względu na poziom pisma; 2^o nie byłoby się pewnym, że rzecz się ukaże w pierwotnym brzmieniu. Dania pisze w tej samej sprawie do prof. A.[jdukiewicza] i bardzo pragnęłybyśmy mieć rychłe odpowiedzi, by postanowić coś z sensem, a nie nazbyt późno⁸⁴⁴.

Ostatecznie Dąmbska opracowała replikę i rozesłała ją po pozostałych przedstawicielach szkoły lwowsko-warszawskiej. Fakt ten jednak nie został utrwalony w dziejach polskiej filozofii poza tekstem Ryszarda Jadczaaka przypominającym całą tzw. sprawę Henryka Hollanda⁸⁴⁵. Ostatecznym rezultatem

⁸⁴² *List Izydory Dąmbskiej do Tadeusza Kotarbińskiego z 12.07.1949*, tamże, k. 31.

⁸⁴³ Tamże.

⁸⁴⁴ *List Izydory Dąmbskiej do Tadeusza Kotarbińskiego z 20 XI.1952*, tamże, k. 35 (Archiwum UMK, t. 189/V).

⁸⁴⁵ Zob. R. Jadczaak, *Jeszcze o „Legendzie o Kazimierzu Twardowskim” H. Hollanda*, „Ruch Filozoficzny” 1996, nr 1, ss. 9–12.

desperackiej próby obrony dobrej pamięci swego Mistrza i Nauczyciela była chwilowa uraza Dąmbskiej do Kotarbińskiego, najprawdopodobniej za zbyt poważne potraktowanie też Hollanda w swojej replice zamieszczonej w „Myśli Filozoficznej”, a przecież trudno to uznać za sukces.

Nic zatem dziwnego, że pozostała wierna „Ruchowi Filozoficznemu” i nader niechętnie przyjęła pewnego rodzaju kontynuację „Myśli Filozoficznej” w postaci utworzonych po październikowej odwilży „Studiów Filozoficznych”. Nie była w tym odosobniona, bo analogiczne odczucia miał też Roman Ingarden. Do współpracy zaproszono bowiem wszystkich liczących się filozofów polskich, ci zaś pomni doświadczeń z „Myślą Filozoficzną” nie bardzo kwapili się do deklarowania współpracy. Ingarden wzmiankował o tym w jednym ze swych listów do Czeżowskiego:

Dostałem zaproszenie do Rady Redakcyjnej nowego czasopisma filozoficznego, na które jeszcze nie odpowiedziałem⁸⁴⁶.

Reaktywowanie „Ruchu Filozoficznego” po „odwilży październikowej” nie wymagało już specjalnych zabiegów. Sytuacja była na tyle zmieniona, że racja istnienia „Myśli Filozoficznej” przestała mieć znaczenie, a z chwilą jej likwidacji w 1957 r. ustały też przeszkody prawne we wznowieniu zawieszonych czasopism filozoficznych. Czeżowski nowym czasopismem także się nie interesował, koncentrując się na wznowieniu „Ruchu Filozoficznego” i w swoim liście do Ingardena z 1959 r. pisał: „czytam korekty Ruchu Filozoficznego XVIII, 4 i zestawiam numer następny”⁸⁴⁷.

O tym, jak ważne do środowiska filozoficznego jest posiadanie własnego czasopisma świadczą najlepiej słowa Henryka Elzenberga, który ze zdumieniem przeczytał w sprawozdaniu z XI Kongresu Filozoficznego w Brukseli, napisanym przez amerykańskiego filozofa Waltera Cerfa, że został uznany za marksistę. Pisał wówczas w liście do Czeżowskiego:

Otrzymałem [...] sprawozdanie W. Cerfa z kongresu brukselskiego, drukowane w Philosophical Review i nam wszystkim „z za kurtyny”; z wyjątkiem jednego Tatariewiczza, odmawiające wszelkiego uznania, jak uważnie nas

⁸⁴⁶ List Romana Ingardena do Tadeusza Czeżowskiego z dn. 02.IV.1957 r., Archiwum UMK, t. 185/V, k. 71

⁸⁴⁷ List Tadeusza Czeżowskiego do Romana Ingardena z 11.03.1959 r., Archiwum UMK, t. 185/V, k. 89.

czytał⁸⁴⁸, wynika z tego, że nas wszystkich ryczałtem uważa za marksistów, tylko jakby nieco mniej dogmatycznych. A do mojego niepoohamowanego marksizmu jest nawet przytyk ekstra⁸⁴⁹.

Taka kuriozalna sytuacja była niewątpliwie pokłosiem braku możliwości prezentacji własnej twórczości w niezależnym czasopiśmie filozoficznym. Jedyne polskie czasopismo z założenia ogólnofilozoficzne, jakim była „Myśl Filozoficzna” było bowiem wówczas traktowane jako organ ortodoksyjnego marksizmu. Nic zatem dziwnego, że Czeżowski przez wszystkie lata pracy naukowej w Toruniu tak wiele wagi przywiązywał do redagowania rzeczywiście niezależnego czasopisma filozoficznego, które byłoby nieskrępowane koniunkturalnymi posunięciami władz administracyjnych i politycznych. Właśnie dzięki takim staraniom „Ruch Filozoficzny” przetrwał najtrudniejsze chwile.

⁸⁴⁸ W tym miejscu na marginesie listu Elzenberg zamieścił przypis – „... i jak dobrze się zna na marksizmie”.

⁸⁴⁹ *List Henryka Elzenberga do Tadeusza Czeżowskiego*, Archiwum UMK, t. V/183, k. 143. Elzenbergowi chodziło o sprawozdanie z tego kongresu W. Cerf, *The Eleventh International Congress of Philosophy*, „*Philosophical Review*” 1955, vol. 64 (2), s. 280–299. Kongres przebiegał w dniach 20–26 sierpnia 1953 r.

10. POZA GŁÓWNA LINIĄ SPORÓW

10.1. Inspiracje twórczością Fiodora Dostojewskiego w filozofii polskiej

Fiodor Dostojewski, choć nie był naukowcem, w swoich książkach podejmował najtrudniejsze zagadnienia dotyczące ludzkiej egzystencji. Można nawet powiedzieć, że był badaczem ludzkiej natury zajmującym się problemami, których inni nie chcieli lub które bali się podejmować. Nie powinno zatem dziwić wielkie zainteresowanie jego twórczością przejawiane przez etyków i psychiatrów. Gdy się rozpatruje najciemniejsze zakątki natury ludzkiej, to dociera się do granic ludzkich możliwości pojmowania i wyrażania. W etyce bowiem trzeba wyjaśniać nie tylko zachowania ludzi normalnych, ale i tych, których czyny przekraczają ludzkie pojęcie. Dla etyków najlepiej byłoby, gdyby musieli wyjaśniać tylko czyny supererogacyjne (nadobowiązkowe), które odzwierciedlają pozytywną stronę ludzkiego ducha. Mroczną stronę ludzkiej egzystencji etycy pozostawiliby natomiast najchętniej psychiatrom, tłumacząc zło przez nich wyrządzone stanami chorobowymi destruującymi ludzką psychikę. Tymczasem twórczość Dostojewskiego, w której jasne i ciemne strony ludzkiej natury przeplatają się, stanowiąc nierozdzielalną jedność, nie pozwala na takie łatwe rozwiązanie. Dlatego też praktycznie każdy filozof, który szuka determinant ludzkiego zachowania i myślenia sięga do Dostojewskiego. Któż nie zna słynnych słów przypisywanych Dostojewskiemu: „Skoro Boga nie ma, to wszystko wolno”. Slavoj Žižek starał się udowodnić⁸⁵⁰, że są one nietrafnie uznane za wypowiedź autora *Zbrodni i kary*, bo tak naprawdę zostały mu przypisane dopiero w 1945 r. przez Jean-Paul Sartre w książce *Egzystencjalizm jest humanizmem*⁸⁵¹. Niemniej jednak Žižek słabo poznał twórczość Dostojewskiego, skoro te same słowa wcześniej przypisywał Jacquesowi Lacanowi⁸⁵². Tymczasem to właśnie w *Braciach Karamazow* Rakitin, konkludując wywód Iwana Karamazowa, mówi to samo, tylko w nieco innej formule: „Jeżeli nie ma nieśmiertelności duszy, to i cnoty nie ma, a zatem wszystko jest

⁸⁵⁰ S. Žižek, *If there is a God, then anything is permitted*, “ABC Religion and Ethics” – <http://www.abc.net.au/religion/articles/2012/04/17/3478816.htm>.

⁸⁵¹ J.-P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, przeł. J. Krajewski, Warszawa 1998, s. 38.

⁸⁵² S. Žižek, *Lacan*, przeł. J. Kutyla, Warszawa 2008, s. 123.

dozwolone”. Dalej zaś krytykuje taki pogląd w duchu wzniosłych ideałów, twierdząc: „Ludzkość znajduje sama w sobie dość mocy, aby żyć w cnocie, nawet bez wiary w nieśmiertelność duszy!”⁸⁵³. Pomimo różnego rodzaju wątpliwości filozofowie od dziesięcioleci znajdują jednak w tych słowach inspiracje do poszukiwań odpowiedzi na trudne pytania dotyczące źródeł ludzkich motywacji i przekonań.

Fiodor Dostojewski (1821–1881) wywarł również wyraźny wpływ na tych z polskich filozofów, którzy zajmowali się nie tylko kondycją moralną jednostek, ale także psychologicznymi determinantami życia społecznego. Można powiedzieć, że w zasadzie każdy polski etyk odwoływał się czy też przywoływał twórczość Dostojewskiego dla uzasadnienia czy może raczej ilustracji swoich poglądów. Poniższe opracowanie z oczywistych przyczyn nie może zaprezentować wszystkich myślicieli polskich, którzy inspirowali się literackimi pracami autora *Zbrodni i kary*, ale koncentruje się tylko na tych, których łączy pewien wspólny zamysł interpretacyjny, a zatem tych, którzy nawet będąc przedstawicielami „twardej” nauki, tak naprawdę zachowali ducha literackiej swobody. Nawet jeśli byli w przeszłości zwolennikami opcji naukowej, to ostatecznie zbliżyli się do stanowiska, jakie w swych utworach prezentował Dostojewski. Warto zatem wspomnieć o trzech takich postaciach, które z powodzeniem można nazwać zarazem i filozofami, i literatami: Stanisławie Brzozowskim (1878–1911), Leszku Kołakowskim (1927–2009) oraz Józefie Tischnerze (1931–2000). W ich twórczości dominowała eseistyka i wypowiadali się otwarcie nie o problemach stricte filozoficznych, ale często emocjonalnie reagowali na to, co się właśnie działo w życiu społecznym. Łączy ich zatem z Dostojewskim nie tylko wspólne zainteresowanie zakamarkami duszy ludzkiej, ale także nieomal romantyczne przekonanie, że za pomocą form literackich da się wyrazić to, co ulotne, niepoddające się schematom myślowym obowiązującym w nauce.

Stanisława Brzozowskiego fascynacja Dostojewskim

Stanisław Brzozowski był zafascynowany twórczością autora *Zbrodni i kary*. W niektórych kręgach zyskał nawet miano „dostojewszczaka”. Był też niewątpliwie bardzo rozeznany w jego twórczości, którą znał z rosyjskich oryginałów. W odróżnieniu od modernistów, którzy hołdowali hasłu „sztuka dla sztuki” Dostojewski pisał bowiem o życiu samym, a zwłaszcza o jego najciem-

⁸⁵³ F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, t. I, przeł. A. Watt, Wrocław 1995, s. 98.

niejszych stronach. Autor *Płomieni* w treściach tych powieści odkrywał obraz duszy artystycznej ich twórcy, która okazywała się równie skomplikowana jak historie, które powieści te przedstawiały. To była prawda o samym życiu, bo w mniemaniu Brzozowskiego nie jest trudno operować kunsztownymi słowami, układając wymyślne konstrukcje stylistyczne, sztuka polega na tym, aby pomiędzy życiem a dziełem sztuki istniała nierozzerwalna więź. Artysta nie opisuje jednak życia pozbawionym emocji językiem nauki, ale jest w tym życiu zanurzony, a zatem w pewnym sensie opisuje także siebie. Banalne zatem byłoby pisanie o zwykłych sytuacjach życiowych, sama rejestracja zdarzeń nie niesie bowiem żadnej wiedzy możliwej do wykorzystania przez innych. Prawdziwy artyzm, to przedstawienie sytuacji niezwyklej, umykającej możliwościom prostego opisanego za pomocą potocznego języka. W zasadzie pisarz nie dysponuje żadnym innym narzędziem poza samym językiem, aby więc oddać mroczne zakamarki ludzkiego umysłu, chcąc nie chcąc musi wykraczać poza jego granice. To właśnie, jak się wydaje, zauroczyło Brzozowskiego. W taki sposób bowiem pisarz zmienia świat, przesuwał granice jego rozumienia i interpretacji. Komentatorzy jego twórczości trafnie wskazują:

Analiza poszczególnych odwołań do dzieł Dostojewskiego nasuwa konkluzję, że dokonania rosyjskiego pisarza traktował Brzozowski jako źródło twórczej inspiracji, jako konstruktywną podstawę do analizy kwestii filozoficznych, etycznych, społecznych, politycznych czy też historiozoficznych. Dostojewski w jego rozważaniach stał się usposobieniem geniuszu, urósł do rangi wzoru osobowego jako artysta, myśliciel i obywatel⁸⁵⁴.

Z drugiej zaś strony obu intelektualistów łączył podobny stosunek do świata. Swoje pisarstwo uznawali nie za przywilej, ale za obowiązek wobec świata. Nie wolno im było milczeć, ten świat ich potrzebował.

Na filiację Brzozowskiego z Dostojewskim wskazuje i ten fakt, że obydwoj nieustannie walczyli o nowe życie, o harmonijny rozwój stosunków społecznych i międzyludzkich, o tożsamość człowieka, o takie życie, w którym nie byłoby przemocy, wyzysku, przesądów, egoizmu, pięknoduchostwa, o aktywną, twórczą postawę człowieka wobec świata, o pełny rozwój jego osobowości. Obydwaj też widzieli konieczność pogodzenia interesów jednostki

⁸⁵⁴ L. Jazukiewicz-Osełkowska, *Fiodor Dostojewski w twórczości Stanisława Brzozowskiego i Stefana Żeromskiego*, Warszawa 1980, s. 83.

z interesami społecznymi i narodowymi – ten problem stał się fundamentalny w całej ich twórczości⁸⁵⁵.

Jedną z istotnych kategorii w przemyśleniach Brzozowskiego, podobnie jak Dostojewskiego, było pojęcie „tragizmu”. W filozofii tragizm jest uważany za jedną z wartości estetycznych, a jego znaczenie podkreśla też fakt, że kategoria ta jest stosowana także w etyce. Sam Brzozowski używał zwłaszcza w swoich polemikach i krytyce artystycznej

„pojęć „tragizm” i „tragedia” w różnych znaczeniach odnosząc je do odmiennych zjawisk. Stosował je przy charakterystyce ludzkich postaw życiowych, przy określaniu osobowości człowieka, przy analizie twórczości artystycznej: posługiwał się nimi zarówno przy opisie tych różnorodnych zjawisk, jak i przy ich wartościowaniu. Były więc one dla niego nie tylko kategoriami określającymi wartość estetyczną i gatunek artystyczny, lecz także etycznymi – służącymi jako kryteria oceny twórczości i życia ludzkiego z punktu widzenia dobra i zła. Były także pojęciami ontologicznymi, użytecznymi przy opisie bytu ludzkiego oraz, w pewnym sensie, gnoseologicznymi, skoro tragedia to „prawda absolutu”, a światopogląd tragiczny, to rezultat „poznania tragicznego”⁸⁵⁶.

Tragizm bowiem ujawnia się tylko w życiu. Jak zauważył sam Brzozowski:

tragedia jest najwyższą formą życia – jest prawdą, objawiającą się tam, gdzie życie jest najpełniejsze, gdzie życie zrealizowało całą swoją tęsknotę, wszystkie swe ideały. [...] Tragedia jest jedyną postacią bezinteresownego dogmatu życia. Człowiek ginie dlatego, że spełnił wszystko, oddał wszystko co ma, całe piękno swe, całą świętość swoją i że to wszystko jest niedostateczne. [...] To nie kult cierpienia ani mroku. To kult pracy; a więc bezkresu zadań do spełnienia, wobec których gaśnie wszelkie zdobyte już światło⁸⁵⁷.

Dlatego też piękno w sztuce nie może być wyrażone za pomocą form, w których już raz było przedstawione.

„Tragizm” to także dla Brzozowskiego określenie wyznawanego światopoglądu. Nie oznacza więc nazwy określającej gatunek literacki, lecz stosunek

⁸⁵⁵ Tamże, s. 71.

⁸⁵⁶ B. Dziemidok, *Teoria tragizmu w estetyce okresu Młodej Polski (1890–1918)*, [w:] *Studia z dziejów estetyki polskiej 1890–1918*, pod red. S. Krzemień-Ojaka, K. Rosner, Warszawa 1972, s. 75–76.

⁸⁵⁷ S. Brzozowski, *Styl Ibsena*, [w:] tenże, *Kultura i życie. Zagadnienia kultury i twórczości w walce o światopogląd*, Warszawa 1936, s. 146–147.

do świata i samego siebie. Charakteryzował go zatem następująco przy okazji obrony Przybyszewskiego przed krytykami: „nic nie jest pewne, wszystko jest możliwe, człowiek nic nie wie, nie wie, czym jest, skąd powstają jego czyny”⁸⁵⁸. Świat jest więc irracjonalny i niepoznawalny. Można w tym postrzegać wątki egzystencjalistyczne, gdyż światopogląd tragiczny przejawia się w czymś na kształt świadomości poczucia bezsiły i własnej znikomości wobec potęgi istnienia. Nie każdy jest jednak zdolny do takiego odczuwania, gdyż wymaga to przeżywania wszystkiego, co znajduje się we wnętrzu własnej duszy. Tym samym wszelka wartość jest możliwa po wcześniejszym jej przeżyciu. To nie rzeczy są wartościowe lecz wartością jesteśmy my sami, i od nas pochodzi wszystko, co wartościowe. Zatem każdy twórca ma ukształtowany światopogląd tragiczny. Bez niego nie byłby w stanie stworzyć niczego nowego, jedynie mógłby powielać to, co już istnieje. Tragizm nie jest więc możliwy do nauczenia czy wyrobienia w sobie:

Tragizmu nie zdobywa się sztuką, jest on lub go nie ma. Tj. ma się odwagę, albo też nie – żyć tragicznie. Żyć tragicznie znaczy zaś nie wmawiać w siebie nic, – nawet przekonań, któreby się mieć chciało⁸⁵⁹.

Przykład takiej tragiczności znajduje oczywiście także u Dostojewskiego, gdy ten przedstawia sytuację człowieka, którego nic już nie czeka. Jego bohater na taką okoliczność wypowiada słowa, które są tylko rozpaczliwą próbą zachowania resztek człowieczeństwa:

Czy świat ma się zawalić, czy oto ja nie mam pić herbaty? Powiem, że niech świat się zawali, żebym zawsze mógł pić herbatę⁸⁶⁰.

Dostojewski był dla Brzozowskiego w pewnym sensie jego rosyjskim odpowiednikiem. Też zaliczano go do nurtu modernizmu, ale obaj nie mieścili się w nim. Swoją twórczością zrywali wszelkie kanony, wykraczając poza swoją epokę. Nasycali przeintelektualizowaną epokę zmysłem praktycznym, nie godząc się na bierną kontemplację istniejącej rzeczywistości. Obaj też nie chcieli godzić się na dyktat mas, a stąd wzięło się ich zainteresowanie koncepcjami indywidualizmu, ale nie anarchizmu. Niemniej jednak jeden poszuki-

⁸⁵⁸ S. Brzozowski, *Współczesne kierunki w literaturze polskiej wobec życia* (II), „Głos” 1903, nr 20, s. 317.

⁸⁵⁹ S. Brzozowski, *Styl Ibsena...*, s. 144.

⁸⁶⁰ F. Dostojewski, *Notatki z podziemia*, cyt. za S. Brzozowski, *Eseje i studia o literaturze*, Wrocław 1990, t. I, s. 385 (przypis 22).

wał się go u Sorela a drugi u Stirnera. Sam Brzozowski tak scharakteryzował poszukiwania autora *Zbrodni i kary*:

Dostojewski to w ogóle wypadek dla psychologii twórczości – niezmiernie ciekawy. W każdym dziele stara się on wmówić w siebie swą odrębność od stworzonych przez siebie postaci, stara się przekonać, że każda z nich jest czymś dla niego zewnętrznym i obcym. Prawda, gdyż żadna go nie wyczerpuje, nie prawda, bo każda jest częścią jego wewnętrznej prawdy. Żadnej z nich jednak nie mógł on świadomościowo uznać za identyczną, choćby tylko częściowo, z sobą, bo każda zawiera w sobie przeciwstawienie rzeczywistości społecznej, a jednocześnie nie była jedynym dostępnym wykładnikiem duchowego życia, nie była więc czymś bezwzględny. Oprzeć się zaś można na tym, co jest w duszy jedyne, a więc ma pozory bezwzględności⁸⁶¹.

Andrzej Mencwel ten ideowy związek obu myślicieli ujął lapidarnie:

Dla Brzozowskiego bowiem autor *Zbrodni i kary* nie był po prostu polemistą czy przeciwnikiem przyswojonej przez niego postępowej tradycji rosyjskiej, lecz szczególnym jej kontynuatorem. Dzieło Dostojewskiego było również wielofunkcyjne, socjalne i etycystyczne, lecz te same cechy zostały zbudowane na odmiennych przesłankach. Podejmowało ono zagadnienia swych poprzedników, przenosząc je w inny – praktyczny właśnie wymiar. Stanowiło zatem przewyżczenie wspólnych całej tradycji ograniczeń⁸⁶².

Brzozowski był więc zafascynowany Dostojewskim i tego nastawienia nie zmieniło nawet oskarżenie rosyjskiego pisarza o współpracę z carską Ochraną. Przywoływał go w swych pracach wielokrotnie, ale zawsze dla podkreślenia swoistej wyjątkowości twórczości autora *Zbrodni i kary*. Posługiwał się Dostojewskim jako argumentem, na przykład przeprowadzając druzgocącą krytykę powieściopisarstwa Sienkiewicza. Brzozowski miał ponadto świadomość, że czasy, w których tworzył rozpoczynają nową erę w dziejach kultury. Dlatego pisał: „Jesteśmy pokoleniem, które długo i ciężko Bóg męczył, że użyję tu wyrażania Dostojewskiego”⁸⁶³. Przez pryzmat doświadczeń dziejowych Rosji i osobistych postrzegał zatem twórczość autora *Zbrodni i kary*. Gdyby te dzieje nie były aż tak przepelnione ludzkimi nieszczęściami, nieustannymi wojnami i okrucieństwem władców, to i pisarstwo Dostojewskiego musiałyby

⁸⁶¹ S. Brzozowski, *Eseje i studia o literaturze*, Wrocław 1990, t. I, s. 108 (przypis 14).

⁸⁶² A. Mencwel, *Stanisław Brzozowski: kształtowanie myśli krytycznej*, Warszawa 1976, s. 115.

⁸⁶³ S. Brzozowski, *Eseje i studia o literaturze...*, t. I, s. 77.

być inne. Jako artysta był on zobowiązany nie tylko zaprezentować życie Rosjan, ale starać się zrozumieć dlaczego dali przyzwolenie na tak tragiczny bieg zdarzeń. Twórcy są więc sumieniem swoich narodów, to brzemię i bezgraniczna odpowiedzialność przed wszystkimi żyjącymi. Nie da się od niej uciec ani scedować na innych, po prostu muszą z nią żyć i tworzyć. Brzozowski swój pogląd wyraził dobitnie w *Legendzie Młodej Polski*:

Dostojewski zajmował się nieustannie problemem zbrodni i nieustannie bronił stanowiska odpowiedzialności zbrodniarza. W *Biesach* podkreśla, że lekarze nie znaleźli w Stawroginie cech obłądki. Idzie tu bynajmniej nie o stanowisko *tout comprendre, c'est tout pardonner*. O coś innego zgoła. Dostojewski przyjmuje tu moralną odpowiedzialność za całe straszliwe dzieje Rosji, przyjmuje rzeczywistą Rosję jako konkretny dziejowy kształt własnej duszy. To jestem ja i to jest moje – ten cały świat krwi i zbrodni: z tego my wydobędziemy przyszłość⁸⁶⁴.

Stanisław Brzozowski odczytywał zatem Dostojewskiego nie jako powieściopisarza, ale raczej jako filozofa i psychologa, który stara się zgłębić porządek świata i tajniki ludzkiej duszy. Odczytując to przesłanie nie tyle był więc krytykiem literackim, ile historykiem filozofii, który poszukuje odpowiedzi na dawno już postawione pytania.

Żądza, jej ukształtowanie, jej racjonalna indywidualność, to jest właśnie odświeżenie najgłębszej metafizycznej istoty człowieka, obnażenie jego twórczości. „Straszna siła jest w pięknie” mówi Dostojewski, i drży na przypomnienie, że ideał niebiański tak bliski jest ideału sodomskiego⁸⁶⁵.

Nie zgadzając się na wielkie narracje w duchu Hegłowskim, odnajduje u Dostojewskiego proste odpowiedzi na dręczące go pytania. Nie istnieje więc żaden obiektywny duch świata, bo musiałby być przewidywalny i wytłumaczalny, a skoro tak nie jest, to świat musi kierować się jakąś racjonalnością, ale nie musi ona niczego determinować. Istotą świata nie jest więc niewzruszony Absolut czy wieczna materia, ale samo życie znajdujące się w nieustannej dynamice.

Jest to demon świata Dostojewskiego w jego najstarszej postaci. Mówi on: wszystko jest wszystko jedno; jest tylko ślepe i głuche jak prawo ciężenia dą-

⁸⁶⁴ S. Brzozowski, *Legenda Młodej Polski*, [w:] tenże, *Eseje i studia o literaturze...*, t. II, s. 991.

⁸⁶⁵ S. Brzozowski, *Głosy wśród nocy*, [w:] tenże, *Eseje i studia o literaturze...*, t. II, s. 1130.

żenie do rozkoszy; indywidualność jest złudzeniem, nie zrasta się, nie spaja się ona w jedno z trawiącym was i odradzającym ogniem żądz⁸⁶⁶.

Ale w żadnym wypadku nie oznacza to, że nie ma żadnych odpowiedzi, bo cała kultura jest właśnie próbą ich udzielenia. Zatem wedle Brzozowskiego autor *Zbrodni i kary* formułuje jakąś koncepcję kultury ludzkiej, w której on sam mieści się z całą swoją twórczością.

Chce on przekonać siebie, że kultura nie jest złudzeniem, że człowiek w samej swej żądzy przenika się swym historycznym dziełem, że jego namiętność nie jest żądzą rozkoszy, lecz tworzeniem życia, i to życia coraz wyższego, i to życia coraz bardziej określonego, coraz wyższego życia⁸⁶⁷.

Przy okazji tych interpretacji Brzozowski formułuje przesłanie kierowane do jednostek twórczych, bo choć tworzyć może każdy, to przecież tylko niektórzy rzeczywiście podnoszą kulturę na coraz wyższy poziom. I do tych właśnie kieruje swe przesłanie:

Człowiek może żyć tylko spalając samego siebie, przekraczając w ogniu namiętności samego siebie, tylko miłość do człowieka nieznanego, do stwarzania go, płonąca w ogniu namiętności, tylko ta tragiczna bezinteresowność wobec namiętności obnaża najgłębszą istotę człowieka – trawiący i kształtujący ogień bezwzględniego stwarzania. Żaden ideał, żaden postęp z jakimś ostatecznym usprawiedliwiającym rajem nie jest uzasadnieniem człowieka, wszystko to są więzienia, kłamstwa: prawdą jest tylko życie stwarzane przez szczery stosunek do samego siebie, do własnego swego twórczego, rwącego się w namiętności ja. Zbrodnia i grzech lepsze są niż kłamstwo duszy, lepsze, jeżeli zbudzi się z nich życie, trwalsze są, jeżeli choć zbrodnię swą tragiczniej bezinteresownie zdoła przeżyć człowiek⁸⁶⁸.

Tym niemniej nikt artysty nie zwolni od konieczności opisywania świata takim, jakim on jest naprawdę. To nie jest prawdą, że wszyscy postrzegają świat tak samo, bo dla większości nie jest on żadną zagadką. Jest czymś, co istnieje w postaci dokładnie takiej, jaką postrzegają. Tym zaś, którzy sięgają głębiej nie jest dany spokój duszy:

⁸⁶⁶ Tamże.

⁸⁶⁷ Tamże.

⁸⁶⁸ Tamże, s. 1131.

Trzeba strasznej, rozpaczliwej wiary, by móc tu widzieć, nie zatracić jasności w odrazie, aby pozwolić ohydzie, by żyła, mówiła, czuła własnym swym głosem⁸⁶⁹.

Trudno o trafniejszą od tej interpretację twórczości Dostojewskiego.

Fascynacja Brzozowskiego autorem *Biesów* znalazła swój wyraz w publikacji poświęconej analizie jego twórczości. Książeczka, w której zgodnie z duchem czasów spolszczono imię autora, *Teodor Dostojewski. Z mroków duszy rosyjskiej* ukazała się 1906 r., czyli jeszcze we wczesnym okresie twórczości Brzozowskiego. Dedykował ją Stanisławowi Przybyszewskiemu, którego podziwiał nieomal na równi z bohaterem swej książki. Nie przypadkiem też zapatrzył ją mottem zaczerpniętym z *Pieśni pijanej (Das Trunkne Lied)* w *Tako rzecze Zaratustra* Friedricha Nietzschego⁸⁷⁰. W taki oto sposób na łamach jednej niewielkiej książki spotkały się cztery nietuzinkowe osobowości, które nie zgadzały się na proste wyjaśnienia świata, ani też na traktowanie człowieka, jako biernego przedmiotu dziejów.

O tym, jak Brzozowski interpretuje świat przekonują już pierwsze zdania rozpoczynające zasadniczą treść publikacji: „Człowiek nie może znieść swego widoku, człowiek nie może być wybawiony. I tu zaczyna się tragedia Dostojewskiego”⁸⁷¹. Brzozowski był zafascynowany powieściami tego pisarza, stąd na łamach książki, utrzymywanej nieco w duchu *Tako rzecze Zaratustra*, przewijają się negatywni bohaterowie jego książek, tak jakby ich pojawienie się było konieczne do tego, aby historia mogła się dopełnić. Pojawia się także swoisty zarzut kierowany przeciwko zmurszałej cywilizacji europejskiej, która jakby nie chciała znać bogactwa ludzkiego ducha, w którym wyraża się zarówno nieskończona potęga, jak i bezdenny upadek: „Wy, ludzie słońca, ludzie zachodu, nie zrozumiecie, ciemnej mądrości, której poucza ślepe cierpienie”⁸⁷². Niemniej jednak wartość naukowa tej książki jest niewielka. Na jej stronach rozgrywa się w zasadzie osobisty rozrachunek z namiętnościami targającymi duszę młodego myśliciela. Pojawiają się rozterki natury religijnej, politycznej a także moralnej. Sam Brzozowski przyjął rolę narratora, który

⁸⁶⁹ S. Brzozowski, *Współczesna powieść i krytyka*, Kraków 1984, s. 478.

⁸⁷⁰ *O Mensch! Gib acht! Was spricht, die tiefe Mitternacht? [...] Die Welt ist tief, Und tiefer als der Tag gedacht* („Człowiecze! Słysz! Co brzmi z północnej głuszy wżwyż? Świat – głębin zwał, Głębszych niż, jawo, myślisz, śniesz” – F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. W. Berent, Warszawa 2002, s. 331).

⁸⁷¹ S. Brzozowski, *Teodor Dostojewski. Z mroków duszy rosyjskiej*, Kraków 1906, s. 2.

⁸⁷² Tamże, s. 101.

toczy wewnętrzny monolog, umiejscawiając się jakby w roli Chrystusa, gdyby ten znalazł się akurat na ziemi. Wszystko zostało ujęte w strofach przypominających pieśni Zaratustry, jest to apel bardziej do samego siebie niż kierowany do innych. Uwidacznia się tam także nutka rezygnacji autora, który pełen szczerego zapału, by czynić dobro, ostatecznie dostrzega daremność swych usiłowań. Dobro jest nierozłączne ze złem:

Dusza mroku ciałem się stała, stała się kającym, w zapamiętaniu rozpaczy rozpłomieniałym się, siebie samo w ohydzie swej wbrew ohydzie kochającym sercem!⁸⁷³.

Można nawet pokusić się o stwierdzenie, że książka o Dostojewskim była utworem na wskroś dekadentckim. Bezsilne dobro, którego uosobieniem jest Chrystus, musi przegrać z twardym życiem, którego przedstawicielem jest Wielki Inkwizytor.

Książeczka o Dostojewskim stwarza niemałe kłopoty interpretatorom Brzozowskiego. Powstała bowiem z potrzeby wewnętrznej autora, a nie na skutek jakiegoś zapotrzebowania płynącego ze strony świata kultury czy nauki. Sam Brzozowski w *Legendzie Młodej Polski* niezbyt przekonywająco pokrótce scharakteryzował swoją pracę: „W książeczce o Dostojewskim usiłuję przeciwstawić w Dostojewskim i Towiańskim dwa dążenia do wytworzenia wiary narodowej”⁸⁷⁴. Niemniej jednak bez lektury *Braci Karamazow* nie da się zrozumieć monologu Brzozowskiego. Nie zmienia tego wrażenia zatytułowanie ostatnich kilku stron książki *Towiański u stóp krzyża w jakiejś przedzgonnej godzinie*⁸⁷⁵ i wprowadzenie kilku patriotycznych formułek.

Dostojewski zatem w oczach Brzozowskiego to artystyczny geniusz, który mógł się narodzić tylko w tak ciężko doświadczonym przez historię narodzie jak rosyjski. Był więc swego rodzaju wybrańcem, człowiekiem wyższym, który został obdarzony talentem po to, aby z niego korzystać. I Dostojewski z tego historycznego zadania wywiązał się, ale za cenę rezygnacji ze szczęśliwego i spokojnego życia. Zapewne tęsknił niczym jeden z jego bohaterów za możliwością „spokojnego picia herbatki” ale gdyby wybrał takie życie, to cierpiałby rozterki jeszcze boleśniejsze od tych, które przyniosło mu własne życie. Brzozowski mógł natomiast z czystym sumieniem napisać:

⁸⁷³ Tamże, s. 3.

⁸⁷⁴ S. Brzozowski, *Legenda Młodej Polski...*, s. 1053 (przypis 38).

⁸⁷⁵ S. Brzozowski, *Teodor Dostojewski. Z mroków duszy rosyjskiej...*, s. 113.

Nie będzie to dla nikogo odkryciem ani niespodzianką, gdy powiem, że powieści Dostojewskiego są zamaskowanymi dramatami, a on, choć ani jednego dramatu nie napisał – największym może dramaturgicznym geniuszem stulecia⁸⁷⁶.

Dostojewski w oczach Leszka Kołakowskiego

Wielki Inkwizytor z *Braci Karamazow* to dla Kołakowskiego symbol współczesnych czasów. Jest uosobieniem zakłamania rzeczywistości, która opiera się na grze pozorów, całkowicie oderwana od prawdy. Wielki Inkwizytor zatem to prorok naszych niespokojnych czasów złudzenia zakłamanej stabilizacji⁸⁷⁷. Lekarstwem na pełne zniewolenie nie może jednak być wolność absolutna, gdyż grozi ona wtórnym zezwierżeniem, popadnięciem w totalną zależność od popędów biologicznych. Przy takim zagrożeniu dopiero Bóg staje się gwarantem wszelkich wartości, rękojmnią istnienia dobra. Kołakowski pisze o tym wprost:

ślawne powiedzenie Dostojewskiego: „Jeśli nie ma Boga, to wszystko wolno” zachowuje ważność nie tylko jako reguła moralna [...], ale także jako zasada epistemologiczna⁸⁷⁸.

Przy takiej interpretacji Bóg jest potrzebny nawet ateistom po to, aby mogli się do czegoś trwałego odwołać, formułując sądy o wartościach. Paradoksalnie, Bóg wcale nie musi istnieć, ważne jest, aby był takim gwarantem, bez którego bowiem wszystko staje się dopuszczalne, wszystko jest możliwe.

Kołakowski dalej pozwala sobie na dygresję, z której wynika, że naturalna wątpliwość co do istnienia Boga prowadzić musi do swoistej niepewności co do zasadności żywionych przekonań. Tym samym stwarza się miejsce dla zła, bo przecież samo rozumienie Absolutu takiej możliwości nie dopuszcza. Niemniej u ludzi zachowuje się bezgraniczna i złudna wiara, że stabilność istniejącego porządku gwarantuje im bezpieczeństwo i porządek świata. Spotykamy to przecież w *Braciach Karamazow*, w słowach Wielkiego Inkwizytora:

⁸⁷⁶ S. Brzozowski, *Wczesne prace krytyczne*, PIW, Warszawa 1988, s. 336.

⁸⁷⁷ Takie postrzeganie postaci Wielkiego Inkwizytora przypisuje Kołakowskiemu J.A. Kłoczowski, *Więcej niż mit. Leszka Kołakowskiego spory o religię*, Kraków 1994, s. 326.

⁸⁷⁸ L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, Diabie, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, tłum. T. Baszniak, M. Panufnik, Londyn 1987, s. 84.

Czyś zapomniał, że człowiek woli spokój, a nawet śmierć, od wolnego wyboru w poznaniu dobra i zła? Nie ma nic bardziej ponętnego dla człowieka nad wolność sumienia, ale nie ma też nic bardziej męczącego⁸⁷⁹.

Znajdziemy echo takiego przekonania także w książce Ericha Fromma *Ucieczka od wolności*.

Również *Zbrodnia i kara* Dostojewskiego znajduje swe odzwierciedlenie w przemysłeniach Kołakowskiego. Raskolnikow stał się dla niego negatywnym przykładem tego, do czego może doprowadzić radykalna emancypacja jednostki ze społeczeństwa.

W zachowaniu jednostka może wyrazić swoją emancypację tylko w ten sposób, że ostentacyjnie ujawnia swoją niezależność od przymusu reguł powszechnych; wcieleniem jedyne jest, jak wiadomo, Raskolnikow Dostojewskiego⁸⁸⁰.

Analogiczną tezę wykorzystał także starając się określić źródła marksizmu. Doszukiwał się ich również w koncepcji Maxa Stirnera, u którego uzasadnieniem istnienia Jedynego jest bunt.

Bunt nie ma być żadną zmianą warunków społecznych, żadnym dążeniem do przeobrażenia sytuacji społecznej, ale aktem emancypującej się samowiedzy osobowej; może się przeto spełnić w dowolnych warunkach zewnętrznych. „Bunt” jest tylko autoafirmacją, w której przeciwstawia siebie, swoje „ego” – wszelkiej ogólności, jest więc czynem pozbawionym widoków zewnętrznego sukcesu i zgoła tego sukcesu nie potrzebującym (za wcielenie Stirnerowskiego „jedynego” uchodzi Raskolnikow Dostojewskiego⁸⁸¹).

Wedle Kołakowskiego nie ma w tym sprzeczności, że w taki sposób Raskolnikow chciał się tylko urządzić życiowo, a zatem popadł w jakąś formę konformizmu:

Stirnerowska ideologia nie godzi wszakże w konformizm, a tylko w poświęcenie „ego” dla jakiegokolwiek wyższej zasady⁸⁸².

⁸⁷⁹ F. Dostojewski, *Bracia Karamazow...*, t. I, s. 351.

⁸⁸⁰ L. Kołakowski, *Cogito, materializm historyczny, ekspresyjna interpretacja osobowości*, [w:] tenże, *Kultura i fetysze*, Warszawa 2000, s. 97.

⁸⁸¹ L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, cz. I, *Powstanie*, Poznań 2001, s. 199.

⁸⁸² Tamże.

Wielki Inkwizytor w interpretacjach Tischnera

Tischner, analizując bohaterów powieści Dostojewskiego podkreśla zarazem literacki kunszt, z jakim postacie te zostały wykreowane, a także metaforyczne uosobienie w nich podstawowych kategorii etycznych. Wielki Inkwizytor to przecież każdy z nas, każdy, kto ma określone rozeznanie w sprawach dobra i zła. Występuje zarazem w roli moralisty i nieomylnego arbitra. Niemniej jednak aprobata przez innych jego autorytetu prowadzi do skutków zgoła przeciwnych od zamierzonych. Bezskrytyczna akceptacja jego autorytetu przez otoczenie nie tylko ubezwłasnowolnia, ale nawet pozbawia zdolności do dokonywania aksjologicznych wyborów, co w rezultacie obniża poczucie ich własnej wartości, a nawet prowadzi do utraty poczucia własnej godności. Tischner przedstawia to w bardzo obrazowy sposób:

Wartość mnie jako mnie jest wartością opartą na jego wartości – czuję się godnym siebie, bo uczestniczę w jego godności, ale też z tego samego powodu nie jestem godny siebie, bo nigdy nie będę w stanie dorównać godności mojego pana⁸⁸³.

Taki sposób interpretacji zachowań człowieka przepełnionego poczuciem misji i posiadania swoistego monopolu na rozwiązania ostateczne i niepodważalne czyni z człowieka prosty układ reaktywny. Tischner dlatego wykorzystał przykład Raskolnikowa do przeprowadzenia druzgocącej krytyki koncepcji pragmatycznych w moralności, które uosabia twórczość Richarda Rorty'ego. Przytacza opinię amerykańskiego pragmatysty, że: „Obowiązek moralny nie ma żadnej innej istoty i żadnego innego początku, niż tradycja, nawyk i obyczaj”⁸⁸⁴, podkreślając jednocześnie, że temu przekonaniu towarzyszy wymuszanie nieufności do rozwiązań naturalnych i propagowanie rozwiązań niepowtarzalnych, ryzykownych, które prowadzą do niepożądanych skutków. Tischner pointuje to dosadnie:

Opierając się na powyższej charakterystyce moralności, mamy pełne prawo powiedzieć, że zabójstwo popełnione przez Raskolnikowa w *Zbrodni i karze* Dostojewskiego było czynem w pełni „moralnym”. Było przecież działaniem „nieufnym”, w zasadzie „nie wypróbowanym”, no i na swój sposób „heroicznym”⁸⁸⁵.

⁸⁸³ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Paris 1990, s. 168.

⁸⁸⁴ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, s. 112.

⁸⁸⁵ Tamże.

Dlatego Tischner pisał, że dobro chce się „dobrzyć”, a jest to możliwe wyłącznie w prawdzie. Dobro podobnie jak prawda nie jest częściowe, jest albo go nie ma. W tym sensie Tischner jest platonikiem. „Dla Sokratesa prawda jest drogą do ocalenia życia, dla Raskolnikowa drogą do ocalenia życia jest kłamstwo”⁸⁸⁶.

Dostojewski zdaniem Tischnera oddał w *Zbrodni i karze* najgłębszą prawdę o życiu człowieka, i zrobił to po mistrzowsku, bo więcej w jego prozie prawdy o życiu niż w uczonych traktatach etycznych. Dla Tischnera było bowiem czymś oczywistym, że człowiek na tym świecie ma pomnażać dobro, a jeśli zbłądzi, to na tę drogę ma wrócić o własnych siłach. Raskolnikow jest wyrazistym przykładem takiego procesu. Dlatego w *Filozofii dramatu* Tischner tak wiele miejsca poświęcił Raskolnikowowi, który z głębi swego upadku wydzwignął się z powrotem do ludzkiego wymiaru. To, że mu pomogła w tym Sonia nie jest przecież niczym nadzwyczajnym, bo tego właśnie domaga się wezwanie o pomoc, które milcząco wysyła człowiek znajdujący się w biedzie, nieszczęściu.

Zbrodnia nie jest także czynem zwyczajnym, ale swą niezwykłość zyskuje dopiero wówczas, gdy sprawca przyjmie na siebie brzemień winy. Wedle interpretatorów Dostojewskiego mamy wówczas do czynienia ze zjawiskiem odrodzenia moralnego. Wina może dopiero wtedy zostać zatarta, gdy sprawca zbrodni przejdzie procedurę „wewnętrznego przyznania się”. Nie musi wcale ponieść kary nałożonej z zewnątrz, bo jej wymiar określa wówczas sam. Przykładem takiego „odrodzenia” dla Tischnera był właśnie Raskolnikow.

Nie można nikomu narzucić świadomości mordercy bez jego przyzwolenia. A przyzwolenie to nie jest możliwe bez wewnętrznego sprawdzenia. Sprawdzenie to polega na spotkaniu z prawdą. Raskolnikow nie dlatego uznaje się za mordercę, że mu ktoś inny powiedział, ale dlatego, że naprawdę nim jest⁸⁸⁷.

Nie odbyło się to automatycznie, lecz było skutkiem długotrwałego procesu. Przecież początkowo Raskolnikow sam siebie oszukiwał, ba, nawet swemu czynowi przypisywał pewną zasługę wobec świata. Świadomość winy zyskał w następstwie podjęcia wysiłku życia w prawdzie. Wina jest własna, a nie cudza, inaczej nie może zostać przeżyta i stać się źródłem odrodzenia moralnego. Tischner jednak zauważył, że aprobata własnych przewin skutkuje

⁸⁸⁶ J. Tischner, *Filozofia dramatu...*, s. 109.

⁸⁸⁷ J. Tischner, *Filozofia dramatu...*, s. 121.

najpierw głębokim cierpieniem, które objawia się w tym, że wpieryw sprawca odmawia sobie samemu moralnego prawa do istnienia w świecie.

Wiem: powinienem nie być, a mimo to jestem. W tym jest jakaś sprzeczność. Świadomość tej sprzeczności jest bólem — bólem istniejącego we mnie zła⁸⁸⁸.

Tischner odwołując się do przykładu Raskolnikowa, rozwinął dyskurs o winie i karze, którego konsekwencje obejmują nie tylko jednostki, ale i całe społeczeństwo. Poczucie winy może bowiem przybrać charakter destrukcyjny, co może zakończyć się np. samobójstwem. Prawdziwie ludzkie zachowanie to jednak udźwignięcie brzemienia swych przewin i stanowiące tego konsekwencję odrodzenie moralne. Bohater Dostojewskiego stał się w ten sposób fundamentem dla rozważań natury moralnej, których konsekwencją było zbudowanie przez Tischnera etyki agatologicznej.

Tischner w swej *Filozofii dramatu* zajmuje się także zniewoleniem, a zatem kolejnym wielkim zagadnieniem moralnym, którego mechanizm mistrzowsko opisał Dostojewski w *Braciach Karamazow*. Człowieka nie można bowiem całkowicie zniewolić, nawet jeśli oprawcy posługują się przymusem. Zniewolenie zakutego w kajdany jest bowiem sytuacją moralnie jednoznaczna, ale to Wielki Inkwizytor wskazuje drogę prowadzącą do totalnego zniewolenia. Nie posługuje się przemocą a groźbą, czyli słowem, stwarza w ten sposób rzeczywistość nieistniejącą, mami istnieniem świata, w którym zagrożenia słownie zapowiadanego po prostu nie ma. Tischner tak charakteryzuje drogę prowadzącą do zniewolenia:

Właściwie mowa Wielkiego Inkwizytora nie zawiera wielu groźb, na plan pierwszy wysuwają się w niej same obietnice. [...] Groźba główna jest obecna, jak ciężka chmura, nad całym duchowym krajobrazem zniewalanych⁸⁸⁹.

Dostojewski jego zdaniem mistrzowsko przedstawił mechanizm, dzięki któremu słowo uwodzi ludzi, zarówno jednostki, jak i całe masy. Autor *Filozofii dramatu* stara się przenieść ten mechanizm w czasy współczesne, pokazując obrazowo, jak komunizm omamił i zwiódł całe masy.

Niewolnictwo jest dziełem *panów*, którzy nigdy nie narażali swego życia. Pan, u Dostojewskiego, nie jest bohaterem wojny, lecz geniuszem iluzji.

⁸⁸⁸ Tamże, s. 142.

⁸⁸⁹ Tamże, s. 166–167.

Postać Wielkiego Inkwizytora, to symbol mistrza ułudy. Panowanie Inkwizytora, który nie jest w stanie narazić swego życia, musi sięgać głębiej niż panowanie typu rodzicielsko-rycerskiego, chodzi bowiem nie tylko o to, by niewolnik pracował za pana i dla pana, ale również o to, aby w razie potrzeby umierał ochotczo za pana. Sztuka zniewolenia musi postąpić krok dalej⁸⁹⁰.

Wielki Inkwizytor toczy grę o wielką wygraną, aby zawładnąć ludzkimi duszami bez potrzeby zakuwania ciał w kajdany. Jest mistrzem iluzji grającym słowem na poziomie dobranym do jego wyobrażenia o swoich interlokutorach. Teoretycznie może przegrać, ale szanse jego wygranej rosną w miarę tego, jak bardzo są zaabsorbowani własną egzystencją ci, do których kieruje swe iluzje. Tischner zadaje pytanie: „Co zrobić, aby osiągnąć taki stopień zniewolenia?” i zaraz sam sobie odpowiada: „Człowiek powinien zrozumieć, iż wybór śmierci w obronie życia Wielkiego Inkwizytora jest dla niego ucieczką od jeszcze większego zła niż śmierć”⁸⁹¹. Zniewalający zwalnia od poczucia winy, usprawiedliwia z góry zachowania, które normalnie wiązałyby się z rozterkami sumienia. Zakłamanie to rodzaj wiary w to, że taką drogą osiągnie się stan szczęścia.

Twórczość Dostojewskiego według polskich filozofów oferowała zatem tak wielką możliwość interpretacji, że mogła znaleźć zastosowanie w rozwiązywaniu diametralnie różnych problemów. Wskazywał na to już Stanisław Brzozowski:

Zawiłość psychologii bohaterów Dostojewskiego przedstawiała niewątpliwie niejednokrotnie dla samego autora zagadnienie teoretycznie nierozwiązalne: widział i czuł zakręty duszy, których wyjaśnić sobie nie umiał. Toteż przewrotność jego postaci ma w sobie coś przeżytego⁸⁹².

Niemniej jednak właśnie dlatego bohaterowie jego powieści pomimo upływu czasu są ciągle obecni w kulturze ogólnoludzkiej.

Brzozowski parafrazował Dostojewskiego, gdy w swoim *Pamiętniku* pisał: „Człowiek jest niezrozumiałą zagadką bez Kościoła. Życie ludzkie jest szyderstwem i igraszką, jeżeli Kościoła nie ma”⁸⁹³. Tą drogą poszli polscy filozofowie, budując swe koncepcje na przesłaniu literackim płynącym od tego wybitnego interpretatora Dostojewskiego. Cóż z tego, że pogląd ten został wykorzysta-

⁸⁹⁰ Tamże, s. 167.

⁸⁹¹ Tamże.

⁸⁹² S. Brzozowski, *Eseje i studia o literaturze...*, t. I, s. 287–288.

⁸⁹³ S. Brzozowski, *Pamiętnik*, Wrocław 2007, s. 190.

ny w różnych celach, skoro wykazuje, że prawda nie jest niczyją własnością i żadna epoka ani jakakolwiek ideologia nie mają monopolu na prawdę. To życie ludzkie jest jedyną prawdą nam dostępną. A tę prawdę współczesna polska filozofia zawdzięcza właśnie również Dostojewskiemu.

10.2. Od formizmu do strefizmu.

Ewolucja poglądów estetycznych Leona Chwistka

Leon Chwistek, mimo niewątpliwych zasług na polu filozofii nauki i epistemologii, najbardziej znany jest jako malarz. Niezwykłość jego twórczości polega jednak na tym, że potrafił swoje poglądy filozoficzne przełożyć na język sztuki i na odwrót. Było to także rezultatem procesu jego edukacji plastycznej w pierwszych latach XX wieku. Zapoczątkowały ją zaledwie semestralne studia w krakowskiej Akademii Sztuk Pięknych (1903/4), gdzie pobierał lekcje rysunku u samego Józefa Mehoffera. Swoje umiejętności w tym względzie doskonalił podczas pobytów w Wiedniu (1910) i w Paryżu (1913–1914). Zaktął się tam i zafascynował nie tylko sztuką renesansu włoskiego, ale także twórczością ówczesnej awangardy, a zwłaszcza kubistów. Po powrocie do kraju w 1917 r. wraz z kilkoma innymi artystami plastykami (Tytus Czyżewski, Jan Piotr Hryńkowski, Jacek Mierzejewski, Tymon Niesiołowski, Andrzej Pronaszko, Zbigniew Pronaszko, Stanisław Ignacy Witkiewicz, Romuald Kamil Witkowski, August Zamoyski – w roku następnym do grupy dołączyli Henryk Gotlib i Konrad Winkler), którzy ulegli czarowi europejskiej awangardy, założyła w Krakowie ugrupowanie artystów-plastyków pod nazwą Ekspresjonści Polscy. Wkrótce grupa przemianowuje się na Formistów Polskich i rozpoczyna prawdziwą rewolucję w sztukach plastycznych w Polsce. Głównym teoretykiem grupy zostaje Leon Chwistek, który pod wyraźnym wpływem włoskich futurystów, a szczególnie Manifestu Futuryzmu Marinettiego oraz kubistów stara się opracować oryginalną koncepcję sztuki, która jego zdaniem dotąd całkowicie była uzależniona od świata natury.

Estetyki formizmu opracowanej przez Chwistka nie sposób jednak zrozumieć bez prześledzenia powstawania jego niezwykle oryginalnej koncepcji wielości rzeczywistości. Początków tej koncepcji należy doszukiwać się jednak jeszcze w czasach, gdy po obronie w 1906 r. doktoratu *O aksjomatach* rozpoczął pracę naukową pod kierunkiem prof. Władysława Heinricha (1869–1957). Przejął wówczas od niego pogląd o równorzędności poznania

naukowego i przednaukowego, które kierują się tymi samymi prawami. Była to teza, którą wcześniej głosił empiriokrytycyista Avenarius. Dlatego możliwe jest, aby różni badacze rozmaicie „obrazowali świat” i budowali własne jego „obrazy”. Nie ma także żadnych kryteriów, za pomocą których dałoby się ocenić, które obrazowanie świata jest właściwe i który jego obraz jest prawdziwy. Aby zadośćuczynić wymogom prawdy, wystarczy tylko, by zachowane były warunki poprawności jego konstruowania. Stąd prędzej czy później każdy obraz świata okaże się niewystarczający, gdyż poszczególne elementy całości nie będą w zgodzie ze sobą choćby z tego powodu, iż zostaną odkryte nowe. Każde nowe doświadczenie oznacza poszerzenie horyzontów poznawczych, a stąd i obrazu całości. Filozofia nie dostarcza wiedzy pozytywnej, a tylko syntezę całości. Nie jest więc dostarczycielką prawd, bo takowych dostarczają tylko nauki ścisłe. Nie jest również metodą poznania możliwą do zastosowania przez inne nauki. Zadanie filozofii polega tylko na analizowaniu koniecznych warunków dowolnego poznania oraz podstaw teoretycznych dostarczających wsparcia naukom szczegółowym. Aby to zadanie spełnić, filozofia musi szukać wsparcia w psychologii⁸⁹⁴.

Chwistek pod wpływem idei swego nauczyciela pisze w 1908 r. tekst *Sur les variations périodiques du contenu des images vues un contour donné*. Jest to rozprawa psychologiczna, w której poddaje analizie problemy zmienności postrzegania treści obrazów. Jego córka Alina scharakteryzowała tę pracę następująco:

Jego pierwsza praca [...] dotyczyła podwójnego widzenia. Chodziło konkretnie o kominy w Dolinie Strążyskiej. Patrząc na jeden z nich, możemy ujrzeć orła, ale możemy też zobaczyć mnicha⁸⁹⁵.

Inspiracje do powstania tej pracy nie wypłynęły jednak, jak się zdaje, ze studiów nad poglądami psychologów czy filozofów, lecz były raczej pochodną zmagania Chwistka artysty z rzeczywistością, do której jako artysta miał zawsze określony stosunek emocjonalny. Takie współtowarzyszenie artystycznego odczuwania z filozoficzną refleksją będzie charakterystyczną cechą wszystkich późniejszych jego przemyśleń.

Chwistek wyjeżdżając do Paryża w 1912 r. zafascynowany był jeszcze włoskim malarstwem renesansowym. Po obejrzeniu paryskiej wystawy kubistów

⁸⁹⁴ Zob. W. Heinrich, *Zależność kierunków filozoficznych od metod nauk przyrodniczych*, „Kosmos” 1899, z. 6–8.

⁸⁹⁵ A. z Chwistków Dawidowiczowa, *Zeschnięte liście i kwiat. Wspomnienia*, Kraków 1989, s. 32.

w Salonie Jesiennym zarzuca renesansowy naturalizm, ale kubizmu zaakceptować nie chce. Nie jest do tego gotowy, gdyż jak sam przyznaje się: „Cézanne’a nie mogłem odczuć do głębi. Nie wiedziałem o co chodzi”⁸⁹⁶. Praktycznie rezygnuje z malowania, znajdując wtedy czas na studiowanie filozofii. Jak sam wspomina był to

okres wielkiego rozmyślenia pod wpływem Bergsona. [...] Jego dowody nie są przekonujące, ale nie spotkałem autora, który by tak podniecał do myślenia jak on. Od problemów Bergsona przeszedłem do analizowania indywidualnych różnic w systemach filozofów. Nie wiem czy o jakim systemie można powiedzieć, że jest bezwzględnie prawdziwy. Wiele jest fałszywych, a mimo to nikt nie odmawia im wielkości. Ten fakt możliwości wielu systemów filozoficznych wydaje mi się ważny bardzo i chciałbym choć trochę przyczynić się do jego wyjaśnienia. To, co dotychczas napisałem, nie jest zbyt obszerne, ale wzrośnie znacznie, gdy trzeba będzie myśleć o opracowaniu szczegółów⁸⁹⁷.

Przeżycia wojenne zostawiły w jego psychice trwały ślad, gdyż wydawały mu się koszmarnym snem, ale jednocześnie skłoniły go do zracjonalizowania swych poglądów filozoficznych i na naturę sztuki. Biograf Chwistka, Karol Estreicher, przytacza taką jego wypowiedź:

W ciągu samotnych rozmyślań, wśród pustyń wołyńskich, skryształowały się także pewne myśli o świecie i o myśli ludzkiej, które w formie niejasnej gromadziły się od dawna⁸⁹⁸.

Już wówczas rozpoczął pracę nad rozprawą o naturze rzeczywistości, którą zatytułował *Sens i rzeczywistość*.

Z wojny wraca więc do Krakowa z bagażem wojennych wspomnień i z rękopisem owej rozprawy. Jego powrót z wojny do rzeczywistości, w której koszmarny już się skończył przyczynił się do powstania zrębów późniejszej teorii wielości rzeczywistości. Wojna przecież trwała nadal, ale dla niego przestała już być rzeczywistością. Dodatkowo też wpłynęły na powstanie jego teorii wcześniejsze studia z logiki i matematyki, które dostarczyły mu wielu dowodów na płynność i umowność twierdzeń matematycznych oraz wskazały na

⁸⁹⁶ L. Chwistek, *Moja walka o nową formę w sztuce*, „Wiadomości Literackie” 1935, nr 51–52, s. 5.

⁸⁹⁷ Cyt za: K. Estreicher, *Leon Chwistek. Biografia artysty (1884–1944)*, Kraków 1971, s. 109.

⁸⁹⁸ Tamże.

możliwość zbudowania wielu różnych geometrii nieeuklidesowych. Podobnie traktował także współlistnienie wielu różnych koncepcji filozoficznych. Nic dziwnego, że rękopis rozprawy *Sens i rzeczywistość* rozrósł się aż do 140 stron maszynopisu. Było to dzieło bardzo trudne w odbiorze, gdyż autor chciał w jednym niewielkim w sumie tomiku zawrzeć wszystkie swoje poglądy na naturę rzeczywistości, przemyślenia metafizyczne, estetyczne, psychologiczne a nadto jeszcze wiele problemów z dziedziny matematyki i logiki. Czym była ta rozprawa dla autora najlepiej świadczy fragment listu do przyszłej żony, Olgi Steinhaus, w którym sygnalizuje czym ta praca ma być:

Zamierzam napisać rozprawę z filozofii życia. Główna myśl jest ta, że należy dążyć do skonstruowania w sobie wielu jaźni i przechodzić do coraz to wyższych stopni. Teoria metempsychozy, przeniesiona do jednego ciała⁸⁹⁹.

Biografom Chwistka artysty oraz historykom filozofii umyka tu najczęściej wydarzenie artystyczne, jakim było namalowanie przez niego słynnego obrazu *Dwie siostry*. Jeszcze raz okazuje się, że jego twórczość artystyczna zmieniła się wraz z jego filozofią. Obraz ten jest syntezą tego, co sądził na temat dzieła malarskiego jego twórcy. Karol Estreicher opisuje ten obraz tak, jakby najważniejszym elementem w nim było przedstawienie najnowszej mody paryskiej⁹⁰⁰. Tymczasem, jak się wydaje, Chwistek podjął w nim próbę wyrażenia idei wielości rzeczywistości. Próby tej później nie uznał za udaną. Obraz ten zawierał jeszcze elementy naturalistyczne oraz uosabiał pewną wizję artystyczną, którą najłatwiej było odkryć w jego niezwyklej kolorystyce. Choć obraz zrobił ogromne wrażenie w światku artystycznym, to sam jego twórca potraktował go jako twór przejściowy, etap wiodący do nowych poszukiwań artystycznych. W późniejszych obrazach odchodzi już całkowicie od realizmu, rezygnując z przedstawiania świata fizycznego na rzecz prezentowania wizji. Zapewne oddaje to przekonanie filozofa, że najwyższą formą rzeczywistości jest ta, którą później nazwie rzeczywistością wizjonerów. Niewątpliwie artyści zaliczali się według niego do osób, którym ta rzeczywistość jest dostępna.

Po latach Chwistek stara się ubrać swoje ówczesne rozterki artystyczne i filozoficzne w ramy swej teorii wielości rzeczywistości. Stwierdza wówczas, że:

⁸⁹⁹ Tamże, s. 128–129.

⁹⁰⁰ Tamże, s. 113. Zdjęcie czarno-białe tego obrazu można podziwiać np. w książce Ireny Jakimowicz, *Witkacy. Chwistek. Strzeмиński. Myśli i obrazy*, Warszawa 1978, fot. nr 34.

Z połączenia tendencji abstrakcyjnych z instynktem pierwotnym zrodził się formizm. Myślę, że ten syntetyczny kierunek przeznaczony jest na to, żeby zdecydować o przyszłości⁹⁰¹.

Widać w tym wyraźny wpływ studiów nad filozofią Bergsona. Nawet przystąpienie Chwistka do awangardowej grupy artystów, którzy zaznaczyli swą obecność organizując niezależne wystawy, nie było przypadkowe. Bracia Pronaszkanie i Tytus Czyżewski mieli już za sobą udane eksperymenty z kompozycjami barw i kształtów w malarstwie. Przywódcą tej grupy był Zbigniew Pronaszko, który zaczynał od kubizmu, aby następnie przejść do próby geometryzowania podhalańskiej twórczości ludowej. Wykazywał też niemałe talenty organizacyjne. Zabiegał między innymi o zorganizowanie w Krakowie wystawy ilustrującej nowe trendy artystyczne w sztukach plastycznych. Nic dziwnego, że 6 października trafił i do Leona Chwistka. Filozofa zafascynowała osobowość twórcza i artystyczne wizje Pronaszki. Zadeklarował swój udział i specjalnie na tę wystawę namalował dwa płótna: jedno zatytułowane *Perła* i drugie, będące inspirowaną włoskim futuryzmem wizją fantastycznego miasta.

Wystawa doszła do skutku 4 listopada 1917 r. pod nazwą I Wystawy Ekspresjonistów Polskich. Niezależnie od ocen otoczenia i samych twórców, wystawa nie tylko odniosła ogromny sukces, ale stała się początkiem nowej epoki w sztuce polskiej. Nawet nazwa nowego ugrupowania nie była dobrana przypadkowo. Pierwotnie jej członkowie przymierzali się do nazwy Towarzystwo Skrajnych Modernistów, by ostatecznie wybrać tę, pod którą wystąpili na wystawie. Wśród 120 wystawionych prac znalazło się na niej także aż 11 obrazów Chwistka. Wystawa była wydarzeniem artystycznym i zintegrowała grono wystawiających. Jej nazwa została wybrana świadomie przez wystawiających, którzy nie chcieli, aby ich sztuka kojarzyła się z modnymi wówczas impresjonizmem oraz kubizmem. Nawiązanie do mniej znanych twórców niemieckich oznaczało także sygnał, że nie szukają inspiracji na salonach paryskich i nie mają z nimi nic wspólnego. Chwistek wraz z Pronaszką byli przekonani, że po wojnie dojdzie do swoistego odrodzenia sztuki, która pójdzie zupełnie nowym torem. Chwistek jednak nie zaaprobował nazwania twórczości grupy wystawców ekspresjonizmem. Jak zauważył:

Pomimo różnic dzielących poszczególnych członków grupy, było jasne, że łączy ich wspólny węzeł, jakkolwiek trudno go było wydobyć na wierzch

⁹⁰¹ Cyt. za: Tamże, s. 296.

i sformułować. W żadnym razie nie był to ani ekspresjonizm, ani kubizm. Można było spodziewać się, że w tych warunkach powstanie nowy oryginalny kierunek⁹⁰².

Do spopularyzowania twórczości krakowskich twórców przyczyniła się także ich współpraca z nowo powstałym tygodnikiem literacko-artystycznym „Maski”. Na łamach tego czasopisma zaczęły pojawiać się także reprodukcje dzieł pochodzących z tej wystawy. Nic dziwnego, że tu właśnie zamieścił Chwistek swoje studium, nie przypadkiem zatytułowane *Wielość rzeczywistości w sztuce*⁹⁰³. Swoje wywody ilustrował reprodukcjami obrazów Tymona Niesiołowskiego, Jana Hryńkowskiego oraz Jacka Mierzejewskiego pochodzących z tej wystawy. Starał się w swym szkicu także określić filozoficzne podstawy nowego kierunku w sztuce polskiej, który Z. Pronaszko pod wpływem wielogodzinnych dyskusji z nim nazwał „formizmem”. Nazwa ta się przyjęła i została zaakceptowana nawet przez krytyków niechętnych nowej awangardzie. Można tylko przypuszczać, co skłoniło Pronaszkę do użycia takiej właśnie nazwy. W pierwszym numerze „Masek”, datowanym na 1 stycznia 1918 r., opublikował swój artykuł *O ekspresjonizmie*, który musiał powstać przynajmniej częściowo jeszcze przed wystawą. W artykule tym stwierdza wręcz, że nazwa „formizm” jest przypadkową, tak jak i wiele innych nazw użytych do określania innych kierunków czy ruchów artystycznych. Znajduje się tam jednak także wskazówka, która być może spowodowała, że nazwa tak łatwo się przyjęła w środowisku. Pronaszko stwierdza tam, że

malarstwo nie może być powrotem do natury, malarstwo musi być zawsze powrotem do obrazu. Obrazem zaś jest celowe, logiczne wypełnianie pewnymi określonymi formami pewnej przestrzeni, stanowiącej w ten sposób jednolity, niezmienny organizm. [...] Formą nazywam konwencję, w jaką ujmę dany kształt. Kształtem wygląd jakiegokolwiek ciała w przestrzeni⁹⁰⁴.

Stąd bierze się jego próba zdefiniowania formizmu jako świadomego dążenia artystów „do stworzenia nowego stylu w sztuce na zasadzie przewyciężenia treści”⁹⁰⁵.

⁹⁰² Tamże, s. 127.

⁹⁰³ L. Chwistek, *Wielość rzeczywistości w sztuce*, „Maski” 1918, z. 1–4.

⁹⁰⁴ Cyt. za: J. Pollakówna, *Pierwsze wystąpienie formistów. Wokół wystawy 1917 r.*, „Przegląd Humanistyczny” 1968, z. 4, s. 87.

⁹⁰⁵ L. Chwistek, *Wielość rzeczywistości*, [w:] tenże, *Pisma filozoficzne i logiczne*, t. I, Warszawa 1961, s. 91.

Chwistek, jako teoretyk formizmu i zarazem jako malarz, wypowiadał się w zasadzie tylko na temat malarstwa. Przyznawał co prawda, że

formizm nie stworzył do tej chwili [...] recepty malarskiej, którą można streścić w paru słowach, ale recepta taka nie może być uważana za kryterium prawdziwej sztuki⁹⁰⁶.

Należy jednak podkreślić, iż zdaniem Leona Chwistka formizm zrodził się na tle wielowiekowego sporu pomiędzy teoretykami sztuki spierającymi się o to, co ma być ważniejsze w dziele malarskim treść czy forma. Nazwa nowego kierunku w malarstwie wzięła się właśnie z tego, że awangardowi twórcy krakowscy ustanowili jednoznacznie prymat formy nad treścią. Dlatego:

Odsuwając się zasadniczo od stylizowania natury i od innych podobnych postulatów t. z. w. malarstwa dekoracyjnego, ogłosił swoją niezależność od obowiązującej rzeczywistości, tworząc spontanicznie rzeczywistość własną, tę właśnie, która jako taka nieodparcie narzuca się artyście⁹⁰⁷.

Jako ideolog nowego ruchu czuł się odpowiedzialny za obronę jego teoretycznych podstaw. Nic dziwnego, że w pełnych pasji polemicznej wypowiedziach na łamach różnych czasopism odpowiadał nie tylko krytykom własnej twórczości, ale także wszystkim krytykom formizmu w sztuce oraz jego poszczególnych twórców. Brał w obronę przed atakami krytyków m.in. Tytusa Czyżewskiego, którego niepokojące obrazy były szczególnie chętnie krytykowane za zamierzone „deformacje” rzeczywistości. Jednym z najczęściej atakowanych dzieł tego malarza był słynny *Zbójnik* namalowany w 1916 r. Przy okazji obrony swojego kolegi Chwistek wskazuje na to czym w swej istocie jest i na czym polega cała idea formizmu. W swej polemice z krytykami Czyżewskiego zauważa:

Czyżewski, jak każdy prawdziwy artysta, jest najzupełniej szczerzy i maluje zbójnika takiego jak go sobie wyobraża, innemi słowy, jakiego spotyka w rzeczywistości. Ale o to właśnie idzie, że rzeczywistość Czyżewskiego jest czemś zupełnie innym niż ta, z którą mają do czynienia ludzie przeciętni. Może nie jest piękna, może nawet jest okropna, ale jest inna⁹⁰⁸.

⁹⁰⁶ L. Chwistek, *Tytus Czyżewski a kryzys formizmu*, Kraków 1922, s. 1.

⁹⁰⁷ Tamże.

⁹⁰⁸ Tamże, s. 2.

Jest tutaj wierny swej koncepcji wielości rzeczywistości, gdyż wyraźnie rozgranicza rzeczywistość popularną (potoczną) dostępną każdemu przeciętnemu człowiekowi od rzeczywistości wyobrazeniowej dostępnej tylko artystom. Dalej zaś pisze:

O to właśnie chodzi, że artysta, który nie chce poprzestać na tych formach, które są w obowiązującej rzeczywistości – bo to przecież jest jedynym źródłem prawdziwej sztuki – szuka z konieczności form nowych, a szukanie to nie może się odbywać w drodze zimnej kalkulacji, ale musi być wynikiem spontanicznego aktu twórczego. Znalezienie nowej formy nie oznacza oczywiście tego samego, co znalezienie nowego przedmiotu, czego dowodem, że fotografia najzupełniej fantastycznego przedmiotu pozostanie obrazem naturalistycznym. Chodzi tu o stworzenie właściwego *milieu*, polegającego na wzajemnym ustosunkowaniu różnych kształtów barwnych, które są właściwymi elementami obrazu. Ale powstanie tego *milieu* jest równoznaczne z rzuceniem podstaw pod nową rzeczywistość. Przeprowadzenie tego celu jest pracą obliczoną na daleką metę i jest w zupełności niezależne od mody⁹⁰⁹.

W swym szkicu o malarstwie Czyżewskiego zauważa, że:

Dążenie do uproszczenia praw tworzenia jest jednym najważniejszych postulatów współczesnej sztuki, ale nie może ono być naśladowaniem tego co już było bez względu na to, czy chodzi o sztukę swojską czy obcą. Naśladowanie sztuki ludowej nie przestaje być naśladowaniem dlatego, że należy się do danego narodu⁹¹⁰.

W tym samym szkicu datowanym na marzec 1922 r. ogłasza: „Stowarzyszenie formistów przestało istnieć”. Nie było to jednak do końca prawdą. Idea formizmu zdążyła zainspirować wielu innych artystów plastyków. Chwistek wspomina o grupie warszawskiej, która co prawda nie współpracowała organizacyjnie z krakowską, ale przejęła jej idee i sposób traktowania sztuki. Formizm krakowski kontynuowali uczniowie i wychowankowie „starych mistrzów”, do grona których zaliczał przede wszystkim Mariana Szczyrbułę, Józefa Jaremę oraz Zygmunta Waliszewskiego. Jednak formizm kształtowany był nie tylko przez Chwistka. Wśród założycieli Ekspresjonistów Polskich, czyli późniejszych formistów miał godnego siebie rywala i późniejszego etatowego oponenta Stanisława Ignacego Witkiewicza.

⁹⁰⁹ Tamże.

⁹¹⁰ L. Chwistek, *Tytus Czyżewski a kryzys formizmu...*, s. 3.

Początkowo jednak nowa formacja w sztuce spotkała się z obojętnością środowiska artystycznego. Zrazu powstanie formizmu przeszło bez echa w prasie i w samym środowisku. Nic dziwnego, że formiści nie chcieli później włączyć się do bohemy i stali na uboczu oficjalnego nurtu zdominowanego ciągle przez twórców związanych z Młodą Polską. Ze swej strony nie szczędzili też kąśliwych uwag twórcom związanym z przeszłością, którzy ich zdaniem zatracili kontakt z nową rzeczywistością.

W swym artykule na temat wielości rzeczywistości w sztuce opublikowanym w „Maskach” zarysowuje estetyczne podstawy nowego kierunku. Czuję się zobligowany do ich stworzenia. Ma przecież doskonałe wykształcenie i możliwości intelektualne, które doceniają nawet jego najwięksi oponenti. O potrzebie stworzenia teoretycznych podstaw dla całego ruchu przekonuje opinia Konrada Winklera, wypowiedziana w dwudziestolecie powstania nowego ruchu artystycznego, na temat teoretycznych podstaw formizmu w momencie jego powstawania:

Tworzono prawie instynktownie, puszczając często w obieg szkice, będące raczej osobistymi doświadczeniami, poufnymi zwierzeniami, próbami wreszcie, aniżeli skończonymi dziełami sztuki. Nigdy może słowa „synteza” i „konstrukcja” nie były tak często używane i nadużywane, jak podczas tego królowania szkiców. Owa fragmentaryczność formistycznego tworzywa miała atoli często swe cudowne inspiracje⁹¹¹.

Próbując sprostać narzuconemu sobie zadaniu, łączy swe poglądy na sztukę z przekonaniem dotyczącym roli filozofii w życiu. Zauważa, że dzieło sztuki jest materialnym wyrazem ducha artysty. Treścią każdego dzieła są jednak elementy rzeczywistości w nim tkwiące. To one pozwalają na ich klasyfikowanie i ocenianie. Dopiero w późniejszej wersji *Wielości rzeczywistości* z 1921 r. akcent główny przenosi na formę. Zauważa tam też, że

Stałe występowanie treści (w sensie elementów rzeczywistości) w malarstwie, rzeźbie i poezji sprawiło, że teoria tych sztuk zesza na bezdroża, na których zatraciła poczucie właściwego sobie zadania⁹¹².

Dlatego też czuję się zobowiązany do opracowania filozoficznych podstaw nowego ugrupowania. Przede wszystkim stara się uzasadnić wyższość formy nad treścią w dziele malarskim. Pisze więc:

⁹¹¹ Cyt. za: J. Pollakówna, *Pierwsze wystąpienie formistów...*, s. 74.

⁹¹² L. Chwistek, *Wielość rzeczywistości...*, s. 82.

Pojęcie formy jest w zasadzie bez porównania prostsze niż pojęcie treści, ale zdobycie go wymaga o wiele głębszego wżycia się w sztukę. Ażeby usunąć wszelkie wątpliwości, zwrócę uwagę na następujące elementy formy, które są stosunkowo najłatwiejsze do zrozumienia:

1. Kompozycja, tj. wzajemne ustosunkowanie elementów dzieła sztuki, a więc w rzeźbie i w malarstwie; sposób rozmieszczenia użytych kształtów, stosunek ich wielkości, stopnia skomplikowania, kierunku itp.; w poezji: sposób rozmieszczenia akcentów i zgłosek (rytm, rym), budowa i sposób rozmieszczenia zdań itp.
2. Koloryt, tj. jakość i sposób rozmieszczenia barw w malarstwie, rozmieszczenie światła w rzeźbie, jakość użytych dźwięków w poezji.
3. Technika, tj. wymiar i kształt płótna, gatunek farb, sposób ich kładzenia w malarstwie, wymiar i gatunek materiału i sposób obrobienia w rzeźbie, tzw. styl w poezji⁹¹³.

Jest rzeczą niewątpliwą, iż takie rozumienie formy przez Chwistka wywarło znaczny wpływ na estetykę polską. Ciekawe wnioski można wyciągnąć, gdy porównuje się teorię warstwową budowy dzieła sztuki Ingardena z koncepcją formy Chwistka. Podobieństwo jest uderzające, a więc jego poglądy były wnikliwie studiowane nawet przez zwolenników koncepcji filozoficznych, w tym przypadku fenomenologów, które Chwistek zaciekle zwalczał. Jeśli uzupełnimy jego rozważania na temat formy o koncepcję wielości rzeczywistości, to podobieństwo będzie jeszcze głębsze.

Koncepcja wielości rzeczywistości opracowana przez Leona Chwistka zakłada istnienie czterech jej odmian:

- rzeczywistość rzeczy odnoszącą się do naszego otoczenia, którą zwał też popularną;
- rzeczywistość fizyczną opisywaną przez naukę (fizykę), czyli rzeczywistość ciał fizycznych;
- rzeczywistość wrażeniową opartą na bezpośrednich danych zmysłowych, zwaną przez niego rzeczywistością psychologów, względnie rzeczywistością wrażeń;
- rzeczywistość wyobrażeniową, wrażeń reprodukowanych, zwaną przez siebie także rzeczywistością wizjonerów.

Wszystkie te rzeczywistości dostarczają prawdziwego obrazu świata i nie ma sposobu, aby definitywnie rozstrzygnąć, że któraś rzeczywistość jest prawdziwa mniej lub bardziej od innych. Każda z nich jest opisywana i rozumia-

⁹¹³ Tamże.

na inaczej, stąd są one niemożliwe do porównania i hierarchizacji. Nawet rzeczywistość rzeczy czy fizyczna, choć są opisywane i przedstawiane za pomocą języka, nie mogą być porównywane choćby z tej racji, że język potoczny i naukowy zupełnie inaczej przedstawiają świat. Szczególnie interesująca jest jego próba przeniesienia metafizycznej koncepcji wielości rzeczywistości na grunt estetyki. Odnosiła się ona w zamiarze tego autora tylko do sztuk plastycznych, ale większość interpretatorów twórczości filozoficznej Chwistka stosuje je do rozważań nad sztuką w ogóle. Sam Chwistek zauważa, że: „Koniecznym warunkiem, żeby dany utwór był dziełem sztuki, jest to, ażeby jego forma zaczerpnięta była z jednej rzeczywistości”⁹¹⁴. I tak rzeczywistości rzeczy, w której człowiek posługuje się obserwacją potoczną i ujmuje rzeczy takimi, jakimi mu się okazują, odpowiada malarstwo prymitywne, wiernie odtwarzające rzeczywistość. Rzeczywistości wrażeniowej odpowiadają dzieła oddające moment zauroczenia rzeczywistością, czyli impresjonistyczne. Rzeczywistość wyobrazeniowa dotyczy hipotetycznych możliwości, a stąd powstają na jej gruncie futurystyczne (wizyjno-kreacyjne) dzieła sztuki wyrażające stan idealny, stan doskonały, pożądany. Rzeczywistość fizyczna, którą poznajemy na sposób naukowy, jest podniętą dla realizmu, w którym artysta nie tyle odtwarza rzeczywistość, ile ją poznaje poprzez proces tworzenia.

Cztery wyróżnione przez Chwistka typy sztuki: prymitywizm, realizm, impresjonizm i futuryzm (sztuka współczesna) nie są kierunkami w sztuce, lecz oddają teoriopoznawczy stosunek tworzącego artysty do rzeczywistości. Formizm oczywiście jest umieszczony w sztuce futurystycznej. Zresztą sam Chwistek nie wypiera się powinowactw z innymi trendami awangardowymi w sztuce europejskiej, skoro w katalogu z wystawy formistów z 1919 r. pisze:

Formizm jest próbą stworzenia nowego stylu na podstawie pojęć realizmu i piękna, które rozwinęły się z doświadczeń kubistów, futurystów i ekspresjonistów⁹¹⁵.

Chwistka różniło ze Zbigniewem Pronaszko zapatrywanie na kwestię nowoczesności w sztuce. Uważał bowiem, że nowoczesność sztuki nie polega na zarzuceniu naturalizmu, gdyż, zgodnie ze swymi krystalizującymi się poglądami filozoficznymi, atrybutem nowoczesności w sztuce miała być aproba wielości rzeczywistości. Kilkanaście lat później w odczycie wygłoszonym

⁹¹⁴ L. Chwistek, *Wielość rzeczywistości...*, s. 97.

⁹¹⁵ Cyt. za: A. z Chwistków Dawidowiczowa, *Zeschnięte liście i kwiat...*, s. 51.

w Krakowie wskazał, jak wielość rzeczywistości może być wykorzystana przez artystę do stworzenia dzieła, które znajdzie nabywców i odbiorców. Konsekwentnie bowiem stał na stanowisku, że artyści tworzą dla ludzi i to ich zadaniem jest kreowanie takich dzieł sztuki, które spotkają się z zainteresowaniem otoczenia. Stwierdził wówczas:

Gdybyśmy teoretycznie zastanawiali się nad tym, co dostępne dla ogółu, odpowiedź byłaby bardzo trudna. Pytanie to można rozstrzygnąć o wiele łatwiej przez wczucie się w popularny pogląd na świat, poprzez wżycie się w to, co kiedyś nazwałem rzeczywistością naturalną. Proces taki jest dla ludzi twórczych, żyjących w świecie abstrakcji albo marzeń, w wyjątkowych tylko razach dostępny. Rezultat ten jest taki, że jednostki takie w wyjątkowych tylko razach są popularne. Na ogół dobrymi popularyzatorami są ci, którzy obracają się w popularnej sferze pojęć, tj. ci, którzy żyją w tej samej rzeczywistości⁹¹⁶.

Tak rozumiana wielość rzeczywistości przenosiła się jego zdaniem także na całe społeczeństwo, rozwarstwiając je pod względem kulturowym:

Przyszedłem do przekonania, że człowiek, poruszający się na wyżynach kultury w naszych czasach, żyje z konieczności w innej rzeczywistości niż przedstawiciele kultury średniej. Świat rzeczy i orientowanie się w nim jest już terenem dokładnie opanowanym. Dalszy rozwój możliwy jest tylko przez sięgnięcie do rzeczywistości głębszej, do świata wyobrażeń, niesłusznie identyfikowanego ze światem złudy. Opanowanie tego świata jest rzeczą przyszłości, na razie jest to dziedzina nieuchwytna dla przeciętnego człowieka⁹¹⁷.

Logiczną konsekwencją tego przekonania jest filozoficzne uzasadnienie posłannictwa klasy reprezentującej rzeczywistość wyobrazeniową, czyli kulturę wyższą. Jak zauważa autor:

Do tego, żebyśmy mogli korzystać z życia w całym tego słowa znaczeniu, potrzebne jest, żeby pewna grupa ludzi znajdowała się poza życiem. Prócz zwykłego życia musi być i jest inne życie – życie w świecie marzeń i abstrakcji. Prócz zdobywania życia musi być zdobywanie coraz to nowszych terenów w tym tajemniczym, a tak bardzo nieuchwytnym świecie⁹¹⁸.

⁹¹⁶ L. Chwistek, *Zagadnienia kultury duchowej w Polsce*, [w:] tenże, *Pisma filozoficzne i logiczne...*, t. I, s. 157.

⁹¹⁷ Tamże, s. 158.

⁹¹⁸ Tamże, s. 163.

Tego typu przekonanie doprowadziło go do postawienia tezy, którą do dziś chętnie posługują się wszyscy krytycy cywilizacji, że „intelekt zniszczył w Europie sztukę”, a co za tym idzie, kultura europejska jest w okresie stagnacji, a zatem zaniku. Być może mimowolnie Chwistek zafascynował się tu katastroficznymi tezami głoszonymi przez swego wielkiego antagonistę S.I. Witkiewicza.

Gdy Chwistek w pierwszym zdaniu rozprawy o twórczości Tytusa Czyżewskiego ogłaszał koniec formizmu, nie oznaczało to oczywiście końca ruchu, a raczej własne odizolowanie się od całej formacji. To tylko grupa formistów przestaje faktycznie istnieć, a sam Tytus Czyżewski jesienią 1922 r. wyjeżdża z kraju do Paryża. Inni byli formiści zasilili pozostałe ugrupowania polskiej awangardy lat dwudziestych. Gdy w 1927 r. w Warszawie organizowane są dwie wystawy malarzy formistów, z których jedna ma miejsce w Zachęcie, Chwistek nie wystawia na nich żadnej swej pracy. W tym samym roku formiści wystawiali we prace w Szwecji na wystawach sztuki polskiej w Helsingforsie i Sztokholmie. Tym razem uczestniczył w nich także Leon Chwistek, ale już jako przedstawiciel innego kierunku⁹¹⁹. Formizm miał też swego własnego historyka, którym został Konrad Winkler, po latach z goryczą zarzucający krytykom polskim sztuki, że zupełnie nie dostrzegli przełomu dokonanego w sztukach pięknych przez formistów⁹²⁰. Te żale, spory i pretensje toczyły się bez udziału Chwistka, który już wcześniej obrał samodzielną drogę rozwoju artystycznego, choć wielu krytyków nadal umieszczało go wśród formistów.

Leona Chwistka uznaje się za twórcę oryginalnej koncepcji filozofii sztuki, tzw. strefizmu. Motywy, która doprowadziły go podjęcia próby sformułowania nowej koncepcji sztuki były zróżnicowane. Zapewne nie małą rolę odgrywał tu wielki zawód, jaki sprawili filozofowi pozostali formiści, którzy dość niechętnie godzili się na intelektualne jego przywództwo całemu ruchowi, a te opory podsycaly prowadzone na gruncie estetyki nieustanne spory z Witkiewiczem. Chwistek po prostu nie chciał już firmować tego intelektualnego mętlika, jaki zaistniał po niewątpliwym sukcesie artystycznym całego ugrupowania. Na temat tego, czym jest formizm wypowiedali się nie tylko Witkiewicz czy Pronaszko, ale nawet Konrad Winkler czy Tytus Czyżewski. Każdy z nich starał się jednak przemyścić do ruchu idee zapożyczone z awangardowych kierunków w sztuce zachodnioeuropejskiej, on zaś chciał stworzyć rodzimą (narodową)

⁹¹⁹ J. Pollakówna, *Formiści*, Wrocław 1972, s. 7–8.

⁹²⁰ Tamże, s. 10–11.

awangardę, która nikogo i niczego nie naśladowuje. Jego odejście od formizmu było zatem nieuniknione. Dla Chwistka sztuka była bowiem rodzajem buntu przeciwko trywialnej prostocie. Nic dziwnego, że aprobuje opinię wyłożoną w liście napisanym do niego przez znawcę twórczości Wyspiańskiego i znanego bibliofila Przeclawa Smolika:

sztuka – to i wszystko dziś, co zostało nam, ludziom cywilizowanym, z dawnej siły instynktów pierwotnych przodków naszych i z ich niefrasobliwej radości życia. Wszystko bowiem Europejczyk zmechanizował, spospolitował, ułożył w system, zesześcił i strawił blagą, jak ogniem i żelazem. Wszystko zdeprawował. Tylko w sztuce dochodzi czasem do głosu, buntuje się krzywdą jego zdławionych instynktów.

Do słów tych dodaje swój komentarz:

Sztuka musi być wybuchem instynktu, zerwaniem pęt, a tym samym obaleniem szablonów, kanonów i kodeksów. [...] Można by bowiem powiedzieć, że źle użyty intelekt jest równie szkodliwy w nauce i sztuce. I tu, i tam wytwarza się szablon nader szybko, i z wielkiego rozpędu górskiego potoku robi się zatęchłe, bagniste jezioro⁹²¹.

Niewątpliwie miał na myśli sytuację, jaka zaistniała wśród ugrupowania formistów.

W poglądach Chwistka przebłyskują także sentymenty romantyczne, a nawet mesjanistyczne, które nakazują mu czynić ze sztuki posłannictwo. To posłannictwo ma dwa wymiary, z których pierwszy jest intelektualny, czyli tworzyć i wnieść w naród sztukę wysoką. Drugi zaś wymiar sprowadza się do przekonania o wyjątkowości naszej nacji i jej zdolności do dokonywania rzeczy niezwykłych, niedostępnych innym narodom. Choć analizowanie wątków przejawiających się w twórczości krakowskiego filozofa nie jest zadaniem łatwym, jak też wskazywanie źródeł jego poglądów, to jednak należy zasygnalizować ten problem, gdyż miało to niebagatelny wpływ na jego poglądy estetyczne. Gdy Chwistek pisał:

Wiele cech wskazuje na to, że przyszłość należy do nas. Jesteśmy narodem zdrowym, umiejącym pracować i niewątpliwie bardzo uzdolnionym. Brak nam tylko charakteru, brak nam sprawiedliwości w ocenianiu siebie i drugich, a przede wszystkim brak nam wiary we własne siły. Mam głębokie

⁹²¹ L. Chwistek, *Zagadnienia kultury duchowej w Polsce...*, s. 178.

przekonanie, że gdyby tę wiarę udało się u nas zaszczepić, potrafilibyśmy wznieść się na wyżyny, o których dziś nie śmiemy nawet marzyć⁹²²,

to brzmią w tym tezy głoszone wcześniej przez polskich neomesjanistów ze Stanisławem Szczepanowskim na czele. Nie szukał więc inspiracji na zewnątrz, poza granicami Polski. W swej nigdy nie opublikowanej powieści *Pałace Boga* zawarł następującą opinię: „Tylko rzewnej duszy słowiańskiej dostępne jest metafizyczne jądro gór wysokich”⁹²³. Dlatego nie szukał inspiracji gdzieś indziej.

Gdy rozpoczął studia nad teorią strefizmu, uwzględniał nie tylko swoje doświadczenia związane z pracą nad koncepcją wielości rzeczywistości, ale także swe doświadczenia na gruncie malarstwa. Nowa teoria w swej istocie była rozwinięciem jego wcześniejszych poglądów estetycznych uformowanych w trakcie formistycznego epizodu artystycznego. Rozpoczął wówczas studia nad strefizmem, czyli podziałem płaszczyzny obrazu malarskiego obrazu na strefy rysunkowo-geometryczne i strefy barwne. Budując podstawy nowej teorii, Chwistek zwraca uwagę na istotną rolę, jaką odgrywa sztuka, która ma przedstawić nowy stan cywilizacji, najpierw wyłaniający się w artystycznych wizjach a potem stający się rzeczywistością, zatem na przekór wszystkim zwolennikom „sztuki czystej” czy też „sztuki dla sztuki”. Sam wspomina ten moment następująco:

Z wiosną 1922 roku rozpocząłem pracę nad zbudowaniem takiej zasady komponowania, która by pozostawiła artyście zupełną swobodę w wyborze wizji rzeczywistości i w sposobie ujmowania w schemat kształtów rzeczywistych, a jednak była na tyle silna, żeby wycisnąć na dziele sztuki piętno, nadające mu specyficzny charakter⁹²⁴.

Eksperymenty artystyczne i szukanie podstaw filozoficznych dla swej koncepcji zajęły Chwistkowi ponad 10 lat. W tym czasie w marcu 1924 r. w krakowskim Towarzystwie Przyjaciół Sztuk Pięknych odbyła się wystawa prac Chwistka, poprzedzona przez niego odczytem dla studentów Uniwersytetu Jagiellońskiego wygłoszonym 15 lutego 1924 r., w którym wyłożył podstawy nowej koncepcji. Początkowo był pełen optymizmu, gdyż w swym odczycie stwierdził:

⁹²² Tamże, s. 166.

⁹²³ Cyt. za: L.B. Grzeniewski, *Leona Chwistka Pałace Boga*, Warszawa 1979, s. 41.

⁹²⁴ L. Chwistek, *Moja walka o nową formę w sztuce...*, s. 5.

Właściwa teoria malarska rozwinąć będzie się mogła dopiero z chwilą, kiedy powstaną systemy zupełnie jasno sformułowanych zasad i szkoły pracujące w imię tych systemów. Takim systemem zasad jest nasz strefizm, który niechybnie rozwinie się z czasem w samodzielną szkołę malarską⁹²⁵.

Jego nowa koncepcja zakładała opracowanie schematu obrazu, jako kompozycji barw i kształtów. Sądził, że jest to możliwe w odniesieniu do sztuk plastycznych, niezależnie od epoki czy stylu. Chciał wprowadzić do sztuki, która na pozór wydaje się dziedziną zupełnie bezładną, jakiś porządek. Było to jego nigdy nieziszczonym marzeniem. Jednak nie ustawał w poszukiwaniach i w jednym ze swych szkiców starał się w prosty sposób wyłożyć całą istotę swej koncepcji:

Zwróćmy uwagę na jakikolwiek kształt, np. kształt kobiety, kształt ten może przez schematyzację stać się kształtem elementarnym, takim np. jak koło, może jednak pojęty być jako kształt złożony. W tym drugim przypadku nasuwa się pytanie, jaki jest stosunek kształtu złożonego do kształtów elementarnych. Niech tymi elementami będzie elipsa i trapez. Spróbujemy zbudować kształt kobiety z elips, z trapezów i z trapezów i elips. Okaze się, że z pewnym przybliżeniem zadanie to możemy wykonać. Spróbujemy teraz podzielić obraz na strefę elips i strefę trapezów. W strefie elips kobiety zbudowane będą z elips, w strefie trapezów z trapezów, na pograniczu – z trapezów i z elips. Jeśli pojmiemy kształt kobiety jako elementarny, to na odwrót, będziemy mogli budować trapezy i elipsy z kobiet, jak to się robi w sztukach dekoracyjnych i w balecie. Najprostszy podział streficzny opiera się na kontraście: linia prosta – linia krzywa, ale oczywiście są tu nieograniczone możliwości. Jest jasne, że analogicznie postępować możemy z barwami⁹²⁶.

Uważał także, że pomiędzy strefami barw i kształtów nie muszą istnieć wspólne granice. Rozróżniał także warianty strefizmu: łagodny i radykalny, z których pierwszy zachowywał łatwo dostrzegalne podobieństwo rzeczy przedstawionych z naturalnymi odpowiednikami.

Jako logik starał się też jasno precyzować zasadnicze terminy używane w swej teorii. Takiego wyjaśnienia wymagał przede wszystkim sam termin „strefa”. Chwistek wyjaśnia go następująco:

⁹²⁵ Cyt za: K. Estreicher, *Leon Chwistek...*, s. 144.

⁹²⁶ L. Chwistek, *Zagadnienia kultury duchowej w Polsce...*, s. 251–152.

Przez strefę rozumiem część płótna ograniczoną w ten sposób, że dwa dowolne punkty można połączyć nie wychodząc poza nią. Każdy kształt, każda zasadnicza barwa (biała, czarna i sześć barw tęczy) posiadać może tylko jedną strefę. Nadto istnieją osobne strefy: dla kształtów drobnych, dla kształtów grubych, dla światła (barwy jasne), dla cienia (barwy ciemne), wreszcie mamy osobną strefę wklęsłą i strefę wypukłą⁹²⁷.

Nie oznacza to jednak, że strefizm był czymś zupełnie nowym w estetyce Chwistka. Sam wielokrotnie podkreślał, że jest to rozwinięcie formizmu, gdyż zasadniczym zadaniem każdego artysty jest znalezienie własnej formy, a więc właściwej sobie kompozycji dzieła oraz związanego z tym „własnego ujęcia rzeczywistości”. W 1927 r. urządza własną wystawę w krakowskim Salonie Niezależnych, na której zaprezentował tylko płótna powstałe w zgodzie z teorią strefizmu. Płócien było ponad dwadzieścia, a przedstawiały wyłącznie portrety. Postać człowieka wypełniająca większość płótna stwarzała bowiem większe możliwości zastosowania w praktyce jego teorii niż dzieła wieloelementowe.

Sam artysta zdawał sobie sprawę z tego, że strefizm jest teorią niemożliwą do realizacji w dziele sztuki. Sprzeczność była bowiem natury logicznej, gdyż kompozycja dzieła zawsze jest wyrazem jakiejś zgody artysty na określony obraz rzeczywistości, a strefy występujące w dziełach sztuki są zaprzeczeniem jedności. Obrazy streficzne są z konieczności jakimś ukłonem w stronę realizmu bądź są pełne sprzeczności wewnętrznych. Taką sprzecznością był niewątpliwie brak głębi w obrazie spowodowany jednowymiarowością poszczególnych stref. Zauważyli to nie tylko krytycy, ale i sam Chwistek, który w swym artykule zamieszczonym w „Przeglądzie Współczesnym” napisał:

Strefy rozbijają obraz na kawałki i jest w ogóle wątpliwe, czy idealną jedność można w tym przypadku osiągnąć. Doświadczenie uczy, że jest to możliwe, dokonuje się jednak kosztem życia obrazu⁹²⁸.

Chodziło tu o to, że każdy obraz rzeczywistości, jakikolwiek by nie był, jest pewną całością. Rzeczywistość potoczna jest bowiem równie pełna jak rzeczywistość wizjonerów. Nie traci jednak optymizmu i zamierza swe poszukiwania artystyczne kontynuować. Piszę więc dalej:

⁹²⁷ Cyt. za: K. Estreicher, *Leon Chwistek...*, s. 226.

⁹²⁸ Tamże, s. 233–234.

Niemniej należy się zapytać, czy jednolitość kompozycji nie jest jednym z przesądów narzuconych przez klasyczną estetykę. Jestem pewien, że tak jest rzeczywiście. Złożenie obrazu z luźnych części jest niezmiernie trudne, jeśli jednak się uda, działa bardzo silnie i naprawdę doprowadzić może do bardzo silnych wzruszeń artystycznych⁹²⁹.

W latach późniejszych Chwistek, atakowany ze wszystkich stron i osamotniony w tej walce, szuka argumentów na obronę strefizmu. Nie przypadkiem wskazywane przez niego argumenty świadczyły na rzecz nie tylko strefizmu, ale także na rzecz koncepcji wielości rzeczywistości. Znajduje je tym razem poza granicami kraju, w pracach Russella, angielskiego fizyka Eddingtona czy Carnapa⁹³⁰. W kraju nie znajduje jednak zrozumienia. Krytykują go zarówno Zbigniew Pronaszko, jak i wieczny oponent Stanisław Ignacy Witkiewicz. Niezależnie od tych ocen strefizm jest jedną z niewielu w pełni oryginalnych koncepcji artystycznych, które zrodziły się w sztuce polskiej i zyskały solidne wsparcie teoretyczne. Sam twórca strefizmu nazywał go trochę na wyrost teorią. Wydaje się, że mogłby stać się nią, gdyby został ściślej powiązany z koncepcją wielości rzeczywistości. Na to jednak zabrakło czasu, gdyż zaangażowanie w pracę dydaktyczną oraz zmiana w 1930 r. środowiska krakowskiego na Lwów spowodowały koncentrację uwagi Chwistka na innych problemach. Mniej uwagi poświęcał twórczości artystycznej a więcej samej filozofii. Niemniej jednak w swej sztuce strefizmowi pozostał wierny do końca.

⁹²⁹ Tamże.

⁹³⁰ Por. T. Kostyrko, *Leona Chwistka filozofia sztuki*, Warszawa 1995, s. 14–17.

Zakończenie

W zwierciadle utrwalają się zdarzenia takimi, jak postrzegają je ludzie z niego korzystający. Oddaje ono więc wszystkie ułomności nie tylko ludzkiej percepcji, ale także konkretnych osób, z których obserwacji układa się obraz całości.

Wybitny polski teoretyk sztuki Mieczysław Wallis w swej książce poświęconej historii zwierciadła trafnie zauważył:

Człowiek żył się ze zwierciadłem w swym bytowaniu powszednim i w wielu dziedzinach działalności artystycznej, naukowej i technicznej. Nic dziwnego przeto, że lustro wrosło w nasze życie intelektualne. Zarówno nasza mowa potoczna, jak nasza publicystyka i literatura są przesycone obrazami i przenośniami związanymi ze zwierciadłem. Raz po raz czytamy, że coś „odzwierciedla” lub „nie odzwierciedla” czegoś. [...] Analogie i porównania ze zwierciadłem przenikają całe nasze życie intelektualne, sięgają w sferę najbardziej subtelnych rozmyślań metafizycznych i spekulacji mistycznych⁹³¹.

Zwierciadło bowiem pozwala widzieć rzeczy nie tylko takimi, jakimi są, ale ukazuje ich związki w sposób dla naszych oczu i umysłu niedostrzegalny. Dzięki zwierciadłom możemy przecież dostrzec to, co jest ukryte (peryskop) lub znajduje się poza nami. Ważnym jego atrybutem jest jednak zwłaszcza możliwość skupiania światła w jednym miejscu. Metafora zwierciadła oznacza zatem podążanie ku syntezie, aby uzyskać obraz całościowy, przybliżyć się do prawdy. Tak przecież działają teleskopy astronomiczne, tak też działa ludzki umysł. Z pozornego bezładnego wyłania się jakaś całość, w której każdy

⁹³¹ M. Wallis, *Dzieje zwierciadła*, Warszawa 1973, s. 7.

element odgrywa ważną rolę, choć początkowo wydawał się w żaden sposób niepowiązany z pozostałymi. Do spełniania takiego zadania filozofia jest predysponowana najbardziej ze wszystkich nauk.

Podjęta próba dokonania pewniej syntezy dziejów Polski przez filozoficzny pryzmat nie jest pierwszą ani jedyną. Autor nie uzurpuje sobie prawa do nieomylności ani prawa do pouczania innych. Zdaje sobie bowiem sprawę z tego, że intuicyjnie każdy jest w stanie wypracować podobną syntezę. Być może rację mają George Lakoff i Mark Johnson, gdy twierdzą:

Wygląda na to, że zdolność pojmowania doświadczeń za pośrednictwem metafory jest kolejnym zmysłem, jak wzrok, dotyk czy słuch, a metafora dostarcza jedyne sposoby postrzegania i doświadczania znacznej części świata rzeczywistego⁹³².

Taki sposób gromadzenia doświadczeń czyni każdą podjętą próbę unikalną a więc i niepowtarzalną. Stwarza to wyjątkową okazję do podjęcia polemiki przez wszystkich, których doświadczenia i wiedza powstały na równie niepowtarzalnej drodze. Niemniej jednak mogą one prowadzić do powstania kolejnej syntezy, tym razem już doskonalszej. I jeśli tak się stanie, to zadanie, jakie postawił przed sobą autor, zostanie wykonane.

⁹³² G. Lakoff, M. Johnson, *Metafory w naszym życiu*, przeł. T.P. Krzeszewski, Warszawa 2010, s. 305.

Wybrana bibliografia

- A mądrości i zło nie przemoże*, pod red. J. Jadackiego, B. Markiewicz, Warszawa 1993.
- Adamkiewicz M., *Wartość pracy w polskiej tradycji moralnej*, Warszawa 2008.
- Ajdukiewicz K., *Język i poznanie. Wybór pism z lat 1920–1939*, t. I–II, Warszawa 1960.
- Andrzejewski L., *Zbigniew Jordan*, „Kultura” 1980, nr 11.
- Błachnio J.R., *Biblioteka Warszawska: forum polskiej filozofii w latach 1841–1915*, Bydgoszcz 1999.
- Bocheński J.M., *Marksizm-leninizm nauka czy wiara*, Lublin–Śląsk–Warszawa 1988.
- Bocheński J.M., *Sto zabobonów*, Warszawa 1988.
- Bolewski A., Pierzchała H., *Losy polskich pracowników nauki w latach 1939–1945*, Wrocław 1989.
- Borzym S., *Filozofia polska 1900–1950*, Wrocław 1991.
- Borzym S., *Panorama polskiej myśli filozoficznej*, Warszawa 1993.
- Borzym S., *Przeszłość dla przyszłości*, Warszawa 2003.
- Borzym S., *Tło filozoficzne nauki polskiej. Od odzyskania niepodległości do stalinowskiego pierwszego Kongresu Nauki Polskiej. Przegląd stanowisk*, Warszawa 1995.
- Brożek A., *Kazimierz Twardowski w Wiedniu*, Warszawa 2010.
- Brzozowski S., *Teodor Dostojewski. Z mroków duszy rosyjskiej*, Kraków 1906.
- Chwistek L., *Pisma filozoficzne i logiczne*, t. I–II, Warszawa 1961.
- Czartoryski A.K., *Katechizm rycerski*, wydał i przedmową opatrzył H. Mościcki, Warszawa 1916.
- Czeżowski T., *Główne zasady nauk filozoficznych*, Wrocław 1959.
- Czeżowski T., *O początkach UMK i organizowaniu katedr filozoficznych w Toruniu*, [w:] *Uniwersytet Mikołaja Kopernika. Wspomnienia pracowników*, pod red. A. Tomczaka, Toruń 1993.
- Czeżowski T., *Odczyty filozoficzne*, Toruń 1958.
- Czeżowski T., *Pisma z etyki i teorii wartości*, Wrocław 1989.

- Dąmbska I., *Czterdzieści lat filozofii we Lwowie*, „Przegląd Filozoficzny” 1948, nr 1–3.
- Dupréel E., *Traktat o moralności*, przeł. Z. Glinka, Warszawa 1969.
- Elzenberg H., *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, Toruń 2002.
- Estreicher K., *Leon Chwistek. Biografia artysty (1884–1944)*, Kraków 1971.
- Filozofia i czas przeszły. Profesorowi Czesławowi Głombikowi w 70. rocznicę urodzin*, pod red. B. Szotek, A. Norasa, Katowice 2005.
- Filozofia na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika*, pod red. J. Pawlaka, Toruń 1995.
- Filozofia na Uniwersytecie Wileńskim*, pod red. R. Jadcza, J. Pawlaka, Toruń 1997.
- Filozofia polska: Słownik pisarzy*, Wrocław 1971.
- Gawecki B.J., *Zygmunt Zawirski (1882–1948)*, „Przegląd Filozoficzny” 1948, z. 4.
- Głombik C., *Człowiek i historia. Studium koncepcji filozoficznej Stefana Pawlickiego*, Warszawa 1973.
- Głombik C., *Obecność filozofa. Studia historyczno filozoficzne o Władysławie Tatar-kiewiczzu*, Katowice 2005.
- Gromska D., *Philosophes polonais morts entre 1938 et 1945*, „Studia Philosophica” 1939–1946, t. III.
- Gumański L., *Toruńska szkoła filozoficzna. (Ludzie nauki)*, „Warmia i Mazury” 1978, nr 10.
- Hempoliński M., *Polska filozofia analityczna*, Wrocław 1987.
- Herczyński R., *Spętana nauka. Opozycja intelektualna w Polsce 1945–1970*, Warszawa 2008.
- Herder J.G., *Myśli o filozofii dziejów*, t. I–II, przeł. J. Gałęcki, Warszawa 1962.
- Filozofia polska na obczyźnie*, pod red. W. Strzałkowskiego, Londyn 1987.
- Historia filozofii polskiej. Dokonania, poszukiwania, projekty*, pod red. A. Dziedzic, A. Kołakowskiego, S. Pieroga, P. Ziemskiego, Warszawa 2007.
- Holland H., *Legenda o Kazimierzu Twardowskim*, „Myśl Filozoficzna” 1952, nr 3.
- Hostyński L., *Układacz tablic wartości*, Lublin 1999.
- Hübner P., *Polityka naukowa w Polsce w latach 1944–1953: Geneza systemu*, t. 1, Wrocław 1992.
- Hübner P., *Siła przeciw rozumowi. Losy Polskiej Akademii Umiejętności w latach 1939–1989*, Kraków 1994.
- Ingarden R., *Główne kierunki polskiej filozofii*, „Studia Filozoficzne” 1973, nr 1.
- Izydora Dąmbska 1904–1983*, pod red. J. Perzanowskiego, Kraków 2001.
- Jadacki J., *Filozofia polska XIX i XX wieku*, t. I–II, Warszawa 2015.
- Jadacki J.J., *Orientacje i doktryny filozoficzne. Z dziejów myśli polskiej*, Warszawa 1998.
- Jadacki J.J., *Wileńskie środowisko filozoficzne 1920–1945*, „Ruch Filozoficzny” 1993, nr 4.
- Jadcza R., *Człowiek szukający etyki. Filozofia moralna Kazimierza Twardowskiego*, Toruń 1993.

- Jadczak R., *Mistrz i jego uczniowie*, Warszawa 1997.
- Jadczak R., *Z dziejów spotkania szkoły lwowsko-warszawskiej z marksizmem*, „Edukacja Filozoficzna” 1991, t. 11.
- Jakiej filozofii Polacy potrzebują*, pod red. A. Tatarkiewicza, Warszawa 1979.
- Jakubowski M.N., „O miłości Ojczyzny” Libelta jako odpowiedź na Hegłowskie „Zasady filozofii prawa” (aspekt wojny), [w:] *Oblicza polskości*, pod red. A. Kłockowskiej, Warszawa 1990.
- Jordan Z., *O matematycznych podstawach systemu Platona*, Poznań 1937.
- Jordan Z., *Philosophy and Ideology: The Development of Philosophy and Marxism-Leninism in Poland Since the Second World War*, Dordrecht 1963.
- Kant I., *Wieczny pokój*, przeł. J.G. Mondschein, Toruń 1992.
- Karol Libelt 1807–1875*, pod red. Z. Grota, Warszawa–Poznań 1976.
- Karpiński J., *Nie być w myśleniu posłusznym (Ossowscy, socjologia, filozofia)*, Londyn 1989.
- Kłoczowski J.A., *Więcej niż mit. Leszka Kołakowskiego spory o religię*, Kraków 1994.
- Kołakowski L., *Filozofia pozytywistyczna (od Hume’a do Koła Wiedeńskiego)*, Warszawa 1966.
- Kotarbiński T., *Główne kierunki i tendencje filozofii w Polsce*, [w:] tenże, *Wybór pism. Myśli o myśleniu*, t. II, Warszawa 1958.
- Kotarbiński T., *Z zagadnień ogólnej teorii walki*, Warszawa 1938.
- Kowalenko W., *Tajny Uniwersytet Ziemi Zachodnich: Uniwersytet Poznański 1940–1945*, Poznań 1961.
- Krąpiec M., Maryniarczyk A., *The Lublin Philosophical School*, Lublin 2010.
- Krupiński F., *Filozofia w Polsce*, [w:] A. Schwegler, *Historia filozofji w zarysie*, przeł. EK., Warszawa 1863.
- Kuźnicki L., *Ewolucjonizm w Polsce 1883–1959*, „Kosmos” 2009, nr 3–4.
- Kuźnicki L., *Percepcja darwinizmu na ziemiach polskich w latach 1860–1881*, „Kosmos” 2009, nr 3–4.
- Lebiedziński W., *Tischnerowska metoda krytyki socjalizmu*, Warszawa 1987.
- Libelt K., *Filozofia i krytyka*, t. I–VI, Poznań 1874–1875.
- Libelt K., *Pisma krytyczne*, t. 1–2, Poznań 1851.
- Libelt K., *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej*, Warszawa 1967.
- Łukasiewicz D., *Filozofia Tadeusza Czeżowskiego*, Bydgoszcz 2002.
- Mackiewicz W., *Ludzie i idee. Polska filozofia najnowsza*, Warszawa 2003.
- Mahrburg A., *Historja filozofji*, [w:] *Poradnik dla samouków*, cz. II, *Nauki Filologiczne. Nauki historyczne*, Warszawa 1899.
- Mahrburg A., *Pisma filozoficzne Adama Mahrburga*, t. I–II, pod red. W. Spasowskiego, Warszawa 1914.
- Mencwel A., *Stanisław Brzozowski: kształtowanie myśli krytycznej*, Warszawa 1976.

- Molicki A., *Stanowisko filozofii Karola Libelta i stosunek jego do innych współczesnych filozofów polskich*, Lwów 1875.
- Mróz T., *Selected Issues in the History of Polish Philosophy*, Vilnius 2016.
- Maćkowiak Z., Musielak M., *Adam Wrzosek: Życie i działalność*, Poznań 2000.
- Mylik S., *Stefan Pawlicki: jeden z prekursorów nauki polskiej*, Warszawa 2005.
- Nauka polska na obczyźnie. Stan i perspektywy badawcze*, pod red. W. Hładkiewicza, M. Szczerbińskiego, Gorzów Wielkopolski 2000.
- Ochorowicz J., *Wstęp i pogląd ogólny na filozofję pozytywną*, Warszawa 1872.
- Ogrodnik B., *Ingarden*, Warszawa 2000.
- Ossowska M., *O człowieku, moralności i nauce. Miscellanea*, Warszawa 1983.
- Ossowska M., *O pewnych przemianach etyki walki*, Warszawa 1957.
- Ossowski S., *Dzieła*, t. IV. *O nauce*, Warszawa 1967.
- Palacz R., *Klasycy filozofii polskiej*, Warszawa–Zielona Góra 1999.
- Pawlicki S., *Historia filozofii greckiej*, t. I, Kraków 1890.
- Pawlicki S., *Materyalizm wobec nauki*, „Przegląd Polski” 1869–1870, t. 3 i t. 4.
- Polak P., *Spór wokół ewolucji sprzed stu lat*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 2007.
- Polska filozofia powojenna*, t. 1–3, pod red. W. Mackiewicza, Warszawa 2001–2005.
- Próg istnienia. Dziesiętkowane pokolenie*, pod red. J. Jadackiego, B. Markiewicz, Warszawa 1995.
- Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, pod red. B. Skargi, t. I–V, Warszawa 1994–1997.
- Rymarkiewiczówna M., *Filozofja Libelta. Epistemologia – filozofia przyrody*, Poznań 1933.
- Schaff A., *Aktualne zagadnienia polityki kulturalnej w dziedzinie filozofii i socjologii*, Warszawa 1956.
- Schaff A., *Moje spotkania z nauką polską*, Warszawa 1997.
- Schaff A., *Zadania frontu filozoficznego w świetle uchwał I Kongresu Nauki Polskiej*, „Myśl Filozoficzna” 1951, nr 1–2.
- Schrade U., *Szkoła Elzenbergistów*, [w:] W. Mackiewicz, *Ludzie i idee. Polska filozofia najnowsza*, Warszawa 2003.
- Skoczylński J., Woleński J., *Historia filozofii polskiej*, Kraków 2010.
- Skolimowski H., *Polish analytical philosophy: a survey and a comparison with British analytical philosophy*, London 1967.
- Straszewski M., *Dzieje filozoficznej myśli polskiej w okresie porzbirowym*, t. 1, *Od rozbiorów do roku 1831*, Kraków 1912.
- Straszewski M., *Historja filozofii w Polsce*, przerobił i uzupełnił ks. F. Kwiatkowski, Kraków 1930.

- Studia z dziejów estetyki polskiej 1890–1918*, pod red. S. Krzemień-Ojaka, K. Rosner, Warszawa 1972.
- Suchmiel J., *Działalność naukowa kobiet na Uniwersytecie we Lwowie do roku 1939*, Częstochowa 2000.
- Śleziński K., *Benedykta Bornsteina koncepcja naukowej metafizyki i jej znaczenie dla badań współczesnych*, Kraków 2009.
- Szotek B., *Aleksander Tyszyński a polska filozofia narodowa*, Katowice 1985.
- Szotek B., *Marian Massonius a polska filozofia nowokrytyczna*, Katowice 2001.
- Szumera G., *Myśl historyzoficzna i filozofia społeczna Jana Karola Kochanowskiego*, Katowice 2009.
- Świętochowski A., *Wspomnienia*, Wrocław 1966.
- Tatarkiewicz W., *Historja filozofii w Polsce*, Kraków 1930.
- Tatarkiewicz W., *Pięćdziesiąt lat filozofii w Warszawie*, „Przegląd Filozoficzny” 1948, z. 1–3.
- Tischner J., *Etyka solidarności*, Kraków 1981.
- Tischner J., *Polski kształt dialogu*, Kraków 2002.
- Twardowski K., *Autobiografia filozoficzna*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 1992, R. I, nr 1.
- Twardowski K., *Dzienniki*, t. I–II, Toruń 1997–2001.
- Twardowski K., *Myśl, mowa i czyn*, cz. II, pod red. A. Brożek i J. Jadackiego, Warszawa 2014.
- Twardowski K., *O zadaniach etyki naukowej. Wykładów z etyki cz. III*, „Etyka” 1973, nr 12.
- Twardowski K., *Rozprawy i artykuły filozoficzne*, Lwów 1927.
- Twardowski K., *Wybrane pisma filozoficzne*, Warszawa 1965.
- Tyburski W., *Elzenberg*, Warszawa 2006.
- Tyburski W., *Filozofia polska przełomu XIX i XX wieku. Zapomniani twórcy*, Toruń 1977.
- Tyszyński A., *Pisma krytyczne*, t. I–II, zebrał P. Chmielowski, Kraków–Petersburg 1904.
- Ujejski J., *Dzieje polskiego mesjanizmu od powstania listopadowego włącznie*, Lwów 1931.
- Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu 1945–1955*, Warszawa 1957.
- Walicki A., *Zniewolony umysł po latach*, Warszawa 1993.
- Wąsik W., *Historia filozofii polskiej*, t. I–II, Warszawa 1966.
- Wąsik W., *Kartezjusz w Polsce*, „Przegląd Filozoficzny” 1937, z. 2 i z. 4.
- Wiśniewski R., *Możliwość probabilizmu etycznego. Studium metaetyczne ewolucji empiryzmu w etyce polskiej*, Toruń 1992.
- Woleński J., *Filozofia polska 1945–1989*, „Znak” 1992, nr 4.

- Woleński J., *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, Warszawa 1985.
- Woleński J., *Szkoła Lwowsko-Warszawska w polemikach*, Warszawa 1997.
- Woleński J., *Żydzi w filozofii polskiej*, „Studia z Filozofii Polskiej” 2010, t. 5.
- Wolniewicz B., *Filozofia i wartości*, t. I–IV, Warszawa 1993–2016.
- Wrześniowski A., *Karol Robert Darwin. Wspomnienie pośmiertne*, „Wszechświat” 1882, nr 5–8.
- Wspomnienia o filozofach zmarłych 1939–1945*, „Przegląd Filozoficzny” 1946.
- Zawirski Z., *Les tendances actuelles de la philosophie polonaise*, „Revue de Synthèse” 1935, vol. 10.
- Zegzuła-Nowak J., *Polemiki filozoficzne Henryka Elzenberga ze szkołą lwowsko-warszawską*, Kraków 2017.

Archiwalia:

- Materiały Archiwalne Tadeusza Czeżowskiego*, Archiwum UMK w Toruniu.
- Materiały Archiwalne Tadeusza Czeżowskiego*, Dział Zbiorów Specjalnych, Biblioteka UMK w Toruniu.
- Materiały Archiwalne Henryka Elzenberga*, Archiwum Polskiej Akademii Nauk w Warszawie.
- Materiały Archiwalne Henryka Elzenberga*, Dział Zbiorów Specjalnych, Biblioteka UMK w Toruniu.
- Materiały Archiwalne Janiny i Tadeusza Kotarbińskich*, Archiwum Połączonych Bibliotek WFiS UW, IFiS PAN i PTF w Warszawie.
- Materiały Archiwalne Marii Ossowskiej*, Archiwum Połączonych Bibliotek WFiS UW, IFiS PAN i PTF w Warszawie.
- Materiały Archiwalne Stefana Pawlickiego*, Czytelnia Rękopisów Biblioteki Jagiellońskiej w Krakowie.
- Materiały Archiwalne Mieczysława Wallisa*, Archiwum Połączonych Bibliotek WFiS UW, IFiS PAN i PTF w Warszawie.
- Materiały Archiwalne Władysława Witwickiego*, Archiwum Polskiej Akademii Nauk w Warszawie.
- Materiały Archiwalne Adama Wrzoska*, Archiwum Polskiej Akademii Nauk w Poznaniu.
- Materiały Archiwalne Zygmunta Zawirskiego*, Archiwum Polskiej Akademii Nauk w Warszawie.
- Teczki personalne Danieli Gromskiej, Stefana Pawlickiego, Adama Wrzoska, Zygmunta Zawirskiego*, Archiwum Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie.

Nota bibliograficzna

(Miejsca pierwodruków prac w kolejności zamieszczonej w książce)

Etos pracy filozofa w polskim romantyzmie. O obowiązkach filozofii względem nauki i narodu, [w:] *Etos pracy i deontologia zawodowa*, pod red. M. Kasperskiego i T. Szczurka, Wydawnictwo WAT, Warszawa 2011, s. 41–57.

Jak może trwać pojęcie Ojczyzny w świadomości narodowej bez istnienia własnego państwa? Koncepcja rozczłonii Ojczyzny Karola Libelta, „Rocznik Lubuski” 2009, t. 35, cz. 1, s. 101–114.

Stefana Pawlickiego (1839–1916) pierwsze polskie przekłady „Medytacji Kartezjusza” oraz „Rozprawy o pierwszej metodzie”, „Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych” 2015, t. XXVII, s. 305–333.

Recepcja teorii Darwina w filozofii polskiej XIX wieku, [w:] *Filozofia–nauka–religia. Księga jubileuszowa dedykowana Profesorowi Kazimierzowi Jodkowskiemu z okazji 40-lecia pracy naukowej*, Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego, Zielona Góra 2015, s. 409–426.

Dzieje filozofii polskiej w listach zapisane, „Studia z Filozofii Polskiej” 2015, t. 10, s. 201–220.

„Historia filozofii greckiej” w polemicznym zwierciadle Adama Mahrburga, [w:] *Ks. Stefan Pawlicki CR: Człowiek nauki i wiary w służbie odnowy społecznej i duchowej*, pod red. W. Mleczki, Wydawnictwo św. Jana Pawła II, Kraków 2016, s. 127–153.

Czy istnieje toruńska szkoła filozoficzna? Recepcja myśli Tadeusza Czeżowskiego i Henryka Elzenberga w powojennej filozofii polskiej, [w:] *Filozofia – Etyka – Ekologia. Profesorowi Włodzimierzowi Tyburskiemu w darze*, pod red. P. Dommeradzkiego, A. Grzeleńskiego, R. Wiśniewskiego, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2015, s. 323–339.

Daniela Gromska (1889–1973) w roli historyka polskiej filozofii, [w:] *Kobiety w szkole lwowsko-warszawskiej*, pod red. D. Łukasiewicza i R. Mordarskiego, Wydawnictwo UKW, Bydgoszcz 2016, s. 99–118.

- Zygmunta Zawirskiego niedokończony projekt*, „Studia z Filozofii Polskiej” 2011, t. 6, s. 51–63.
- Walka jako problem moralny w twórczości Marii Ossowskiej*, „Colloquium” 2015, nr 1, s. 7–20.
- Strategie przetrwania. Filozofowie polscy podczas II wojny światowej* – referat wygłoszony 18 listopada 2015 r. na międzynarodowej konferencji naukowej nt. *Pokój/wojna – humanistyka wobec wyzwań współczesności* zorganizowanej przez Uniwersytet Zielonogórski.
- Pamiętnik czasu wojny. Lekarska epopeja Adama Wrzoska*, „Acta Medicorum Polonorum” 2016, z. 2, s. 69–88.
- O obowiązkach filozofii względem narodu i państwa – Józef M. Bocheński w roli „sumienia” polskiej filozofii powojennej*, „Filo-Sofija” 2013, nr 21, s. 231–248.
- Józefa Tischnera krytyka marksizmu*. [w:] *Tischner – człowiek w horyzoncie nadziei*, pod red. E. Struzik, Oficyna Wydawnicza WW, Katowice 2016, s. 82–108.
- Zbigniew Jordan (1911–1977) – szkic do filozoficznej biografii*, „Studia z Filozofii Polskiej” 2010, t. 5, s. 35–54.
- Retoryka dominacji: polityczne sterowanie nauką*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 2013, t. 49, z. 2, s. 101–115.
- „Ruch Filozoficzny” i wolność badań naukowych w Polsce w latach 1947–1957*, „Ruch Filozoficzny” 2011, nr 4, s. 821–838.
- Inspiracje twórczością Fiodora Dostojewskiego w filozofii polskiej*, [w:] *Русская литература в судьбах отечественной культуры*. Материалы Международной научно-практической конференции (9–10 апреля 2015 г.), Краснодарский государственный университет культуры и искусств, Краснодар 2015, s. 177–188.
- Od formizmu do strefizmu. Ewolucja poglądów estetycznych Leona Chwistka*, „Słupskie Studia Filozoficzne” 2009, nr 8, s. 13–30.

Indeks osobowy

A

ADAMKIEWICZ Marek 37, 59, 407
ADDISON Joseph 90
AJDUKIEWICZ Kazimierz 182, 183,
187, 203, 212, 230, 288, 332,
340, 344, 345, 347–349, 352,
354, 356, 360, 363, 365, 366,
407
AJDUKIEWICZOWA Maria 79–84
ALBERTRANDI (Albertrandy) Jan
Chrzyciel 30
ALEKSANDER WIELKI 150
ANDRZEJEWSKI Stanisław L. 328,
332, 334, 335, 407
ARYSTOTELES 61, 62, 107, 136, 145,
146, 148, 160, 172, 192, 211,
276
ASSORODOBRAJ Nina 347
AUBERT Vilhelm 277,
AVENARIUS Richard Heinrich Ludwig
388

B

BACON Francis 76, 91, 92
BACZKO Bronisław 240, 325, 365
BAD Hersz 244
BALEY Stefan 318, 319
BARACH Sigmund C. 80
BARON Alfons 244
BASZNAK Tadeusz 381
BATOWSKI Zygmunt 123, 243

BAEUMKER Clemens 149
BERENT Wacław 379
BERGSON Henri 389, 391
BERKELEY George 145
BERNADOTTE Folke 249
BERNARD Claude 270
BIERUT Bolesław 340, 345
BITTER Marek (Melech) 250, 251
BIZOŃ Franciszek 172
BLAUSTEIN Leopold 208, 244
BŁACHNIO Jan Ryszard 36, 407
BŁACHOWSKI Stefan 198, 201, 204,
218, 244, 318, 319
BŁOCKI Bronisław 115
BOCHEŃSKI Innocenty 251, 274–293,
296, 314, 318, 330, 407, 414
BOLEWSKI Andrzej 246, 252, 407
BOLZANO Bernard Placidus Johann
Nepomuk 214
BOŁOZ-ANTONIEWICZ Helena 238
BOREJSZA Jerzy 341
BORNSTEIN Benedykt Leon 184, 250,
411
BORZYM Stanisław 135–137, 171, 407
BOY-ŻELEŃSKI Tadeusz 79, 86, 87,
226
BOŹEJEWICZ Wiesław 314
BRENTANO Franz 198, 214
BROŹEK Anna 140, 195, 200, 407, 411
BRUNO Giordano 107
BRZEK Gabriel 114

BRZOZOWSKI Stanisław 155, 167,
168, 171, 172, 288, 372–381,
386, 407, 409
BÜCHNER Ludwig 103
BUFFON Georges-Louis Leclerc, Comte
de 95
BURLIKOWSKI Bronisław 336

C

CABAN Wiesław 125
CABANIS Pierre 270
CACKOWSKI Zdzisław 8
CARNAP Rudolf 404
CERF Walter 369, 370
CÉZANNE Paul 389
CHAŁASIŃSKI Józef 295, 341, 346,
347
CHAŁUBIŃSKI Tytus 268–270
CHLEBOWSKI Eugeniusz 94
CHMIEŁOWSKI Piotr 100, 411
CHOCISZEWSKI Józef 70
CHOPIN Fryderyk 257
CHRYSTUS 166, 380
CHRZANOWSKI Ignacy 244
CHWISTEK Leon 244, 318, 324, 329,
387–404, 407, 408, 414
CIESZKOWSKI August 25, 29, 34, 37,
54
CLAUBERG Karl Wilhelm 221
COMTE August 92, 106
CONNELLY John 119
COUSIN Victor 78, 92
CYBULSKI Napoleon Nikodem 269
CYBULSKI Wojciech 79, 130
CYMERMANÓWNA Szprica 246
CZARTORYSKI Adam 235, 237, 407
CZERWIŃSKI Józef 240
CZEŻOWSKI Tadeusz 174, 177–191,
199, 201–208, 210, 211, 217,
218, 220–223, 332, 333, 347,
349, 352–359, 362, 363, 366,
369, 370, 407, 409, 412, 413

CZUBAK-SCHOLLE Magdalena 8
CZUBATY Jarosław 125
CZYŻEWSKI Tytus 387, 391, 393,
394, 399

Ć

ĆWIERTNIA-SITOW Irena 265
ĆWIKLIŃSKI Ludwik 140, 141, 143
ĆWIRKO-GODYCKI Michał 266

D

DARWIN Karol 80, 94–115, 412, 413
DAWIDOWICZOWA Alina (z Chwist-
ków) 388, 397
DĄBROWSKA Maria 339, 340
DĄBROWSKI Jan Henryk 232, 261
DĄMBSKA Izydora 198, 200, 202–
204, 207, 208, 210, 223, 325,
351, 359, 360, 363–369, 408
DICKSTEIN Samuel 244, 252
DIETL Józef 269
DOBROWOLSKI Antoni Bolesław 347
DOBRSKI Konrad 106
DOBRZYCKA Magdalena 86
DOBRZYCKI Wojciech 79, 86, 87, 90,
91
DOSTOJEWSKI Fiodor 371–377,
379–387, 407, 414
DREWNOWSKI Jan Franciszek 344
DUBISŁAW Walter 221
DUCHIŃSKI Franciszek Henryk 132
DUCZKOWSKA-MORACZEWSKA
Henryka 180
DUPRÉEL Eugene 236, 237, 408
DWORZACZEK Ferdynand Karol 78–
85, 91
DYBOWSKI Benedykt 98, 99, 101,
102, 105, 107, 114, 115
DZIAMSKI Seweryn 64, 212
DZIEDUSZYCKI Wojciech 142
DZIEMIDOK Bohdan 374

E

EDDINGTON Arthur Stanley 404
ELZENBERG Henryk 174, 177, 180,
181, 184–191, 205, 250, 340,
351–353, 369, 370, 408, 411–
413
ENGELS Fryderyk 180, 182, 312
EPIKUR 186
ESTREICHER Karol 389, 390, 402,
403, 408
EUDOKSOS 320
EUKLIDES 320

F

FEUERBACH Ludwig 179
FICHTE Johann Gottlieb 30, 34
FISHER Robert 227
FLOURENS Pierre 99
FRANKENTHURN Paul Gautsch
Freiherr, von 114
FRAUENGLAS Edward 244
FRITZHAND Marek 182
FROMM Erich 382

G

GARBOWSKI Tadeusz 244
GAWECKI Bolesław Józef 212, 213,
214, 216, 408
GEBERTOWA Gizela 197
GIEDROYĆ Jerzy 318, 329, 331
GIELECKI Wojciech 244
GLEMP Józef 287
GLINKA Zygmunt 237, 408
GŁOMBIK Czesław 99, 110, 408
GÖDEL Kurt 322
GOLDBERG Henryk 90, 91
GOETEL Ferdynand 248
GOŁUCHOWSKI Józef 10, 25
GORZKA Cezary 190
GOTLIB Henryk 387
GÓRSKI Karol 243
GÓRSKI Konrad 177, 185

GRABOWSKI Tadeusz 130
GRACZYK Maria 289
GRALEWSKI Jan 243, 244
GRODECKA Zofia 265
GROMSKA Daniela 182, 192, 194,
196–211, 223, 245, 249, 253,
354, 363, 368, 408, 412, 413
GROMSKI Edmund 199, 200
GROT Zdzisław 64, 70, 72, 409
GRÜNBERGOWA-STRZETELSKA Zo-
fia 194
GRZENIEWSKI Ludwik Bogdan 401
GRZYMAŁA-SIEDLECKI Adam Franci-
szek Józef 161
GUMAŃSKI Leon 176, 184, 186, 190,
333, 408

H

HAECKEL Ernst 103
HAJDUK Zygmunt 250
HARASEK Stefan 244
HASIK Jan 256, 263
HAULER Edmund 196
HEGEL Georg Wilhelm Friedrich 34,
51, 55, 90
HEINRICH Władysław 137, 139, 146,
216, 221, 387, 388
HERCZYŃSKI Ryszard 348, 408
HERDER Johann Gottfried, von 26, 49,
50, 122, 133, 408
HERKULES 280
HEROMIMOS 320
HETPER Stanisław 244
HIPOKRATES 320
HIRSZFELD Ludwik 341
HŁADKIEWICZ Wiesław 176, 410
HOENE-WROŃSKI Józef Maria 26,
34, 133
HÖFLER Alois 138, 196, 217
HOCHFELD Julian 339, 348
HOLLAND Henryk 181, 325, 367,
368, 369, 408

- HOMER 232
 HOSIASSON-LINDEBAUM Janina 223, 244
 HOURCASTREMÉ Pierre 76
 HRYŃKOWSKI Jan 387, 395
 HÜBNER Piotr 338, 341, 342, 343, 346, 361, 408
 HUME David 183, 409
 HUSSERL Edmund 216
 HUXLEY Thomas Henry 102
- I**
 IBSEN Henrik 374, 375
 ICHHEISER Gustaw 223
 IGEL Salomon 244, 253
 INDAN Franciszek 177, 184, 356, 358
 INGARDEN Roman 208, 212, 214, 217, 218, 244, 295, 312, 322, 349, 353–356, 359, 363, 369, 396, 408, 410
 IRZYKOWSKI Karol 243
 IWAŃSKA Alicja 334
- J**
 JADACKI Jacek Juliusz 140, 156, 157, 174, 195, 200, 238, 246, 247, 407, 408, 410, 411
 JADCZAK Ryszard 181, 190, 199, 241, 325, 368, 408, 409
 JAKIMOWICZ Irena 390
 JAKUBOWSKI Marek Nikodem 52, 409
 JAN z Damaszku 292
 JANKOWSKA Adelajda (ps. PAWŁOWSKA) 262
 JAROŃSKI Feliks 13, 14, 31, 32
 JASZOWSKI Błażej 153
 JAZUKIEWICZ-OSEŁKOWSKA Ludwika 373
 JEZIERSKI Feliks 77, 90
 JODKOWSKI Kazimierz 80, 94, 95, 116, 413
 JOHNSON Mark 406
- JOHNSON Phillip Edward 116
 JOCKUSCH Laura 251
 JORDAN Zbigniew Antoni 183, 184, 224, 251, 317–335, 355, 407, 409, 414
 JURA Czesław 94
 JUSZCZYK Jacek 256
- K**
 KALEMBKA Sławomir 125
 KALEMBKA Urszula 126
 KAMIEŃSKI Henryk 127, 128
 KAMPIONI Barbara 264
 KANT Immanuel 9, 90, 91, 92, 107, 216, 218, 219, 226, 227, 253, 267, 409
 KAPUŚCIŃSKI Witold 260
 KAPUŚCIŃSKI Władysław 266, 267
 KARAMAZOW Iwan 426
 KARTEZJUSZ (DESCARTES René) 20, 60, 74–79, 81, 83, 85, 86, 88–93, 161, 280, 411, 413
 KAWCZYŃSKI Maksymilian 86
 KĘPA Zbigniew 96
 KIENIEWICZ Stefan 127
 KIERSKI Feliks 170
 KIESZKOWSKI Bohdan 244
 KISIELEWSKI Stefan 318
 KŁOCZOWSKI Jan Andrzej 381, 409
 KOBYŁECKI Stanisław 244
 KODISOWA Józefa 156, 244
 KOLBUSZEWSKI Jacek 132
 KOLLÁR Ján 122, 123, 130
 KOŁACZKOWSKI Stefan 244
 KOŁAKOWSKI Leszek 12, 13, 293, 295, 308, 312, 372, 381, 382, 408, 409
 KOŁŁATAJ Hugo 9, 20, 21, 24
 KONOPKA Stanisław 255
 KOSKOWSKI Władysław 129
 KOSTANECKI Kazimierz 151–153
 KOSTYRKO Teresa 404

- KOTARBIŃSKA Janina (SZTEJNBARG Dina, KAMIŃSKA Janina) 349, 412
- KOTARBIŃSKI Tadeusz 182, 206, 207, 211, 218, 227, 229, 230, 238, 241, 242, 244–246, 248, 250, 280, 318, 324–326, 332, 340, 341, 344, 345, 348, 349, 351–357, 359, 363–369, 409, 412
- KOTT Jan 342
- KOWALENKO Władysław 262, 266, 409
- KOZIEŁŁ-POKLEWSKI Jan (Jakub Skąła) 129
- KOZŁOWSKI Feliks 32, 33, 34
- KOZŁOWSKI Władysław Mieczysław 148
- KRAJEWSKI Władysław 371
- KRAKOWIECKI Jerzy 267
- KRAMSZTYK Stanisław 103
- KRASICKI Ignacy 257
- KRASIŃSKI Zygmunt 67, 130
- KRASOWSKA Eugenia 349
- KRĄPIEC Mieczysław Albert 179, 296, 297, 409
- KREMER Józef 10, 21, 23, 25, 34, 78, 110
- KRIDL Manfred 205
- KROŃSKA Irena 154
- KROŃSKI Tadeusz 13
- KROSZCZOR Henryk 249
- KRUCZKIEWICZ Bronisław 196
- KRUPIŃSKI Franciszek 21, 25, 35, 108, 109, 409
- KRYSIŃSKI Kamil 128, 129
- KRZANOWSKA Halina 94
- KRZESZEWSKA Danuta 243, 244
- KSENOFANES 79
- KÜLPE Oswald 155
- KUTYŁA Julian 371
- KUŹNICKI Leszek 97, 98, 100, 104, 105, 111, 409
- L**
- LA BRUYERE Jean de 90
- LACAN Jacques 371
- LAKOFF George 406
- LAMARCK Jean Babtiste 95, 97
- LANDMAN Adam 55
- LANGFRIEDRICH 98
- LAPIE Paul 67
- LEBIEDZIŃSKI Włodzimierz 308, 309, 409
- LEGUTKO Ryszard 211
- LEIBNIZ Gottfried Wilhelm 77, 91, 145
- LENIN Włodzimierz Ilicz 180
- LENKIEWICZ Antoni 305
- LEŚNIEWSKI Stanisław 265, 288, 326
- LÉVINAS Emmanuel 297, 298
- LIBELT Karol 24, 25, 34, 37–40, 45–73, 77, 78, 99, 133, 162, 179, 409, 410, 413
- LIPPS Theodor 136
- LISOWSKI Zygmunt 318
- LITTRÉ Emile 106
- LOCKE John 74
- LORENTZ Stanisław 341
- LUTOSŁAWSKI Wincenty 184, 257, 259
- LYELL Charles 106
- Ł**
- ŁAPICZ Czesław 179, 181
- ŁEMPICKI Jan 243, 244
- ŁEMPICKI Stanisław 193, 194
- ŁOŚ Paweł 95
- ŁUBNICKI Narcyz 154, 352, 355, 358
- ŁUKASIEWICZ Jan 149, 150, 184, 196, 217, 218, 255, 288, 322, 324, 326, 332, 409, 413
- M**
- MACKIEWICZ Witold 175, 409, 410
- MAĆKOWIAK Zenon 260, 261, 267, 410

- MAHRBURG Adam 130, 136, 137,
 139–141, 143, 153–160, 162–
 173, 409, 413
 MAINE de BIRAN Marie-François-Pier-
 re-Gonthier 92
 MAJER Józef 269, 270
 MALINOWSKI Andrzej 256, 261, 269
 MANTEUFFEL Tadeusz 269
 MARCUSE Herbert 306
 MARKIEWICZ Barbara 238, 246, 247,
 407, 410
 MICHNIEWICZ Marian 181
 MARCINKOWSKI Karol 257, 268, 269
 MARINETTI Filippo Tommaso 387
 MARKS Karol 180, 182, 303, 304,
 305, 331
 MASSONIUS Marian 40, 132, 184,
 245, 411
 MATECKI Teofil Teodor 99
 MATERNICKI Jerzy 156
 MAYENOWA Renata 356, 359
 MAYR Ernst 95
 MAYZEL Wacław 106
 MEHLBERG Henryk 250
 MEHOFFER Józef 387
 MEISSNER Roman Kazimierz 256, 263
 MELISSOSS 80
 MENCWEL Andrzej 376, 409
 MERCIER Désiré Joseph 146
 METALLMANN Joachim 244
 MIANOWSKI Józef 204, 269
 MICHAJŁOW Włodzimierz 349
 MICHALSKI Konstanty 244
 MICHNIK Adam 299, 302
 MICIŃSKI Bolesław 243, 244
 MICKIEWICZ Adam 36, 50, 67, 123,
 130, 131, 194, 257
 MIERZEJEWSKI Jacek 387, 392
 MIKLASZEWSKA Justyna 211
 MILL John Stuart 106
 MILLER Jan Nepomucen 131
 MIKOSZEWSKI Karol 129
 MILBRANDT Mieczysław 243
 MIZERA Jarosław 211
 MLECZKO Wojciech 413
 MOCHNACKI Maurycy 30, 243
 MOLICKI Antoni 24, 25, 26, 64, 66,
 410
 MONDSCHHEIN Józef 226, 409
 MONTAIGNE Michel Eyquem de 226
 MOŃ Ryszard 298
 MORAWSKI Kazimierz M. 162?, 243
 MORAWSKI Marian Ignacy 162
 MORAWSKI Stefan 295
 MOSDORF Jan 243, 244
 MÖSER Justus 90
 MOSTOWSKI Andrzej 183
 MOŚCICKI Henryk 235, 407
 MOUNIER Emmanuel 279
 MRÓZ Tomasz 15, 22, 321, 410
 MUSIELAK Michał 260, 261, 267, 410
 MYLIK Mirosław 80, 96, 160, 170, 410
- N**
- NELSON Leonard 149
 NENCKI Wilhelm Marcei 269
 NEUWIRTH Gertruda 333
 NEWTON Izaak 76
 NIEBELSKI Eugeniusz 129
 NIEMCEWICZ Julian Ursyn 124
 NIEMCEWICZ Stanisław Ursyn 124
 NIESIOŁOWSKI Tymon 387, 392
 NIETZSCHE Friedrich Wilhelm 379
 NOSSING Felicja 194
 NOWAK-JEZIORAŃSKI Jan 328
 NOWARA Piotr 214
 NUSBAUM Józef 9–98, 101, 102, 105,
 114, 115, 148
- O**
- OCHOROWICZ Julian 116, 410
 OCZKO Wojciech 269
 OESTERLEN Friedrich 270
 OKIŃSKI Władysław 265

- OKOLSKI Konrad 265
ORTWIN Ostap (Oskar Katzenellenbogen) 244
OSSOWSKA Maria 185, 225, 227–235, 357, 410, 412, 414
OSSOWSKI Stanisław 339, 341, 344, 347, 348, 360, 410
- P**
PADEREWSKI Ignacy 255
PALACZ Ryszard 230, 410
PANUFNIK Monika 381
PARACELSDUS, Phillippus Aureolus Theophrastus Bombastus von Hohenheim 270
PARYS Jan 274, 293
PASKIEWICZ Iwan 123, 125
PAULSEN Friedrich 139, 141–143
PAWLAK Józef 189, 408
PAWLICKI Stefan Zachariasz 74, 79–93, 96, 99, 101, 104, 110–114, 133–155, 159–166, 168, 170–173, 408, 410, 412, 413
PAWŁOWICZ Wanda 265, 266
PEPIS Józef 247
PERELMAN Chaim 230
PERLMUTTER Salomea 194
PERZANOWSKI Jerzy 358, 360, 408
PETRYCY Sebastian z Pilzna 269
PIERZCHAŁA Henryk 246, 252, 407
PIETRZAK Włodzimierz 243
PIGOŃ Stanisław 342
PILTZ Erazm 130, 204, 329
PIŁSUDSKI Józef 204
PIŁSUDSKI Rowmund 328
PITAGORAS z Samos 8
PLATON 8, 148, 155, 192, 319, 320, 321, 367, 409
POE Edgar Alan 7
POLAK Paweł 95, 410
POLLAKÓWNA Joanna 392, 395, 399
PONIATOWSKI Stanisław 243
- PRONASZKO Andrzej 387
PRONASZKO Zbigniew 387, 392, 397, 399, 404
PRUS Bolesław (Aleksander Głowacki) 103
PRUSINOWSKI Izrael 245
PRZECLAWSKI Józef 125, 126
PRZYBYSZEWSKI Stanisław 13, 375, 379
PRZYSIECKI Jan (Adam Krasiński) 139, 147, 148
- R**
RACIBORSKI Aleksander 172
RADERMACHER Ludwig 196
RADZISZEWSKI Idzi 257
RAJCHMAN Bronisław 99, 103, 104
RAKITIN Michał 371
RAPACKI Adam 349
RAWLS John 280
RECHLEWICZ Wojciech 336
RENAN Ernest 135, 140, 148
RODKIEWICZ Witold 119
ROHMAN Edmund 244
RORTY Richard 383
ROTENSZTEJN Leon 245
ROUPPERT Stanisław 260
ROUSSEAU Jean Jacques 56, 74, 151
RUBCZYŃSKI Witołd 149, 150, 206, 245
RUDNIAŃSKI Stefan 244, 252
RUNDSZTEJN Hersz 245
RUSSELL Bertrand 238, 239, 242, 404
RUTSKI Jan 183
RYMARKIEWICZÓWNA Maria 61, 62, 410
RYTEL Marian 352
RZĄDCA Robert A. 227
RZEWUSKI Henryk 123, 124, 126
- S**
SALAMUCHA Jan 243, 244

- SARTRE Jean-Paul 371
 SAWASZKIEWICZ Janusz 244, 261
 SCHAFF Adam 293, 294, 325, 331, 339, 342, 344–346, 349, 350, 362, 364, 365, 410
 SCHAYER Stanisław 244
 SCHELLING Friedrich Wilhelm Joseph, von 25, 34
 SCHMIDT Heinrich 221, 222
 SCHMIDT Oskar 10, 103
 SCHMIERER Zbigniew 244
 SCHOPENHAUER Arthur 79, 140, 179
 SCHWEGLER Albert 21, 109, 409
 SEGAL Jakub 243
 SEMENENKO Piotr 114
 SÈVE Lucien 304
 SIENKIEWICZ Henryk 130, 376
 SIKORSKI Józef 106
 SIMMEL Georg 333
 SINGH Murari P. 239
 SINKO Tadeusz 85, 196
 SIWECKI Jerzy 243
 SKARBEK Fryderyk 36, 37
 SKARGA Barbara 410
 SKOCZYŃSKI Jan 303, 334, 337, 410
 SKOKOWSKI Zbigniew 243
 SKOLIMOWSKI Henryk 184, 410
 SKRZESZEWSKI Stanisław 341
 SKUPNIEWICZ Józef 197
 SŁONIEWSKA Helena 182, 208
 SŁOWACKI Juliusz 36, 39, 67, 130, 197
 SMOLEŃSKI Władysław 103
 SMOLIK Przemysław 400
 SMYWIŃSKA Anna 195
 SOBESKI Michał 184, 244, 251, 319
 SOBOCIŃSKI Bolesław 223, 324
 SOKRATES 160, 384
 SOŚNICKI Kazimierz 182
 SPASOWICZ Włodzimierz 130, 155
 SPASOWSKI Władysław 243
 SPENCER Herbert 102, 106, 115
 SPINOZA Benedykt 8, 91
 SPENGLER Oswald Arnold Gottfried 46
 SPYTKOWSKI Józef 244
 STALIN Józef 180, 362
 STANISŁAW AUGUST 76
 STAROST Miroslaw 244
 STASZIC Stanisław 20, 21, 24
 STEINHAUS Olga 390
 STĘPIEŃ Antoni Bazyle 297
 STIRNER Max 376, 382
 STÖHR Adolf 196
 STRASZEWSKI Maurycy 10, 20, 23, 24, 27, 28, 30, 61, 139, 410
 STRÓŻEWSKI Władysław 360
 STRUŚ Józef 269
 STRUVE Henryk 25, 86, 89, 92, 93, 109, 136–138, 142, 143, 148, 150, 168, 171, 201, 211, 270
 STRUZIŁ Elżbieta 298, 414
 STRZAŁKOWSKI Wiesław 334, 408
 STRZELECKI Michał 241
 STRZEMIŃSKI Władysław 390
 STRZYŻEWSKI Tomasz 334
 SUCHMIEL Jadwiga 195, 196, 197, 198, 411
 SUCHODOLSKI Bogdan 250
 SUCHORZEWSKA Janina 244
 SUSZKO Roman 349
 SYDENHAM Thomas 270
 SZAFER Władysław 342
 SZCZEPANOWSKI Stanisław 401
 SZCZERBIŃSKI Marek 176, 410
 SZCZURKIEWICZ Tadeusz 347
 SZCZYRBUŁA Marian 394
 SZEBEKOWA Alicja 243, 244
 SZOKAŁSKI Wiktor Feliks 269
 SZOTEK Barbara 11, 40, 132, 408, 411
 SZUKIEWICZ Hanna 262
 SZUMERA Grażyna 411
 SZUMILEWICZ-LACHMAN Irena 214, 217

Ś

ŚLEZIŃSKI Krzysztof 250, 411
ŚNIADECKI Jędrzej 253, 254, 257,
268–270
ŚWIĘCICKI Heliodor 257, 268, 269
ŚWIĘCICKI Tadeusz 265
ŚWIĘTOCHOWSKI Aleksander 103,
104, 106, 107, 130, 154, 411

T

TALES z Miletu 172
TARSKI Alfred 326
TATARKIEWICZ Władysław 9, 182,
204, 242–244, 320, 347, 349,
353, 367, 369, 408, 409, 411
TEAJET 320
TENNER Juliusz 192, 249
TEOFRAST 192, 211
TERLECKI Tymon 317–319, 323, 329,
330
THORMAYER Paul 221, 222
TISCHNER Józef 285, 293–316, 372,
383–386, 411, 414
TOŁŁOCZKO Stanisław 153
TOMASZ z AKWINU św. 146
TOMASZEWSKI Tadeusz 352
TOMCZAK Andrzej 178, 179, 188, 407
TOPOLSKA-PIECHOWIAK Maria Bar-
bara 176
TOWIAŃSKI Andrzej 36, 194, 380
TRENTOWSKI Ferdynand 21, 25, 32,
33, 77, 108
TRETER Mieczysław 199
TRETIAK Andrzej 243
TRUMAN Harry S. 328
TUROWSKI Tomasz 22
TWARDOWSKI Kazimierz 12, 92,
93, 115, 119, 133–153, 170,
171, 177, 181–184, 186, 187,
190, 195, 196, 198–204, 206,
208–212, 214–218, 220, 230,
322–326, 342, 347, 351, 352,

361, 363–365, 367, 368, 407,
408, 411

TYBURSKI Włodzimierz 191, 411, 413
TYSZYŃSKI Aleksander 11, 100, 411

U

UJEJSKI Józef 29, 30, 124, 411
ULANOWSKI Bolesław 149, 150
ULIŃSKI Maciej 165
URY William 227

V

VETULANI Adam 342
VOGT Karol 103

W

WALICKI Andrzej 59, 350, 411
WALISZEWSKI Zygmunt 394
WALLIS Mieczysław (Mieczysław WAL-
LIS-WALFISZ) 185, 248, 249,
340, 347, 353, 405, 412
WALTHER Leon 217
WAŁĘSA Lech 287
WARSZAWSKA Stefania 245
WARTENBERG Feliks 99, 100
WARTENBERG Mściśław 141–144,
147, 148, 158, 184, 196, 197,
206
WASILEWSKI Michał 243
WAŚNIK Wiktor 9, 15, 74–76, 79, 86,
93, 244, 411
WATT Aleksander 372
WELLEK René 355
WIEGNER Adam 244
WIELEŻYŃSKA-DICKSTEIN Julia 249
WIELOPOLSKI Aleksander 127
WIKARJAK Jan 262
WILDE Oskar 7
WILHELM z Saint Thierry 8
WILLMANN Gustaw Philip Otto 139,
140

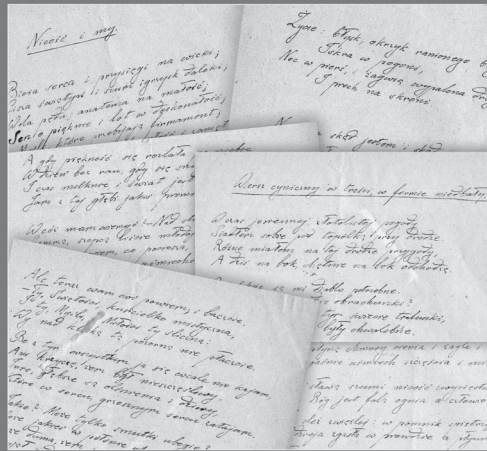
- WILLMANN-GRABOWSKA Helena 244
- WINCŁAWSKI Włodzimierz 190
- WINKLER Konrad 387, 395, 399
- WIŚNIEWSKI Ryszard 190, 411, 413
- WITELLO (Witelon) 149
- WITKIEWICZ Stanisław Ignacy (Witkacy) 244, 253, 387, 394, 399, 404
- WITKOWSKI Romuald Kamil 140, 387
- WITKOWSKI Stanisław 141, 196
- WITOS Wincenty 121, 122
- WITWICKI Władysław 192, 196, 201, 218, 228, 321, 412
- WOLAŃSKI Marian S. 329
- WOLEŃSKI Jan 199, 247, 249, 252, 303, 326, 334, 337, 338, 410–412
- WOLNIEWICZ Bogusław 412
- WOLTRER Władysław 342
- WÓJCIK Ewa 193
- WRÓBLEWSKI Witold 179, 181
- WRZEŚNIEWSKI August 98, 99, 102, 103, 105, 110, 412
- WRZOSEK Adam (ps. A. Śniadecki) 253–260, 262–264, 266–272, 410
- WUNDT Wilhelm Maximilian 155, 160
- WYSPIAŃSKI Stanisław 400
- Z**
- ZAMBROWSKI Roman 339, 340, 345
- ZAMOYSKI August 387
- ZAORSKI Jan 261
- ZAWIRSKI Zygmunt 183, 204, 212–224, 244, 319, 321, 322, 324, 331, 408, 412, 414
- ZDZIECHOWSKI Marian 130, 245
- ZEGZUŁA-NOWAK Joanna 185, 250, 412
- ZENON z Elei 80
- ZIELIŃSKI Bolesław 244
- ZIELEŃCZYK Adam 243
- ZIMMERMANN Eberhard von 270
- ZNAMIEROWSKI Czesław 244, 355
- ZNANIECKI Florian 156, 346, 360
- ZYLBERBERG Kalma 245
- Ż**
- ŻAKOWSKI Jacek 299, 302
- ŻELAZNY Mirosław 226
- ŻEROMSKI Stefan 318, 373
- ŻIŻEK Slavoj 371
- ŻÓŁTOWSKI Adam 184
- ŻÓŁKIEWSKI Stefan 342
- ŻUŁAWSKI Jerzy 8

Polecamy poprzedni tom serii

Biblioteka z Studiów Filozofii Polskiej

Joanna Zegzuła-Nowak

Polemiki filozoficzne
Henryka Elzenberga
ze szkołą lwowsko-warszawską



scipium

www.wydawnictwoscipium.pl

