

**Biblioteka  
z Studiów  
Filozofii  
Polskiej**

**Biblioteka**  
**Studiów z Filozofii Polskiej**

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

Joanna Zegzuła-Nowak

**Polemiki filozoficzne  
Henryka Elzenberga  
ze szkołą lwowsko-warszawską**

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:**

dr hab. prof. UZ Stefan Konstańczak

---

© Copyright by Joanna Zegzuła-Nowak, 2017  
Wydawnictwo «scriptum», 2017

Recenzja naukowa  
prof. zw. dr hab. Włodzimierz Tyburski (UMK, Toruń)

Publikacja dofinansowana przez Instytut Filozofii Uniwersytetu Zielonogórskiego.

Opracowanie graficzne, dtp, projekt okładki  
Tomasz Sekunda

Na okładce wykorzystano rękopisy Henryka Elzenberga z archiwum Autorki.

Wydanie I

ISBN 978-83-65432-44-5



Wydawnictwo «scriptum»  
Tomasz Sekunda  
tel. 604 532 898  
e-mail: [scriptum@wydawnictwoscriptum.pl](mailto:scriptum@wydawnictwoscriptum.pl)

[www.wydawnictwoscriptum.pl](http://www.wydawnictwoscriptum.pl)

## Spis treści

Stefan Konstańczak Biblioteka „Studiów z Filozofii Polskiej” _____	7
<b>Wstęp</b> _____	15
<b>Rozdział I</b>	
<b>Henryk Elzenberg a szkoła lwowsko-warszawska</b> _____	25
I.1. Henryk Elzenberg na tle filozofii polskiej XX wieku _____	26
I.1.1. Rys biograficzny _____	26
I.1.2. Osobowość twórcza: zarys koncepcji filozoficznej _____	31
I.2. Szkoła lwowsko-warszawska – powstanie, rozwój, główne założenia programowe, przedstawiciele _____	48
I.3. Henryk Elzenberg a szkoła lwowsko-warszawska: podobieństwa i różnice; źródła i istota wzajemnych antagonizmów _____	78
<b>Rozdział II</b>	
<b>Henryka Elzenberga krytyka poglądów etycznych, estetycznych, ontologicznych, z zakresu historii filozofii, metodologii oraz zasad sztuki translatorskiej sformułowanych przez przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej</b> _____	143
II.1. Polemiki Henryka Elzenberga dotyczące metodologicznych założeń Jana Łukasiewicza _____	145
II.1.1. Głos w dyskusji o metodę w filozofii w związku z wystąpieniem Łukasiewicza na II Zjeździe Filozoficznym _____	145
II.1.2. Polemika z artykułem <i>Logistyka a filozofia</i> _____	150
II.2. Polemiki Henryka Elzenberga z Tadeuszem Kotarbińskim _____	154
II.2.1. Argument o deprecjacji kultury _____	154
II.2.2. Uwagi do koncepcji etyki niezależnej _____	163
II.2.3. Negacja stanowiska materialistycznego _____	182

II.3. Polemiki Henryka Elzenberga z Marią Ossowską _____	189
II.3.1. Polemika w sprawie funkcji orzeczników oceniających (ocenotwórczych) _____	189
II.3.2. Spór o rozumienie kategorii wzoru etycznego _____	201
II.4. Polemika Henryka Elzenberga z Tadeuszem Czeżowskim dotycząca zagadnienia sensu życia _____	212
II.5. Polemiki filozoficzne Henryka Elzenberga ze Stanisławem Ossowskim _____	220
II.5.1. Zarzut pozytywizmu _____	220
II.5.2. Polemika dotycząca zagadnienia ekspresji estetycznej _____	231
II.5.3. Spór o naturę sądu estetycznego _____	242
II.6. Polemiki Henryka Elzenberga z Władysławem Tatarkiewiczem dotyczące koncepcji historii filozofii i estetyki _____	252
II.6.1. Polemika z <i>Historią filozofii</i> _____	252
II.6.2. Polemika z <i>Historią estetyki</i> _____	256
II.7. Polemika Henryka Elzenberga z Kazimierzem Ajdukiewiczem dotycząca interpretacji stanowiska George'a Berkeley'a _____	267
II.8. Metodologia i sztuka interpretacji w pracy historyka filozofii – polemika Henryka Elzenberga ze Zbigniewem Jordanem _____	274
II.9. Polemika Henryka Elzenberga w sprawie zasad sztuki translatorskiej. Uwagi do przekładu Władysława Witwickiego dialogu platońskiego <i>Eutydem</i> _____	277
 <b>Rozdział III</b>	
<b>Wpływ polemik filozoficznych Henryka Elzenberga ze szkołą lwowsko-warszawską na współczesną filozofię polską _____</b>	
III.1. Henryk Elzenberg i szkoła lwowsko-warszawska – wpływ na oblicze współczesnej filozofii polskiej _____	289
III.1.1. Henryk Elzenberg w rodzimej filozofii XX i XXI wieku: szkoła „Elzenbergistów” _____	290
III.1.2. Szkoła lwowsko-warszawska w filozofii polskiej XX i XXI wieku _____	299
III.2. Wpływ polemik Henryka Elzenberga ze szkołą lwowsko-warszawską na problematykę współczesnej filozofii polskiej: analogie, nawiązania, pokłósia _____	308
<b>Zakończenie _____</b>	357
<b>Bibliografia _____</b>	361
 Wykaz skrótów _____	381
Indeks osobowy _____	383

Stefan Konstańczak

## Biblioteka „Studiów z Filozofii Polskiej”

„Studia z Filozofii Polskiej” stanowią jedno z nielicznych czasopism utrwalających i wpisujących tradycje rodzimej nauki w realia współczesności. Jedenaście kolejnych tomów trwale ugruntowało pozycję naszego czasopisma na polskim rynku wydawniczym. „Studia” bowiem na swych łamach zamieszczają to, co środowisko polskich filozofów uważa za ważne dla współczesności i pragnie zachować dla kolejnych pokoleń.

W zmerkantylizowanym świecie przeszłość zostaje szybko zapomniana, a ludzie wydają się żyć tylko problemami terażniejszości. Ale nie da się zrozumieć czasów obecnych bez ogólnej znajomości historii, choćby dlatego, aby nie powtarzać błędów przeszłości. Czego zatem możemy, a może powinniśmy, nauczyć się ze studiów nad przeszłością?

Jest naszym celem, abyśmy mogli każdym kolejnym tomem „Biblioteki Studiów z Filozofii Polskiej” dać świadectwo tego, co zaprzętało umysły najwybitniejszych polskich intelektualistów w przeszłości i starali się wyjaśnić dlaczego tak było. Każda kolejna książka ukazująca się w „Bibliotece” powinna dać wyraz trafności diagnozy Aleksandra Świętochowskiego, że „było w niej coś więcej, niż proste zebranie i obrobienie naukowego materiału, było żywe tętno czasu, żywy obraz jego umysłowej walki, oryginalne jej rozstrzygnięcie”<sup>1</sup>. Została ona sformułowana przy okazji udostępnienia polskiemu

<sup>1</sup> A. Świętochowski, *Przedmowa tłumacza*, [w:] F.A. Lange, *Historia filozofii materialistycznej i jej znaczenie w terażniejszości*, Nakładem Wydawnictwa Bernarda Lesmana, Warszawa 1881, s. VI.

czytelnikowi monumentalnego dzieła Fryderyka Alberta Langego „Historia filozofii materialistycznej i jej znaczenie w teraźniejszości”, które to dzieło udowodniało, że w filozofii od zawsze ścierały się konkurencyjne poglądy, a o tym które z nich zyskiwały w danym momencie na znaczeniu, decydowały racje pozafilozoficzne. Nie przypadkiem nawiązujemy właśnie do tej książki Langego, gdyż ukazała się ona pod auspicjami tygodnika „Prawda” a tłumaczyli to dzieło Świętochowski (t. 1) oraz F. Jezierski (t. 2).

Ówczesne czasopisma społeczno-polityczne i literackie były przedsięwzięciami samofinansującymi się, stąd ilość prenumeratorów miała dla nich największe znaczenie. Zabiegając o czytelników spoza dużych miast zaczęły one wydawać w formie kwartalnych bądź nawet miesięcznych załączników, najczęściej w odcinkach, opracowania naukowe lub encyklopedyczne przeznaczone głównie dla osób zainteresowanych aktualnymi trendami w świecie nauki. Co ważne, owe załączniki nie zawierały przedruków dzieł klasycznych, lecz promowały twórczość ambitną oraz prezentowały nowe tendencje w nauce. Miały przewagę nad klasycznymi księgarniami, gdyż druk załączników był łączony z wydawaniem kolejnego numeru czasopisma. Na dodatek były to wydawnictwa znacznie tańsze od tradycyjnie wydawanych książek. Niekiedy z okazji jubileuszów wybitnych współpracowników pismo wydawało je za pieniądze uzyskane z subskrypcji wśród czytelników. Najczęściej jednak wydawano nowe książki w częściach, wzorując się nieco na popularnych w tym czasie powieściach w odcinkach, tak drukował swe największe dzieła np. Henryk Sienkiewicz. „Przegląd Tygodniowy” uciekał się nawet do interesującego wybiegu przestając zamieszczać w swoich dodatkach naukowych i literackich nazwiska autorów, serwując je tylko na stronie tytułowej właściwego czasopisma, a zatem nikt spoza prenumeratorów nie mógł z nich skorzystać jako ze źródła informacji.

Prawdą jest jednak, że upowszechnienie literatury naukowej w naszym społeczeństwie zawdzięczamy pozytywistom, a dokładniej załączanym do czasopism przez nich wydawanych książkom w odcinkach lub w całości. Z konieczności były to na ogół publikacje broszurowe, ale w przypadku literatury naukowej, to burzliwy i obfitujący w wydarzenia i wielkie odkrycia naukowe wiek XIX wymuszał takie rozwiązania. Otóż niektóre odkrycia w momencie ich opublikowania przez szacowne wydawnictwa naukowe były zdezaktualizowane. Wydawane jako załącznik do cyklicznie ukazujących się czasopism mogły ukazać się zaledwie miesiąc po ich napisaniu. Ale chyba



ważniejsza była ich masowość i szeroki kanał informacji, gdyż niepisany prawem czasopisma tworzyły swoiste korporacje, dzięki którym wzajemnie reklamowały swoje dodatki naukowe. Za czasopismami pozytywistycznymi poszły pozostałe, usiłując dotrzymać im kroku, niemniej jednak, sukces pozytywizmu w Polsce należy także przypisać wydawanym przez nich w skali masowej różnego rodzaju dodatkom naukowym i literackim. W drugiej połowie XIX wieku w Polsce dodatki takie zamieszczały zarówno czasopisma „postępowców”, jak „Prawda”, „Niwa” czy „Przegląd Tygodniowy”, jak i konserwatywne „Przegląd Lwowski” czy „Wiadomości Katolickie”, a także umiarkowany „Nasz Świat” czy „Głos”. Ale to właśnie sztandarowym czasopismom pozytywizmu polskiego zawdzięczamy to, że publikacje filozoficzne trafiły pod strzechy. Wystarczy tu przypomnieć wydawany w odcinkach wraz z kolejnymi kwartalnymi dodatkami naukowymi „Prawdy”, tygodnika kierowanego przez Aleksandra Świętochowskiego, „Katechizm historii filozofii od Talesa do naszych czasów” pióra Fryderyka Kirchnera, znanego wówczas niemieckiego popularyzatora filozofii. Tak szczęśliwie się złożyło, że redaktorami wielu czasopism „postępowców” byli właśnie filozofowie, którym zawdzięczamy upowszechnienie nie tylko osiągnięć filozofii światowej, ale także rozwój filozofii narodowej, wszak czasopisma te do komentowania głośnych wówczas prac filozoficznych angażowały młodych i znanych z niekonwencjonalnego myślenia przedstawicieli rodzimej inteligencji.

Na osobne podkreślenie zasługuje tu seria wydawnicza, którą zaczęto wydawać we Lwowie w 1898 r. pod wspólnym tytułem „Wiedza i Życie : Zagadnienie i prądy współczesne w dziedzinie wiedzy, sztuki i życia społecznego”. Wydawcą tym razem nie było konkretne czasopismo, ale specjalnie w tym celu założone Wydawnictwo Związku Naukowo-Literackiego we Lwowie Wiedza i Życie. Inicjatywę wydawniczą otwierała książka Roberta de la Size-ranne „Ruskin i kult piękna”. Z racji objętości pracę podzielono na dwa tomy, które ukazały się jako tom 1 i 3 zainicjowanej serii wydawniczej. Jako druga z kolei ukazała się książka Józefa Nussbauma „Z zagadnień biologii i filozofii przyrody”. Jako tom czwarty zaś wyszła zupełnie dziś nieznana książka Stanisława Brzozowskiego „Fizyczne wychowanie młodzieży”. Z naszego punktu widzenia najbardziej istotny jest tom piąty, gdyż wówczas do grona redaktorów dołączył Kazimierz Twardowski, który wraz ze studentami koła filozoficznego przetłumaczył książkę Oswalda Külpego „O zadaniach i kierunkach filozofii”. Inicjatywę tę można uznać za symbol pewnych zmian, jakie zach-

dziły wówczas na rynku księgarskim i wydawniczym, gdyż książki zaczęto wydawać równie szybko jak czasopisma, a co stało się możliwe dzięki stale rosnącej rzeszy osób z wyższym wykształceniem podejmujących współpracę z wydawnictwami. To już nie pasjonaci w rodzaju Świętochowskiego i Prusa, ale świetnie przygotowani do swej pracy specjaliści w rodzaju Twardowskiego, zaczęli decydować o kierunkach rozwoju kultury narodowej. Efektem tego było przekształcenie się w 1910 r. lwowskiej inicjatywy wydawniczej w istniejące do dziś czasopismo popularno-naukowe „Wiedza i Życie”.

Taka transformacja na rynku wydawniczym nie przeszkodziła jednak w dalszym kontynuowaniu przez niektóre czasopisma dobrego zwyczaju załączania ważnych dla kultury polskiej i światowej dzieł naukowych, religijnych i literackich. Nie wszystkie próby zakończyły się powodzeniem, jak ta zmierzająca do udostępnienia polskim czytelnikom ważnego dla historii filozofii dzieła św. Tomasza z Akwinu „Suma teologiczna”. Od 1927 r. wydawano „Sumę przeciw poganom” w formie dodatku do „Wiadomości Katolickich”, ale na pełne tłumaczenie trzeba było poczekać na czasy powojenne. Niemniej jednak, to także dzięki pracy tłumaczy związanych z tym czasopismem ostateczny sukces okazał się możliwy.

Redakcja „Studiów z Filozofii Polskiej” nie ma oczywiście zamiaru powtarzać tego typu zabiegów, jednak inspirując się tymi inicjatywami wydawniczymi będziemy zapraszać autorów specjalizujących się w określonych zagadnieniach do publikowania na naszych łamach. Warto uznać bowiem, że problemy polskiej współczesności można efektywnie rozwiązywać przede wszystkim w oparciu o rodzimą myśl filozoficzną, choć oczywiście nie należy przy tym deprecjonować inspirującej roli dorobku nauki światowej. Sądzymy, że mechaniczne powtarzanie rozwiązań z innych obszarów kulturowych czyni z prac filozoficznych „sztukę dla sztuki”, czego powinniśmy na wszelkie sposoby unikać. Nikt nie jest w stanie za nas zadecydować o tym jak mamy żyć, ani co powinniśmy robić. To jest kwestia naszego wyboru i naszej odpowiedzialności, której powinniśmy uczyć kolejne pokolenia młodzieży.

„Biblioteka Studiów z Filozofii Polskiej” będzie zatem podążać drogą już wytyczoną. Pragniemy podkreślić łączność wydawanych książek z naszym czasopismem, a stąd będą one ukazywać się w ujednoliconej szacie graficznej. Inicjatywa ta jest otwarta dla wszystkich, którzy chcą i potrafią połączyć tradycję z teraźniejszością i wykazać, że w nauce i w życiu filozofia znajdu-

je praktyczne zastosowanie, bądź pełnić może rolę inspirującą do działania, o czym najlepiej świadczą skomplikowane dzieje naszego narodu.

Nie jest jednak naszym celem kopiowanie tego, co już było. Czasopisma z przełomu XIX i XX wieku załączały w całości lub we fragmentach (odcinkach) dzieła naukowe i literackie ze względów merkantylnych. Pomimo wagi, jaką przywiązywano do upowszechniania nowinek naukowych i kulturalnych cel finansowy wówczas był jednak najważniejszy. W przypadku naszej Biblioteki cel ten ma znaczenie drugorzędne, zaś najważniejsze jest stworzenie jak najlepszych warunków do upowszechniania nowych poglądów, interpretacji i poszukiwań badawczych w dziedzinie filozofii. Szanse przebicia się do głównego nurtu i zaistnienia w świadomości zbiorowej mają dziś głównie utrwalone i dobrze znane dokonania polskiej filozofii. Nam jednak zależy głównie na tych badaniach, które świadczą o odwadze i innowacyjności intelektualnej autorów i podkreślają związek narodowej myśli filozoficznej ze społeczeństwem i rodzimą kulturą. Pragniemy przy tym podążać drogą wyznaczoną na fali „odwilży” 1956 r., która zrodziła niezwykle na owe czasy przedsięwzięcie, jakim była seria wydawnicza „Biblioteczka Po prostu”. Otwierała ją głośna do dziś książeczka autorstwa Tadeusza Kotarbińskiego zatytułowana „Sprawy sumienia”. Z punktu widzenia rynku wydawniczego broszura ta nie była niczym niezwykłym, gdyż składały się na nią cztery wcześniej wydrukowane już prace Kotarbińskiego. Siła jej oddziaływania polegała jednak na niezwykłym połączeniu miejsca, jakie w ówczesnym polskim społeczeństwie zajmowały wartości takie jak „prawda” i „wolność”, ze wskazaniem drogi, na której możliwe jest przywrócenie im należnego miejsca w hierarchii społecznie przyjętych standardów moralnych, oraz pożądanego celu takiego działania, którym powinien być powszechnie akceptowany system etyki niezależnej. To, że kolejność zamieszczonych tekstów nie odpowiadała zamierzonemu przesłaniu książki, wydaje się być zabiegiem celowym, zastosowanym aby nie wzbudzać czujności cenzury, która nie dostrzegała zagrożenia w ponownym opublikowaniu tekstów już ogłoszonych drukiem.

W ramach „Biblioteczki Po prostu” ukazywały się dzieła odważne, ale wszyscy autorzy byli przepojeni obawami o kondycję duchową polskiego społeczeństwa, ale nade wszystko o jego zdolność do bycia społeczeństwem obywatelskim. Tego typu obawy nie zanikły nawet dziś. Wówczas w ramach „Biblioteczki” ukazała się pozycja niezwykła – „Odkłamać marksizm” Henryka Katza. Odwaga intelektualna w połączeniu z kompetencjami autora stworzyły

dzieło, które znikło z rynku wydawniczego tak szybko, że dziś jest w zasadzie nieosiągalne. Życzyć wypada autorom, którzy mają zamiar zamieszczać swe książki w naszej „Bibliotece Studiów z Filozofii Polskiej”, aby im także i konceptu i odwagi w głoszeniu swych poglądów nie brakło.

Serię tygodnika „Po prostu” zamknęła cenzura, a zrzędzeniem losu pozycją, która o tym przesądziła była nigdy nie wydana książeczka Leszka Kołakowskiego „Organizacja i myślenie zbiorowe”. Zachowane materiały archiwalne pozostałe po autorze wykazują, z jakimi kłopotami ze strony cenzury musiał się spotkać. W pierwszej wersji tytuł książeczki miał brzmieć „Aktualne i nieaktualne pojęcie marksizmu”, czyli było to zapożyczenie tytułu jednego z rozdziałów, który miał być reedycją artykułu zamieszczonego wcześniej w czasopiśmie „Nowa Kultura” (1957, nr 4). Zarówno cenzura jak i polemiczne głosy ze strony innych marksistów spowodowały, że autor został zmuszony do skorygowania jego treści oraz do zamieszczenia rozdziału uzupełniającego, a raczej wyjaśniającego możliwe wątpliwości, który zatytułował „Organizacja i myślenie zbiorowe”. Właśnie ten dodatkowy rozdział stanowić miał tytuł dla całej broszury. Niestety i tym razem cenzorzy nie byli usatysfakcjonowani, przez co książka nigdy się nie ukazała, a inicjatywa wydawnicza została zamknięta. Kołakowski w swej broszurze zamierzał zamieścić dwa rozdziały, które nigdy wcześniej ani później nie zostały opublikowane. Pierwszy nosił tytuł „Zmierzch bogów”, a drugi „Sumienie i postęp społeczny”. Właśnie na tym polega wspomniane zrzędzenie losu, że „Biblioteczkę Po prostu” otwierała broszura Kotarbińskiego „Sprawy sumienia” a symbolicznie zamykała książeczka Kołakowskiego, w której sumienie odgrywać miało także kluczową rolę.

Oczywiście w naszej Bibliotece nie zamierzamy stosować żadnej formy cenzury, bo decydemtem w sprawie publikowania będzie sumienie autora oraz oczywiście głos recenzentów. Chcielibyśmy także kontynuować zamysł tygodnika „Po prostu” i wydawać książki, które żyją tym, co intrygowało środowisko filozofów i społeczeństwo polskie w przeszłości oraz intryguje obecnie. Filozofia bowiem nie powinna być oderwana od życia, nawet jeśli autor nie reprezentuje poglądów większości. W naszej Bibliotece nie przewidujemy więc reedycji książek już wydanych ani tak zwanej klasyki. Będzie w niej natomiast miejsce na tłumaczenia prac naukowych polskich filozofów, które ukazały się tylko w językach obcych. Chodzi bowiem o to, aby wzbogacać nasze wspólne dziedzictwo kulturowe, tak by wszyscy mogli z niego skorzystać.

„Bibliotekę Studiów z Filozofii Polskiej” nie przypadkiem otwiera praca młodego pracownika dydaktyczno-naukowego Instytutu Filozofii Uniwersytetu Zielonogórskiego, Joanny Zegzuły-Nowak, *Polemiki filozoficzne Henryka Elzenberga ze szkołą lwowsko-warszawską*. Książka ta bowiem prezentuje w istocie konfrontację dwóch przeciwstawnych sposobów uprawiania filozofii, które zdominowały polskie dyskusje naukowe w tej dyscyplinie w XX wieku. Nawet jeśli, któraś z opcji cieszy się obecnie większym zainteresowaniem czy uznaniem w świecie, to wcale nie znaczy, że opcja przeciwna przegrała. Przecież to, że ktoś zyskuje więcej zwolenników, nie znaczy, że opcja przeciwna nic wartościowego do naszej dyscypliny nauki nie wniosła. Polska filozofia ciągle rozwija się i doskonali właśnie w ogniu polemik, w starciu dwóch konkurencyjnych poglądów. Joanna Zegzuła-Nowak swą książką przypomina wszystkim o tym, że filozofii nie uprawia się „do szuflady”, a każdy ją uprawiający jest zobligowany stanąć w polemiczne szranki i bronić swoich poglądów siłą argumentów, które go samego do nich przekonały. Sztuka polemiczna wydaje się być w zaniku, a więc warto ją upowszechniać, w czym wydatnie pomoże jej lektura.

Jesteśmy przekonani, że dla wielu autorów wydawana przez nas „Biblioteka” będzie stanowiła początek pięknej kariery naukowej. Czego serdecznie wszystkim autorom życzymy. To, że nasza Biblioteka odwołuje się do historii polskiej nauki, a więc do tego, co już było, nie może być powodem naukowych wahań i niepewności, gdyż jak to trafnie zauważył niegdyś Józef Piłsudski: „kto nie szanuje i nie ceni swojej przeszłości, ten nie jest godzien szacunku, terażniejszości ani prawa do przyszłości”<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> J. Piłsudski, *Wybór pism*, z przedmową W. Sławka, New York 1944, s. 117.



## Wstęp

Historia filozofii uczy nas, że filozofowanie jest sztuką, która wymaga specyficznych dyspozycji intelektualnych od człowieka ją uprawiającego. W pierwszej kolejności filozof musi być wolny w swoim myśleniu, co zarazem oznacza pewną otwartość na rozwiązania, które sformułowali inni. Równie istotne wydają się dyspozycje psychiczne, które można by nazwać stałością przekonań, to znaczy umiejętnością formułowania własnego stanowiska i prezentowania argumentów w jego obronie. Dlatego spotkanie dwóch prawdziwych filozofów nie jest zwykłym zetknięciem się dwóch przypadkowych osób, to zarazem konfrontacja dwóch stanowisk w efekcie czego często rodzą się nowe rozwiązania, które niekiedy stają się kamieniami milowymi w rozwoju całej filozofii czy nawet nauki. Takie spotkanie jest głównie okazją do wymiany argumentów, z których zostają tylko te, które przeszły próbę w starciu z argumentami strony przeciwnej. Nie ma tu znaczenia, czy do takiego spotkania doszło osobiście, czy było ono odłożone w czasie i odbywało się na odległość. Próba uchwycenia rozwoju koncepcji filozoficznych i kształtowania się nowych nurtów jest więc w zasadzie śledzeniem ewolucji argumentów, które przetrwały próbę czasu. Nic zatem dziwnego, że historia filozofii powinna się koncentrować na odkrywaniu takich „spotkań”, w trakcie których jedne argumenty tracą na znaczeniu a inne je zyskują. Sztuka prowadzenia polemiki jest więc tym samym podstawową umiejętnością, jaka powinna charakteryzować każdego filozofa.

Sztuki polemizowania nie można się nauczyć w szkole ani na uczelni. Wymaga ona nie tylko wiedzy wynikłej z lektury książek, ale zwłaszcza umiejętności śledzenia sporów, które kreowały nowe kierunki w rozwoju filozofii.

W historii polskiej filozofii niewiele jest przykładów prowadzenia polemik, które by wniosły realny wkład w rozwój tej nauki. Jednym z nich, bardzo niedocenianym, były polemiki prowadzone przez Henryka Elzenberga ze szkołą lwowsko-warszawską. W istocie był to spór o charakterze nieomal totalnym, zarówno o przedmiot filozofii, o sposób jej uprawiania, jak i o jej usytuowanie w kulturze ludzkiej. Bez znajomości tych polemik trudno jest nawet zrozumieć całą polską filozofię pierwszej połowy XX wieku.

Zasadniczym celem prezentowanej pracy nie jest jednak ustalenie zwycięzcy w tych sporach, ale określenie wpływu na rodzimą filozofię konkretnych dyskusji, jakie toczyły się pomiędzy antagonistami. Fakt, że obie strony sporu wzajemnie nie doceniały swego znaczenia dla filozofii, nie zmienia tego, że dopiero dziś można dokonać analizy wpływu toczących się wówczas polemik na sposób uprawiania filozofii w Polsce. O ile szkoła lwowsko-warszawska została już w znacznej mierze scharakteryzowana pod tym względem w licznych artykułach i rozprawach naukowych, o tyle w historii polskiej filozofii brak jest dotąd analogicznego opracowania przedstawiającego istotę i znaczenie polemik toczonych przez wielkiego samotnika z Torunia, Henryka Elzenberga. Dlatego właśnie głównie jemu autorka poświęca swoją rozprawę z nadzieją, że przyczyni się ona nie tylko do podniesienia ogólnego poziomu dyskusji filozoficznych toczonych w Polsce, ale także wskaże obszary, w których takie polemiki powinny się odbywać.

Z dostępnych opracowań wiemy już, że szkoła lwowsko-warszawska, która istotnie wpłynęła na kształt i oblicze rodzimej filozofii XX wieku, była przedmiotem wystąpień i tekstów polemicznych reprezentantów wielu odmiennych orientacji i sposobów rozumienia i uprawiania filozofii (m.in. Romana Ingardena, Witołda Rubczyńskiego, Leona Chwistka, Augustyna Jakubisiaka, Stanisława Ignacego Witkiewicza, Benedykta Bornsteina, Joachima Metallmanna, Wincentego Lutosławskiego, a także filozofów i myślicieli marksistowskich: Adama Schaffa, Henryka Hollanda, Bronisława Baczki). Co ciekawe, spory toczyły się także wewnątrz samej szkoły na wielu płaszczyznach dociekań filozoficznych. Opisuje je kompetentnie w książce *Szkoła Lwowsko-Warszawska w polemikach* Jan Woleński.

Niezwykle zaangażowanym i płodnym polemistą szkoły Twardowskiego był także Henryk Elzenberg. Niemniej jednak, jego polemiki względem tej formacji intelektualnej nie doczekały się dotychczas całościowego opracowania. Być może historycy filozofii nie doceniają Elzenbergowskich dokonań w tym



zakresie w sposób wystarczający i adekwatny do jego faktycznych osiągnięć. W założeniu autorki niniejsza rozprawa ma tę lukę wypełnić. Przedmiotem badań są zatem polemiki filozoficzne Henryka Elzenberga ze szkołą lwowsko-warszawską.

Termin „polemika” (od gr. *polemikós* – wojenny, wojowniczy, wrogi) oznacza spór, dyskusję, dysputę, kontrowersje w słowie lub w piśmie<sup>1</sup>. Należy jednak zaznaczyć, że nie każda dyskusja jest polemiką. Polemika ma miejsce wówczas, gdy wyraźnie ścierają się ze sobą poglądy opozycyjne, antagonistyczne, kiedy padają ze stron adwersarzy biorących w niej udział argumenty, kontrargumenty i zarzuty. Może być więc ona próbą negacji, zakwestionowania poglądów odmiennych, bądź obroną atakowanego stanowiska. Innym celem polemiki może być próba rozwiązania jakiejś kwestii spornej, ustalenia konsensusu pomiędzy odmiennymi stanowiskami. Z jednej strony jest więc pewną walką na argumenty, z drugiej zaś drogą dojścia do prawdy, wiedzy dostatecznie uzasadnionej. Polemika bywa tym bardziej konstruktywna i bogata poznawczo, im więcej argumentów i kontrargumentów pada z obu stron, im więcej pojawia się replik i odpowiedzi na zarzuty, im więcej osób weźmie w niej udział<sup>2</sup>. Polemiki dotyczyć mogą wielu sfer: polityki, tematyki społecznej, nauki, w tym filozofii.

Współcześnie sztuka polemiczna jako narzędzie konstruowania, klarowania się i rozwoju koncepcji filozoficznych pomiędzy adwersarzami bywa niedoceniana i dość rzadko stosowana. Środowisko filozoficzne ulega w znacznej mierze izolacji, skupiając się na tworzeniu i rozwijaniu poszczególnych obszarów i dziedzin badawczych, niezbyt często konfrontując je z poglądami odległymi czy wręcz przeciwstawnymi. Powoli jednak ten stan zmienia się. Filozofowie zaczynają dostrzegać potrzebę, jeśli nie konfrontacji poglądów, to chociażby współpracy. Przykład postawy polemicznej Elzenberga dowodzi, że prowadzenie polemik jest i powinno być istotnym elementem działalności naukowo-badawczej. Jego zdaniem, sama filozofia to obszar walki, ścierania się różnorodnych stanowisk i poglądów. Bez ich konfrontacji mogłaby ona ulec stagnacji, a nawet regresowi. W poddaniu zewnętrznej krytyce własnych poglądów widział Elzenberg nie tylko możliwość sprawdzenia, na ile są one na

<sup>1</sup> Por. W. Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1990, s. 40.

<sup>2</sup> Wraz ze wzrostem liczby polemistów w danym sporze, pojawia się możliwość ukazania kwestii problematycznej w szerszej perspektywie – więcej jest wówczas możliwości rozstrzygnięcia sporu, osiągnięcia konsensusu.

krytykę odporne, ale także ich ulepszenia. Poza tym szansę doskonalenia własnych koncepcji filozof ten dostrzegał także w negacji poglądów odmiennych czy wręcz antagonistycznych. Dlatego wchodził w liczne polemiki, wysuwając wiele stwierdzeń krytycznych nie tylko wobec ówczesnego środowiska filozoficznego (szczególnie reprezentantów szkoły lwowsko-warszawskiej), ale także humanistów – ludzi sztuki oraz literatury<sup>3</sup>.

Problematyka polemik autora *Kłopotu z istnieniem* ze szkołą Twardowskiego pojawia się we współczesnej filozofii i historii filozofii polskiej raczej fragmentarycznie, niejako na marginesie prac monograficznych poświęconych spuściźnie i sylwetce intelektualnej Elzenberga czy szkole lwowsko-warszawskiej. Publikowane są także artykuły omawiające poszczególne jego polemiki. Jest to zaś zjawisko o tyle zaskakujące, że historycy filozofii (przede wszystkim z kręgu tzw. Elzenbergistów) wskazują na istotne znaczenie stosunku filozofa do szkoły Twardowskiego.

Przedmiotem Elzenbergowskiej opozycji wobec szkoły lwowsko-warszawskiej są zarówno jej założenia programowe (szczególnie metafizyczne i metodologiczne), jak i stanowiska oraz koncepcje prezentowane przez poszczególnych jej reprezentantów.

Polemiki te mają charakter metodologiczny i merytoryczny. Ich przedmiotem są zagadnienia dotyczące sposobu wyrażania treści filozoficznych, przedmiotu filozofii, postawy filozoficznej, języka filozoficznego oraz jego roli (w tym także sztuki translatorskiej związanej z przekładem dzieła z klasyki filozofii i powiązanych z nim pojęć filozoficznych), a także konkretnych założeń, koncepcji i obszarów filozoficznych (kwestii, zagadnień i pojęć etycznych, estetycznych, aksjologicznych, z historii filozofii, ontologicznych, epistemologicznych, z zakresu filozofii kultury oraz filozofii nauki). Dotyczą one zatem wszystkich dziedzin filozoficznych, oscylując wokół wielu fundamentalnych zagadnień i problemów filozoficznych. Wśród z nich znalazły się zarówno wypowiedzi mające postać obszernych artykułów naukowych, recenzji i sprawozdań, jak mające formę aforystyczną, zwarte, kilku- lub kilkudziesię-

<sup>3</sup> Jedną z ciekawszych polemik pozafilozoficznych jest Elzenbergowska polemika z artykułem Czesława Miłosza *Obowiązek*, który ukazał się po raz pierwszy w „Gazecie Codziennej” 28 marca 1940 roku. Tekst polemiczny Elzenberga został napisany w tym samym roku, opublikowany został zaś dopiero w 1997 roku w czasopiśmie „Znak”. Por. C. Miłosz, *Obowiązek*, „Znak” 1997, nr 12, s. 56–58; H. Elzenberg, „*Obowiązek*” Miłosza: próba dyspozycji, ibidem, s. 59–63; idem, „*Obowiązek*” Miłosza. *Fragmenty konspektu pierwszego*, ibidem, s. 63–65; B. Wolniewicz, *Elzenberg o Miłoszu*, ibidem, s. 66–72.

sięciozdaniowe zapiski. Ponadto niektóre z nich mają postać luźnych notatek, skrótowych zapisów myśli. Wiele z nich nie zostało dotąd opublikowanych. Na taki stan rzeczy wpłynęło wiele czynników, przede wszystkim postawa samego Elzenberga. Pisał o tym następująco Tadeusz Czeżowski: „Poczucie odpowiedzialności za głoszone poglądy i skłonności perfekcjonistyczne sprawiły, że [Elzenberg] – [J.Z.N.]<sup>4</sup> pozostawił wiele prac nieopublikowanych [...]”<sup>5</sup>. Warto też wspomnieć, że niektóre z tych polemik były kierowane imiennie bądź też względem nazwy całej formacji (szkoły lwowsko-warszawskiej), w innych zaś o adresacie świadczy jedynie problematyka i kontekst wypowiedzi.

Wiele z nich z różnych przyczyn (opublikowanie po śmierci adresata, niewiedza adresata o jej istnieniu) nie doczekało się replik. Odpowiedź na krytykę zaś stanowi niewątpliwie istotny warunek tego, by istniała wymiana, ścieranie się myśli, idei, poglądów pomiędzy adwersarzami, gdyż to istotna cecha prowadzenia sztuki polemicznej. Niemniej jednak, ze względu na to, że w całościowym ujęciu współtworzą one pełny obraz nastawienia polemicznego Elzenberga do szkoły Twardowskiego (zawierając czasem jedynie jakąś drobną, pojedynczą acz cenną myśl polemiczną), autorka zdecydowała się by także zamieścić je w rozprawie.

W rozdziale pierwszym ukazane zostały determinanty i czynniki, które ukształtowały postawy i zainteresowania naukowe prezentowanych adwersarzy, a także legły u podstaw ich odmienności oraz toczących się w związku z tym polemik filozoficznych. Rozdział ten ma też wykazać, że mimo zdecydowanej postawy polemicznej Elzenberga względem „twardowszczyków”, jego stosunek do nich nie był całkowicie antagonistyczny, lecz miał charakter nieco bardziej złożony. Jako że charakter relacji Elzenberga ze szkołą lwowsko-warszawską w znacznej mierze ukształtowany został przez odmiennosc ich dróg naukowych, różne doświadczenia w środowiskach akademickich, styczność i zainteresowanie różnorodnymi prądami i dziedzinami naukowymi, w rozdziale tym zostały scharakteryzowane także biografie i sylwetki twórcze: Elzenberga i założyciela szkoły, Kazimierza Twardowskiego. Zasadna wydaje się bowiem teza, że podstawą do zgłębiania problematyki polemik toruńskiego filozofa ze szkołą autora *O czynnościach i wytworach* jest znajomość ich filozoficznych sylwetek w stopniu umożliwiającym zrozumienie źródeł ich wzajemnych antagonizmów. Ujęcie to stanowi z kolei punkt wyjścia

<sup>4</sup> Tak będę każdorazowo zaznaczać wprowadzenie słowa/słów własnego autorstwa do cytatu innego autora.

<sup>5</sup> MA. T. Czeżowski, AUMK, j.a. 245, teczka nr 226/VI, k. 5.

do dalszej części rozdziału, gdzie autorka zastosowała analizę porównawczą prezentując Elzenberga i szkołę lwowsko-warszawską w kontekście ich wzajemnych podobieństw i różnic. Podjęto tu takie kwestie, jak: droga naukowa, obszary badawcze, postawa naukowa, metoda filozoficzna, przedmiot rozważań filozoficznych, a także zagadnienia i problemy filozoficzne: rola błędu w dążeniu do prawdy i wiedzy, kult ścisłości, precyzji a myślenie metaforyczne, obrazowa oraz aforystyczna forma wypowiedzi, stosunek do roli języka w uprawianiu filozofii, stanowisko dotyczące miejsca metafizyki w filozofii, stosunek do racjonalizmu, irracjonalizm i mistycyzm w filozofii, kwestia zależności etyki od religii i obrazu świata, problematyka bioetyczna (eutanazja, samobójstwo), zagadnienia aksjologiczne (wartość jako byt istniejący obiektywnie), „epizod wileński” jako element biograficzno-naukowy łączący Elzenberga z „twardowszczykami” (Czeżowskim, Kotarbińskim, Ajdukiewiczem), związki interpersonalne (przyjaźń Elzenberga z Czeżowskim i Wallisem), podobieństwa w postawie naukowej i niezależności jednostkowej (pracownika nauki), stosunek do filozofii marksistowskiej. W założeniu rozprawy ukazanie tych aspektów wzajemnych relacji pomiędzy filozofami, stanowi wyjaśnienie i uzasadnienie Elzenbergowskich polemik filozoficznych z założeniami programowymi (metodologiczno-merytorycznymi) szkoły Twardowskiego, a niejednokrotnie także sam ich rdzeń. Z kolei wyszczególnienie (pomijanych często przez historyków filozofii bądź niedostatecznie eksponowanych) pewnych punktów zbieżnych zarówno w biografii, jak i w poglądach tych filozoficznych oponentów, ukazuje ich wzajemne relacje w szerszej niż dotychczasowa perspektywie. Ponadto wskazuje się, że mimo istnienia wielu czynników różnicujących tych filozofów, ich wzajemne relacje nie miały jedynie charakteru antagonistycznego, ale oparte były także na wzajemnym uznaniu oraz aprobacie wyznawanych poglądów i postaw filozoficznych.

W rozdziale drugim zaprezentowane zostały poszczególne Elzenbergowskie polemiki względem stanowisk konkretnych reprezentantów szkoły Twardowskiego. Wśród adresatów zarzutów znaleźli się: Tadeusz Kotarbiński, Maria Ossowska, Stanisław Ossowski, Tadeusz Czeżowski, Kazimierz Ajdukiewicz, Jan Łukasiewicz, Władysław Witwicki oraz filozofowie, których przynależność do szkoły lwowsko-warszawskiej jest dziś kwestionowana: Zbigniew Jordan i Władysław Tatarkiewicz. Polemiki te wskazują, że autor *Kłopotu z istnieniem* posiadał nie tylko bogatą i zróżnicowaną wiedzę filozoficzną, ale świadczył też o tym, że świetnie orientował się w aktywności twór-

czej swych adwersarzy. Jest to zaś postawa cenna, bowiem w odróżnieniu od często przyjmowanej w takiej sytuacji postawy ignorancji, pozwala na rozwój własnych kompetencji naukowych. Tę drogę wybrał bez wątpienia Elzenberg. Poprzez negację, krytykę czy dopracowywanie poglądów „twardowszczyków” często formułował, rozwijał oraz konstytuował własne koncepcje. To nastawienie metodologiczne potwierdza i oddaje w pełni jego życiorys autorstwa Tadeusza Czeżowskiego. Czytamy w nim o Elzenbergu następujące słowa:

Filozofowanie pojmował E jako stan wojny, w którym ten, kto nie atakuje skazany jest na zagładę. To też zręby ogólnej aksjologii, które tworzył całe życie, posiadały wiele elementów nie tylko (pozytywnych (konstruktywnych), ale i negatywnych (destruktywnych), wynikłych z krytyki obcych poglądów. Wbrew innym dowodząc, że warto uprawiać aksjologię normatywną, że życie samo w sobie nie jest wartościowe lecz dopiero staje się nim przez obcowanie z wartościami, mierzył – poprzez polemikę z antagonistami – do innego celu<sup>6</sup>.

Trzeci rozdział został poświęcony ukazaniu wpływu zarówno samych koncepcji prezentowanych filozofów, jak i toczących się pomiędzy nimi polemik na oblicze współczesnej filozofii polskiej. Autorka stara się dowieść, że problemy, które stanowiły przedmiot Elzenbergowskich wystąpień polemicznych względem szkoły lwowsko-warszawskiej mają w wielu przypadkach charakter ponadczasowy i bywają chętnie podejmowane i rozwijane także współcześnie. Przedstawiono zatem współczesnych kontynuatorów i badaczy spuścizny tych filozoficznych adwersarzy oraz toczące się pomiędzy nimi dyskusje i polemiki. Aktywność ta znajduje swój wyraz przede wszystkim w metafizologii i metodologii filozoficznej. Ważna pozostaje też problematyka związana z kwestią statusu w filozofii: metafizyki, światopoglądu czy wartości. Na znaczeniu nie tracą pytania dotyczące edukacji filozoficznej, formułowania określonych kodeksów etycznych, relacji filozofii i nauki oraz filozofii i kultury, ujęcia naczelných kategorii estetycznych, a także kwestii z zakresu bioetyki.

Niniejsza praca zachowuje charakter rozprawy z zakresu historii filozofii i powstała w wyniku żmudnych analiz materiału badawczego, wyniki których podlegały odautorskiej interpretacji i z reguły poddane zostały także ocenie merytorycznej. Zgodna z tym charakterem pozostaje także zastosowana metodologia. Sprowadza się ona do analizy pojęciowej, problemowej oraz porównawczej. Autorka opiera się na zróżnicowanym materiale badawczym,

<sup>6</sup> MA T. Czeżowskiego, AUMK, j.a. 245, teczka nr 226/VI, k. 2

w pierwszej kolejności na opublikowanych tekstach Elzenberga oraz filozofów ze szkoły lwowsko-warszawskiej, a także literaturze odpowiadającej podjętej problematyce. W dalszym ujęciu posiłkuje się bogatym materiałem archiwalnym, w większości dotąd niepublikowanym i nieopracowanym. Są to archiwalia następujących filozofów: Henryka Elzenberga (znajdujące się w APAN oraz w DZS BUMK), Tadeusza Czeżowskiego (znajdujące się w AUMK oraz w DZS BUMK) Mieczysława Wallisa (znajdujące się w APB WFiS UW, IFiS PAN i PTF), Janiny i Tadeusza Kotarbińskich (znajdujące się w APB WFiS UW, IFiS PAN i PTF), Marii Ossowskiej (znajdujące się w APB WFiS UW, IFiS PAN i PTF), Władysława Witwickiego (znajdujące się w APAN), Kazimierza Ajdukiewicza (znajdujące się w APAN), Zygmunta Zawirskiego (znajdujące się w APAN), Mariana Massoniusa (znajdujące się w APAN)<sup>7</sup>. Przy czym cytując niepublikowane dotąd materiały autorka zachowała każdorazowo oryginalną pisownię danego autora, co wielokrotnie podkreśliła też w przypisach.

Polemiki Elzenbergowskie stanowią wzór dla współczesnych filozofów, pragnących podtrzymać i rozwijać tak dalece zapomnianą i niedocenianą dziś sztukę polemiczną. Filozof wskazywał bowiem jak prowadzić polemiki w sposób nienaruszający godności osobistej i niedeprecjonujący przymiotów intelektualnych biorących w nich udział adwersarzy. W jego przekonaniu celem polemik powinno być przede wszystkim dążenie ku temu, by myśl ludzką posunąć naprzód ku wiedzy i prawdzie. Rozprawa wskazuje zatem, jak wielką rolę w kształtowaniu się myśli filozoficznej odgrywają polemiki naukowe coraz rzadziej niestety spotykane współcześnie. Sam Elzenberg, tworząc niejako podwaliny współczesnej sztuki polemicznej, podkreślał jej znaczenie dla rozwoju rodzimej filozofii. Głosił nawet, że dla podniesienia poziomu zainteresowania intelektualistów filozofią i jej upowszechnienia w ogóle: „Należałoby wszelkimi środkami podnieść poziom polemiki w Polsce, – poziom intelektualny rzecz prosta, bo moralny nas tu nie dotyczy”<sup>8</sup>.

Wystąpienia polemiczne Elzenberga stanowią przykład nie tylko tego, jak trwać niezłomnie na własnym stanowisku (bronić go i uzasadniać), ale także, jak przy pomocy szeroko rozwiniętej argumentacji, posiadając bogatą wiedzę i kompetencje merytoryczne, budować i rozwijać filozofię na drodze ścierania się antagonistycznych stanowisk i poglądów. Sam Elzenberg pisał o sztuce polemicznej następująco:

<sup>7</sup> Zob. „Wykaz skrótów”.

<sup>8</sup> H. Elzenberg, *Pro domo philosophorum*, [w:] idem, *Z filozofii kultury*, Zak, Kraków 1991, s. 244.

Ważne jest jednak również, byśmy istotnie żyli na swym stanowisku, nie tylko trwali. Żyć na nim to przede wszystkim dawać mu wyraz. To, po drugie, konfrontować je ze stanowiskiem innych ludzi i wystawiać na próbę. I to wreszcie, wszędzie gdzie trzeba, uzgadniać z nim swoje postępowanie<sup>9</sup>.

Co więcej, twierdził też, że jako myśliciel, filozof, twórca, czuje się zobligowany do przyjęcia postawy nonkonformistycznej w obronie wyznawanych poglądów, przekonując, że: „zawsze jest lepiej być bitym niż tolerowanym za cenę siedzenia cicho w swym mateczniku”<sup>10</sup>.

Choć filozof ten polemizował z wieloma stanowiskami i koncepcjami filozoficznymi, sam także otwarty był na krytykę i negację przyjmowanych założeń. Dostrzegał bowiem oczywisty pożytek płynący z uwag polemicznych swoich adwersarzy. Okazuje się bowiem, że to właśnie oponenti niejednokrotnie dostrzegają błędy, niekonsekwencje i nieściśłości, których autor danej koncepcji, często zbyt zaangażowany i niemający w związku z tym wystarczającego dystansu, po prostu nie zauważa. Jako potwierdzenie tego Elzenbergowskiego poglądu na rolę polemik w filozofii może służyć list samego filozofa (znajdujący się na małym bileciku) do Mariana Massoniusa, w którym pisał:

Wielce Szanowny Panie Profesorze! List Pana Profesora przeleżał tydzień w seminarium; dopiero dziś go przeczytałem. Jestem prawdziwie wdzięczny za uwagi krytyczne, zmuszające mnie do lepszego sprecyzowania mojego stanowiska. [...] Wyrazy głębokiego szacunku załącza H. Elzenberg<sup>11</sup>.

Można przyjąć, że zdaniem Elzenberga celem polemik nie jest (i nie powinna być) dyskredytacja naukowa czy też merytoryczna oponenta, lecz wskazanie mu wad jego stanowiska (dzięki którym może je zweryfikować), a w konsekwencji rozwój i postęp naukowy.

<sup>9</sup> Ibidem, s. 218.

<sup>10</sup> H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, Wyd. UMK, Toruń 2002, s. 13.

<sup>11</sup> MA M. Massoniusa, APAN, sygn. III-17, j. nr 12-20, k. 13.





## Rozdział I

### Henryk Elzenberg a szkoła lwowsko-warszawska

Relacje łączące Henryka Elzenberga ze szkołą lwowsko-warszawską kształtowały się przez kilka dziesięcioleci i obejmowały nie tylko problematykę życia środowiska akademicko-naukowego, ale przybierały także postać związków interpersonalnych (np. znajomość z Tadeuszem Czeżowskim czy Mieczysławem Wallisem). Wiele materiałów (zarówno jego korespondencja, jak i teksty) dowodzi, że Elzenberg nie tylko żywo interesował się koncepcjami tworzonymi przez „twardowszczyków”, ale także konfrontował je z własnymi przemyśleniami, niejednokrotnie na łamach specjalistycznych czasopism. Drogi naukowe toruńskiego filozofa i „twardowszczyków” przecinały się wielokrotnie na konferencjach i spotkaniach naukowych (np. na II Zjeździe Filozoficznym w Warszawie oraz III Zjeździe Filozoficznym w Krakowie), w ośrodkach akademickich (Wilnie, Warszawie, Toruniu) oraz przy okazji wspólnych przedsięwzięć naukowo-organizacyjnych (np. w ramach współtworzenia Biblioteki Klasyków Filozofii<sup>1</sup>).

Należy jednak podkreślić, że antagonizmy występujące pomiędzy Elzenbergiem a szkołą lwowsko-warszawską miały dość złożone uwarunkowania. Zrodziły się przede wszystkim z odmienności w pojmowaniu filozofii, jej celów, roli oraz metodologii. Te z kolei swe źródła miały w zupełnie różnych osobowościach twórczych i intelektualnych, drodze naukowej (inne inspiracje i wpływy naukowe), wrażliwości osobowej, a także w osobistych przeżyciach

<sup>1</sup> Istotne informacje dotyczące powstania i działalności BKF oraz aktywności Elzenberga w jej ramach znajdują się wśród materiałów archiwalnych Kotarbińskich. Por. MA J. i T. Kotarbińskich, APB WFIS UW, IFIS PAN i PTF, teczka Rps U nr 597, k. 134–138.

i kolejach losu filozoficznych adwersarzy. Dlatego nie można rozpatrywać nastawienia polemicznego Elzenberga wobec szkoły Twardowskiego w oderwaniu od wszystkich tych czynników, które bezpośrednio ukształtowały ich wzajemne relacje. Ponadto czynniki te ukazują, że relacja ta była niejednoznaczna i złożona. Po bliższej analizie okazuje się bowiem, że w biografiami intelektualno-twórczych tych antagonistów występuje też wiele punktów stykowych. Zanim przedstawione zostaną Elzenbergowskie polemiki ze szkołą lwowsko-warszawską, warto scharakteryzować autora *Kłopotu z istnieniem* oraz krąg szkoły lwowsko-warszawskiej (biografię intelektualno-twórczą Elzenberga oraz najważniejsze założenia filozoficzne, powstanie i rozwój szkoły Twardowskiego, a także jej naczelnne postulaty programowe). Na tej podstawie dopiero możliwe jest pełne ujęcie, wyjaśnienie i zrozumienie istniejących pomiędzy nimi antagonizmów, ich źródła i znaczenia dla polskiej filozofii.

## I.1. Henryk Elzenberg na tle filozofii polskiej XX wieku<sup>2</sup>

### I.1.1. Rys biograficzny

Henryk Elzenberg urodził się 18 września 1887 roku w Warszawie w rodzinie katolickiej. Był synem również Henryka Elzenberga, prawnika i publicyisty pochodzenia żydowskiego, członka warszawskiego koła pozytywistów. Matka filozofa, Maria Olędzka, była założycielką pierwszej w Warszawie czytelnicy prowadzonej przez kobietę<sup>3</sup>. Zmarła rok po urodzeniu syna. Natomiast ojciec osierocił go, gdy Henryk miał 12 lat<sup>4</sup>. Skończywszy 9 lat, Elzenberg został wysłany przez ojca pod opieką ciotki Anny Elzenberg do Szwajcarii celem przysposobienia do zawodu inżyniera. Uczęszczał tam do gimnazjum w Zurychu, Genewie oraz Trogan<sup>5</sup>. Elzenberg pisał o okolicznościach wysłania go do Szwajcarii następująco:

Ojciec mój [...] wyprawił mnie, pod opieką rodzinną, w wieku równych lat dziewięciu do szkół szwajcarskich. Co chciał przez to osiągnąć wiem dobrze [...]. Przede wszystkim więc: wyrwać mnie spod ucisku, w jakim wtedy (1896) żyło Królestwo i pozwolić mi się rozwijać w atmosferze jak najwięk-

<sup>2</sup> Ze względu na zakres tematyczny pracy i jej rozległość ograniczam się do filozofii polskiej uprawianej w kraju (z uwzględnieniem zaborów) od końca XIX wieku do lat 60. XX wieku.

<sup>3</sup> Por. M. Strzałkowska, *Kronika życia i działalności Henryka Elzenberga*, [w:] R. Zaborowski (red.), A. Lorczyk (oprac.), R. Wiśniewski (rec., przedm.), *Człowiek wobec wartości w filozofii Henryka Elzenberga*, Wyd. Stakroos, Warszawa 1998, s. 19.

<sup>4</sup> Por. M. Woroniecki, *O życiu Henryka Elzenberga*, „Studia Filozoficzne” 1986, nr 12, s. 76.

<sup>5</sup> Por. U. Schrade, *Henryk Józef Maria Elzenberg*, „Edukacja Filozoficzna” 1998, vol. 25, s. 168.

szej wolności. Dalej; uchronić mnie od przymusu pobierania nauk w języku, który narzucano nam siłą i który przez to samo stawał się raczej hamulcem niż pomocą w rozwoju, dać natomiast możliwość bliskiego i intymnego poznania, na jednym niewielkim terenie, kilku języków zachodnich wraz z nieodłącznymi od nich treściami. A wreszcie i na dopełnienie (miałem przecież być inżynierem [...]) oszczędzić mi „niepotrzebnego” wkuwania łaciny i greki, które w gimnazjum rosyjskim obowiązywały powszechnie<sup>6</sup>.

Jednakże szybko okazało się, że plany ojca względem przyszłego autora *Kłopotu z istnieniem* kolidowały z zainteresowaniami syna, jego pociągami do szeroko rozumianej humanistyki (szczególnie do literatury i filozofii). Przejawem pierwszego buntu Elzenberga wobec ojcowskich planów było podjęcie nauki języków klasycznych: greki i łaciny. Wówczas też zrodziły się w nim zainteresowanie literaturą oraz pragnienie zostania pisarzem.

Po raz pierwszy Elzenberg zetknął się z filozofią w 1904 roku na Międzynarodowym Kongresie Filozoficznym w Genewie, gdzie słuchał wystąpięć między innymi: Wilhelma Windelbanda<sup>7</sup>, Frédéricica Rauha i Emila Boutroux'a. W 1905 roku, po uzyskaniu świadectwa maturalnego w genewskim gimnazjum, przeniósł się do Francji, gdzie studiował historię literatury francuskiej i starożytnej na paryskiej Sorbonie<sup>8</sup>. Wówczas też uczył się na wykłady dodatkowe z filozofii, słuchając takich wykładowców jak: Émil Durkheim (który nie zyskał jednak jego uznania), Victor Brochard, Lucien Lévy Brühl. Okres paryski był dla niego niewątpliwą okazją do zaznajomienia się z dorobkiem francuskiej literatury oraz filozofii. Zwieńczeniem tych zainteresowań była rozprawa doktorska poświęcona francuskiemu parnasiście Leconte de Lisle'owi zatytułowana: *Le sentiment religieux chez Leconte de Lisle*, obroniona w 1909 roku. Następnie filozof wyjechał ponownie do Szwajcarii, gdzie na uniwersytecie w Neuchâtel wykładał w latach 1910–1912 literaturę francuską. W 1912 roku powrócił do kraju (do Krakowa), gdzie kontynu-

<sup>6</sup> H. Elzenberg, *Troska i myśl (O początkach mojego filozofowania)*, [w:] idem, *Próby kontaktu. Eseje i studia krytyczne*, Znak, Kraków 1966, s. 123–124.

<sup>7</sup> Jak przekonuje L. Hostyński, filozofia Windelbanda, wywarła, obok filozofii Rickerta i Hartmanna największy wpływ na ukształtowanie się Elzenbergowskiej teorii wartości. Elzenberg podobnie jak Windelband i Rickert zakładał, że sądy o wartości są aktami poznawczymi, zawierającymi pewien praktyczny pierwiastek (sąd jako aprobatę wartości). Hartmann z kolei, dał przyczynek do ujęcia kategorii wartości w koncepcji Elzenberga poprzez powinność. Por. L. Hostyński, *Filozofia wartości Henryka Elzenberga na tle filozofii polskiej XX-lecia międzywojennego*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Studia nad polską filozofią pierwszej połowy XX wieku”, Sectio I Philosophia – Sociologia 2004, Vol. XXIX, s. 73.

<sup>8</sup> Por. U. Schrade, *Henryk Józef Maria Elzenberg...*, op. cit., s. 168.

ował samodzielne studia filozoficzne oraz tłumaczył *Monadologię* Leibniza<sup>9</sup>. W tym czasie prowadził także na Uniwersytecie Ludowym im. Adama Mickiewicza w Krakowie cykl wykładów dotyczących przełomu poromantycznego we Francji. Okres pobytu w Krakowie przerwany był wyjazdem do Wiednia na stypendium oraz nauczaniem w gimnazjach w Piotrkowie oraz Zakopanem<sup>10</sup>. Warto wspomnieć dwukrotny epizod wojenny w życiu Elzenberga. Mianowicie w 1914 roku wstąpił jako ochotnik do Legionów Piłsudskiego. Brał udział w kilku akcjach na froncie aż do roku 1916. Ponownie wstąpił do wojska jako ochotnik w 1920 roku<sup>11</sup>. W 1918 roku z inicjatywy rządu Moraczewskiego został powołany na placówkę dyplomatyczną w Holandii, nie zdążył jednak objąć urzędu z powodu upadku gabinetu rządowego (1919)<sup>12</sup>. W latach 1917–1920 z krótką przerwą pracował też w gimnazjach w Zakopanem, Piotrkowie i Krakowie<sup>13</sup>.

Habilitował się z etyki, estetyki, oraz historii filozofii w 1921 roku na Uniwersytecie Jagiellońskim na podstawie rozprawy: *Marek Aureliusz. Z historii psychologii i etyki*. Następnie przeniósł się do Warszawy, gdzie jako docent filozofii wykładał na Uniwersytecie Warszawskim (prowadząc m.in. takie zajęcia jak: „Wstęp do filozofii wartości”, „Przegląd ważniejszych doktryn etycznych czasów nowożytnych”, „Historia estetyki XIX wieku”, „Przeżycia estetyczne”, „Symbolika form estetycznych”, „Historia kierunków ascetycznych w etyce”, „Historia etyki nowożytnej”, „Podstawowe pojęcia filozofii wartości”, „Filozofia ostatnich lat stu”<sup>14</sup>), a także nauczał języka francuskiego i łaciny w Gimnazjum im. Marii Konopnickiej. Przez pewien czas był też pracownikiem Państwowego Instytutu Nauczycielskiego oraz prowadził wykłady z estetyki w Państwowym Instytucie Sztuki Teatralnej. 14-letni okres warszawski to czas wyczerpanej pracy i twórczego rozwoju filozofa. W 1927 roku zawarł związek małżeński z Wandą Marią Radoską, córką inżyniera kolejowego. W tym czasie brał udział w licznych posiedzeniach i odczytach (Warszawskie Towarzystwo Filozoficzne, Warszawski Instytut Filozoficzny, Koło Polonistów, III Zjazd Filozofów Polskich w Krakowie). Od roku 1928 był sekretarzem redakcji „Przeglądu Filozoficznego”. W czasie pobytu w Warszawie

<sup>9</sup> W 1917 roku ukazała się rozprawa Elzenberga *Podstawy metafizyki Leibniza*. Por. M. Strzałkowska, op. cit., s. 21.

<sup>10</sup> Por. W. Tyburski, *Elzenberg*, Wiedza Powszechna, Warszawa 2006, s. 11.

<sup>11</sup> Por. ibidem, s. 12.

<sup>12</sup> Por. M. Strzałkowska, op. cit., s. 22.

<sup>13</sup> Por. U. Schrade, *Henryk Józef Maria Elzenberg...*, op. cit., s. 168.

<sup>14</sup> Por. M. Strzałkowska, op. cit., s. 23–25.

opublikował wiele ważnych rozpraw i artykułów, które w większości wydane zostały w latach 60. w dwóch zbiorowych dziełach: *Wartość i człowiek. Rozprawy z humanistyki i filozofii*, oraz *Próby kontaktu. Eseje i studia krytyczne*.

W 1936 roku w życiu i działalności filozofa rozpoczyna się 9-letni okres wileński trwający do 1945 roku. Elzenberg przybył do Wilna na zaproszenie Tadeusza Czeżowskiego, z którym w znacznej mierze kształtował później oblicze duchowe i intelektualne tamtejszego środowiska naukowego<sup>15</sup>. Na Uniwersytecie Stanisława Batorego objął stanowisko adiunkta, prowadząc do 1939 roku (do wybuchu wojny i zamknięcia Uniwersytetu) zajęcia z estetyki, filozofii kultury, literatury francuskiej, aksjologii, etyki. Według Włodzimierza Tyburskiego czas pobytu Elzenberga w Wilnie podzielić można na dwa podokresy: intensywnej pracy naukowo-dydaktycznej na Uniwersytecie i równocześnie działalności społecznej (założenie i działalność Klubu Demokratycznego wraz z Manfredem Kridlem i Bohdanem Zawadzkiem<sup>16</sup>) oraz „niezwykle trudny czas okupacji”<sup>17</sup>. W tym okresie powstają jego liczne publikacje (*Estetyka jako dyscyplina wartościująca*, *Zabarwienie uczuciowe jako zjawisko estetyczne*, *Pojęcie wartości i powinności* oraz inne).

Warto zaznaczyć, że Elzenberga zalicza się do grona czołowych filozofów nadających ton ówczesnej filozofii wileńskiej. Jacek Juliusz Jadacki określił go mianem reprezentanta tzw. „Wielkiej Szóstki”, obok Lutostawskiego, Czeżowskiego, Zdziechowskiego, Massoniusa, Rutskiego<sup>18</sup>. Zaznacza też, że okres wileński był dla filozofa w zasadzie otwarciem działalności naukowej<sup>19</sup>. Piszę następująco:

Henryk Elzenberg przybył do Wilna na trzy lata przed wybuchem wojny, ale jego dorobek wileński [...] był znacznej wagi a wpływ na naukowe środowisko wileńskie był niemały<sup>20</sup>.

<sup>15</sup> Por. W. Tyburski, *Wileński okres w życiu i działalności twórczej Henryka Elzenberga*, [w:] R. Jadczał, J. Pawlak (red.), *Filozofia na Uniwersytecie Wileńskim*, Wyd. UMK, Toruń 1997, s. 116.

<sup>16</sup> W. Tyburski pisze o działalności tego stowarzyszenia następująco: „Klub Demokratyczny formułował zdecydowaną, krytyczną ocenę sytuacji społeczno-politycznej i gospodarczej kraju. Wskazywał na postępujący regres w oświacie i szkolnictwie, na błędy popełniane w wykorzystywaniu kadr z wyższym wykształceniem. Przeciwstawiał się próbom wzniecania konfliktów narodowościowych. Optował na rzecz zgodnego współżycia i współpracy Polaków i Litwinów”. Ibidem, s. 114–115.

<sup>17</sup> Por. W. Tyburski, *Elzenberg...*, op.cit., s. 26.

<sup>18</sup> Por. J.J. Jadacki, *Wileńskie środowisko filozoficzne 1920–1945*, „Ruch Filozoficzny” 1993, t. L, nr 4, s. 387, 390.

<sup>19</sup> Por. Ibidem, s. 389.

<sup>20</sup> Ibidem, s. 390.

Istotnym wydarzeniem był jego udział – połączony z wygłoszeniem referatów – w IX Międzynarodowym Kongresie Filozofii w Paryżu oraz II Międzynarodowym Kongresie Estetyki i Nauki o Sztuce również w Paryżu. Ponadto w 1936 roku, już jako wykładowca uniwersytetu wileńskiego wystąpił z referatem na III Zjeździe Filozoficznym w Krakowie. Uczestniczył także w działalności Wileńskiego Towarzystwa Filozoficznego, wygłaszając tam wiele odczytów, a także Stowarzyszenia Polonistów. Jego wszechstronna aktywność naukowa w Wilnie sprawiła, że szybko zajął wysoką pozycję w akademickim środowisku wileńskim. Działalność uniwersytecka Elzenberga trwała do czasu wybuchu II wojny światowej. 15 grudnia 1939 roku Uniwersytet Stefana Batorego został zamknięty<sup>21</sup>. Elzenberg pozostał jednak w Wilnie do 1945 roku, pracując m.in. w Muzeum Miejskim oraz jako stróż nocny w zakładzie stolarskim<sup>22</sup>. Nie zaprzestał jednak działalności dydaktyczno-naukowej. Nauczał na tajnych kompletach, udzielał prywatnych lekcji oraz brał udział w tajnych posiedzeniach Wileńskiego Towarzystwa Filozoficznego<sup>23</sup>.

W 1945 roku filozof przeniósł się do Lublina, gdzie przez kilka miesięcy wykładał na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, a także uczył języka francuskiego na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej.

Pod koniec 1945 roku w życiu Elzenberga rozpoczął się ostatni i zarazem najpłodniejszy, najistotniejszy okres jego działalności naukowej i twórczości filozoficznej – okres toruński. Z tego względu zwykło nazywać się go Profesorem z Torunia. Na nowo otwartym wówczas Uniwersytecie Mikołaja Kopernika objął stanowisko profesora zwyczajnego<sup>24</sup>, wykładając m.in. etykę i estetykę. Wraz z Tadeuszem Czeżowskim, podobnie jak w okresie wileńskim, współtworzył tamtejsze środowisko filozoficzne, kształtując w znacznym stopniu jego intelektualną kulturę. W latach 1950–1956, wraz z grupą innych naukowców zaliczonych do kadry niemarksistowskiej został odsunięty od prowadzenia zajęć (uznany za idealistę o zgubnym wpływie na młodzież akademicką)<sup>25</sup>. Mimo to nie zrezygnował z kontaktu ze studentami, prowadząc dla wąskiego grona słuchaczy seminarium we własnym mieszkaniu, tzw.

<sup>21</sup> „15 grudnia 1939 roku, w kilka miesięcy po przekazaniu przez rosyjskich najeźdźców Wilna władzom litewskim, Polacy w tym filozofowie zostali wypędzeni z Uniwersytetu, ale nie ustała praca filozoficzna w mieście”. Ibidem, s. 400.

<sup>22</sup> Por. MA M. Wallisa APB WFIS UW, IFIS PAN i PTF,teczka Rps nr 15 T. I, k. 21.

<sup>23</sup> Por. M. Strzałkowska, op. cit., s. 29.

<sup>24</sup> U. Schrade, *Henryk Józef Maria Elzenberg...*, op. cit., s. 168.

<sup>25</sup> Por. Ibidem.

privatissima<sup>26</sup>. Ponadto w latach 1950–1951 wykładał literaturę francuską na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Prowadził także ożywioną działalność naukową, wygłaszając odczyty na posiedzeniach Towarzystwa Toruńskiego, Towarzystwa Naukowego Warszawskiego oraz Polskiej Akademii Umiejętności. Redagował też dział francuski w ramach Biblioteki Klasyków Filozofii. Wziął także udział w XI Międzynarodowym Kongresie Filozofów w Brukseli, przedstawiając referat poświęcony Berkeleyowi. Współtworzył również Polskie Towarzystwo Muzyczne, którego był prezesem w latach 1948–1954<sup>27</sup>. Prawo do wykładania i kierowania Katedrą Filozofii na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika odzyskał dopiero w 1956 roku<sup>28</sup>. Działalność tę kontynuował aż do przejścia na emeryturę w 1960 roku. Zmarł po ciężkiej chorobie nowotworowej 6 kwietnia 1967 roku.

### I.1.2. Osobowość twórcza: zarys koncepcji filozoficznej

Elzenberg był nietuzinkową, oryginalną postacią w polskiej filozofii XX wieku. Podążając własną drogą twórczą, konsekwentnie realizował swe zainteresowania naukowo-badawcze. Działał niezależnie od ówczesnych nurtów kulturowo-intelektualnych<sup>29</sup>. Przez wielu badaczy uważany jest za jednego z najwybitniejszych przedstawicieli polskiej humanistyki. Tyburski podkreśla: „W rodzimej filozofii naszego stulecia zajmował pozycję odrębną, kroczył własną myślową ścieżką”<sup>30</sup>. Chociaż nie stworzył jednolitego systemu filozoficznego na uwagę zasługuje fakt, że z ponadpółwieczną konsekwencją kreował swój światopogląd (ujmując go niejednokrotnie w formę aforystyczną) na kartach swego dziennika *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*. Nie stworzył także żadnej szkoły filozoficznej, ani do żadnej ze szkół nie należał. Był twórcą, którego myśl filozoficzna jest wieloaspektowa i eklektyczna. Ryszard Palacz zauważa, że: „niełatwo [...] zakwalifikować twórczość Elzenberga [...]”<sup>31</sup>. Sam myśliciel uważał siebie przede wszystkim za etyka i aksjologa. Myśl tę odnajdujemy w jego następujących słowach:

<sup>26</sup> Por. W. Tyburski, *Elzenberg...*, op. cit., s. 17.

<sup>27</sup> Por. ibidem, s. 16–17.

<sup>28</sup> U. Schrader, *Henryk Józef Maria Elzenberg...*, op. cit., s. 169.

<sup>29</sup> Por. R. Palacz, *Klasyki filozofii polskiej*, Zachodnie Centrum Organizacji, Warszawa–Zielona Góra 1999, s. 328.

<sup>30</sup> W. Tyburski, *Elzenberg...*, op. cit., s. 28.

<sup>31</sup> R. Palacz, op. cit., s. 327.

W aksjologii [...] której w moim quasi-systemie estetyka i etyka były częściami usadowiłem się ostatecznie jako w swej dziedzinie właściwej; a choć w latach późniejszych pojawiły się inne jeszcze zainteresowania bardzo poważne i niemałe nawet przesunięcia akcentów, jako teoretyk usiłujący myśleć systematycznie nigdy już tej problematyki nie porzuciłem<sup>32</sup>.

W środowisku naukowym wyróżniał się niezależnością postawy i zainteresowań badawczych, pozostając na uboczu względem dominujących wówczas nurtów filozofii polskiej. Lesław Hostyński zauważa, że:

Elzenberg był samotnikiem, myślicielem, dla którego jednym z najistotniejszych zadań życiowych stało się zachowanie niezależności intelektualnej i politycznej. [...] Nie stać się „psem na łańcuchu”, do końca pozostać wiernym samemu sobie i wyznaczonym ideałom to dewiza życiowa Elzenberga<sup>33</sup>.

Przyjęcie takiej postawy powodowało jego liczne konflikty z otoczeniem. Charakteryzował go także indywidualizm i antydogmatyzm. W jednej z notatek ze swego dziennika podkreślał znaczenie i istotę postawy indywidualistycznej, pisząc:

Prawdziwa, mocna indywidualność ludzka jest jak gwóźdź diamentowy, wbity prosto w kosmos na wieki wieków, bez podłożonych zabezpieczających tekturek. Takimi diamentami usiane jest dno wszechistnienia, jak przestwór nocny gwiazdami; nic ich nie łączy prócz tego, że są właśnie takie mocne i wbite – i to jest ich wielkopańska wspólnota<sup>34</sup>.

Kult indywidualizmu znalazł odzwierciedlenie w poglądach etycznych Elzenberga. W swych konspektach do wykładów o indywidualności pisał, że: „jedynie stany psychiczne jednostek i jednostki same mogą być wartościowe”<sup>35</sup>. Zbiorowość może mieć jedynie wartość dystrybutywną (np. ze względu na posiadanie wielu wartościowych członków). Wyróżniał przy tym trzy typy indywidualizmu, za najważniejszy uznając indywidualizm arystokratyczny<sup>36</sup>. Zdaniem Elzenberga bycie tego typu arystokratą dotyczy tylko nielicznych. Tym zaś, co jest wspólne i zarazem wyróżniające przedstawicieli arystokracji ducha jest „cecha wartościotwórcza”. Nie łączy ich jednak żadne poczucie

<sup>32</sup> H. Elzenberg, *Troska i myśl...*, op. cit., s. 131.

<sup>33</sup> L. Hostyński, *Układacz tablic wartości*, Wyd. UMCS, Lublin 1999, s. 276.

<sup>34</sup> H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem...*, op. cit., s. 318.

<sup>35</sup> MA H. Elzenberga, APAN, sygn. III-181, j. nr 132, k. 6.

<sup>36</sup> Ibidem, k. 9-12.



solidarności czy interesu grupowego. Dlatego arystokracja ducha wiąże się z samotnością. Elzenberg podkreślał zatem, że „wybrańcy pozostają każdy dla siebie, samotni i rozproszeni”<sup>37</sup>. Mając poczucie własnej wyższości, dają jej wyraz w unikaniu stania się pospolitymi i tworzeniu dla siebie reguł.

Lepiej jest żyć wedle prawa [własnego] acz niedoskonałego, niż wedle prawa innych, nawet lepszego; lepiej jest umrzeć idąc za własnym prawem; prawo cudze jest niebezpieczne<sup>38</sup>.

Poczucie osamotnienia, któremu wielokrotnie dawał wyraz w swej twórczości, towarzyszyło mu przez całe życie. Problematyka samotności jednostki pojawia się wielokrotnie przede wszystkim na kartach jego dziennika. Filozofa cechował też indywidualizm w sposobach i formach wyrażania treści filozoficznych oraz w wyborze obszarów zainteresowań. Swoisty sposób filozofowania (aforystyczna forma wypowiedzi w dzienniku, oparcie epistemologii wartości na intuicji, afirmacja myślenia obrazowego i metaforycznego) oraz problematyka, którą filozof uznał za przedmiot swych zainteresowań i refleksji, powodowały, że nie mieścił się w konwencjach intelektualnych i stylach myślenia swojej epoki. Nie podążał za nurtami dominującymi w filozofii w pierwszej połowie XX wieku. W polskiej filozofii panował wówczas kult ścisłości, antymetafizyczności, antypsychologizmu. Stąd też wynikała w dużej mierze głęboko sceptyczna postawa Elzenberga względem przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej. Autor *Kłopotu z istnieniem* swe zainteresowania koncentrował na aksjologii, etyce, estetyce, filozofii kultury<sup>39</sup>, a dziedziny te nie były wówczas najbardziej liczącymi się obszarami dociekań w rodzimej filozofii. Dodatkowo charakteryzował się on szczególnie wrażliwą, introwertyczną osobowością<sup>40</sup>, zachowując dystans do otaczającego go świata, ludzi i zjawisk. Jako samotnik „z dojmującą świadomością własnej samotności” stale borykał się z brakiem zrozumienia i poczuciem marginalizacji w środowisku akademicko-naukowym<sup>41</sup>.

<sup>37</sup> Ibidem, k. 10.

<sup>38</sup> Ibidem, k. 80.

<sup>39</sup> Por. L. Hostyński, *The Axiological System of Henryk Elzenberg*, [w:] S. Jedynek (red.), *Polish Axiology: The 20th Century and beyond, Polish Philosophical Studies, V, Washington D.C. 2005*, s. 181.

<sup>40</sup> Na tę postawę Elzenberga miały wpływ osobiste przeżycia i doświadczenia, takie jak wczesna utrata rodziców oraz doświadczenia wojenne. Por. W. Tyburski, *Elzenberg...*, op. cit., s. 140.

<sup>41</sup> Por. ibidem, s. 28.

Na kształt jego koncepcji filozoficznych oraz zainteresowań badawczych oprócz osobistych przeżyć i dyspozycji duży wpływ miały takie postacie i nurty filozoficzne jak: Epiktet, Seneka, Marek Aureliusz (stoicyzm), Moore (brytyjska szkoła analityczna i jej poglądy metaetyczne), Nietzsche, Schopenhauer, Kartezjusz, Leconte de Lisle, Bergson, Renan, a także buddyzm oraz chrystianizm.

W ukształtowaniu się Elzenbergowskiej wizji filozofii, jej metod, zadań oraz przedmiotu znaczącą rolę odegrały także podejmowane przezeń wielokrotnie próby konfrontacji poglądów z innymi filozofami, szczególnie z reprezentantami szkoły lwowsko-warszawskiej.

Istotny wpływ na jego rozważania etyczno-estetyczne miała także literatura piękna, z którą zetknął się już we wczesnej młodości (szczególnie bliska była mu literatura francuska)<sup>42</sup>. Czytał m.in.: Claudela, Maeterlincka, Aragona, Rollanda, także Goethego, Szekspira, Homera. Znał też dzieła Ibsena. Z polskich pisarzy cenił Wyspiańskiego, Słowackiego oraz Berenta<sup>43</sup>. Warto podkreślić, że początkowo jego zainteresowania literaturą górowały nad zainteresowaniami filozoficznymi, stąd myśliciel planował nawet zostać pisarzem<sup>44</sup>.

Z ówczesnych działaczy społecznych szczególnym uznaniem obdarzył Mahatmę Gandhiego, którego uważał za geniusza etycznego, a jego postawę za wzór godny naśladowania. Jego etyka była dla Elzenberga przykładem etyki czystej, ukazującej właściwe formy zaangażowania etycznego, politycznego oraz realizowania wartości w życiu codziennym<sup>45</sup>. Filozof pisał o najsłynniejszym przywódcy duchowym Indii następująco:

Istnienie Gandhiego stanowi żywy dowód, że szczyty etyczne są osiągalne, jego obecność zaś wśród nas, żywego wśród żywych, jest rękojmią, że nie odeszły w bezpowrotną przeszłość sprawy największe, że nie wyschły źródła świętości<sup>46</sup>.

<sup>42</sup> Por. H. Elzenberg, *Troska i myśl...*, op. cit., s. 124.

<sup>43</sup> J. Zubelewicz, *Elzenberg Henryk Józef Marian (1887–1967). Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, [w:] B. Skarga (red.), *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, t. I, przy współpracy S. Borzysza i H. Floryńskiej-Lalewicz, PWN, Warszawa 1994, s. 79.

<sup>44</sup> Por. H. Elzenberg, *Troska i myśl...*, op. cit., s. 123–124. Co istotne, spod pióra Elzenberga wyszedł zbiór poezji, wydany pt. ... *i rzekł płomień* (Wyd. Heliodor, Łomianki 2003). Jego twórczość poetycka nie zyskała jednak większego uznania.

<sup>45</sup> Por. J. Zegzuła-Nowak, *Człowiek w ujęciu perfekcjonistycznej myśli etycznej Henryka Elzenberga*, „Humanum” 2008, nr 2, s. 61–63; Por także, H. Elzenberg, *Gandhi w perspektywie dziejowej*, [w:] idem, *Próby kontaktu...*, op. cit., s. 205, 211.

<sup>46</sup> H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem...*, op. cit., s. 182.

To, co łączyło obu myślicieli, to przede wszystkim „niezwykle emocjonalne zaangażowanie w głoszone poglądy i wiara w ich słuszność”<sup>47</sup>.

Dorobek filozofa związany jest przede wszystkim z licznymi dokonaniem i refleksjami w zakresie rozważań etycznych oraz estetycznych. To właśnie w obrębie tych sfer aktywności ludzkiej poszukiwał cech konstytuujących pełnię człowieka, stanowiących o jego doniosłości i mocy w świecie. Naczelną kategorią jego rozważań była kategoria wartości (perfekcyjnej). W niej upatrywał remedium na głoszony przez siebie pesymizm (dziejów, człowieka, stosunków międzyludzkich), a także dojmujące poczucie osamotnienia, bezsensu życia i grozę śmierci. Swą intelektualną motywację wyjaśniał następująco:

Potrzeba aby istniała wartość absolutna: potrzeba czegoś, co mogłoby się stać celem dla życia, – albowiem życie, jako przemijające, nie może samo w sobie być celem. [...] podkładem jest tu tedy także chęć wyrwania się ze strachu śmiertelności)<sup>48</sup>.

Stefan Konstańczak zaznacza, że wartości perfekcyjne warunkują także wartość życia ludzkiego. Pisze: „życie samo przez się nie jest wartością [...], stać się może wartością perfekcyjną dopiero poprzez odniesienia do wartości perfekcyjnych”<sup>49</sup>.

Na podstawie tej kategorii zamierzał stworzyć system tzw. aksjologii ogólnej, poszukującej odpowiedzi na pytania o istotę, status ontologiczny, możliwości poznawania oraz urzeczywistniania wartości. Z tego względu Elzenbergowska aksjologia zwana jest także filozofią wartości. Istotę budowanego systemu ujmował następująco: „»System«, który chciałbym zbudować, to bynajmniej nie system twierdzeń. To pewien przemyślany stosunek do życia (pewna »postawa«) [...]”<sup>50</sup>. Planował nadać mu intuicyjne podstawy oraz racjonalną strukturę wewnętrzną. Ostatecznie system ten nie został jednak ukończony i pod koniec życia pisał o nim jako o:

pewnym zespole poglądów dość zwartym, do pewnego nawet stopnia ujętym w system; system to jednak nie doprowadzony do stanu, który by zadowalał autora, i nie ogłoszony drukiem nawet w streszczeniu<sup>51</sup>.

<sup>47</sup> Por. L. Hostyński, *Układacz...*, op. cit., s. 277.

<sup>48</sup> MA H. Elzenberga, APAN, sygn. III-181, j. nr 24, k. 4.

<sup>49</sup> S. Konstańczak, *O możliwości rozpoznawania wartości w świetle aksjologii Henryka Elzenberga*, [w:] W. Tyburski, R. Wiśniewski (red.), *Elzenberg – tradycja i współczesność*, Wyd. UMK, Toruń 2009, s. 138.

<sup>50</sup> H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem...*, op. cit., s. 157.

<sup>51</sup> H. Elzenberg, *Wartość i człowiek. Rozprawy z humanistyki i filozofii*, Wyd. UMK, Toruń 1966, s. 7.

W ramach *aksjologii ogólnej* filozof wyróżnił dwa działy: formalny i merytoryczny. Aksjologia, odpowiadająca działowi formalnemu zajmuje się formułowaniem twierdzeń o wartościach uważanych za prawdziwe, niezależnie od tego, jakie przedmioty uważa się za wartościowe. Obejmuje ona analizę, epistemologię i antropologię wartości. Ważny jej dział stanowi także architektonika wartości. Przedmiotu jej badań Elzenberg upatrywał w analizie wewnętrznej struktury świata wartości (podział wartości, ich związki, relacje, ustalanie hierarchii)<sup>52</sup>. Z kolei merytoryczny dział aksjologii związany jest z formułowaniem twierdzeń i dyrektyw dotyczących urzeczywistniania wartości.

Lesław Hostyński wskazując, że naczelnym dążeniem Elzenberga było stworzenie systemu filozoficznego na podstawie kategorii wartości perfekcyjnej, podkreślał, iż cel ten był niezwykle doniosły w ówczesnej filozofii polskiej. Toruński filozof bowiem jako jedyny wśród filozofów zajmujących się problematyką aksjologiczną (Ingardena, Czeżowskiego, Witkiewicza, Tatar-kiewicza) podniósł znaczenie wartości do rangi centralnej kategorii systemu filozoficznego<sup>53</sup>. Niektórzy badacze przekonują też, że całkiem możliwe jest, że to właśnie Elzenberg wprowadził po raz pierwszy do polskiej literatury filozoficznej termin „aksjologia” na określenie nauki o wartościach<sup>54</sup>.

Główny punkt odniesienia jego rozważań filozoficznych stanowiła zatem kategoria wartości perfekcyjnej. Elzenberg głosił tezę o istnieniu wartości obiektywnych, stanowiących podstawę kultury. Wartości te są osnową, trzonem jego rozważań na polu aksjologii, jej prawdziwym przedmiotem. Stanowią podstawę aktywności i zmagania moralnych człowieka, a także istotę jego aktywności w sferze twórców estetycznych. Zdaniem autora *Kłopotu z istnieniem* wartości perfekcyjne są wartościami pierwotnymi oraz autotelicznymi (będąc celami samymi w sobie nie służą realizacji żadnych innych celów). W odróżnieniu od wartości utylitarnych<sup>55</sup> istnieją zawsze jako wartości obiektywne

<sup>52</sup> Por. W. Tyburski, *Elzenberg...*, op. cit., s. 30-33; L. Hostyński, *Układacz...*, op. cit., s. 55.

<sup>53</sup> Por. L. Hostyński, *Układacz...*, op. cit., s. 276-277.

<sup>54</sup> Por. P. Dutkiewicz, *Modele etyki opartej na wartościach*, [w:] J. Lipiec (red.), *Człowiek i świat wartości*, Krajowa Agencja Wydawnicza, Kraków 1982, s. 12-13. Por. także U. Schrade, *Aksjologia formalna Henryka Elzenberga*, „*Studia Filozoficzne*” 1986, nr 12, s. 83-84.

<sup>55</sup> Wartości utylitarne (wyróżnione przez Elzenberga obok wartości perfekcyjnych) ze względu na swój względny charakter nie są zdaniem filozofa wartościami w sensie aksjologicznym. Stanowią one każdorazowo wartość dla kogoś lub czegoś ze względu na swą przydatność. Dany przedmiot zatem jest wartościowy utylitarnie wówczas, gdy jest obiektem pożądania, zaspokaja jakąś potrzebę lub dostarcza po prostu przyjemności. Por. H. Elzenberg, *Pojęcie wartości perfekcyjnej. Fragment komunikatu o pojęciach wartości i powinności*, [w:] idem, *Wartość i człowiek...*, op. cit., s. 10.

(czyli „dane ostatecznie”<sup>56</sup>), absolutne i bezwzględne. Nie są zatem zrelatywizowane do celów czy interesów kogokolwiek.. Elzenberg zakładał zatem, że:

Ma to być przedewszystkiem wartość nie – środek i nie – pochodna w żadnym innym znaczeniu. Czyli wartość ostateczna. [...] Ale ma to być również wartość bezwzględna, to znaczy wartość rzeczy samej w sobie<sup>57</sup>.

W poznaniu wartości tego typu filozof pierwszeństwo przyznawał intuicji. Według niego, intuicja stanowi jeden z rodzajów przedstawień (obok wyobrażeń umysłowych i introspekcyjnych oraz pojęć). Jest przy tym formą przedstawienia indywidualnego (w przeciwieństwie do pojęcia, które jest zawsze ogólne) oraz niezmysłowego<sup>58</sup> (w odróżnieniu od wyobrażeń) i czymś w rodzaju szczególnego zmysłu poznawczego obok innych zmysłów, które posiadamy albo ich zbioru<sup>59</sup>. Stanowi fundament wydawania sądów wartościujących. Ulrich Schrade wyjaśniał następująco:

Podstawą sądów o wartości są jednakowe sądy o wartości danego konkretnego stanu rzeczy lub o cechach względem niego wartościotwórczych. Sądy te mają charakter intuicyjny<sup>60</sup>, gdyż orzeka się w nich cechy wartościotwórcze lub wartość na podstawie czystego oglądu<sup>61</sup>.

Toruński filozof podkreślał, że w zastosowaniu intuicji do sądów o wartości istotną funkcję pełnią swoiste treści, tzw. jakości, które są pierwotne oraz indywidualne, a przy tym stanowią przedmiot poznania nie tylko w aksjologii,

<sup>56</sup> Por. MA H. Elzenberga, APAN, sygn. III-181, j. nr 95, k. 4.

<sup>57</sup> Ibidem, j. nr 24, k. 5.

<sup>58</sup> Za przedstawienie o charakterze zmysłowym uważał Elzenberg takie przedstawienie, które dochodzi do skutku przy dostrzegalnym udziale ciała tego, kto ma przedstawienie, lub ciała w ogóle. Por. ibidem, j. nr 95, k. 1-2.

<sup>59</sup> Por. ibidem, k. 1.

<sup>60</sup> Co ciekawe, mimo że Elzenberg negował w swej postawie metodologicznej logicyzm, to zakładał jednak możliwość ufundowania sądów intuicyjnych na pewnej podstawie logicznej. Mianowicie uważał, że istnieje możliwość zastosowania logicznej formy sylogizmu do sądów intuicyjnych. Argumentował następująco; „Tam, gdzie jest niemożliwe logiczne sformułowanie danej wiedzy, jest niemożliwe oczywiście i logiczne jej dowiedzenie (bo jeżeli nie wiem co w sądzie »A jest B«, znaczy dokładnie A i B, to nie mogę też dowieść logicznie, że jedno jest drugim). (Chociaż możliwy zdaje się być sylogizm, poprawny ze względu na stosunek swych członów, w którym każdy człon byłby pewny, nie będąc logicznie zadowalający; takie logicznie niezadowalające sądy mogą tworzyć poprawny sylogizm. Jeżeli wiem, że A jest B a B jest C, to wiem, że A jest C, choćbym nie wiedział co jest A, co jest B, i co jest C). Także istnieje możliwość zastosowania logicznej formy sylogizmu do sądów intuicyjnych”. Ibidem, k. 6-7.

<sup>61</sup> U. Schrade, *Henryk Józef Maria Elzenberg...*, op. cit., s. 173-174.

ale poznania w ogóle. W tekście *Jak sobie wyobrażam niektóre sprawy ontologiczno-epistemologiczne* pisał o tym następująco:

Przedmiot [poznania] – [J.Z.N.] – Dane są pewne „treści”, czysto indywidualne: ta oto „zieloność” (ten oto jej odcień), ta oto „podłużność” czy „wąskość”, ta oto „gładkość” itd. Wszystko najściślej indywidualne. Wszystko razem tworzy coś co nazywamy „listkiem trawy”. Jaki jest stosunek „listka trawy” do owych treści i owych treści do listka trawy? i treści między sobą? Treści są dane łącznie: na tem polega ich stosunek [Bliższe wyjaśnienie tej „łączności” jest niepotrzebne!]. Nie oznacza to jednoczesności, tylko mniej więcej – jakieś zespolenie<sup>62</sup>.

Przy tym żaden rodzaj tych jakości nie jest uprzywilejowany poznawczo (ani jakości przestrzenne, ani nieprzestrzenne) i „nie zachodzi między treściami żaden taki stosunek, który by adekwatnie był wyrażony przez określenie przymiotnikowe [...]”<sup>63</sup>. Istotne jest również to, że treści te są pierwotne, nie sprowadzają się zatem do żadnych innych cech ani składników.

Jakości te stanowią zatem faktyczny, bezpośredni przedmiot poznania w tym także intuicyjnego (intuicyjnego oglądu). Pojęcia jakości tego typu Elzenberg nie zdefiniował, przekonując, że treści te są jakościami, „na które niema nazwy”<sup>64</sup>. Niemożność ich zdefiniowania (pojęciowego ujęcia) nie wynika z faktu ich niepowtarzalności, ale z tego, że są nieskoczenie określone. Każda jakość zatem: „Jest niewymiernym punktem na drabinie jakości”, stąd też jest: „adequate niewyraźalna”<sup>65</sup>. Nazwy mogą zostać nadane jedynie pojęciom. Pojęcia powstają zaś z zespolenia jakości na podstawie ich podobieństwa. Elzenberg wyjaśniał:

Dane treści indywidualne są dane w wyobrażeniu [...], w introspekcji, lub w intuicji. Nie mają nazw. Ale treści podobne stosujemy pod jedno pojęcie na podstawie ich podobieństwa, – i to pojęcie może otrzymać nazwę<sup>66</sup>.

Dodawał przy tym, że tworzenie pojęć z jakości na podstawie ich podobieństwa, nie dotyczy ich „cech wspólnych”, gdyż treści te są pierwotne, nie

<sup>62</sup> MA H. Elzenberga, APAN, sygn. III-181, j. nr 91, k. 1.

<sup>63</sup> Ibidem.

<sup>64</sup> Por. ibidem, j. nr 95, k. 4.

<sup>65</sup> Ibidem, j. nr 94, k. 10.

<sup>66</sup> Elzenberg podkreślał zatem, że jakości pierwotne są przedmiotem poznania nie tylko intuicyjnego, ale także mogą być dane w wyobrażeniu oraz w introspekcji. Por. ibidem, j. nr 91, k. 1.

mają zatem żadnych cech. Stąd też podobieństwo to jest jedynie „podobieństwem pierwiastkowych”, opiera się na pewnej analogiczności tych jakości<sup>67</sup>. Zasadniczo jednak można ujmować jakości tylko poprzez podanie ich przykładów, takich jak np.: „gładkość”, „podłużność” czy występujące w dziele sztuki „wzniosłość”, „tragizm”, „nastrój”<sup>68</sup>. W koncepcji aksjologicznej Elzenberga w bezpośrednim poznaniu dane są intuicyjnie jedynie pewne jakości indywidualne, nie zaś kategorie typu: „dobro”, „piękno”, „powinność”. Dopiero zestawiając w umyśle ze sobą różne indywidualne jakości, konstruujemy pojęcia typu: „dobry”, „piękny”, „powinny”. Poznanie wartości jest po prostu zapośredniczone przez poznanie jakości stanowiących bezpośredni i pierwotny przedmiot poznania.

W tym sensie wartości stanowią późniejsze konstrukcje naszego umysłu, należą do świata tych konstrukcji a nie do świata „danych bezpośrednich”, – do pojęciowej „rzeczywistości”<sup>69</sup>.

Wartości zatem to rodzaj pojęciowego ujęcia powiązanych czy też szczególnie zespolonych ze sobą, różnych jakości indywidualnych.

Czym są jednak wartości perfekcyjne w ujęciu Elzenberga, czy można utożsamiać je z cechami przedmiotów wartościowych? Zagadnieniu temu Elzenberg poświęcił wiele lat rozważań, dociekań, stale rozwijając swe teoretyczne ustalenia. Stąd należy podkreślić, że każda próba rekonstrukcji jego poglądów aksjologicznych posiadać może pewien deficyt teoretyczny w ostatecznym, jednoznacznym ujęciu jego koncepcji wartości perfekcyjnej. Uczeń filozofa, Bogusław Wolniewicz, wyjaśnia następująco:

Na gruncie systemu Elzenberga wartości nie są ani przedmiotami, ani cechami przedmiotów. Są to bowiem pewne fakty, czyli pewne realnie istniejące stany rzeczy: wartością jest okoliczność, że pewna określona cecha danemu przedmiotowi faktycznie przysługuje. Elzenberg powie wtedy, że cecha ta jest wartościotwórcza, ale nie w ogóle, tylko względem tego właśnie przedmiotu (albo tej klasy przedmiotów, gdy przedmiot wskazany jest tylko rodzajowo). O samym zaś przedmiocie powie on, że jest wartościowy<sup>70</sup>.

<sup>67</sup> Ibidem.

<sup>68</sup> Por. ibidem, j. nr 95, k. 2, 3.

<sup>69</sup> Ibidem, k. 4.

<sup>70</sup> B. Wolniewicz, *Mysł Elzenberga*, „Studia Filozoficzne” 1986, nr 12, s. 61; por. także S. Konstańczak, *Istota wartości i powinności w aksjologii Henryka Elzenberga*, [w:] W. Słomski (red.), *Wartość i człowiek w 40. rocznicę śmierci Henryka Elzenberga*, Wyd. Katedra Filozofii Wyższej Szkoły Finansów i Zarządzania w Warszawie, Warszawa 2007, s. 97.

Zdaniem Elzenberga wartości perfekcyjne nie tylko stanowią właściwy przedmiot rozważań aksjologicznych, ale są także podstawą do rozważań antropologicznych. Filozof przekonywał bowiem, że aktywność ludzka powinna opierać się właśnie na tej kategorii. Bez niej bowiem człowiek nie może się obejść w sferze tworów i dążeń moralnych, będącej zarazem istotną manifestacją jego istoty.

Istotną rolę w swej koncepcji aksjologicznej myśliciel przypisywał także kategorii powinności. To właśnie poprzez powinność definiował wartość perfekcyjną. Według niego jedną z istotnych własności wartości perfekcyjnych jest fakt, że związane są one nierozdzielnie z powinnością, stanowiąc jej uzasadnienie i źródło. Elzenberg pisał następująco: „»Wartością« danego przedmiotu jest więc to, że jest taki, jaki powinien być”, czyli „posiadanie przez niego cechy – lub cech – które powinien posiadać”<sup>71</sup>. Jednakże nie każdy powinny stan rzeczy jest perfekcyjnie wartościowy. Wartościowe perfekcyjnie są bowiem tylko stany rzeczy w znaczeniu ostatecznym. Wartość ostateczna to wartość, której częścią racji nie jest wartość żadnego innego przedmiotu. Wartość perfekcyjna nie jest zatem warunkowana żadną inną wartością<sup>72</sup>. Nie należy jednak utożsamiać powinności z nakazem. Elzenberg widział w niej raczej analogię do pragnienia bądź pożądania<sup>73</sup>. Powinność ta implikuje także pewne zobowiązanie do urzeczywistniania wartości perfekcyjnych.

Dana wartość perfekcyjna [...] czy da się czy nie da urzeczywistnić, w zasadzie powinna być urzeczywistniona<sup>74</sup>. Rzecz uznana za wartościową [...] jest rzeczą, której urzeczywistnienia się pragnie [...]<sup>75</sup>.

Powinność leżąca u podstaw wartości perfekcyjnych implikuje pewien obowiązek ich realizacji<sup>76</sup>. W obliczu sprzyjających warunków i możliwości

<sup>71</sup> H. Elzenberg, *O różnicy między „pięknem” a „dobrem”*, [w:] idem, *Wartość i człowiek...*, op. cit., s. 15.

<sup>72</sup> Z kolei stany rzeczy, dla których częścią racji jest wartość innego stanu rzeczy Elzenberg nazywał wartością pochodną. Por. U. Schrade, *Aksjologia formalna Henryka Elzenberga...*, op. cit., s. 91.

<sup>73</sup> Por. H. Elzenberg, *Kilka uwag aksjologiczno-etycznych w związku z fragmentem rozprawy Pricharda*, [w:] idem, *Z historii filozofii*, Znak, Kraków 1995, s. 401.

<sup>74</sup> H. Elzenberg, *Pojęcie wartości perfekcyjnej...*, op. cit., s. 10.

<sup>75</sup> H. Elzenberg, *Nauka i barbarzyństwo*, [w:] idem, *Wartość i człowiek...*, s. 155.

<sup>76</sup> Dodatkowo Elzenberg wprowadził ujęcie pojęcia powinności w rozumieniu „powinności bytu” jako przeciwstawności „powinności czynu” (która jest wtórna względem tej pierwszej). B. Wolniewicz wyjaśnia to stanowisko następująco: „To sama rzeczywistość podlega powinnościom: »powinno« są pewne możliwe stany rzeczy. Dopiero gdy taki powinny stan



powinno się zmierzać ku nadaniu danej wartości istnienia. Filozof uważał wręcz, że: „postępowanie ludzkie [...] podlega w całości normom wynikającym stąd, że wartości perfekcyjne są, i że obowiązują”<sup>77</sup>. Przy czym Elzenberg zdawał sobie także sprawę, że człowiek realizując wartości kieruje się różnymi motywami. Nie jest więc tak, że dąży do wartości tylko z powinności lub miłości do niej, a czyny spełnia jedynie dlatego, że są wartościowe. Taka motywacja jest oczywiście dla filozofa najwyższej wagi (jest to tzw. motywacja aksjologiczna), jednak nie jest jedyna. Jego zdaniem istnieją też inne (pozaaksjologiczne) motywy skłaniające ludzi do urzeczywistniania wartości. Wówczas wartość powstaje niejako jako wynik uboczny w sytuacji, kiedy człowiek, by osiągnąć jakiś pozaaksjologiczny stan rzeczy, musi odwołać się do wartości perfekcyjnej (poznać ją i zrealizować). Wśród motywów tego typu myśliciel wyróżniał uznanie, sławę oraz religię<sup>78</sup>. Ze względu na wielość wartości rozpoznawanych przez człowieka, istotnym zagadnieniem staje się kryterium wyboru wartości do realizacji. Elzenberg przy tym odrzucał dość powszechne kryterium obowiązku oparte na tzw. zasadzie maksymalizacji dobra Moore’a<sup>79</sup>. Jego koncepcja aksjologiczna zakładała, że ludzkie życie nie składa się w całości z obowiązków. Obowiązek pojawia się wraz z wartością perfekcyjną. Dany przedmiot, by być wartościowy, musi mieć cechę, którą mieć powinien, czyli musi być taki, jaki być powinien. By stan ten mógł być zrealizowany, musi istnieć jego świadomy sprawca. Natomiast powinność realizacji nie jest nigdy skierowana do żadnego konkretnego sprawcy, wyznacza jedynie pewien ogół sprawców możliwych. Dopiero wówczas, gdy zaistnieje sytuacja, w której będzie tylko jeden sprawca możliwy, powinność realizacji staje się obowiązkiem.

---

rzeczy może być przez kogokolwiek zrealizowany, powstaje też – powinność uczynienia czegoś w tym kierunku. Nie ma powinności czynu bez powinności bytu”. B. Wolniewicz, *Myśl Elzenberga...*, op. cit., s. 59. Dla wyjaśnienia tego poglądu Elzenberg wprowadził też pojęcie „woli autonomicznej”, czyli takiej, która nie ulegałaby motywom natury emocjonalnej lub biologicznej, a jedynie racjom, stąd też byłaby „autonomiczna”, niezmienna i identyczna dla różnych podmiotów. W tym ujęciu powinny stan rzeczy to taki, którego istnienia chciałby każdy podmiot posiadający wolę autonomiczną. „Wola autonomiczna” zatem stanowi niczym niezdeterninowane chcenie, wyznaczone jedynie przez czysto rozumne racje (racje przedmiotowo-poznawcze). Por. także U. Schrade, *Henryk Józef Maria Elzenberg...*, op. cit., s. 172.

<sup>77</sup> H. Elzenberg, *Pojęcie wartości perfekcyjnej...*, op. cit., s. 11.

<sup>78</sup> Por. U. Schrade, *Aksjologia formalna Henryka Elzenberga...*, op. cit., s. 100.

<sup>79</sup> Zasada ta głosi, że obowiązkiem jest takie postępowanie, które zmierza do powstania jak największej ilości dobra. Por. ibidem, s. 101.

Sferą obejmującą wartości perfekcyjne jest kultura. Jest ona ich zbiorem, zrealizowanym przez pewną społeczność. Człowiek powinien być ceniony i kochany właśnie za jej tworzenie, stanowi ona bowiem naczelny cel, powołanie i doniosłą dyrektywę działania ludzkiego. Jej istotą jest dążenie do przekształcenia świata i swego wnętrza w kierunku coraz większej wartości. Specyfiką Elzenbergowskiej koncepcji kultury jest jej ujęcie w perspektywie aksjologicznej<sup>80</sup>. Dlatego autor *Kłopotu z istnieniem* przekonywał, że tym, co stanowi domenę człowieka i wyróżnia go z otaczającego świata, jest swoista twórczość aksjologiczna, przejawiająca się w potrzebie i umiejętności tworzenia kultury, poprzez dążenie do urzeczywistnienia wartości perfekcyjnych. Proces tworzenia kultury przebiega dwuetapowo. Istotą pierwszego etapu (negatywnego) jest wyzbycie się dominującego wpływu instynktów (np. samozachowawczego, płciowego). Cel ten osiągnąć można poprzez ascezę, bohaterstwo lub szacunek do tworców społecznych, takich jak: ojczyzna, państwo, małżeństwo, które choć niesłusznie, mogą być uznane za wartościowe aksjologicznie. Jednak dążenie do mylnych ideałów tego typu może wydobywać w człowieku dobro (idealizm społeczny). Drugi etap sprowadza się do realizacji celów wartościowych dodatnio (tworzenie transcendentnych dzieł, dążenie do nadania sobie większej wartości wewnętrznej)<sup>81</sup>.

Ze względu na to, że myśl etyczna Elzenberga powiązana jest ściśle z kategorią wartości obiektywnej (perfekcyjnej) i dążeniem do doskonałości moralnej jednostki oraz kultem indywidualizmu, można ją umiejscowić w nurcie tzw. etyki perfekcjonistycznej<sup>82</sup>. W perfekcjonizmie<sup>83</sup> bowiem celem jest doskonałość bądź jak najpełniejszy rozwój czy postęp jednostki. Ponadto kierunki tego typu przyznają pierwiastkowi duchowemu w człowieku charakter

<sup>80</sup> Por. W. Tyburski, *Elzenberg...*, op. cit., s. 149.

<sup>81</sup> Por. J. Zubelewicz, *Elzenberg Henryk...*, op. cit., s. 74–76.

<sup>82</sup> Jak zaznacza S. Dziamski: „Wyróżniającą jej własnością ma być właśnie dbałość o określony poziom zachowań moralnych, [...] moralność tego typu ma mieć przede wszystkim na względzie **osobiste przymioty człowieka** wyrażające jego **doskonałość**”. S. Dziamski, *Wykłady z nauki o moralności*, Wyd. Instytutu Filozofii UAM, Poznań 1994, s. 50. Por. także W. Tyburski, *Perfekcjonizm etyczny*, [w:] R. Wiśniewski (red.), *Wybrane pojęcia i problemy etyki*, Wyd. UMK, Toruń 1984, s. 101.

<sup>83</sup> Jak podkreśla K. Kaszyński: „dla perfekcjonisty o wartości moralnej jego czynów ma decydować przede wszystkim wysiłek i to zarówno psychiczny jak i fizyczny. Jest on z reguły introwertykiem, a więc człowiekiem, który koncentruje się na własnym życiu i przede wszystkim zabiega o doskonałość swej osobowości”. Takie ujęcie znajdowało niewątpliwie odbicie w postawie i osobowości Elzenberga. K. Kaszyński, *Z historii etyki. Henryk Elzenberg*, Wyd. Zachodnie Centrum Organizacji, Wrocław – Zielona Góra 1998, s. 61.

nadrzędny w stosunku do pierwiastka cielesnego, zmysłowego<sup>84</sup>. Historycy filozofii podkreślają, że reprezentanci perfekcjonistycznych nurtów etycznych zazwyczaj realizacji postulatów doskonalenia się upatrywali bądź w podnoszeniu się na wyższy stopień rozwoju moralnego (zdobywaniu kolejnych cnót), bądź w eliminacji braków, zła moralnego, przewyciężaniu pożądań. Tymczasem Elzenberg uwzględniał w procesie doskonalenia się obie te drogi: wznoszenie się na coraz wyższe poziomy i stopnie perfekcyjności oraz samoprzewyciężenie (wyrzeczenie wewnętrzne i wewnętrzne)<sup>85</sup>. Różnic dotyczących stosunku do wartości występujących pomiędzy ludźmi upatrywał dopiero w momencie określania własnego stosunku do oceny moralnej. Spora grupa ludzi bowiem „używa” oceny moralnej jedynie w celu „zabezpieczenia” własnych egoistycznych interesów i celów. Jednakże, zdaniem filozofa, istnieją także jednostki obdarzone swoistą własnością, tzw. „wołą etyczną”. Przejawia się ona w tym, że człowiek za naczelny cel swego życia uznaje urzeczywistnianie dobra i unikanie zła. Dodatkowo wśród tejże grupy wyróżniają się jednostki, dla których kierowanie się wolą etyczną, a więc swoistą wrażliwością etyczną, stanowi naczelny cel działań i dążeń, a także warunek samorealizacji moralnej. Ten typ człowieka, z którego Elzenberg uczynił naczelny wzorzec etyczny budowanego systemu nazwał „homo ethicus”. Istotą tej postawy stanowi zmierzanie do urzeczywistniania dobra i unicestwiania zła najpierw w sobie, a następnie w świecie.

Włodzimierz Tyburski podkreśla, że zdaniem filozofa:

Dobro zewnętrzne mogą przysparzać jedynie ludzie wewnętrznie czysti, dobry. Cnoty należy więc przede wszystkim kształtować w sobie. [...] Należy zaczynać od samego siebie, gdyż czystość i doskonałość wewnętrzna umożliwia realizowanie wartości bezwzględnych, perfekcyjnych<sup>86</sup>.

Postawy tej nie należy jednak utożsamiać z „człowiekiem moralnym” (w przeciwieństwie do niemoralnego) czy z „człowiekiem porządnym”. „Homo ethicus” to osoba, której całe życie związane jest nierozzerwalnie ze sferą wartości moralnych, ich urzeczywistnianiem i kształtowaniem zarówno w sobie, jak i w świecie. Co więcej, homo ethicus to człowiek, który nie

<sup>84</sup> Por. K. Twardowski, *Główne kierunki etyki naukowej. Wykładów z etyki część I*, „Etyka” 1974, t. 13, s. 214; por. również *Wprowadzenie*, [w:] Z. Kalita (oprac.), *Etyka w teorii i praktyce. Antologia tekstów*, Wyd. UWr, Wrocław 2001, s. 22.

<sup>85</sup> Por. W. Tyburski, *Idee normatywne w etyce Henryka Elzenberga*, „Ruch Filozoficzny” 1989, t. XLVI, nr 1, s. 75.

<sup>86</sup> Ibidem, s. 78–79.

tyle chce dobrze, ile chce być dobrym. Oznacza to, że świadomie kieruje się w swym postępowaniu czystymi moralnie pobudkami i motywami. Dążąc do realizacji proponowanej przez Elzenberga postawy etycznej, można przyjąć jedną z dwóch jej odmian: meliorystyczną, bądź soteryczną. Melioryzm (od łac. „melior” – lepszy) cechuje ciągłe dążenie, by poprzez codzienną pracę kształtować swe wnętrze, by stawać się lepszym, rozwijając się coraz bardziej w kierunku dobra. „Meliorysta dąży nie tyle do pełni dobra w sobie, [...] ile skromniej: do jego przyrostu, do postępu w nim, posunięcia się naprzód”<sup>87</sup>. W odróżnieniu od postawy meliorystycznej, w soteryzmie (od gr. „sōtérion” – wyzwolenie) akcent aksjologiczny położony jest na zagadnienie zła, jego tępienie i wykorzenie. Włodzimierz Tyburski wyjaśnia, że w soteryzmie: „Idzie tu nie tyle o zdobycie dobra, ile o usunięcie defektów, plam i skaz, o wyzbycie się zła”<sup>88</sup>. Istotą tej postawy jest zatem dążenie do całkowitego wyzwolenia się od zła-absolutu<sup>89</sup>, do ostatecznego zwalczania go i w konsekwencji osiągnięcia zbawienia moralnego. Kategoria zbawienia moralnego z kolei stanowi jedną najdonioślejszych kategorii Elzenbergowskiej etyki perfekcjonistycznej.

Jak pisał filozof:

„wyzwolenie od zła” [...] przedstawia się [...] jako zdobycie, jednocześnie z nim i od niego nieodłącznych, samych szczytów moralnych: doskonałości, świętości – wszystkiego, o czym najbardziej wygórowana ambicja moralna może zamarzyć<sup>90</sup>.

Stan ten osiągnąć można na wiele sposobów: poprzez oddanie się kontemplacji, wycofanie się ze świata i jego spraw do własnego wnętrza – do świata własnych twórców, myśli, przeżyć, a także przez tworzenie kultury (urzeczywistnianie wartości perfekcyjnych). Przy tym kwestia faktycznej możliwości osiągnięcia stanu zbawienia nie była dla Elzenberga najistotniejsza. Ważny był sam proces dążenia ku niemu. Zaznaczał nawet, że:

Zdanie „jestem zbawiony” to zdanie, do którego wypowiedzenia nikt nigdy nie będzie miał prawa [...] praktycznie i życiowo rzecz biorąc, zbawienie to nie cel realny, tylko ideał<sup>91</sup>.

<sup>87</sup> H. Elzenberg, *Ideał zbawienia na gruncie etyki czystej*, [w:] idem, *Wartość i człowiek...*, op. cit., s. 142.

<sup>88</sup> W. Tyburski, *Henryk Elzenberg – obrona etyki doskonałości i krytyka hedonizmu etycznego*, „Toruński Przegląd Filozoficzny” 1997, nr 1, s. 155.

<sup>89</sup> Por. H. Elzenberg, *Ideał zbawienia ...*, op. cit., s. 142.

<sup>90</sup> Ibidem, s. 143–144.

<sup>91</sup> Ibidem, s. 149.

Jak już wspomniano, jedno z głównych miejsc w etycznej myśli Elzenberga zajmuje także postulat doskonalenia się<sup>92</sup>. Autor *Kłopotu z istnieniem* zakładał, że osiągnięcie stanu całkowitego i trwałego wyzwolenia się od zła (zbawienia moralnego) możliwe jest tylko właśnie na drodze dążenia ku doskonałości moralnej. Poprzez zdobywanie kolejnych cnót i stopni doskonałości człowiek zmierza do zwalczania zła i pomnożenia dobra w sobie, by ostatecznie dotrzeć do świata wartości bezwzględnych<sup>93</sup>. Filozof zaznaczał, że doskonalenie się jest działaniem koniecznym, jeśli chce się odkrywać wartości obiektywne w świecie. Co więcej, by móc ulepszać i zmieniać świat należy najpierw udoskonalić swe wnętrze. Oznacza to, że chcąc osiąść zdolność dostrzegania wartości wokół siebie, trzeba najpierw odkryć je w sobie<sup>94</sup>.

Pierwszym krokiem w dążeniu ku doskonałości jest podjęcie się trudu wyrzeczenia<sup>95</sup>. Jak przekonywał bowiem filozof: „człowiek jest czymś co musi być przewyciężone”<sup>96</sup>. Proces samodoskonalenia zatem powinien rozpoczynać się od samoprzewyciężania tego, co negatywne w człowieku<sup>97</sup>. Co ważne, zdaniem Włodzimierza Tyburskiego Elzenberg przeprowadził w swych dociekaniach filozoficznych jedną z najbardziej wnikliwych i dokładnych w dziejach etyki analiz problematyki wyrzeczenia. Filozof wyróżnił dwojakie rozumienie pojęcia wyrzeczenia: zewnętrzne (związane nierozzerwalnie ze sferą posiadania) i wewnętrzne (dotyczące kwestii pożądania). Wyrzeczenie stanowi heroiczny proces ciągłego zmagania się z samym sobą, polegający na wykorzenianiu błędów i złych skłonności, usuwaniu braków oraz przewyciężaniu pożądań<sup>98</sup>.

Rozważania etyczne Elzenberga stanowią niewątpliwie sferę jego najdońszych dokonań twórczych. Budowanemu przezeń systemowi etycznemu przyświecały następujące postulaty:

1. Indywidualizm: być sobą; jestem, który jestem.
2. Asceza: odrzucenie dóbr ziemskich.

<sup>92</sup> Por. J. Zubelewicz, *Elzenberg Henryk...*, op. cit., s. 79.

<sup>93</sup> Por. M. Tyl, *Aporie Elzenbergowskiej aksjologii – próba przybliżenia*, [w:] W. Tyburski (red.), *Henryk Elzenberg (1887–1967). Dziedzictwo idei. Filozofia – aksjologia – kultura*, Wyd. UMK, Toruń 1999, s. 62, 64.

<sup>94</sup> Por. W. Tyburski, *Głos do biografii twórczej Henryka Elzenberga*, [w:] idem, *Henryk Elzenberg (1887–1967). Dziedzictwo idei...*, op. cit., s. 32.

<sup>95</sup> Por. W. Tyburski, *Elzenberg...*, op. cit., s. 118.

<sup>96</sup> H. Elzenberg, *Etyka wyrzeczenia czym jest i jak bywa uzasadniana*, [w:] idem, *Wartość i człowiek...*, op. cit., s. 173.

<sup>97</sup> Por. W. Tyburski, *Henryk Elzenberg – obrona etyki doskonałości...*, op. cit., s. 154.

<sup>98</sup> Por. ibidem, s. 173.

3. Autarkeia<sup>99</sup>: nic nie potrzebuję z zewnątrz; wszystko czego mi trzeba, mam w sobie.
4. Idealizm: służyć celom bezinteresownym, transcendentnym.
5. Estetyzm: celem najwyższym (treścią celu najwyższego) jest piękno<sup>100</sup>.

W estetyce z kolei najważniejszym celem dla filozofa było tworzenie i kontemplowanie piękna. Utożsamiając je z dobrem, zakładał, że może ono przysługiwać nie tylko sztuce (jej wytworom), ale także charakterom, przyrodzie, epokom czy czynom<sup>101</sup>.

Piękna nie można zatem utożsamiać ani z cechami zmysłowymi, ani też z formalnym ich układem, a jest ono ekspresyjnym wyrazem treści duchowych danego stanu rzeczy. Estetyka bada wszelkie formy piękna<sup>102</sup>.

Filozof uznał estetykę za dyscyplinę wartościującą, przypisując procesowi wartościowania charakter poznawczy<sup>103</sup>.

W jego refleksji filozoficznej oraz spojrzeniu na rzeczywistość głęboko zakorzeniony był także pesymizm jako pogląd na świat i ludzi. Pesymistyczne zapatrywania filozofa na naturę ludzką i świat międzyludzkich stosunków, a także przekonanie o braku istnienia wartości w świecie jako takim (poza aktywnością człowieka) nasiliły się w związku z jego rozważaniami nad okrucieństwem II wojny światowej. Pod koniec wojny pisał:

jest coś w zbrodniach tej wojny, co je niepokojąco wyróżnia od największych dotychczasowych. Przerza ich chłód, systematyczność, techniczna doskonałość sposobów, wciągnięcie w ich służbę nauki największych sił intelektu. Żadnej rysy we władzy sądenia – i pełna zgoda na zbrodnię. Nasuwa to z wielką siłą myśl [...] że śmierć złudzeń mitycznych i nie zamglone spojrzenie

<sup>99</sup> „Autarkia (gr. autarkeia – samowystarczalność, niezależność) – termin oznaczający w starożytnej etyce greckiej całkowite wewnętrzne niezależnienie się od świata zewnętrznego, zupełną samowystarczalność wśród ludzi i rzeczy; Postawa ta. dla wielu starożytnych etyków jak np. Sokratesa, szczególnie zaś cyników i stoików była wyrazem wewnętrznego skupienia na jednym dobru - cnocie i stanowiła podstawowy warunek osiągnięcia przez człowieka stanu szczęśliwości”. L. Gawor, hasło: *Autarkia*, [w:] S. Jedynak (red.) *Słownik etyczny*, Wyd. UMCS, Lublin 1990, s. 20.

<sup>100</sup> MA H. Elzenberga, APAN, sygn. III–181, j. nr 5, k. 17.

<sup>101</sup> Szerzej Elzenbergowskie ujęcie piękna w estetyce omawiam w rozdziale II (polemika z Tartakiewiczem).

<sup>102</sup> U. Schrade, *Aksjologia formalna Henryka Elzenberga...*, op. cit., s 176.

<sup>103</sup> Szerzej Elzenbergowskie ujęcie estetyki jako dyscypliny wartościującej omawiam w rozdziale II (polemika z Ossowskim).

na rzeczywistość prowadzą nieuchronnie nie tylko do czynów złych, ale do wygaśnięcia wszelkiej wiadomości moralnej<sup>104</sup>.

Filozof głosił pesymistyczną wizję człowieka w świecie. Niejednokrotnie podkreślał, że świat sam w sobie jest aksjologicznie neutralny, pozbawiony jakichkolwiek cech wartościotwórczych. Uznając świat spoza ludzkiej aktywności za obojętny na wartości, przekonywał, że jest on tym samym, człowiekowi obcy, wrogi i pozbawiony sensu. Stanowi to przyczynę ludzkiego wyobcowania i zagubienia. Człowiek staje się bowiem zatrwożony w świecie, jest pełen wątpliwości i lęku, odczuwa pustkę, osamotnienie, niepewność i niepokój. Przepętniony jest poczuciem bezsensowności i bezcelowości życia. Elzenberg podkreślał nie tylko barbarzyństwo przenikające losy ludzkości<sup>105</sup>, ale także zło świata stosunków międzyludzkich<sup>106</sup>. Ponadto dostrzegał ograniczenia wynikające z ludzkiej doczesności, skończoności, przekonany był o przemijalności i nicości w skali kosmicznej wszelkich wysiłków i zmagañ ludzkich – to stanowiło z kolei podstawę jego koncepcji pesymizmu kosmologicznego. Uważał jednak, że człowiek musi poszukiwać drogi wyzwolenia. Sposobem na przewyżczenie pesymizmu jest, jego zdaniem, przede wszystkim realizowanie wartości. Toruński filozof przekonywał, że dzięki aktywności związanej ze sferą wartości (perfekcyjnych) i powinnością ich urzeczywistniania jednostka ludzka, oprócz przynależności do świata biologiczno-fizycznego, przynależeć może także do świata trwałych i bezwzględnych tworców etycznych. W ten sposób, wykraczając poza swe fizyczne ograniczenia i skończoność, istnienie ludzkie oraz związana z nim aktywność zyskują sens i trwałość.

Istotną część rozważań etycznych Elzenberga stanowią także jego dociekania dotyczące zjawisk śmierci i samobójstwa. Filozof niejednokrotnie podejmował rozważania dotyczące obaw związanych z przemijaniem, docze-

<sup>104</sup> H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem...*, op. cit., s. 371.

<sup>105</sup> Przekonanie to stanowi podstawę Elzenbergowskiego ujęcia pesymizmu historiozoficznego, dotyczącego życia społecznego, dziejów ludzkości i natury ludzkiej. Elzenberg wyrażał bowiem sceptyczny pogląd co do wpływu dobra i dążeń moralnych na kierunek dziejów i poziom moralny ludzkości. Środkiem zaradczym zaś mogą być tzw. dobre strumienie czy ruchy zbiorowe, pozwalające człowiekowi wznieść się ponad swą naturę i skierować ku wartościom. Filozof do takich „strumieni dziejów” zaliczył: pierwotne chrześcijaństwo, franciszkanizm, buddyzm, oraz gandyzm. Por. W. Tyburski, *Elzenberg...*, op. cit., s. 160–161. Por. także J. Zubelewicz, *Elzenberg Henryk...*, op. cit., s. 78.

<sup>106</sup> Z kolei to przekonanie odzwierciedla Elzenbergowski pesymizm antropologiczny. Filozof uważał, że ludzkość nie spełnia jego głównych wytycznych i dyrektyw etycznych i nawet nie jest to w zasięgu jej dążeń i woli. Por. W. Tyburski, *Elzenberg...*, s. 161–162.

snością, oraz pragnieniem nieśmiertelności<sup>107</sup>. Krytykował pejoratywną wizję śmierci, opartą na powszechnym i mylnym według niego przekonaniu, jakoby po śmierci człowiek przestawał odczuwać i odbierać jakiegokolwiek wrażenia zmysłowe, nie tylko pozbawiony był ciała, ale i myśli. Jego istnienie zaś polegałoby jedynie na trwaniu jako czysty podmiot, świadomy swego stanu i analizujący go. Jego zdaniem nie ma nic bardziej błędnego, to:

my to sobie wyobrażamy jakoś [...] dziwacznie: jak gdyby ze śmiercią wszystko zniknęło, a sama naga świadomość trwała, mając za treść jedyną to swoje pozbawienie wszelkiej treści, tę swoją nagość<sup>108</sup>.

Przekonywał też, że takie ujęcie stanu pośmiertnego jest nie tylko trudne do zrozumienia i wyobrażenia, lecz stanowi źródło wielu aporii natury epistemologicznej i ontologicznej. Według niego taki stały napór nicości na ludzką świadomość napawać może jedynie lekiem i grozą. Według Elzenberga śmierć to całkowita utrata osobowości i świadomości własnego istnienia, przejście z bytu do nicości<sup>109</sup>, swego rodzaju nie-byt.

Elzenbergowskie rozważania i konkluzje dotyczące człowieka, jego miejsca we wszechświecie, postaw, wartości i ideałów stanowią istotne źródła inspiracji do dalszych filozoficznych poszukiwań i refleksji, wnoszą także istotny wkład do współczesnych dysput filozoficznych.

Należy zaznaczyć też, że poza próbami stworzenia własnego systemu filozoficznego, opartego na aksjologii, Elzenberg zajmował się także w swej twórczości historią filozofii, krytyką literacką oraz działalnością translatorską.

## **I.2. Szkoła lwowsko-warszawska – powstanie, rozwój, główne założenia programowe, przedstawiciele**

Początki szkoły lwowsko-warszawskiej sięgają końca XIX wieku, kiedy Kazimierz Twardowski, uważany za jej założyciela, przybył z Wiednia do Lwowa i jako profesor nadzwyczajny objął 15 listopada 1895 roku katedrę filozofii na tamtejszym uniwersytecie, którą kierował do 1930 roku. Filozof urodził się 20 października 1866 roku w Wiedniu.

<sup>107</sup> Por. H. Elzenberg, *Personalalia stoickie i 'ascetyczno-moralizatorskie'*, [w:] idem, *Pisma etyczne*, oprac. wstępem opatrzył L. Hostyński, Wyd. UMCS, Lublin 2001, s. 116.

<sup>108</sup> H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem...*, op. cit., s. 138.

<sup>109</sup> Por. H. Elzenberg, *Personalalia stoickie...*, op. cit., s. 119. Por. również Marek Aureliusz, *Rozmyślenia*, w przekładzie M. Reitera, postłowiem i przypisaniami opatrzył K. Leśniak, PWN, Warszawa 1984, s. 78.



Twardowski spędził w Wiedniu blisko 30 pierwszych lat swego życia. W tym mieście uzyskał wszechstronne wykształcenie. W okresie wiedeńskim zetknął się z osobami, które ukształtowały jego charakter i intelekt. Nie ulega wątpliwości, że gdy Twardowski [...] przybył do Lwowa, [...] był już w pełni dojrzałym człowiekiem i uczonym<sup>110</sup>.

Należy dodać, że w okresie wiedeńskim, w którym kształtowała się jego osobowość twórcza, miasto to przeżywało okres swego rozkwitu urbanistycznego i duchowego. Jako stolica cesarstwa Habsburgów zajmowało wówczas pozycję politycznego i kulturalnego centrum na skalę europejską.

Tolerancyjna polityka władz dawała przedstawicielom wielu narodowości zamieszkujących cesarstwo, w tym Polakom, możliwość uczestniczenia w życiu politycznym, intelektualnym i kulturalnym kraju – bez wyrzekania się narodowej tożsamości. W takiej atmosferze wyrastał Twardowski. Jego rodzina była jednym z filarów XIX-wiecznej Polonii wiedeńskiej, a członkowie tej rodziny odegrali znaczącą rolę w intelektualnej i politycznej historii zarówno Austrii, jak i Polski<sup>111</sup>.

Ród Twardowskich herbu Ogończyk wywodził się ze stanu szlacheckiego i swą historią sięgał ostatnich Jagiellonów. Ojciec filozofa, Pius Twardowski, przybył do Wiednia, by ukończyć studia prawnicze, następnie objął etat urzędniczy w administracji państwowej w Ministerstwie Skarbu. Jego matka, Malwina Twardowska z domu Kuhn, była córką aptekarza z Przeworska. Ród Kuhnów także odegrał istotną rolę w polskim życiu publicznym, jego korzenie sięgają XVIII wieku<sup>112</sup>.

Filozof wychowywał się w rodzinie pełnej miłości, wsparcia i szacunku. Zarówno matka, jak i ojciec nie tylko podkreślali wielokrotnie swe oddanie synowi, ale również wspierali go w wielu życiowych sytuacjach i wyborach, a także (szczególnie ojciec) wyrobili w nim cechę pracowitości<sup>113</sup>. Bliska relacja z rodzicami miała niewątpliwie duży wpływ na jego osobowość i późniejszą umiejętność zbudowania autorytetu, opartego na wyniesionym z domu poczuciu bezpieczeństwa, akceptacji i własnej wartości.

Rodzice od najmłodszych lat dbali o solidne wykształcenie swych dzieci (oprócz Kazimierza mieli jeszcze trójkę potomstwa). Syn Kazimierz uczył się

<sup>110</sup> A. Brożek, *Kazimierz Twardowski w Wiedniu*, Wyd. Nauk. Semper, Warszawa 2010, s. 9.

<sup>111</sup> Ibidem, s. 16.

<sup>112</sup> Por. ibidem, s. 16–18.

<sup>113</sup> Por. ibidem, 24–30, 147.

w jednej z najlepszych tamtejszych szkół – Akademii Terezańskiej, pobierał także lekcje muzyki<sup>114</sup>. W Theresianum zdobył wszechstronne wykształcenie gimnazjalne. Sam Twardowski wspominał swój ośmioletni okres w Akademii następująco:

Szkoła dawała mi nie tylko gruntowne wykształcenie i wiedzę w zakresie przedmiotów gimnazjum klasycznego, lecz również umożliwiała przyswojenie rozległej znajomości języków, a poprzez ćwiczenia gimnastyczne [...] sprzyjała hartowi mojego ciała i wychowywała do systematycznej, wytrwałej pracy [...] <sup>115</sup>.

Co ważne, to właśnie w tym okresie zetknął się po raz pierwszy z filozofią (na zajęciach z propedeutyki filozofii). Za pierwszą istotną pobudkę do filozofowania uznał zaś swą krytyczną reakcję na rozumowanie Ludwiga Büchnera zawarte w książce *Kraft Und Stoff (Siła i Materia)*. Książka ta wyrażała stanowisko „wulgarnego”, mechanistycznego materializmu i zyskała sporą popularność w XIX wieku<sup>116</sup>. Kolejną lekturą młodego Twardowskiego były *Rozmyślenia* Marka Aureliusza. Wówczas zaczął afirmować stoicki ideał życia, który – jak sam przyznawał – odegrał w jego życiu praktycznym niemałą rolę<sup>117</sup>.

Za sprawą swego szwagra, studenta medycyny Józefa Krypakiewicza, Twardowski zyskał także sposobność zapoznania się z dziełem Darwina *Powstanie gatunków*, z badaniami Salomona Strickera dotyczącymi przedstawień językowych oraz z psychologicznymi i filozoficzno-przyrodniczymi pismami Juliana Ochorowicza (XIX-wiecznego docenta filozofii na uniwersytecie lwowskim). Lektura dzieł tych myślicieli wpłynęła na kształt i dalszy rozwój jego filozoficznych pasji. Pisał o tym następująco:

Obudziło to moje zainteresowanie problemami teoretycznej filozofii i zagadnieniami psychologicznymi, a we mnie samym wywołało chęć zostania „filozofem”<sup>118</sup>.

Pewną rolę w ukształtowaniu się jego postawy badawczej odegrał także hrabia Wojciech Dzieduszycki (będący, podobnie jak później Twardowski, profesorem filozofii Uniwersytetu Jana Kazimierza). W jego domu filozof,

<sup>114</sup> Por. ibidem, s. 24.

<sup>115</sup> K. Twardowski, *Autobiografia filozoficzna*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 1992, R. I, nr 1, s. 19–20.

<sup>116</sup> Por. ibidem, s. 20

<sup>117</sup> Por. ibidem, s. 21.

<sup>118</sup> Ibidem.

chcąc odciążyć finansowo rodziców w związku z dalszą swą edukacją, pełnił funkcję nauczyciela. Twardowski określał go nie tylko jako oryginalnego, znamienitego filozofa, polityka, poetę, historyka kultury oraz znawcę sztuki, ale także jako człowieka, który aż do śmierci okazywał mu ojcowską wręcz przyjaźń. Twardowski konstatował następująco:

Codzienne obcowanie z tym człowiekiem stało się dla mnie źródłem obfitych nauk i podniet oraz w nie mniejszym stopniu przyczyniło się do umocnienia i pogłębienia mojego stosunku do filozofii<sup>119</sup>.

W Wiedniu Kazimierz Twardowski zdobył także wykształcenie filozoficzne na tamtejszym uniwersytecie. Jego nauczycielem był wówczas Franciszek Brentano, który wywarł największy wpływ na jego poglądy filozoficzne<sup>120</sup>. Uczęszczał też na zajęcia Roberta Zimmermanna, Alfreda Bergera, Christiana von Ehrenfelsa, Richarda Wahlego, Theodora Gomperza, Zygfryda Meklera. Słuchał również wykładów z dyscyplin pozafilozoficznych. Ponadto przejawiał potrzebę zdobycia ogólnego wykształcenia naukowego (poznania zasad i metod głównych typów nauk), dlatego uczestniczył w zajęciach z matematyki, historii, psychologii oraz fizyki<sup>121</sup>.

Uzupełnieniem jego wykształcenia zdobytego w Wiedniu były pobyty na stypendiach w Lipsku oraz Monachium. Wówczas miał sposobność pogłębienia swych zainteresowań psychologicznych, „zapoznania się ze środkami pomocniczymi i metodami psychologii eksperymentalnej, na których znaczenie

<sup>119</sup> Ibidem, s. 22.

<sup>120</sup> Dla Twardowskiego autor *Psychologii z empirycznego punktu widzenia* był niewątpliwie autorytetem naukowym. Po latach tak oto wspominał swego mistrza: „Franciszek Brentano stał się dla mnie wzorem badacza niewzruszenie dążącego do poznania prawdy filozoficznej i nauczyciela filozofii skupiającego wokół siebie w duchu antycznym uczniów jako młodszych przyjaciół. Od niego nauczyłem się dążenia do bezwzględnej rzeczowości oraz metody rozważania i badania zapewniającej – o ile to tylko możliwe – osiągnięcie takiej rzeczowości. Jego przykład dowodził, że najtrudniejsze problemy sformułować można jasno i nie mniej jasno przedstawić próby ich rozwiązania, jeśli tylko jasność posiada się samemu; nacisk, jaki kładł na wyraźne rozróżnienia pojęciowe nie popadając przy tym w bezwoczne subtelności, stał się ważnym punktem programu moich własnych prac”. K. Twardowski, *Autobiografia filozoficzna...*, op. cit., s. 23. Należy podkreślić, że Twardowski przejął od Brentany nie tylko koncepcję filozofii (jako filozofii naukowej), ale także szereg szczegółowych rozstrzygnięć i zagadnień, np.: klasyczną definicję prawdy, obiektywizm aksjologiczny, realizm. Por. R. Jadczyk, *Powstanie filozofii analitycznej w Polsce (Noty bibliograficzne)*, Wyd. Adam Marszałek, Toruń 1995, s. 17.

<sup>121</sup> Por. Ibidem, s. 23.

często wskazywał Brentano [...]”<sup>122</sup>. W Lipsku uczęszczał na wykłady Wilhelma Wundta (założyciela pierwszego w świecie laboratorium psychologii eksperymentalnej) z historii filozofii nowożytnej, a także Oswalda Külpego z psychologii. Z kolei w Monachium zetknął się z uczniem Brentany, Carlem Stumpfem<sup>123</sup>. Uczestniczył w jego zajęciach z filozofii i spotykał się z nim na wspólnym muzykowaniu. Słuchał także wykładów z filozofii Georga Freiherra von Hertlinga i zawarł znajomość z Freiherrrem Albertem von Schrenck-Notzingiem (psychologiem zajmującym się chorobami nerwowymi) oraz Carlem du Prelem (spirytystą, zajmującym się m.in. hipnozą).

W 1892 roku zdobył stopień doktora na podstawie rozprawy *Idea i percepcja. Z badań epistemologicznych nad Kartezjuszem*. W tym samym roku wstąpił także w związek małżeński z Kazimierą Kołodziejską, z którą miał trzy córki. Dwa lata później habilitował się, pisząc pracę *O treści i przedmiocie przedstawień*<sup>124</sup>. Od 1894 roku wykładał na uniwersytecie w Wiedniu jako docent prywatny – będąc Polakiem nie mógł bowiem liczyć na otrzymanie samodzielnej katedry uniwersyteckiej na niemieckojęzycznym uniwersytecie w Austrii. Dlatego, gdy w kolejnym roku pojawiła się możliwość przeniesienia się na polski uniwersytet we Lwowie (po rezygnacji Aleksandra Raciborskiego), z entuzjazmem przyjął stanowisko profesora nadzwyczajnego. Pisał o tym następująco:

Powołanie na stanowisko profesora we Lwowie oznaczało nie tylko szczęśliwą odmianę mojego zewnętrznego losu, uwalniając mnie teraz od jakże bolesnego rozdarcia pomiędzy działalnością zawodową a zarobkową, lecz zarazem oznaczało przemianę dotychczasowej postawy docenta prywatnego wobec działalności zawodowej<sup>125</sup>.

Przenosząc się na Uniwersytet Jana Kazimierza, Twardowski musiał zacząć pracę od podstaw<sup>126</sup>.

<sup>122</sup> Ibidem, s. 24.

<sup>123</sup> C. Stumpf jest autorem *Tonpsychologie*, dzieła, w którym autor połączył swe zainteresowania psychologiczne z muzycznymi.

<sup>124</sup> Rozprawy Twardowskiego: doktorska i habilitacyjna zostały opublikowane w języku niemieckim.

<sup>125</sup> K. Twardowski, *Autobiografia filozoficzna...*, op. cit., s. 28.

<sup>126</sup> Władysław Witwicki wspominał po latach początki i rozwój działalności swego Mistrza następująco: „Sale wykładowe zastał puste. Kilku znajomych [...], kilku śmielszych słuchaczy obcych zaglądało trochę z grzeczności, a trochę przez ciekawość, jak wygląda i jak wyklada młody nowy profesor. Z wolna sala się zapelniała zaczęła i niedługo miejsc w niej brakło, a z czasem wykłady przenieść trzeba było poza mury Uniwersytetu, bo żadna z sal Wszech-

Ryszard Jadczyk podkreślał, że:

Mimo że miał wówczas niespełna 30 lat, jego nominacja spotkała się we Lwowie raczej z życzliwym przyjęciem. Znane były tu głównie dwie prace Twardowskiego [...] (doktorska i habilitacyjna), które zyskały uznanie również w niemieckojęzycznym piśmiennictwie filozoficznym<sup>127</sup>.

Jego głównym zamierzeniem było stworzenie normalnych studiów filozoficznych w ośrodku naukowym, gdzie nie było ani seminarium filozoficznego, ani – co ważniejsze – jakiegokolwiek tradycji poważnych studiów filozoficznych. Filozof początki swej działalności dydaktyczno-organizacyjnej wyjaśniał następująco:

Ponieważ dla osiągnięcia swoich celów dydaktycznych uważałem za niezbędne systematyczne ćwiczenia seminaryjne, zaś seminarium filozoficzne we Lwowie wówczas nie istniało, zainicjowałem jego powstanie i z żywą satysfakcją dokonałem otwarcia w roku akademickim 1897/98 pierwszego uniwersyteckiego seminarium filozoficznego<sup>128</sup> w Polsce<sup>129</sup>.

Jednakże przed uczynym stało zadanie nie tylko formalnego zorganizowania filozoficznych studiów akademickich, ale także, a może przede wszystkim, wypracowania nowego sposobu uprawiania filozofii. Wprowadzając do badań filozoficznych styl pracy oparty na ścisłych metodach badawczych, wyznaczył nowy okres rodzimej filozofii<sup>130</sup>.

nicy nie mogła pomieścić słuchaczy, którzy już wczesnym rankiem spieszyli obsadzić miejsca". W. Witwicki, *Kazimierz Twardowski*, „Przegląd Filozoficzny” 1920, R. 23, s. XI. Również Ryszard Jadczyk podkreślał, że wykłady Twardowskiego cieszyły się z czasem ogromnym zainteresowaniem, także studentów z kierunków pozafilozoficznych. Frekwencja na nich była tak wysoka, że często liczba słuchaczy dochodziła do 2 tysięcy, mimo że wykłady odbywały się we wczesnych godzinach porannych (także zimą). Por. R. Jadczyk, *Seminarium filozoficzne Kazimierza Twardowskiego*, „Edukacja Filozoficzna” 1989, vol. 9, s. 409.

<sup>127</sup> R. Jadczyk, *Mistrz i jego uczniowie*, Wyd. Nauk. Scholar, Warszawa 1997, s. 10.

<sup>128</sup> „Seminarium filozoficzne w Uniwersytecie Lwowskim, jako pierwsze w Polsce, powołano na mocy rozporządzenia austriackiego Ministerstwa Wyznań i Oświecenia z dnia 14 IX 1896 roku. Działo ono na podstawie statutu, którego pierwszy paragraf głosił, że: „Celem seminarium jest wdrażanie słuchaczy uniwersytetu do samodzielnego sądu i umiejętnego badania na polu filozofii, jako też wykształcenie kandydatów stanu nauczycielskiego w dziedzinie propedeutyki filozoficznej”. R. Jadczyk, *Seminarium filozoficzne Kazimierza Twardowskiego...*, op. cit., s. 409–410.

<sup>129</sup> K. Twardowski, *Autobiografia filozoficzna...*, op. cit., s. 29.

<sup>130</sup> Por. R. Ingarden, *Główne kierunki polskiej filozofii*, „Studia Filozoficzne” 1973, nr 1, s. 7; por. także J. Woleński, *Kazimierz Twardowski jako filozof*, „Ruch Filozoficzny” 1989, t. XLVI, nr 3, s. 233–234.

Wytworzenie nowej atmosfery filozoficznej, „wychowanie nowych młodych filozofów [...] ku wielkiemu pożytkowi polskiej kultury filozoficznej” stanowiło główny cel naukowy Twardowskiego<sup>131</sup>. Działanie to miało nawet charakter nadrzędny nad jego pracą badawczo-twórczą.

Stając przed możliwością pracy w ojczyźnie, dla nauki polskiej i polskiej młodzieży, Twardowski zrezygnował z pięknych perspektyw kariery naukowej i pracy poza krajem, objął katedrę Filozofii w Uniwersytecie Lwowskim<sup>132</sup>.

O pedagogicznym powołaniu swego nauczyciela pisał także Tadeusz Kotarbiński, podkreślając, że:

nie funkcja naukowa, badawcza, lecz funkcja nauczycielska, szkolna, nierozdzielnie spleciona z funkcją organizatora, stała się rdzeniem i ośrodkiem jego profesury. Owszem włożył w nią Twardowski własny wkład oryginalnej myśli badawczej, ów wkład wypracowany na początku [...], i wszystko, co głosił było prześwietlone promieniami tego wstępnego rozświetlenia. Ale nowej twórczości badawczej potem już nie było, tak dalece przejął się nauczaniem i kierownictwem<sup>133</sup>.

Filozof chciał zatem przede wszystkim rozwijać filozofię w Polsce, uczyć rzetelnego sposobu jej uprawiania. Twardowski głosił pogląd, że aby skutecznie uprawiać filozofię, trzeba najpierw jasno określić reguły filozoficzne<sup>134</sup>. Charakterystyczną postawą filozofa była przy tym postawa racjonalizmu, przejawiająca się w negacji wszelkich form myślenia irracjonalnego.<sup>135</sup> Od Brentany przejął przekonanie, że filozofia jest nauką i w związku z tym powinna posługiwać się metodami spełniającymi kryteria naukowości. Stąd naczelnym jego dążeniem było zainicjowanie w Polsce filozofii naukowej, uprawianej metodycznie, z zachowaniem wymogów krytycyzmu naukowego. Jako kryterium decydujące o naukowości twierdzeń przyjął zasadę możliwości ich

<sup>131</sup> R. Ingarden, *Działalność naukowa Kazimierza Twardowskiego*, [w:] *Kazimierz Twardowski. Nauczyciel – Uczony – Obywatel*, Nakładem Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, Lwów 1938, s. 25–26.

<sup>132</sup> H. Słoniewska, *Kazimierz Twardowski*, [w:] W. Stróżewski (red.), *Studia z teorii poznania i filozofii wartości*, Wyd. Zakład Naukowy im. Ossolińskich, Wrocław 1978, s. 9.

<sup>133</sup> T. Kotarbiński, *Styl pracy Kazimierza Twardowskiego*, „Ruch Filozoficzny” 1959, t. XIX, nr 1–2, s. 2.

<sup>134</sup> Por. R. Palacz, op. cit., s. 322.

<sup>135</sup> Por. R. Jadczyk, *Powstanie filozofii analitycznej w Polsce...*, op. cit., s. 31–32.

racjonalnego (popartego logiczną argumentacją) uzasadnienia<sup>136</sup>. W dążeniu tym pomocny był postulat jasności i prawomocności twierdzeń. Tak rozumiana filozofia – posługująca się metodami naukowymi – sama także powinna być nauką, a nie światopoglądem<sup>137</sup>.

Witold Mackiewicz pisze, że według Twardowskiego:

Zadaniem filozofii naukowej jest przeciwstawianie się jałowej spekulacji, którą jest zabieganie o coraz bardziej doskonałą precyzję pojęć, docieranie do znaczenia wykorzystywanych terminów, ścisłego konstruowania myśli i usuwanie nieporozumień słownych powstałych wskutek ich wieloznaczności<sup>138</sup>.

Metoda filozoficzna Twardowskiego, a przejęta także z czasem przez jego uczniów, zakładała jasne i wyraźne definiowanie pojęć, dokładną analizę znaczeń (wprowadzanie subtelnych rozróżnień językowych), precyzję terminologiczną<sup>139</sup> oraz skrupulatne uzasadnianie wygłaszanych twierdzeń<sup>140</sup>. Sporne zagadnienia rozstrzygane miały być przez analizę semantyczno-logiczną<sup>141</sup>. Twardowski, dążąc do jak największej precyzji, przyjmował naukową odpowiedzialność za każdą sformułowaną tezę<sup>142</sup>: „by uwolnić się od mętów, aby przez przezroczysty nurt zobaczyć, czy sedno sprawy jest głębią, czy płytką, by wytworzyć w słuchaczach potrzebę klarownego myślenia i wstręt do

<sup>136</sup> Por. E. Paczkowska-Łągowska, *Psychika i poznanie. Epistemologia Kazimierza Twardowskiego*, PWN, Warszawa 1980, s. 11.

<sup>137</sup> „Podejmowane przez Twardowskiego zagadnienia dotyczyły wszystkich niemal dyscyplin filozoficznych: psychologii, logiki, epistemologii, teorii nauki, etyki, nie obejmowały natomiast zagadnień światopoglądowych. W całej swej twórczości filozoficznej Twardowski przestrzegał zasady odrębności filozofii pojętej jako nauka od filozofii rozumianej jako system metafizyczny bądź jako ekspresja światopoglądu”. Ibidem, s. 10; por. także I. Dąmbaska, *Czterdzieści lat filozofii we Lwowie*, „Przegląd Filozoficzny” 1948, nr 1–3, s. 14.

<sup>138</sup> W. Mackiewicz, *Szkoły i orientacje filozoficzne*, [w:] idem (red.), *Polska filozofia powojenna*, Wyd. Witmark, Warszawa 2001, s. 42.

<sup>139</sup> Jak podkreślał R. Jadczak, Twardowski dążył do precyzji języka, pojmując go jako narzędzie myśli. Stąd też stosował analizę pojęciową (znaczeniową, semiotyczną). Por. R. Jadczak, *Powstanie filozofii analitycznej w Polsce...*, op. cit., s. 21–22.

<sup>140</sup> Twardowski walczył o czystość języka, krytykując zjawisko zapożyczeń językowych (szczególnie z języka niemieckiego) w naukowej literaturze polskiej. Por. K. Twardowski, *Granice puryzmu*, [w:] idem, *Rozprawy i artykuły filozoficzne*, Wyd. Księgarnia Książnica-Atlas, Lwów 1927, s. 215–221. R. Jadczak, *Rola Kazimierza Twardowskiego w stworzeniu analitycznej szkoły filozoficznej w Polsce*, „Przegląd Filozoficzny” 1988, nr 11–12, s. 139.

<sup>141</sup> Por. S. Borzym, *Twardowski i szkoła lwowsko-warszawska przed rokiem 1918*, [w:] A. Walicki (red.), *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815–1918*, PWN, Warszawa 1983, s. 488.

<sup>142</sup> Por. R. Ingarden, *Główne kierunki...*, op. cit., s. 7.

symulującego głębię frazesu”<sup>143</sup>. Tym samym pomijał wszelkie niedostatecznie jasno sformułowane i uzasadnione teorie i pojęcia filozoficzne, eliminując z dociekań filozoficznych problemy, które wydają się nierozstrzygalne. Zalecał zatem powstrzymywanie się od podejmowania zagadnień niemających dostatecznie wypracowanych podstaw umożliwiających ich rozwiązanie.

Te dyrektywy metodologiczne afirmowali także jego uczniowie. Na przykład, na III Zjeździe Filozoficznym w 1936 roku w Krakowie, Tadeusz Kotarbiński upatrywał wśród głównych zadań stojących przed ówczesnymi filozofami usunięcie z dociekań filozoficznych zagadnień niedostatecznie poprawnie sformułowanych.

Głosił następująco:

Żywotnym zadaniem dla zawodowych filozofów jest wkońcu likwidacja zagadnień źle postawionych i złudnych prób odpowiadania na nie, od których roją się dzieje spekulacji, uprawianych pod znakiem filozofii<sup>144</sup>.

Z kolei Tadeusz Czeżowski, założenia metodologiczne postawy naukowo-pedagogicznej swego nauczyciela, ujmował następująco:

Działalność nauczycielska Twardowskiego opierała się na założeniu, że badanie filozoficzne jest badaniem naukowym i że winno czynić zadość wymaganiom naukowego krytycyzmu i naukowej ścisłości. Krytycyzm nakazuje uzasadniać twierdzenia argumentami oraz badać siłę uzasadniającą tych argumentów; naukowa ścisłość wymaga, by wypowiadać głoszone twierdzenia w formie prostej, jasnej, precyzyjnej, jednoznacznie określonej oraz poczuwać się do pełnej za nie odpowiedzialności. Zasady te stosował Twardowski w swym nauczaniu jak najbardziej konsekwentnie i nieubłaganie [...]<sup>145</sup>.

Najważniejszą dyscypliną naukową zdaniem Twardowskiego (zwłaszcza w początkowym okresie jego aktywności naukowej) była psychologia<sup>146</sup>, która miała uratować spekulacje metafizyczne od jałowości<sup>147</sup>. Także to stano-

<sup>143</sup> K. Ajdukiewicz, *Pozanaukowa działalność Kazimierza Twardowskiego*, „Ruch Filozoficzny” 1959, t. XIX, nr 1–2, s. 32.

<sup>144</sup> T. Kotarbiński, *Żywotne i mniej żywotne koncepcje zadań filozofii*, „Przegląd Filozoficzny” 1936, R. 39, nr 2, s. 366.

<sup>145</sup> T. Czeżowski, *W dziesięciolecie śmierci Kazimierza Twardowskiego*, [w:] idem, *Odczyty filozoficzne*, Wyd. UMK, Toruń 1958, s. 12–13.

<sup>146</sup> Por. K. Twardowski, *Psychologia wobec fizjologii i filozofii*, [w:] idem, *Rozprawy i artykuły filozoficzne...*, op. cit., s. 28–32.

<sup>147</sup> Por. R. Palacz, op. cit., s. 318.



wisko Twardowski przejął od Brentany<sup>148</sup>. Fundamentalne twierdzenie wiedeńskiego filozofa głosiło bowiem, że psychologia jest dziedziną wchodzącą w zakres dyscyplin filozoficznych<sup>149</sup>. Nie pojmował jej zatem w myśl tradycji Platońskiej jako nauki o duszy, ale o przejawach (aktach) życia psychicznego. Brentano uznał, że na tej podstawie można zbudować filozofię naukową – posługując się introspekcyjną metodą psychologii jako metodą naukową. Sfera rozważań filozoficznych (przede wszystkim epistemologicznych) była dla niego zatem rzeczywistość psychiczna, dana w doświadczeniu (sposprzeżeniu) wewnętrznym. Przedmiotem tego typu doświadczenia stała się analiza aktów ludzkiej świadomości. Sposprzeżenie wewnętrzne jako świadome, bezpośrednie, niezawodne i oczywiste stanowiło pierwsze źródło tego doświadczenia.<sup>150</sup> Dlatego uważał, że podstawową dyscypliną filozoficzną jest psychologia deskryptywna, dająca wiedzę empiryczną o opisywanych zjawiskach psychicznych<sup>151</sup>. Przekonywał, że:

jedynie psychologia ukazuje całe bogactwo [możliwości], jakie da się urzeczywistnić dzięki naukowej metodzie, dostosowując ją kolejno do coraz bardziej złożonych zjawisk<sup>152</sup>.

Wiedeński filozof przekonany był, że na podstawie analizy aktów psychicznych można sformułować prawa natury ogólnej, które stać się mogą podstawą naukowej filozofii<sup>153</sup>. Dlatego w rozważaniach epistemologicznych: „Punktem wyjścia powinien być akt świadomości rozumiany jako funkcja

<sup>148</sup> Należy podkreślić jednak pewną ewolucję poglądów Twardowskiego, który z czasem odszedł od stanowiska psychologizmu w filozofii, uznając, że prowadzi ono do psychologizowania tworów, które same w sobie nie mają charakteru tworów psychicznych. Pisał o tym Czeżowski: „Wychodząc z tego stanowiska psychologistycznego, stawiał sobie Twardowski zagadnienia, które uważał za psychologiczne, ale które faktycznie leżały poza dziedziną psychologii, gdyż dotyczyły nie procesów myślowych, lecz przedmiotu i struktury wiedzy. Toteż w rezultatach, do których doszedł, przełamał stanowisko psychologistyczne i był jednym z pierwszych, którzy wskazali właściwe granice psychologii poznania, należycie formułując podstawowe dla teorii nauki pojęcia i rozróżnienia”. T. Czeżowski, *Wkład Kazimierza Twardowskiego do teorii nauki*, „Ruch Filozoficzny” 1959, t. XIX, nr 1–2, s. 5; por. także E. Paczkowska-Łagowska, op. cit., s. 13.

<sup>149</sup> Por. F. Brentano, *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, przeł., wstępem i przypisami opatrzył W. Galewicz, PWN, Warszawa 1999, s. 42.

<sup>150</sup> Por. ibidem, s. 49.

<sup>151</sup> Por. R. Jadczyk, *Powstanie filozofii analitycznej w Polsce...*, op. cit., s. 16–17.

<sup>152</sup> F. Brentano, op. cit., s. 41.

<sup>153</sup> Por. R. Jadczyk, *Powstanie filozofii analitycznej w Polsce...*, op. cit., s. 17.

podmiotu, ujawniająca się w jego skierowaniu na przedmiot”<sup>154</sup>, a więc mający charakter intencjonalny.

Należy wyjaśnić, że takie stanowisko – uznanie zależności filozofii od psychologii – było wynikiem panowania pod koniec XIX wieku tzw. „psychologizmu” w naukach. Uważano, że psychologia (jako jedna z dyscyplin filozoficznych) stanowi naukę podstawową dla filozofii i innych nauk. W związku z tym głoszono pogląd, że przedmioty innych nauk: „poznawane poprzez zjawiska psychiczne powinny być badane przy pomocy metod i zastosowania praw psychologii”<sup>155</sup>.

W następstwie przyjętych założeń Twardowski zanegował także metafizykę. Jak wyjaśniał Jadczak:

Program Twardowskiego zmierzał do stworzenia filozofii „któraby posiadała cechującą każdą umiejętność powszechność i zdołała naukowo uzasadnić swe twierdzenia”. Warunkiem wstępnym musi być zerwanie z panującym dotąd w nauce „metafizycyzmem”, który uznawał za wadliwą metodę badania problemów filozoficznych i budowania konstrukcji myślowych, bowiem już z góry określała ona filozoficzne rozstrzygnięcia, mimo że nie było dla nich należytej podstawy w sferze faktów<sup>156</sup>.

Izydora Dąmbska zaznaczała jednak, że antymetafizycyzm Twardowskiego wymaga pewnego uściślenia. W swej rozprawie habilitacyjnej filozof określił bowiem metafizykę jako ogólną teorię, badającą prawa, którym podlegają przedmioty w ogóle, nie zaś żadna określona ich grupa. Do tak rozumianej dyscypliny filozoficznej zaliczał ogólną teorię budowy przedmiotów, którą sam także się zajmował. Pisał następująco:

powinno się móc zdefiniować metafizykę jako naukę o przedmiotach w ogóle, biorąc słowo [„przedmiot” w podanym tu sensie. I tak ma się rzecz istotnie. [...] Nauką, która w zakres swych dociekań włącza zarówno przedmioty fizyczne organiczne i nieorganiczne, jak też przedmioty psychiczne, [przedmioty] realne i nierealne, istniejące i nieistniejące, i która bada prawa, jakim podlegają przedmioty w ogóle, a nie jakaś określona ich grupa – jest metafizyka<sup>157</sup>.

<sup>154</sup> T. Rzepa (oprac.), *Psychologia w szkole lwowsko-warszawskiej*, PWN, Warszawa 1997, s. 18.

<sup>155</sup> R. Palacz, op. cit., s. 315. Por. także T. Czeżowski, *W dziesięciolecie śmierci Kazimierza Twardowskiego...*, op. cit., s. 9.

<sup>156</sup> R. Jadczak, *Powstanie filozofii analitycznej w Polsce...*, op. cit., s. 19–20.

<sup>157</sup> K. Twardowski, *O treści i przedmiocie przedstawień*, [w:] idem, *Wybór pism psychologicznych i pedagogicznych*, Wyd. Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1992, s. 129.

Rozumienie metafizyki, które Twardowski negował, to jej ujęcie w szerszym (Brentanowskim) rozumieniu – jako dyscypliny będącej systemem ogólnego poglądu na świat. W jego przekonaniu tak pojmowana metafizyka nie może wchodzić w skład dyscyplin filozoficznych, mających charakter naukowy, jej twierdzenia bowiem nie podlegają racjonalnemu uzasadnieniu oraz weryfikacji. Dlatego ma ona charakter pozanaukowy. Jej wartość jednak może przejawiać się w tym, że pełnić może istotną rolę w życiu duchowym jednostek. Twardowski dopuszczał możliwość, że w przyszłości pewne twierdzenia tej metafizyki w ujęciu szerokim mogą doczekać się (w miarę rozwoju nauk szczegółowych) rozstrzygnięć czy uzasadnień naukowych<sup>158</sup>. Dalej zalecał także, by zarzucić spekulacje metafizyczne (rozumiane jako twierdzenia odnoszące się do ogólnego poglądu na świat) i zwrócić się w stronę psychologicznych analiz kwestii szczegółowych. Postrzegwał zatem zagadnienia metafizyczne (w szerokim pojęciu) jako na razie niemożliwe do uzasadnienia i uprawomocnienia drogą metod naukowych. Niektórzy historycy filozofii wskazują nawet, że Twardowski chciał w swym programie naukowo-dydaktycznym usuwać metafizyków z uniwersytetów<sup>159</sup>. Sam Twardowski pisał w swych notatkach do wykładu *O dostojeństwie Uniwersytetu* następująco:

Ci co wykładają filozofię, łatwo mogą ulec pokusie głoszenia poglądów niedostępnych uzasadnieniu naukowemu, łatwo mogą stać się apostołami pewnych poglądów na świat. Mam to przekonanie, że katedra uniwersytecka nie jest odpowiednim miejscem dla tego rodzaju apostołowania; z niej powinny padać tylko takie słowa, za które uczący może przyjąć na siebie pełną odpowiedzialność naukową<sup>160</sup>.

<sup>158</sup> Por. I. Dąbmska, *O niektórych koncepcjach metafizycznych w szkole lwowsko-warszawskiej*, [w:] J. Perzanowski (oprac.), *Jak filozofować: studia z metodologii filozofii*, PWN, Warszawa 1989, s. 24. Twardowski uściślił swoje stanowisko dotyczące relacji metafizyki i nauki, wskazując możliwość wydzielenia w metafizyce dwóch obszarów badawczych: metafizyki opisowej (ontologia) oraz metafizyki deskryptywnej (wyjaśniającej). Twierdzenia sformułowane w pierwszej grupie mogą mieć charakter jedynie twierdzeń przednaukowych, podczas gdy te z drugiej grupy mogą pretendować do miana przedmiotu opracowania naukowego. Por. K. Twardowski, *O dostojeństwie Uniwersytetu*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 1990, nr 3, wprowadzeniem opatrzył i do druku przygotował R. Jadcza, s. 378–379. Należy zaznaczyć, że ta wersja tekstu została poszerzona w stosunku do wersji pierwotnej o fragmenty notatek Twardowskiego (znajdujące się w jego archiwaliach), które ostatecznie nie zostały uwzględnione przez filozofa ani w przemówieniu, ani w jego wersji drukowanej. Uzupełnień tych dokonał R. Jadcza.

<sup>159</sup> Por. W. Mackiewicz, *Szkoły i orientacje filozoficzne...*, op. cit., s. 47.

<sup>160</sup> K. Twardowski, *O dostojeństwie Uniwersytetu...*, op. cit., s. 378.

To stanowisko podziela także później jego uczniowie. Badania filozoficzne w zainicjowanej przez Twardowskiego szkole sprowadzone były przede wszystkim do szczegółowych zagadnień deskryptywno-psychologicznych, logicznych i formalno-ontologicznych (problemy teorii przedmiotu)<sup>161</sup> Jan Woleński ujmuje te założenia programowe następująco:

Szkoła lwowsko-warszawska była nastawiona antymetafizycznie<sup>162</sup>, a raczej antyspekulatywnie, a jej czołowi przedstawiciele sądzili, że szereg sporów metafizycznych bierze początek z niedbałego posługiwania się językiem, z semantycznego mętniactwa<sup>163</sup>.

Z kolei Ryszard Palacz przekonuje, że program naukowy, którego realizację założył sobie Twardowski, stanowił: „apel o uporządkowanie filozofii polskiej, jej materiału pojęciowego [...] stwierdzający stan rzeczy, czyli brak porządku i dyscypliny własnej”<sup>164</sup>. Jego osiągnięcia doceniał Tadeusz Kotarbiński, pisząc:

Trudno przecenić zasługi profesora Twardowskiego dla podniesienia w polskim środowisku autorytetu nauk filozoficznych. Zastał filozofię u nas w podejrzanej kondycji, jako dziedzinę tak górnych rzekomo wzlotów umysłowych wyższego rodzaju (czytaj: dziwaków, bujających w obłokach), że zwykłemu człowiekowi, rozsądnemu, pozostawało tylko z daleka zdejmować kapelusz przed tymi niezrozumiałymi dlań wzniosłościami [...]. Osiągnął to, że wśród inteligencji lwowskiej [...] filozofia na uniwersytecie zyskała opinię czegoś w rodzaju chleba powszedniego. [...] Słuchano filozofa, który celował pośród wykładowców w zaletach właśnie przeciwnych tradycyjnym wadom filozo-

<sup>161</sup> Por. R. Ingarden, *Główne kierunki...*, op. cit., s. 7–8.

<sup>162</sup> Warto podkreślić, że mimo przyznawanego powszechnie szkole lwowsko-warszawskiej antymetafizycyzmu, sami „twardowszczyzy” nie odżegnywali się całkowicie od metafizyki, a z czasem nawet ich postawa stała się mniej radykalna. Pisała o tym M. Ossowska w swym sprawozdaniu z III Zjazdu Filozoficznego, podsumowując wystąpienie J. Łukasiewicza: „Uznane już dziś logikę matematyczną na tolerancję i, jak to zauważono w dyskusji, prof. Łukasiewicz, który przed laty odwracał się od zagadnień metafizycznych, widzi dziś możliwość skutecznego ich podejmowania i zastosowania do nich logiki matematycznej. Nie ma to być jednak metafizyka pojęta jako coś, co leży poza obrębem nauk przyrodniczych, lecz metafizyka pojęta jako zespół bardzo ogólnych zdań empirycznych”. M. Ossowska, *Sprawozdanie z III Polskiego Zjazdu Filozoficznego*, [w:] eadem, *O człowieku, moralności i nauce. Miscellanea*, PWN, Warszawa 1983, s. 312.

<sup>163</sup> J. Woleński, *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, PWN, Warszawa 1985, s. 299–300.

<sup>164</sup> Por. R. Palacz, op. cit., s. 323.

fowania. To była przede wszystkim znakomita propedeutyka dla wszystkich, którzy potem mieli kogokolwiek czegokolwiek nauczać. [...] Zastawszy w Polsce ugór, porosły wybujałymi chwastami, zakasał rękawy i począł rwać zielsko, a sadzić pożywną jarzynę. Ten wielki, mądry i bez miary pracowity nauczyciel zawziął się po prostu, by lekkoduchów Polaków nauczyć pracować tak jak umieją pracować Niemcy<sup>165</sup>.

Podczas swej długoletniej pracy dydaktyczno-naukowej udało się Twardowskiemu stworzyć szkołę, której osobliwością był jego wielki autorytet nauczyciela i mistrza, pozbawiony jednak cech dominacji. Jego postawa nauczycielska oparta była na dyrektywie erudycji i koleżeństwa. Ukształtował postawy swych uczniów, nie tylko naukowe ale także nauczycielskie i społeczne<sup>166</sup>. Stąd Kotarbiński pisał o nim, że: „stał się żywym przykładem metody brania się do rzeczy w fachu nauczycielskim”<sup>167</sup>.

Twardowski dawał w wykładach filozofii – na którą składały się logika, metafizyka opisowa, historia filozofii, kurs systematyczny tych nauk, dbając przede wszystkim o jasność pojęć i ład w powiązaniu i ekspozycji twierdzeń. Nie miał nastawienia historyczno-genetycznego, nie zajmował się też próbami tłumaczenia treści doktryn i ich zależności od sytuacji społecznej, w której powstają. Był natomiast [...] mistrzem wyjaśniającej interpretacji myślicieli filozoficznych. [...] Kształcił też w swych uczniach zdolność jasnego myślenia i wyrażania swych myśli, a także rozumienia myśli cudzych i wypowiedania ich w sposób jaśniejszy nawet od autora<sup>168</sup>.

Jeden z jego uczniów określił szkołę uformowaną przez Twardowskiego jako „szkołę rzetelnego myślenia”<sup>169</sup>.

W ten sposób Twardowski w trakcie swojej pracy nauczycielskiej na uniwersytecie lwowskim określił podstawy teoretyczne filozofii naukowej w Polsce<sup>170</sup>. Stworzył we Lwowie silne centrum badań filozoficznych o dominującym w pierwszych dziesięcioleciach XX wieku wpływie oraz wykształcił kilka pokoleń samodzielnie pracujących filozofów uniwersyteckich. Tadeusz

<sup>165</sup> T. Kotarbiński, *Kazimierz Twardowski*, [w:] idem, *Wybór pism. Myśli o myśleniu*, t. II, PWN, Warszawa 1958, s. 896–897.

<sup>166</sup> Por. J.J. Jadacki, *Orientacje i doktryny filozoficzne. Z dziejów myśli polskiej*, Wyd. WFIS UW, Warszawa 1998, s. 75.

<sup>167</sup> T. Kotarbiński, *Styl pracy Kazimierza Twardowskiego...*, op. cit., s. 2.

<sup>168</sup> R. Jadcak, *Rola Kazimierza Twardowskiego...*, op. cit., s. 139.

<sup>169</sup> K. Ajdukiewicz, *Pozanaukowa działalność Kazimierza Twardowskiego...*, op. cit., s. 32.

<sup>170</sup> Por. W. Mackiewicz, *Szkoły i orientacje filozoficzne...*, op. cit., s. 41.

Czeżowski pisał, że w jego działalności zarówno naukowo-dydaktycznej jak i organizatorskiej, kierowało nim przede wszystkim stale obecne poczucie posłannictwa nauczycielskiego, któremu poświęcał się bez reszty<sup>171</sup>.

Był także Twardowski wielkim organizatorem polskiego życia filozoficznego: pomagał W. Werysze w założeniu „Przeglądu Filozoficznego”, sam założył Polskie Towarzystwo Filozoficzne we Lwowie (12 lutego 1904 roku, w setną rocznicę śmierci Kanta), czasopismo „Ruch Filozoficzny”, współorganizował zjazdy filozofów polskich oraz, co może jest mniej spektakularne z akademickiego punktu widzenia, wiele energii poświęcił dla krzewienia kultury filozoficznej poza uniwersytetem<sup>172</sup>.

W 1923 roku w ramach działalności Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie zorganizował I Polski Zjazd Filozoficzny. W znacznej mierze dzięki jego staraniom zawdzięcza się też dopuszczenie kobiet do uczestnictwa w zajęciach uniwersyteckich<sup>173</sup>. Kazimierz Sośnicki podkreślał też, że Twardowski dążył do zorganizowania szkoły średniej dla dziewcząt, zakładając Towarzystwo Żeńskiej Szkoły Średniej im. Juliusza Słowackiego we Lwowie, któremu przez wiele lat przewodniczył<sup>174</sup>.

O zaangażowaniu filozofa w działalność uniwersytecką i naukową pisze także Anna Brożek:

Uniwersytet Lwowski nazywał Twardowski swoją „ukochaną wszechnicą” – jemu także, jako całości, poświęcał wiele czasu, wykorzystując w pracy na rzecz uczelni swoje nieprzeciętne zdolności organizacyjne<sup>175</sup>.

Autor *O czynnościach i wytworach* był organizatorem instytucji Powszechnych Wykładów Uniwersyteckich, prodziekanem, dziekanem oraz trzykrotnym rektorem uniwersytetu lwowskiego.

W czasie swojej działalności organizacyjno-administracyjnej na uczelni podjął się także jej reorganizacji administracyjnej, na wielu jej polach działa-

<sup>171</sup> T. Czeżowski, *Kazimierz Twardowski*, „Ruch Filozoficzny” 1938, t. XIV, nr 1–3, s. 6.

<sup>172</sup> J. Woleński, *Kazimierz Twardowski jako filozof...*, op. cit., s. 233; por także W. Witwicki, op. cit., s. XVI; por. też T. Czeżowski, *W dziesięciolecie śmierci Kazimierza Twardowskiego...*, op. cit., s. 14.

<sup>173</sup> Por. K. Ajdukiewicz, *Pozanaukowa działalność Kazimierza Twardowskiego...*, op. cit., s. 30, 34.

<sup>174</sup> K. Sośnicki, *Działalność pedagogiczna Kazimierza Twardowskiego*, „Ruch Filozoficzny” 1959, t. XIX, nr 1–2, s. 28.

<sup>175</sup> A. Brożek, *Kazimierz Twardowski w Wiedniu...*, op. cit., s. 176–177.

jąc niemalże od podstaw<sup>176</sup>. Był członkiem oraz przez kilka lat prezesem Towarzystwa Nauczycieli Szkół Wyższych. W ramach tej działalności stworzył na przykład fundusz dla wdów i sierot po profesorach i współorganizował kolonie dla uczniów szkół średnich<sup>177</sup>. Ponadto w swych licznych przemówieniach wskazywał istotne problemy i zadania stojące przed środowiskiem nauczycieli. Wszczepiony mu przez rodziców patriotyzm sprawiał, że często podkreślał potrzebę unarodowienia szkoły. Postulował, aby szkoła pełniła nie tylko edukacyjną funkcję społeczną, ale także wychowawczą. Pokładał w niej nadzieję na rozbudzenie w młodzieży patriotyzmu oraz poczucia wspólnego ducha narodowego. Pisał następująco:

Powinniśmy tedy dążyć do tego, aby w naszych szkołach było więcej miejsca na rzeczy narodowe, aby w nich wszystko, poczynwszy od ducha, a skończywszy na ołówkach, było narodowe<sup>178</sup>.

W związku z tym przekonywał, że szkoła ma do spełnienia niezwykle ważne zadanie.

Jeżeli ma istotnie wychowywać młodzież w duchu narodowym, t. j. w duchu dla narodu pożytecznym, w duchu odporności narodowej i gotowości do obrony odrębności narodowej, nie wystarczy, by wpajała w serca młodzieży przywiązanie do przeszłości dziejowej, podziw dla kultury rodzinnej i miłość do kraju ojczystego. [...] Musi bowiem nadto pracować nad młodzieżą w tym kierunku, by ona nauczyła się stawiać interes ogólnonarodowy ponad interes partykularza czy to myślowego czy lokalnego. Musi wyrabiać w młodzieży szczególną wrażliwość na to, co dotyczy bytu narodowego i odrębności narodowej [...] <sup>179</sup>.

Twardowski dbał także o prestiż środowiska akademickiego, podkreślając ogromne znaczenie uniwersytetu jako instytucji o ważnych społecznie i naukowo zadaniach.

<sup>176</sup> Por. K. Ajdukiewicz, *Pozanaukowa działalność Kazimierza Twardowskiego...*, op. cit., s. 31.

<sup>177</sup> A. Brożek, *Kazimierz Twardowski w Wiedniu...*, op. cit., s. 177.

<sup>178</sup> K. Twardowski, *Przemówienie po wyborze na przewodniczącego T. N. S. W., wygłoszone na XXI Walnym Zgromadzeniu w dniu 12 czerwca 1905*, [w:] K. Zagajewski (red.), *Kazimierz Twardowski. Mowy i rozprawy z okresu jego działalności w Towarzystwie Nauczycieli Szkół Wyższych*, Nakładem Towarzystwa Nauczycieli Szkół Wyższych, Lwów 1912, s. 7.

<sup>179</sup> K. Twardowski, *Zagajenie III Zjazdu członków Towarzystwa w dniu 4 czerwca 1911 r.*, ibidem, s. 94.

Był więc Twardowski obrońcą dostojęstwa i niezależności uniwersytetu i profesury uniwersyteckiej, własnym przykładem pokazując otoczeniu, na czym to dostojęstwo i ta niezależność polega<sup>180</sup>.

Wskazywał, że celem nauczyciela akademickiego powinno być krzewienie i obrona prawdy obiektywnej, wyrabianie w studentach umiejętności samodzielnego myślenia oraz prowadzenia pracy badawczej<sup>181</sup>. Dlatego nauczyciel powinien unikać jakichkolwiek uprzedzeń, głoszenia poglądów niedostatecznie uzasadnionych, choćby i żywił co do ich prawdziwości osobiste przekonanie. Praca nauczycielska to:

Służba [...] szczytna i niezmiernie zaszczytna, ale zarazem wymagająca nie tylko odpowiednich kwalifikacji intelektualnych i stosownej wiedzy fachowej, lecz także wielkiego hartu ducha i silnego charakteru<sup>182</sup>.

Twardowski wyróżniał się nie tylko ogromną niezłomnością charakteru, ale także wyznawanych zasad, co wyróżniało go na tle środowiska nauczycieli akademickich.

Jako profesor i jako człowiek wszystkich traktował równo, niezależnie od wyznania czy przekonań politycznych. [...] Znany był z tego, że nie odmawiał pomocy nikomu, kto tej pomocy rzeczywiście potrzebował i się o nią do niego zwrócił. [...] z pensji profesorskiej przeznaczał sporą część na stypendia i zapomogi dla studentów [...]<sup>183</sup>.

Kazimierz Ajdukiewicz wspominał życzliwość i ofiarność swego profesora następująco:

ten srogi i wymagający profesor dawał też żywy przykład życzliwości dla innych. Ilu osobom w trudnych sytuacjach życiowych służył radą, pociechą, serdecznym słowem, ilu materialnie pomagał! [...] Dom własny prowadził po spartańsku i sam żył nadzwyczaj skromnie. Na więcej nie wystarczał jego

<sup>180</sup> A. Brożek, *Kazimierz Twardowski w Wiedniu...*, op. cit., s. 177.

<sup>181</sup> Twardowski podkreślał, że: „Działanie wychowawcze Uniwersytetu polega na budzeniu i pogłębianiu w młodych umysłach zrozumienia olbrzymiej doniosłości, którą posiada dla ludzkości prawda obiektywna i praca około jej zdobywania”. K. Twardowski, *O dostojęństwie Uniwersytetu [w:] idem, Wybór pism psychologicznych i pedagogicznych...*, op. cit., s. 465.

<sup>182</sup> Ibidem, s. 466; por. również K. Ajdukiewicz, *Pozanaukowa działalność Kazimierza Twardowskiego...*, op. cit., s. 466.

<sup>183</sup> A. Brożek, *Kazimierz Twardowski w Wiedniu...*, op. cit., s. 177; por. J.J. Jadacki, *Orientacje i doktryny filozoficzne...*, op. cit., s. 75; por. także K. Ajdukiewicz, *Pozanaukowa działalność Kazimierza Twardowskiego...*, op. cit., s. 467.



budżet, bo z wysokich podówczas poborów nauczycielskich [...] lwią część szła na pomoc dla potrzebujących<sup>184</sup>.

Tadeusz Czeżowski pisał o swym nauczycielu następująco:

działalnością swą nauczycielską obejmował zarówno nauczanie jak i wychowywanie. Kształcił charaktery przykładem własnym i twardym wymaganiem, przez które wdrażał do obowiązku, do skrupulatnie przestrzeganej punktualności, do jak największej dokładności w każdej dziedzinie działania. Bano się go – ale i kochano, bo nic, co ludzkie nie było mu obce. Ten twardy i pozornie niedostępny człowiek miał serce delikatne i czułe na ludzką biedę, umiał też pomóc skutecznie<sup>185</sup>.

Na prowadzonych przez niego seminariach obowiązywał dość rygorystyczny regulamin uczestnictwa, w którym istotnymi wymogami były: punktualność, frekwencja, skrupulatność, dotrzymywanie zobowiązań naukowych, słowność. Kazimierz Ajdukiewicz wspominał następująco:

Wychowywał Twardowski przede wszystkim przez przykład własnego postępowania i przez konsekwentne i nieubłagane egzekwowanie od słuchaczy słowności, punktualności, obowiązkowości, i systematyczności. Był na tym punkcie nieubłagany. Studenta, który się spóźnił na wykład, w sposób bardzo stanowczy wypraszał z sali. Studenta, który bez usprawiedliwienia opuścił 2 lub 3 posiedzenia seminarium skreślał z listy. Sam nigdy się nie spóźnił, nigdy bez koniecznej przyczyny nie opuszczał żadnego wykładu czy zebrania, był systematyczny aż do pedanterii, każda godzina dnia miała swoje przeznaczenie<sup>186</sup>.

Tym samym krzewił wśród swych uczniów swoistą „etykę badań naukowych”, pojmując pracę naukową jako w pełni świadomie przyjęty na siebie obowiązek, który należy z oddaniem wypełniać. Przestrzegał przy tym zasad sumienności, pracowitości, bezkompromisowej uczciwości, niezależności sądów oraz niedopuszczania, by w nauce kierować się osobistym interesem<sup>187</sup>.

Twardowski kształcił w swoich uczniach umiejętność formułowania własnych sądów, prowadzenia niezależnych badań filozoficznych oraz pracy dydaktycznej z filozofii<sup>188</sup>. W ten sposób kreował postawy i charaktery swych

<sup>184</sup> K. Ajdukiewicz, *Pozanaukowa działalność Kazimierza Twardowskiego...*, op. cit., s. 33.

<sup>185</sup> T. Czeżowski, *Kazimierz Twardowski...*, op. cit., s. 7.

<sup>186</sup> K. Ajdukiewicz, *Pozanaukowa działalność Kazimierza Twardowskiego...*, op. cit., s. 32–33.

<sup>187</sup> T. Czeżowski, *W dziesięciolecie śmierci Kazimierza Twardowskiego...*, op. cit., s. 13.

<sup>188</sup> Por. R. Jadczyk, *Seminarium filozoficzne Kazimierza Twardowskiego...*, op. cit., s. 410.

uczniów, krzewiąc w nich ważne przymioty, mogące dać niewątpliwy plon w ich przyszłej pracy na polu nauki, takie jak: umiejętność panowania nad sobą, systematyczność, planowanie pracy, obowiązkowość, umiłowanie prawdy i sprawiedliwości, stawianie dobra ogółu ponad własnym, życzliwość względem innych, zachowanie godności oraz trwanie na własnym stanowisku<sup>189</sup>.

Filozof stworzył swoistą postawę naukową, którą starał się konsekwentnie propagować wśród swych uczniów i zarazem następców. Jego zdaniem filozof powinien nie tylko posiadać wiedzę z określonej dziedziny, stanowiącej przedmiot jego badań i zainteresowań naukowych, ale także z zakresu historii filozofii (szczególnie współczesnej<sup>190</sup>) oraz z wybranej dyscypliny szczegółowej (najlepiej matematyczno-przyrodniczej). Filozofa, według Twardowskiego, cechować powinna zatem: znajomość ogólnej problematyki filozoficznej i historii filozofii oraz kompetencja w wybranej dziedzinie pozafilozoficznej<sup>191</sup>. Jan Woleński wyjaśnia następująco:

Znawstwo i podkreślanie roli historii filozofii może być uznane za szczególne znamię szkoły lwowsko-warszawskiej, wyróżniające ją spośród innych szkół filozoficznych, zwłaszcza skłonnych do analitycznego rozumienia filozofii. Filozof, wedle wzorca panującego w szkole, powinien czuć się swobodnie we wszystkich działach filozofii systematycznej, a w jednym winien być zorientowany szczególnie gruntownie<sup>192</sup>.

Sam Twardowski pisał, że:

Kto się chce poświęcić filozofii, kto pragnie na jej polu z pożytkiem pracować, ten winien sobie przyswoić zarówno odpowiednie wykształcenie humanistyczne, jak matematyczno-przyrodnicze. Odpowiednie zaś będzie to wykształcenie, [...] jeśli [...] obejmie także dokładniejszą znajomość jednej

<sup>189</sup> Por. K. Ajdukiewicz, *Pozanaukowa działalność Kazimierza Twardowskiego...*, op. cit., s. 32.

<sup>190</sup> Twardowski w uprawianiu historii filozofii przejął od Brentany metodę konstrukcyjną, która: „stara się o wykazanie praw, kierujących rozwojem filozofii, a metoda ta może być albo aprioryczna, albo aposterioryczna. Aprioryczna jest wtedy, jeżeli wychodzi z pewnego, z góry przyjętego poglądu na filozofię i odtwarza całość jej rozwoju według zasady a priori postawionej. Aposterioryczną zaś nazywa się metoda konstrukcyjna wtedy, gdy stara się o wydobywanie ogólnych praw rozwoju filozofii z samych faktów dziejowych”. K. Twardowski, *Franciszek Brentano a historia filozofii*, [w:] idem, *Rozprawy i artykuły filozoficzne...*, op. cit., s. 229.

<sup>191</sup> Por. K. Twardowski, *O przygotowaniu naukowem do filozofii*, [w:] idem, *Rozprawy i artykuły filozoficzne...*, op. cit., s. 194–195; por. także J.J. Jadacki, *Orientacje i doktryny filozoficzne...*, op. cit., s. 75.

<sup>192</sup> J. Woleński, *Filozoficzna szkoła...*, op. cit., s. 33.

z nauk humanistycznych, jednej z nauk przyrodniczych oraz matematyki. [...] Stanowisko to wychodzi z zasadniczego założenia, że do poważnego studium i skutecznej uprawy filozofii potrzeba w ogóle naukowego wykształcenia także w zakresie wiedzy niefilozoficznej<sup>193</sup>.

To właśnie nauki niefilozoficzne, w jego przekonaniu, dostarczają często filozofom materiału badawczego, zaś niektóre nauki szczegółowe odgrywają wobec filozofii rolę nauk pomocniczych.

Istotna była także kwestia założeń metodologicznych. Zdaniem Twardowskiego bowiem, by zyskać „poprawność metodyczną” w dociekaniach filozoficznych, należałoby przenieść na grunt filozofii wiele zasad i wymogów metodologicznych obowiązujących w naukach szczegółowych.

Co ważne, to właśnie te cele pedagogiczne, które wyznaczał sobie i konsekwentnie realizował założyciel szkoły lwowsko-warszawskiej, stały się jej wyróżnikami. Twardowski jako nauczyciel starał się dawać przykład swą postawą.

W kształceniu kadr naukowych przedsięwziął prace zmierzające do wytypowania [...] niepunktualności, zawodności w umowach, niesystematyczności w pracy. Zmuszał do wyłożonych studiów, respektowania więzi organizacyjnych, czytania tak polskich jak i obcych autorów. Wymagając od innych, wymagał jednak przede wszystkim od siebie. Był wzorem solidności, pracowitości, wzorem człowieka, na którego można było liczyć<sup>194</sup>.

Stanowisko nauczyciela akademickiego było dlań nie tylko zawodem, ale i funkcją społeczną odpowiedzialności, którą wypełniał z należytą powagą i konsekwencją. Przed filozofami stawiał nie tylko wymagania naukowości badań (staranności terminologicznej, dokładności, trzeźwości myślenia, racjonalizmu), ale także prawości, bezstronności i odwagi<sup>195</sup>. Dlatego zrozumiałe wydaje się jego wystąpienie w Towarzystwie Nauczycieli Szkół Wyższych, piętnujące niekonsekwencję, zaniechanie wyciągania konsekwencji z przewin uczniowskich oraz brak odwagi cywilnej wśród pedagogów i władz szkolnych. Gromił w nim środowisko nauczycielskie, pisząc:

Skarżymy się na brak karności u młodzieży. [...] Brak karności wyradza się z bezradności. Gdzie więc nie wystarcza przestroga, gdzie bezskutecznym

<sup>193</sup> K. Twardowski, *O przygotowaniu naukowem do filozofii...*, op. cit., s. 194–195.

<sup>194</sup> R. Jadczyk, *Rola Kazimierza Twardowskiego...*, op. cit., s. 140.

<sup>195</sup> T. Czeżowski, *W dziesięciolecie śmierci Kazimierza Twardowskiego*, op. cit., s. 15, 16.

okazuje się upomnienie, tam musi nastąpić kara. [...] Czynniki powołane do przestrzegania karność, muszą posiadać odpowiednią powagę, aby kary, przez te czynniki na uczniów nałożone, istotnie były wykonywane. Kara bowiem, nałożona, a nie wykonana, nietylko nic nie pomaga, lecz owszem wielką wyrządza szkodę, gdyż podkopuje i rychło w niwecz obraca wszelką powagę tych, którzy są powołani do utrzymywania karność. Tymczasem znane są wypadki, w których kary nałożone na tego lub owego ucznia [...] zostają przez władzę wyższą [...] poprostu skasowane. [...] I cóż sobie taki uczeń, na którego grono nałożyło karę, potem przez Radę szkolną skasowaną, musi o gronie tem myśleć? [...] Ale nietylko brak odwagi cywilnej skierowanej ku górze szkodzi powadze nauczycielskiej, lecz także brak odwagi cywilnej skierowanej ku dołowi. Mamy przepisy karność, ale czy dbamy o to, by uczniowie ich przestrzegali, by się tym sposobem zaprawiali do karność w życiu społecznym i obywatelskim? Czy nauczyciel spotykając ucznia palącego publicznie papierosa, zawsze zwraca mu uwagę na to, że tem samym przekracza przepisy karność?<sup>196</sup>

O jego zasługach i przymiotach pedagogiczno-nauczycielskich pisał także jeden z jego uczniów, Tadeusz Kotarbiński:

Działalność pedagogiczna Twardowskiego była wzorem służby nauce. Zarazem była ona nieustanną walką z wadami narodowymi: ze „słomianym ogniem”, bezplanowością, z nieobowiązkowością. Twardowski posiadał niezwykły talent pedagogiczny. Był typem profesora, który poważnie traktuje swe obowiązki nauczycielskie. Przy tym nie szło mu jedynie o rozpowszechnienie własnej myśli filozoficznej, lecz był także wzorem w wykonywaniu codziennych obowiązków: w kierowaniu ćwiczeniami seminaryjnymi, w domaganiu się pracy dokładnej. [...] Twardowski przez całe życie był wierny kartezjańskiej zasadzie szukania pojęć jasnych i wyraźnych<sup>197</sup>.

Choć jego twórczość naukowa zesłała w pewnym sensie na dalszy plan względem jego działalności dydaktyczno-organizacyjnej, nie można odmówić jej jednak ważnej i niejednokrotnie pionierskiej roli.

Początkowo badania Twardowskiego dotyczyły głównie zagadnień metodologicznych. Stopniowo jednak zaczęły rozwijać się w kierunku problematy-

<sup>196</sup> K. Twardowski, *Zagajenie XXIII. Walnego Zgromadzenia T. N. S. W. w dniu 19. maja 1907. r.*, [w:] K. Zagajewski (red.), *Kazimierz Twardowski. Mowy i rozprawy...*, op. cit., s. 28-29.

<sup>197</sup> T. Kotarbiński, *Główne kierunki i tendencje filozofii w Polsce*, [w:] idem, *Wybór pism. Myśli o myśleniu*, t. II, s. 733-734.

ki przede wszystkim z zakresu teorii poznania, a także ogólnej teorii wiedzy<sup>198</sup>. Pewnych istotnych ustaleń dokonał też filozof z zakresu ontologii (dotyczących teorii i klasyfikacji przedmiotów). Tadeusz Czeżowski opisywał zainteresowania naukowo-badawcze swego mistrza następująco:

obrał sobie Twardowski w swych własnych pracach tematy podstawowe dla teorii nauki w ogólności. Odróżnienie aktu, treści i przedmiotu przedstawień, stosunek treści do przedmiotu, struktura treściowa pojęć, stosunek czynności do wytworu w dziedzinie psychicznej i psychofizycznej, stosunek twierdzenia do jego wypowiedzi słownej, oto najważniejsze z tych tematów<sup>199</sup>.

Szczególnym i zarazem podstawowym przedmiotem analizy podobnie jak u Brentany stały się dla niego przedmioty dane w doświadczeniu wewnętrznym (dane świadomości, np. przedstawienie i sąd)<sup>200</sup>.

Twardowski sformułował nie tylko własną koncepcję przedstawień<sup>201</sup> i sądów oraz klasyfikację pojęć, ale także ogólną teorię przedmiotu oraz klasyfikację przedmiotów. Swe rozważania epistemologiczne za Brentaną oparł na metodzie introspekcji. Na tej podstawie starał się wyróżnić poszczególne odmiany zjawisk życia świadomości oraz ich istotę.

Punktem wyjścia rozważań Twardowskiego była analiza zagadnienia pojęcia, które stało się przyczynkiem dla jego rozprawy habilitacyjnej. Filozof uznał pojęcia za rodzaj przedstawień (obok wyobrażeń). Przedstawienia stanowiły dlań podstawowy element życia psychicznego, na których niejako nadbudowane są inne przeżycia (np. sądy).

Kwestię wyboru problematyki badawczej sam filozof wyjaśniał następująco:

Moje dążenie do możliwie jasnego i wyraźnego ujęcia pojęć jasnej i wyraźnej percepcji oraz jasnej i wyraźnej idei u Kartezjusza<sup>202</sup> doprowadziło mnie do pytania o istotę pojęcia w ogóle. Ponieważ jednak pojęcie jest szczególnego rodzaju przedstawieniem, musiałem zarazem zająć się przedstawieniem w ogóle i rozmaitymi sposobami, na jakie coś przedstawiamy

<sup>198</sup> Por. R. Palacz, op. cit., s. 318.

<sup>199</sup> T. Czeżowski, *W dziesięciolecie śmierci Kazimierza Twardowskiego...*, op. cit., s. 11–12.

<sup>200</sup> Por. E. Paczkowska-Łągowska, op. cit., s. 62.

<sup>201</sup> Pojęcie przedstawienia było jednym z fundamentalnych pojęć w rozważaniach Brentany a później i Twardowskiego, stanowiąc jedno z podstawowych zjawisk psychicznych (a więc zjawisk danych w doświadczeniu wewnętrznym). Por. ibidem, s. 170.

<sup>202</sup> Problematykę tę Twardowski podjął w swej rozprawie doktorskiej.

sobie. W tej dziedzinie zastałem myślowy nieporządek [...]. Zauważyłem, że wybitni myśliciele zacierają granice między przedstawieniem a tym, co przedstawione [...]<sup>203</sup>.

Stąd też filozof w swych rozważaniach przeprowadził na początek istotną dystynkcję na przedstawienie i to co przedstawione. Przekonywał zatem: „Tak więc należy odróżnić przedmiot, na który nasze przedstawienie sobie również »się skierowuje«, od immanentnego obiektu lub treści przedstawienia”<sup>204</sup>.

Ponadto obok przedstawień (które odnosił na pojęcia i wyobrażenia) wyróżnił sądy, których istotą są przekonania<sup>205</sup>.

W dziele *O treści i przedmiocie przedstawień* zawarł także pewne ustalenia ontologiczne dotyczące teorii przedmiotu oraz klasyfikacji przedmiotów. Choć kwestia budowy i klasyfikacji przedmiotów pojawia się u Twardowskiego niejako przy okazji rozważań epistemologicznych (pojęcie przedmiotu pojmował bowiem przede wszystkim jako pojęcie przedmiotu przedstawienia), to właśnie do tej problematyki wniósł najbardziej oryginalny wkład. Punktem wyjścia zatem było rozpatrywanie przedmiotu z punktu widzenia epistemologii jako przedmiotu przedstawienia. W dalszej kolejności filozof rozpatrywał istotę przedmiotu, dokonując rozróżnienia w przedstawieniu na akt, treść i przedmiot. Zaznaczał przy tym, że przedmiot zawsze jest „czymś” (zarówno w odniesieniu do podmiotu jak i później od tego odniesienia niezależnie), nie może być „niczym”, gdyż wówczas nie mógłby być przedmiotem sądenia. Twardowski konstatował bowiem:

„Nic” znaczy granicę przedstawiania, [moment], w którym przedstawienie przestaje być przedstawianiem. [...] Gdyby „nic” było przedmiotem przedstawienia, musiałoby być też rzeczą możliwą uznawać je lub odrzucać w sądzie, pożądać go lub odpychać. Tak nie jest w żadnym wypadku. Nie można mówić ani że „nic” istnieje, ani że „nic” nie istnieje, nie można mówić też ani chcieć „niczego”, ani go odpychać. [...] Kto więc mówi, że przedstawia sobie „nic”, w ogóle niczego sobie nie przedstawia: kto przedstawia sobie, przedstawia sobie coś, jakiś przedmiot<sup>206</sup>.

<sup>203</sup> K. Twardowski *Autobiografia filozoficzna...*, op. cit., s. 26.

<sup>204</sup> K. Twardowski, *O treści i przedmiocie przedstawień...*, op. cit., s. 85.

<sup>205</sup> Por. K. Twardowski, *W sprawie klasyfikacji zjawisk psychicznych*, [w:] idem, *Rozprawy i artykuły filozoficzne...*, op. cit., s. 37–38.

<sup>206</sup> K. Twardowski, *O treści i przedmiocie przedstawień...*, op. cit., s. 123–124.

Tym samym przedmiot stanowi coś, co można przedstawić sobie przez przedstawienie (jest przedstawialny)<sup>207</sup>. Klasyfikując i rozważając rodzaje przedmiotów filozof zwrócił też uwagę, że przedmiotowi przedstawienia nie musi z założenia przysługiwać istnienie. Pisał bowiem następująco:

Przez każde przedstawienie coś sobie przedstawiamy, bez względu na to, czy to coś istnieje, czy nie istnieje, czy może być przedstawione jako coś od nas niezależnego, co narzuca się naszemu spostrzeżeniu, czy też jest przez nas samych w fantazji stworzone [...] <sup>208</sup>.

Ponadto zaznaczał, że przedmioty mogą być realne bądź nierealne. Przy czym rozróżnienie to jest całkowicie niezależne od tego, czy dany przedmiot istnieje czy też nie. Filozof konstatawał, że choć trudno jest ująć słowami czym jest realność bądź nierealność przedmiotu, to łatwo można zrozumieć istotę tego rozróżnienia odwołując się do konkretnych przykładów. Pisał:

większość zgadza się dzisiaj na to, że takie przedmioty, jak ostry ton, drzewo, smutek, ruch, są czymś realnym, podczas gdy przedmioty takie, jak brak, nieobecność, możliwość itp., należy zaliczyć do przedmiotów nierealnych<sup>209</sup>.

Co ciekawe, Twardowski odróżnił także przedmiot od rzeczy, ujmując rzecz jako jedną z grup przedmiotów.

Do przedmiotów należą wszelkie kategorie tego, co może być przedstawiane, podczas gdy rzeczy oznaczają tylko jedną z tych kategorii Śmiertelny upadek nie jest żadną rzeczą, jest jednak przedmiotem tak samo jak eksperyment, morderstwo [...] itp.<sup>210</sup>.

Przyjął też, że za przedmiot uznać można wszystko to, czemu nadaje się nazwy<sup>211</sup>.

<sup>207</sup> Warto zwrócić uwagę na kwestie problematyczne, które sygnalizuje E. Paczkowska-Łagowska. Przy takiej bowiem interpretacji przedmiotu pojawia się szereg wątpliwości i pytań z zakresu epistemologii i teorii wiedzy. Skoro bowiem przedmiot stanowi coś, co można sobie przedstawić to, czy w związku z tym mogą istnieć przedmioty, których nie jesteśmy sobie w stanie przedstawić (na przykład ze względu na ograniczenia naszej władzy przedstawiania) i czy możliwość przedstawiania tkwi w przedmiocie czy w naturze przedstawiania? Por. Paczkowska-Łagowska, op. cit., s. 124.

<sup>208</sup> K. Twardowski, *O treści i przedmiocie przedstawień...*, op. cit., s. 124–125.

<sup>209</sup> Ibidem, s. 125. Można przyjąć, że przedmioty realne według Twardowskiego, są to przedmioty konkretne (w odróżnieniu od tych, którym brak jest konkretności), indywidualne oraz takie, które choć nie istnieją, to jednak mogą istnieć ze swej natury. Por. ibidem, s. 126.

<sup>210</sup> K. Twardowski, *O treści i przedmiocie przedstawień...*, op. cit., s. 126.

<sup>211</sup> Por. ibidem.

Wiele ogólnych założeń w teorii przedmiotu przejął też z tradycji Arystotelesowskiej (kontynuowanej przez Tomasza z Akwinu). Stąd też, własności bytu (ens) tzw. transcendentalna w ujęciu św. Tomasza, znajdują w znacznej mierze odzwierciedlenie w stosunku do przedmiotu w koncepcji Twardowskiego. Założyciel szkoły lwowsko-warszawskiej przekonywał zatem, że: „wszystkie twierdzenia, które sformułowano o »ens« – o ile są słuszne – ważne są w odniesieniu do przedmiotu przedstawienia”<sup>212</sup>. A zatem: przedmiot jest czymś innym od tego, co istnieje (wszystko co jest czymś a nie jest niczym jest przedmiotem), przedmiot jest „summum genus” (nie jest pojęciem gatunkowym lecz transcendentalnym), przedmiot przedstawienia może być przedmiotem sądu (wówczas może być prawdziwy) lub czynności emocjonalnej (wówczas może być dobry), warunkiem przedstawialności przedmiotu jest też jego jedność (jednolitość), niepodzielność. Ponadto odróżnił sądy od czynności sądenia. Pisał:

To, co dzięki, wskutek jakiejś czynności, czyli przez tę czynność, powstaje, nazwać można wytworem czynności [...]. [...] Nie ulega jednak wątpliwości, że często posługujemy się także rzeczownikiem, by oznaczyć czynność, dzięki czemu rzeczowniki te stają się dwuznaczne, mogąc oznaczać na przemian czynności i ich wytwory. [...] Tak samo ma się rzecz z rzeczownikiem „sąd”, który również po dziś dzień służy obu tym znaczeniom, raz dotycząc wytworu, raz czynności, dzięki której wytwór powstaje. W pierwszym znaczeniu mówi się na przykład, że pewne sądy są następstwem logicznym sądów innych; w drugim znaczeniu mówi się o sądach jako funkcjach psychicznych, nazywając sąd na przykład czynnością poznawczą itp. [...] Lepiej jednak zastrzec wyrazowi „sąd” tylko jedno z tych dwu znaczeń, mianowicie znaczenie wytworu, a tam, gdzie chodzi o czynność, mówić o sądeniu, czyli wydawaniu sądów<sup>213</sup>.

Filozoficzne założenia Twardowskiego stały się impulsem do dalszych prac badawczych jego uczniów i współpracowników. Przy czym należy podkreślić, że zainicjowana przez niego szkoła lwowsko-warszawska charakteryzowała się znacznym zróżnicowaniem zainteresowań i przedmiotów badawczych. To, co łączyło jej przedstawicieli to postawy empiryzmu, antyirracjonalizmu, abstraktyzmu aksjologicznego oraz preferowanie metody analitycznej<sup>214</sup>. Co waż-

<sup>212</sup> Ibidem, s. 127.

<sup>213</sup> K. Twardowski, *O czynnościach i wytworach...*, op. cit., s. 271, 274–275.

<sup>214</sup> Por. J. Skoczyński, J. Woleński, *Historia filozofii polskiej*, Wyd. WAM, Kraków 2010, s. 440–441.



ne szkoła ta, z czasem przeobraziła się w formację intelektualną o znacznym zasięgu i znaczeniu w Polsce międzywojennej<sup>215</sup>.

W szkole lwowsko-warszawskiej znaleźli się przedstawiciele nie tylko filozofii, ale i wielu innych dyscyplin naukowych. Już przed I wojną światową u Twardowskiego wykształcili się m.in.: Stefan Baley, Stefan Błachowski i Ludwik Jaxa-Bykowski (psycholodzy), Ryszard Ganszyniec (filolog klasyczny), Stanisław Łempicki i Mieczysław Gębarowicz (historycy sztuki), Juliusz Kleiner i Manfred Kridl (historycy literatury polskiej), Zygmunt Łempicki (germanista), Jerzy Kuryłowicz (językoznawca), Kazimierz Sośnicki i Bogdan Nawroczyński (pedagodzy), Ostap Ortwin (krytyk literacki) oraz Władysław Szumowski (lekarz, historyk medycyny). Pierwszymi zaś uczniami Twardowskiego związanymi bezpośrednio z filozofią byli: Jan Łukasiewicz zajmujący się logiką oraz Władysław Witwicki specjalizujący się w psychologii, zasłużony dla filozofii jako tłumacz większości dialogów Platona. Następnie dołączyli do nich: Kazimierz Ajdukiewicz, Tadeusz Kotarbiński, Tadeusz Czeżowski oraz Zygmunt Zawirski, którzy kształcili się nie tylko pod kierunkiem Twardowskiego, ale także prowadzących już wówczas wykłady na Uniwersytecie Lwowskim, Łukasiewicza oraz Witwickiego<sup>216</sup>. Ponadto na Uniwersytecie Jana Kazimierza zjawili się także: Stanisław Leśniewski (chcący tam napisać doktorat) oraz Władysław Tatarkiewicz (w celu napisania rozprawy habilitacyjnej)<sup>217</sup>.

Filozofowie ci byli przedstawicielami pierwszej i zarazem głównej generacji szkoły. Co ważne, już po kilkunastoletniej działalności naukowo-dydaktycznej Twardowskiego jego szkoła była znana i ceniona w Polsce. Wówczas,

<sup>215</sup> Por. S. Borzym, *Elzenberg wobec Szkoły Lwowsko-Warszawskiej*, [w:] idem, *Przeszłość dla przyszłości. Z dziejów myśli polskiej*, Wyd. IFIS PAN, Warszawa 2003, s. 263.

<sup>216</sup> Grono tych filozofów zdobyło wykształcenie filozoficzne na Uniwersytecie Jana Kazimierza w latach 1907–1914. Por. ibidem, s. 400–401.

<sup>217</sup> Zarówno S. Leśniewski jak i W. Tatarkiewicz nie odbyli studiów akademickich pod kierunkiem Twardowskiego. W tym sensie nie byli zatem jego uczniami. Jednakże współcześnie najbardziej dyskusyjna jest przynależność do szkoły lwowsko-warszawskiej Tatarkiewicza. Filozof ten przez wiele dziesięcioleci był przez większość historyków filozofii uważany za przedstawiciela szkoły lwowsko-warszawskiej. Obecnie jednak, w świetle nowo wyodrębnionych faktów historyczno-biograficznych stanowisko to jest trudne do utrzymania. Ze względu jednak na to, że losy oraz poglądy i zapatrywania metodologiczne Tatarkiewicza trwale splecione były ze szkołą lwowsko-warszawską filozof ten nadal bywa zaliczany do grona „twardowszczyków”. Szerzej problem przynależności Tatarkiewicza do szkoły lwowsko-warszawskiej omawiam w artykule: *Spór o tożsamość filozoficzną Władysława Tatarkiewicza*, „Edukacja Filozoficzna” 2010, vol. 49, s. 93–112; por. także C. Głombik, *Obecność filozofa. Studia historyczno-filozoficzne o Władysławie Tatarkiewiczu*, Wyd. Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2005, s. 117–130; por. również J. Skoczyński, J. Woleński, op. cit., s. 401.

zaczęła ona już funkcjonować pod nazwą „szkoły lwowskiej”. Natomiast, kiedy czołowi uczniowie Twardowskiego (m.in. Łukasiewicz, Kotarbiński oraz Witwicki) przenieśli się na Uniwersytet Warszawski, szkoła Twardowskiego przekształciła się szkołą lwowsko-warszawską. Uściślając zatem: „Po 1918 r. szkoła lwowska przekształciła się w lwowsko-warszawską (tak zaczęto ją określać w latach trzydziestych XX wieku)<sup>218</sup>.

W okresie międzywojennym swą działalność podjęli ich uczniowie, stanowiąc równocześnie drugą generację szkoły lwowsko-warszawskiej. Wśród uczniów Leśniewskiego i Łukasiewicza znaleźli się przede wszystkim matematycy: Alfred Tarski<sup>219</sup>, Stanisław Jaśkowski (późniejszy logik związany z Uniwersytetem w Toruniu), Adolf Lindenbaum (późniejszy docent UW), Andrzej Mostowski (późniejszy profesor matematyki UW), Moses Presburger (późniejszy urzędnik bankowy), Mordechaj Wajsberg (nauczyciel łomżyńskiego gimnazjum żydowskiego) oraz Jerzy Słupecki (profesor logiki UMCS). Ich jedynym uczniem o wykształceniu filozoficznym był zaś Bolesław Sobociński (późniejszy profesor logiki Uniwersytetu Notre Dame w USA). Wszyscy oni uprawiali głównie logikę matematyczną (logistykę). Druga grupa reprezentantów dalszego pokolenia szkoły skupiła się wokół Kotarbińskiego. Wykształcił on między innymi takich filozofów jak: Maria (filozof i etyk) i Stanisław (filozof, estetyk i socjolog) Ossowsky, Jan Franciszek Drewnowski (doktoryzował się z logiki, niezwiązany jednak później z żadnym ośrodkiem naukowym), Edward Poznański (Późniejszy wykładowca Uniwersytetu Hebrajskiego w Jeruzolimie), Henryk Hiż (profesor lingwistyki Uniwersytetu Filadelfijskiego), Janina Hosiasson (doktoryzowała się z logiki, rozstrzelana po wojnie w Wilnie), Dina Szejnberg (późniejsza żona Kotarbińskiego występująca pod nazwiskiem Janina Kotarbińska, profesor filozofii UW i Uniwersytetu Łódzkiego) oraz Mieczysław Wallis-Walfisz (estetyk, profesor Uniwersytetu Łódzkiego i szkół artystycznych w Warszawie oraz Łodzi). Uczniowie Kotarbińskiego zajmowali się przede wszystkim semantyką i metodologią nauk. Co ważne, warszawscy reprezentanci szkoły lwowsko-warszawskiej współpracowali ze sobą. Z kolei we Lwowie wraz z Twardowskim dzieło kształcenia kolejnego pokolenia uczniów kontynuował Ajdukiewicz. Wśród lwowskich reprezentantów „twardowszczyków” znaleźli się m.in.: Maria Kokoszyńska-Lutmanowa (późniejsza profesor logiki UW), Izydora Dąmbska (będąca asystentką

<sup>218</sup> J. Skocznyński, J. Woleński, op. cit., s. 402.

<sup>219</sup> Co ważne, według J. Woleńskiego, A. Tarski jest powszechnie uważany za jednego z największych logików XX wieku. Por. ibidem, s. 403.

Twardowskiego, po wojnie profesor filozofii UJ, następnie przeniesiona do PAN), Henryk Mehlberg (po wojnie wyjechał zagranicę, był profesorem w Toronto, następnie w Chicago), Seweryna Łuszczewska-Rohmanowa (późniejsza profesor logiki Uniwersytetu Poznańskiego), Stefan Świeżawski (asystent Ajdukiewicza, historyk filozofii, późniejszy profesor KUL-u), Walter Auerbach (późniejszy docent Uniwersytetu Lwowskiego, przejawiający zainteresowania fenomenologiczne), Leopold Blaustein (późniejszy uczeń Husserla i Stumpfa, bliski fenomenologii estetyk).

Obok dwóch głównych ośrodków szkoły lwowsko-warszawskiej warto wymienić także filozofów z tzw. Koła Krakowskiego, zainicjowanego podczas III Zjazdu Filozoficznego w Krakowie (1936). Jej twórcami byli: ks. Jan Salamucha (ukończył teologię na UW, uczestniczył też w zajęciach Łukasiewicza i Leśniewskiego z logiki matematycznej), o. Innocenty Bocheński (dominikanin, w czasie wojny kapelan polskich sił zbrojnych, późniejszy profesor historii filozofii we Fryburgu Szwajcarskim) a także Drewnowski i Sobociński. Swe zainteresowania skierowali oni przede wszystkim w kierunku unowocześnienia scholastyki, wprowadzając doń logikę matematyczną<sup>220</sup>.

Wymienieni uczeni stanowią głównych jej reprezentantów. Należy jednak pamiętać, że szkoła ta objęła swym zasięgiem kilkudziesięciu uczniów i współpracowników Twardowskiego. Jan Woleński wymienia powiązanych z nią w różnym stopniu i okresie ponad 80-ciu reprezentantów<sup>221</sup>. Ponadto wśród historyków filozofii pojawiła się tendencja do wyróżnienia aż czterech generacji reprezentantów szkoły.

Niektórzy badacze podkreślają pewne powinowactwo (a nawet odpowiedniość) szkoły Twardowskiego z brytyjskim nurtem filozofii analitycznej, jak również ruchem neopozytywistycznym skoncentrowanym wokół Koła Wiedeńskiego<sup>222</sup>. Jednakże warto podkreślić też inne inspiracje filozoficzne szko-

<sup>220</sup> Por. J. Skoczyński, J. Woleński, op. cit., s. 405–406.

<sup>221</sup> Por. J. Woleński, *Filozoficzna szkoła...*, op. cit., s. 338–339.

<sup>222</sup> Por. S. Borzym, *Szkoła lwowsko-warszawska a przedstawiciele innych kierunków filozoficznych w Polsce międzywojennej*, [w:] M. Hempoliński, *Polska filozofia analityczna*, PAN, Wrocław 1987, s. 263. Z kolei J. Woleński podkreśla, że należy ostrożnie podchodzić do tego porównania. Mimo istnienia pewnych oczywistych pokrewieństw pomiędzy szkołą lwowsko-warszawską i Kołem Wiedeńskim, pomiędzy obiema formacjami intelektualnymi występowały także spore różnice i rozbieżności. Szkoła lwowsko-warszawska powstała wcześniej niż Koło Wiedeńskie, należałoby więc przyjąć, że albo od początku podzielała pewne założenia Koła, albo też z czasem je od niego przejęła. Ponadto żaden „twardowszczyk” nie podzielał wszystkich charakterystycznych dla Koła Wiedeńskiego poglądów t.j. np.: całkowity anty-metafizycyzm („twardowszczyk” dopuszczali możliwość unaukowania niektórych zagadnień

ły. Obok Brentano wpływ na postawę Twardowskiego i Łukasiewicza wywarł też Meinong. Husserl dał inspiracje postawie antypsychologicznej (zwłaszcza w wersji Łukasiewicza) oraz teorii kategorii semantycznych Leśniewskiego i Ajdukiewicza. Do rozwoju logiki w szkole przyczynili się zaś Frege i Russell. Konwencjonalizm francuski wpłynął na poglądy Ajdukiewicza i Dąmbskiej<sup>223</sup>.

W okresie międzywojennym działalność szkoły przeniosła się w głównej mierze do Warszawy, gdzie na tamtejszym Uniwersytecie działali Kotarbiński, Łukasiewicz i Leśniewski, Witwicki i Tatarkiewicz. Warszawska część szkoły głosiła kult ścisłości i precyzji terminologicznej. Co ważne, jej badania w zakresie struktury systemów dedukcyjnych, oraz logicznych podstaw matematyki zaczęły się stopniowo autonomizować, stając się w pewnym sensie celem samym w sobie. Stopniowo, zaczęto więc odchodzić od problematyki filozoficznej opartej na analizie semantyczno-psychologicznej. Postawa ta wywołała głęboki sceptycyzm Twardowskiego, który uważał, że operowanie symbolami nie może stanowić celu samego w sobie. Negował on symbolizm logistyczny, przekonując, że nie dostarcza istotnej wiedzy o rzeczach<sup>224</sup>.

Po I wojnie światowej Twardowski powrócił do Lwowa i wznowił swą działalność uniwersytecką, trwającą aż do przejścia na emeryturę w 1930 roku. We Lwowie pozostał aż do śmierci (1938). Obok niego:

Czołową postacią na Uniwersytecie Jana Kazimierza był Kazimierz Ajdukiewicz [...]. Początkowo badał on zagadnienia z dziedziny teorii i metodologii nauk dedukcyjnych [...], następnie coraz częściej zajmował się problemami

---

metafizycznych), emotywizm etyczny („twardowszczy” odrzucali pogląd, że oceny etyczne i wypowiedzi normatywne są wyrazem stanów emocjonalnych i pozbawione są jakiegokolwiek wartości poznawczej), sprowadzenie filozofii do logicznej analizy języka, („twardowszczy” uważali analizę semantyczną za ważną, ale nie jedyną metodę filozoficzną, nie redukowali też filozofii do analizy języka, analiza semantyczna była dla nich bowiem analizą kwestii rzeczowych, np. reizm Kotarbińskiego zakładał, by o świecie mówić językiem zawierającym nazwy rzeczy, odległy był jednak od postulatu by mówić o języku), naturalizm nauk przyrodniczych i społeczno-humanistycznych (pogląd ten odrzucał Ajdukiewicz w stosunku do nauk humanistycznych). Podobieństwa pomiędzy nimi dotyczyły postawy metodologicznej i rozważanych zagadnień np. w kwestiach antyirracjonalizmu, dążenia do ścisłości wypowiedzi, zainteresowań logicznych, fizykalizmu. Obie szkoły należą też do nurtu filozofii analitycznej. Por. J. Skoczyński, J. Woleński, op. cit., s. 441–444; por także J. Woleński, *Filozoficzna szkoła...*, op. cit., s. 296–303.

<sup>223</sup> Por. Skoczyński, J. Woleński, op. cit., s. 444.

<sup>224</sup> S. Borzym, *Filozofia międzywojenna (1918–1939). Przegląd stanowisk*, [w:] A. Walicki, op. cit., s. 512.

semantyki i teorii poznania. [...] Badania logistyczne pragnął zawsze użytkować w taki sposób, by miały one znaczenie filozoficzne<sup>225</sup>.

Innymi znaczącymi postaciami szkoły we Lwowie byli wspomniani już: Henryk Mehlberg, Izydora Dąmbaska, oraz Maria Kokoszyńska-Lutmanowa.

Przyjmuje się, że działalność szkoły lwowsko-warszawskiej ustała wraz z wybuchem II wojny światowej<sup>226</sup> bądź też została uniemożliwiona przez polski system komunistyczny po 1945 roku, kiedy jej główni reprezentanci rozpierchli się po wielu ośrodkach akademickich (Toruń, Poznań, Warszawa, Gdańsk, Wrocław, Łódź, Lublin).<sup>227</sup>

Podsumowując, warto wyszczególnić najważniejsze czynniki, których zbiór wyznaczał szkołę lwowsko-warszawską, jako niezależną formację intelektualno-naukową pierwszej połowy XX wieku. Do najważniejszych z nich należą: czynnik genetyczny, czynnik geograficzny (lokalizacyjny), czynnik merytoryczny (ideologiczny) oraz czynnik czasowy. Czynnik genetyczny związany jest z działalnością naukową i nauczycielską Twardowskiego oraz jego uczniów. Można więc założyć istnienie więzi genetycznej wśród reprezentantów szkoły, co więcej, przejawiali oni identyfikację ze szkołą, okazując poczucie przynależności do niej i odrębności od innych szkół i nurtów filozoficznych. Czynnik geograficzny z dotyczy usytuowania głównych centrów aktywności naukowej szkoły – Lwowa (Uniwersytet Jana Kazimierza), a następnie także Warszawy (Uniwersytet Warszawski)<sup>228</sup>. Zasób wspólnych idei (program ramowy szkoły) określa czynnik merytoryczny. Jej reprezentantów łączył sposób uprawiania filozofii, postawa naukowa, a także pewne zainteresowania naukowo-badawcze. Czynnik czasowy określa ramy istnienia szkoły lwowsko-warszawskiej (od przyjazdu Twardowskiego do Lwowa do wybuchu II wojny światowej lub do ostatecznego rozproszenia jej reprezentantów po 1945 roku).

<sup>225</sup> Ibidem, s. 529.

<sup>226</sup> Jak zaznacza J. Woleński, wraz z wybuchem wojny ustała formalna działalność dydaktyczno-naukowa reprezentantów szkoły. Jednakże, jej reprezentanci nadal prowadzili tajne wykłady a także pisali dzieła filozoficzne, które opublikowano po wojnie. Dlatego też nie można mówić jednoznacznie o końcu szkoły lwowsko-warszawskiej wraz z wybuchem wojny, a jedynie o jej końcu jako zorganizowanej szkoły filozoficznej. Por. J. Woleński, *Filozoficzna szkoła...*, op. cit., przyp. nr 2, s. 9.

<sup>227</sup> Por. ibidem, s. 27–32; por. także J. Skoczyński, J. Woleński, op. cit., s. 407–409.

<sup>228</sup> Należy zaznaczyć, że choć Lwów i Warszawa stanowiły główne ośrodki intelektualnej, naukowej oraz dydaktycznej działalności szkoły, to jej przedstawiciele rozproszeni byli także po innych ośrodkach naukowych w Polsce. Obecni byli m.in. w Wilnie, Krakowie i Poznaniu.

### I.3. Henryk Elzenberg a szkoła lwowsko-warszawska: podobieństwa i różnice; źródła i istota wzajemnych antagonizmów

Henryk Elzenberg był filozofem w swych zainteresowaniach i postawie naukowej w znacznej mierze odmiennym od „twardowszczyków”. Rozbieżności te, wyrosłe z doświadczeń życiowych, jak i powstałe w związku z odmiennymi ścieżkami intelektualno-naukowymi (inne inspiracje twórcze, ośrodki kultury duchowej, naukowe i akademickie), przyczyniły się do wyboru innych obszarów badawczych i metodologii, a także do różnego spojrzenia na przedmiot i cele przyświecające uprawianiu filozofii.

Różnice te widoczne są przede wszystkim w porównaniu Elzenberga z samym założycielem szkoły lwowsko-warszawskiej i twórcą jej naczelných postulatów, Kazimierzem Twardowskim. Stanowią także przyczynek do pojawienia się licznych antagonizmów występujących pomiędzy Elzenbergiem a poszczególnymi reprezentantami szkoły lwowsko-warszawskiej, którzy inspirowali się metodologią i poglądami swego nauczyciela.

Elzenberga i Twardowskiego różnicowało pochodzenie oraz miejsce urodzenia. Pierwszy z nich urodził się w Warszawie, w zaborze rosyjskim, w rodzinie o korzeniach żydowskich. Drugi z filozofów pochodził z rodziny chrześcijańskiej o rodowodzie szlacheckim. Urodził się i wychowywał w Wiedniu, ówczesnej stolicy Austro-Węgier, w momencie jego pełnego rozkwitu kulturalno-intelektualnego, i tam spędził swą młodość.

Elzenberg został osierocony w dzieciństwie i oddany pod opiekę ciotki. Od wczesnych lat dziecięcych przebywał za granicą, z dala od rodzinnego domu. Już jako dziecko odczuwał zapewne poczucie osamotnienia, wyobcowania, braku wsparcia i niezrozumienia. Nie zdążył zaznać rodzicielskiej bliskości i opieki. Przeżycia te miały niewątpliwy wpływ na jego dalsze życie. Mieczysław Wallis pisał o tym w swym wspomnieniu o Elzenbergu następująco: „Nie zaznał ciepła domu rodzinnego, co później przez całe życie odczuwał jako krzywdę”<sup>229</sup>.

Sam filozof wspominał o myślach samobójczych w młodości. Być może ten rys osobowości odziedziczył po ojcu, który (jak zaświadcza w jednej z notatek poświęconych Elzenbergowi Mieczysław Wallis) miewał długotrwałe stany depresji<sup>230</sup>. To zapewne za sprawą tych życiowych doświadczeń zain-

<sup>229</sup> MA M. Wallisa, APB WFIS UW, IFIS PAN i PTF, teczka Rps nr 15 T. I, k. 5.

<sup>230</sup> Por. Ibidem, k. 41.

interesował się poezją Leconta de Lisle'a, w którego twórczości obecne były motywy nicości, pesymizmu oraz pustki, bliskie z pewnością jego odczuciom i doświadczeniom. Mieczysław Wallis przekonywał też, że dramat filozofa polegał w znacznej mierze na jego nieprzystosowaniu do swego otoczenia oraz postawie nieprzejednanego nonkonformizmu. Niechęć do ustępstw i kompromisów utrudniała mu nieraz stosunki z ludźmi, sprawiała, że czuł się odosobniony i samotny<sup>231</sup>. Stąd wynikały jego liczne zatargi i sytuacje konfliktowe z otoczeniem. Wallis pisał, że:

Miał on w Krakowie zatarg z profesorem Władysławem Heinrichem, który to zatarg spowodował, przynajmniej częściowo, jego przeniesienie do Warszawy (H. twierdził, że Heinrich nazbyt go eksploatował). W Warszawie znalazł się w konflikcie z warszawskim środowiskiem akademickim, z którym nie mógł znaleźć wspólnego języka. Było to chyba coś więcej niż tylko różnica stanowisk filozoficznych, poglądów na świat, stylów filozofowania. On sam wyolbrzymiał i dramatyzował ten konflikt<sup>232</sup>.

Sam filozof pisał w 1931 roku o swych przeżyciach następująco:

Moje sposoby myślenia znalazły wielu wrogów, którzy mnie za nie wykreślili z rzędu istot rozumnych. Co się na to nazłociłem, wiem dobrze; ale faktem jest, że mi ci ludzie wyświadczyli również wielką przysługę. Swoje pomysły teoretyczne traktowałem ongiś w młodości, w duchu jakby swoistego artyzmu; miało to być [...] interesujące i piękne. Uważałem za rzecz naturalną i rozumiejącą się samą przez się, że będą one w tym charakterze, gdy dojrzeją, wdzięcznie przyjęte; bo czyż życie kulturalne nie jest swobodną konkurencją kwiatów w ogrodzie? Kwiaty jeden drugiemu nie przeszkadzają i świetnie mogą żyć obok siebie. I zdziwiłem się, gdy w rezultacie spotkałem się nie tylko z oporem, lecz z zaciekłą wolą zniszczenia<sup>233</sup>.

Wallis zaświadczał, że:

Także po wojnie w środowisku toruńskim, nie brakło poważnych konfliktów między nim a kolegami (z Konradem Górskim, a nawet z Tadeuszem Czeżowskim)<sup>234</sup>.

<sup>231</sup> Por. Ibidem, k. 80.

<sup>232</sup> Ibidem, k. 41.

<sup>233</sup> H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem...*, op. cit., s. 221–222.

<sup>234</sup> MA M. Wallisa, APB WFIS UW, IFIS PAN i PTF, teczka Rps nr 15 T. I, k. 41.

Z kolei Twardowski, od najmłodszych lat otaczany troską obojga rodziców okazujących mu miłość, wsparcie i dumę z jego sukcesów, mając także liczne rodzeństwo, czuł się w pełni akceptowany i bezpieczny. Na tej podstawie budował zapewne poczucie własnej wartości, a także swój późniejszy autorytet wychowawczy w szkole lwowsko-warszawskiej.

Doświadczenia i wzorce rodzinne z lat dzieciństwa wpłynęły z pewnością na późniejsze relacje społeczne filozofów.

Twardowski przez kilkadziesiąt lat (aż do śmierci) pozostawał w udanym związku małżeńskim, z którego miał trójkę dzieci. Z kolei Elzenberg nie stworzył udanego małżeństwa, rozstał się z żoną i pozostał bezdzietny. O charakterze relacji Elzenberga z żoną pisał Mieczysław Wallis:

Raczej ona go zdobyła. On ze swymi skłonnościami samotniczymi nie miał, jak się zdaje, większej ochoty do tego małżeństwa. Było ono oparte na wzajemnym szacunku i sympatii, ponadto na podziwie dla Henryka ze strony Wandy, nie na pociągu zmysłowym<sup>235</sup>.

Nie ulega też wątpliwości, że w odróżnieniu od Twardowskiego, toruński filozof był introwertykiem, przejawiającym spory dystans do otoczenia. Stąd też w dużej mierze wynikał także wybór różnych celów w pracy naukowej. Elzenberga cechował indywidualizm i pewien egotyzm w postawie naukowej. Skupiony był raczej na samorozwoju, dążeniu do doskonałości wewnętrznej i udoskonalaniu własnych koncepcji, aniżeli na ich propagowaniu w środowisku naukowo-akademickim. Wysokie wymagania moralne, jakie stawiał sobie i innym oraz niechęć do ustępstw i kompromisów utrudniały mu stworzenie pozytywnych stosunków z otoczeniem<sup>236</sup>. Naturalną konsekwencją takiej postawy było też to, że nie skupiał tyle uwagi co Twardowski na kształtowaniu postaw swych uczniów czy zjednywaniu sobie środowiska akademickiego.

<sup>235</sup> Ibidem, k. 47. W innym swym wspomnieniu M. Wallis pisał też o małżeństwie Elzenberga następująco: „1927 roku Henryk ożenił się z Wandą Radoską, z szanowanej i zamożnej rodziny krakowskiej pochodzenia żydowskiego [...], kobietą inteligentną [...], subtelną i wykształconą (pracowała ona w konsulacie brytyjskim w Warszawie). [...] Henryk miał wtedy 40 lat, Wanda 37. Ich przyzwyczajenia były [...] już wtedy ostatecznie sformułowane i żadne z nich nie umiało wyrzec się ich na rzecz drugiego. Powstawały stąd konflikty, w których po stronie Wandy stawała jej liczna i zwarta rodzina”. Ibidem, k. 9–11. Wanda zapadła też na rzadką chorobę krwi, co spowodowało, że Elzenberg wpadł w stan ciężkiego rozstroju nerwowego. Wandę podleczone, ale małżeństwo rozpadło się. Filozof wyjechał w 1936 roku do Wilna, a jego żona pozostała w Warszawie, zmarła podczas wojny.

<sup>236</sup> Por. ibidem, k. 80.



Mimo że nie zależało mu na popularności, rozgłosie i oklaskach, to jednak bolało go to, że był tak mało znany nawet wśród polskiej elity intelektualnej<sup>237</sup>.

Niejednokrotnie podkreślał własne poczucie wyobcowania i niepewność siebie. Brakowało mu entuzjazmu do pracy nauczycielsko-pedagogicznej.

Już w 1915 roku w jednej ze swych notatek zapisał:

Myślałem niedawno [...] o swojej niezdolności narzucenia swojego sposobu odczuwania i myślenia, – i o tem, że związane jest to ściśle z mojem ciąglem teoretycznym uzasadnianiem tego sposobu myślenia i odczuwania i tłumaczeniem go ludziom: jedno i drugie – niezdolność narzucenia i potrzeba uzasadniania ma swe źródło w niepewności siebie<sup>238</sup>.

Co więcej, przyznawał, że jego myśl filozoficzna była właśnie wynikiem tego stanu wewnętrznego, pisząc następująco:

Wszelka wogóle teoria, przynajmniej w tych moich dziedzinach, estetyki, etyki, filozofii życia i filozofii wartości, zdaje się być wyrazem niepewności siebie<sup>239</sup>.

Wypowiedź ta tłumaczy dlaczego za główny cel swej naukowej aktywności filozof uznał nie działalność dydaktyczno-pedagogiczną, ale budowę systemu filozoficznego, tzw. aksjologii ogólnej na podstawie kategorii wartości (perfekcyjnej). Nauczanie i krzewienie swych koncepcji, mimo stałego grona bliskich mu uczniów, nie było zatem jego powołaniem ani potrzebą. Jego uczeń Bogusław Wolniewicz pisał o swym nauczycielu następująco:

Nie sądzę, by lubił wykładać; wykłady były dla niego raczej sumiennie odrabianą akademicką pańszczyzną niż polem myślowych wzlotów<sup>240</sup>.

Dla Twardowskiego najważniejszym celem i zarazem powołaniem była praca nauczycielska oraz krzewienie myśli filozoficznej. Po latach tak wspominał swe założenia naukowe:

czułem się powołany, by sposób filozofowania, jakiego nauczyłem się od Brentany zbliżyć moim rodakom, a w szczególności młodzieży akademicką wprowadzić w ducha i metodę tej filozofii. [...] Entuzjazm dla filozofii nie pozwolił mi ograniczyć się wyłącznie do nauczania uniwersyteckiego. Moim

<sup>237</sup> Por. ibidem, k. 82.

<sup>238</sup> MA H. Elzenberga, APAN, sygn. III-181, j. nr 5, k. 1.

<sup>239</sup> Ibidem.

<sup>240</sup> B. Wolniewicz, *Myśl Elzenberga...*, op. cit., s. 55.

gorącym pragnieniem było obudzenie zainteresowań filozoficznych również w szerokich kręgach ludzi wykształconych i oddziaływanie tam na rzecz myślenia filozoficznego<sup>241</sup>.

Dążył zatem przede wszystkim do realizacji programu pracy dydaktyczno-naukowej: stworzenia od podstaw nowego ośrodka filozoficznego, a także wypracowania nowego stylu uprawiania filozofii – filozofii naukowej. Był on nie tylko filozofem, ale także nauczycielem, mistrzem i wychowawcą kilku pokoleń uczniów, których zaopatrzył w wiedzę i umiejętności niezbędne do prowadzenia dalszej własnej pracy naukowej. Miał ogromny autorytet w środowisku akademickim, był jednym z największych krzewicieli kultury filozoficznej i organizatorem polskiego życia filozoficznego, a przy tym człowiekiem wielkiego serca, skorym do pomocy (np. wspierał finansowo studentów, fundując im stypendia i zapomogi).

Istotne różnice występują także pomiędzy inspiracjami intelektualnymi, które bezpośrednio ukształtowały zainteresowania i twórczość obu filozofów. Elzenberg już za młodu zetknął się z kulturą zachodnią, przebywając między innymi w Szwajcarii i Francji. Miał sposobność poznać wiele ośrodków badawczych, zarówno zagranicznych, jak i polskich (paryską Sorbonę, uniwersytet w Neuchâtel w Szwajcarii, uniwersytety krajowe: Jagielloński, Warszawski, toruński i wileński, Ludowy im. Adama Mickiewicza w Krakowie). Na jego osobowość twórczą wpłynęło to, że początkowo przejawiał zainteresowania przede wszystkim literaturą (z głębią szczególnie francuską). Chciał zostać krytykiem literatury, lub pisarzem. W spuściźnie twórczej znajdują się jego teksty recenzenckie, sprawozdania oraz wiersze. O tej dziedzinie swych zainteresowań pisał następująco:

W szkole średniej moje zainteresowania i niewątpliwe także zdolności szły głównie w kierunku literatury; mimo pewnych chwilowych wahań, czy to słabszych na rzecz historii, czy mocniejszych na rzecz filozofii [...] nastawiony byłem chyba najsilniej na to, żeby zostać pisarzem. Toteż [...] znalazłszy się na uniwersytecie w Paryżu, zapisałem się na historię literatury francuskiej, [...] i to nie tyle w zamiarze wykształcenia się na fachowego historyka literatury [...]. Już raczej w roli krytyka się widziałem niż uczonego znawcy przeszłości; w rozważaniach o stylu i kompozycji, o harmonii i rytmie wiersza, o stosunku „formy” do „treści”, tkwiłem po uszy<sup>242</sup>.

<sup>241</sup> K. Twardowski, *Autobiografia filozoficzna...*, op. cit., s. 29.

<sup>242</sup> H. Elzenberg, *Troska i myśl...*, op. cit., s. 124.

Zainteresowania literaturą i jej formą wyrazu miały zapewne wpływ na późniejszy język filozoficzny Elzenberga, cechujący się nie tylko sporą plastycznością, ale nawet pewną poetyckością (szczególnie w dzienniku, gdzie posłużył się aforystyczną formą wypowiedzi). Nie ograniczał się też do żadnych ścisłych reguł językowych, wskazując na doniosłość różnych form wyrazu (szczególnie obrazowej). Jego wrażliwość poetycka, uznanie dla literatury pięknej, rozważania z zakresu teorii literatury dotyczące jej podstawowych kategorii, w końcu umiłowanie przyrody i jej piękna<sup>243</sup> tłumaczą zaś skierowanie się jego zainteresowań badawczych w kierunku estetyki. Rozważania estetyczne stanowią zatem pewne filozoficzne uzupełnienie jego początkowych zainteresowań, a także ich rozwinięcie. Jak podkreślał sam filozof:

z początkowej refleksji o samej tylko literaturze wyłaniała się dość naturalnie refleksja o sztuce w ogóle i, krok już tylko dalej, o pięknie<sup>244</sup>.

W swych rozważaniach poruszył wiele zagadnień i kategorii estetycznych, takich jak: osobowość twórcza artysty, piękno i jego kontemplacja, ekspresja estetyczna czy przeżycia i stany estetyczne wywoływane obcowaniem z przyrodą. Poszukując obszaru badawczego dla swych zainteresowań filozoficznych, w których mógłby się twórczo realizować, zdawał sobie także sprawę z pewnych swych intelektualnych predyspozycji oraz ograniczeń. Choć zatem interesowała go również problematyka bliska Twardowskiemu (teoriopoznawcza, ontologiczna, z zakresu teorii wiedzy), to równocześnie świadomy był, że w tych dziedzinach brak mu wystarczających umiejętności i zdolności. O swych zainteresowaniach „czysto myślowych” wspominał:

Pojawiły się niektóre z nich bardzo wczesnie, jako typowa dla filozofów chęć ogarnięcia wielkich, wszechobejmujących całości lub dążenie do poznania rzeczywistości nie tyle w jej różnorodnych przejawach, ile w jej tzw. istocie; był też pewien krytyczny to negatywny, to znów tylko pytający stosunek do poznawczych możliwości umysłu. [...] Dostyc szybko się zorientowałem, że na filozofa kosmologa, ontologa, racjonalistycznego metafizyka (co, owszem, byłoby mnie może i pociągało) brak mi było niezbędnych kwalifikacji. Umysł, choć dość abstrakcyjny, był nim mimo wszystko za mało, zbyt silnie ciążył ku konkretnym życiu ludzkiego; za mało też było zdolności (i samych zainteresowań) matematycznych i przyrodniczych. Zupełnie inaczej niż z ontologią poszło z filozofią moralną; tu i śmiałość się znalazła i możliwości jakby nie-

<sup>243</sup> Por. H. Elzenberg, *Przeżycia związane z przyrodą*, „Znak” 1969, nr 7–8, s. 984–996.

<sup>244</sup> H. Elzenberg, *Troska i myśl...*, op. cit., s. 125.

zupełnie zawiodły, tak że do problemów etycznych przystąpiłem z rozmachem nie mniejszym niż niewiele wcześniej do estetycznych<sup>245</sup>.

Dodatkowo uważał, że w filozofii myślowa analiza zagadnień powinna być sprzęgnięta z pewnym uczuciowym pierwiastkiem (ten punkt widzenia z kolei, być może był przyczynkiem do afirmacji poznawczej roli intuicji). Przekonywał następująco:

o ile sam siebie dobrze rozumiem, to raczej dopiero splecenie dociekania myślowego z uczuciem i przedzenie się nici tam i z powrotem ostatecznie wpłynęło na moje wytrwanie przy filozofii jako czymś, co inaczej niż sztuka, ale na równi z nią ogarniało głębsze we mnie warstwy osobowości<sup>246</sup>.

Przyjęcie takiej postawy oraz afirmacja filozofii jako dyscypliny dotyczącej praktycznej strony życia tłumaczą zaś jego zainteresowanie sferą zagadnień etycznych. Dodatkowo na wybór etyki jako dyscypliny badawczej wpływ miały osobiste przeżycia i stany emocjonalne filozofa. W towarzyszącym mu od młodości poczuciu osamotnienia, wyobcowania i marginalizacji można zapewne upatrywać załączków pesymistycznej wizji dziejów i człowieka. Co więcej, w młodości trapił go także lęk przed śmiercią i poczucie jej grozy. Przeżycia te uświadomiły mu doczesność i przemijalność wszystkiego. W związku z tym podjął próby przezwyciężenia stanowiska pesymistycznego. Remedium na pesymizm w świecie, w dziejach oraz ludzkości postanowił szukać w filozofii wartości i refleksji nad kulturą (w ramach powinnościowej koncepcji urzeczywistniania wartości w sobie a następnie w świecie). Proponowana przezeń koncepcja wartości perfekcyjnych stanowić miała swoistą przeciwwagę dla implikacji wynikających z rozważań tanatologicznych oraz dotyczących pesymizmu. Świat wartości uczynił on zatem światem, gdzie zyskuje się poczucie sensowności poprzez realizację twórców (wartości) obiektywnych, trwałych oraz istniejących bezwzględnie. Tę motywację twórczą opisywał filozof następująco:

jako ten, który najwyraźniej ukształtował moją postawę, odczuwam motyw [...] pesymistyczny. [...] szesnaście lat właśnie skończyłem [...], gdy opadła mnie, całkiem nagle i z niesłychaną wprost siłą, myśl o śmierci jako o unicestwieniu absolutnym i uczepliła się mnie jak szponami; nigdy nie udało mi się dociec naprawdę, jakie było tego podłoże psychiczne. Inne – równocze-

<sup>245</sup> Ibidem, s. 125, 127.

<sup>246</sup> Ibidem, s. 126.

sne [...] nie tak piękące, ale za to po świadomości szerzej i trwalej rozlane, stare jak myśl ludzka zmartwienia [...] a więc: przemijanie wszystkiego, przyszła zagłada ludzkości, bezsilność ducha w kosmosie, bezsensowność życia w takich warunkach; dołączył się do tego i pewien pesymizm historyczny, poczucie dekadencji cywilizacyjnej [...]. Na tego rodzaju przeżycia reakcje różnych młodych ludzi są różne; moja potencjalna filozoficzność przejawiała się w potrzebie opanowania bijącej we mnie grozy na drodze myśli<sup>247</sup>.

Drogą, którą obrał Elzenberg by przezwyciężyć pesymizm, była próba zaakceptowania takiego stanu rzeczy (obrazu świata) oraz poszukiwanie czy raczej wypracowanie sensu życia odeń niezależnie i jakby na przekór. Postulat urzeczywistniania wartości perfekcyjnych i dążenia do ideału etycznego (*homo ethicus*) poprzez samodoskonalenie, zwalczanie zła i realizację dobra stanowił kampanię twórczą przeciw poczuciu wszechogarniającego pesymizmu i doczesności życia. Elzenberg konstatował następująco:

dobrze, świat sam nie ma sensu i wszelkiemu sensowi jest wrogi, ale można przecież tak ukształtować siebie i, w szczególności, treść swą wewnętrzną, by móc mu ją przeciwstawić jako coś, co będzie zawsze sensowne i zawsze zachowa swą cenę. Etyka w tym ujęciu to była wojna wydana światu przez podmiot [...]<sup>248</sup>.

W jednej ze swych rękopiśmiennych notatek „Sens” pisał: „Aksjologia jest walką o włączenie sensu w bezsensowność istnienia”<sup>249</sup>. Samo „nagie życie”, a więc życie „bez żadnych ubogaceń”, w którym celem jest po prostu jego trwanie (utrzymywanie życia jako cel ostateczny), budzi zdaniem filozofa odrazę. Negował życie pozbawione wartości jako celu najwyższego i zwrócone jedynie ku realizacji przyjemności lub pomnażaniu szczęścia, nazywając je „złym życiem”. W jednym i drugim przypadku bowiem życie jest skierowane ku dążeniu do celów bezwartościowych<sup>250</sup>, zaś „Sens ma to co jest podporządkowane celom wartościowem [...]”<sup>251</sup>. W realizacji wartości perfekcyjnych upatrywał on najwyższego i najbardziej sensownego celu ludzkiej egzystencji.

Twardowski poza studiami na uniwersytecie w Wiedniu właściwie przez całe życie związany był z Uniwersytetem Jana Kazimierza we Lwowie. To

<sup>247</sup> Ibidem, s. 129.

<sup>248</sup> Ibidem, s. 130.

<sup>249</sup> MA H. Elzenberga, APAN, sygn. III-181, j. nr 26, k. 10.

<sup>250</sup> Por. ibidem, j. nr 17, k. 13.

<sup>251</sup> Ibidem, k. 10.

właśnie środowisko wiedeńskie (jego atmosfera, kultura oraz patriotyczna działalność ojca) ukształtowało go w młodzieńczych latach. Największy zaś wpływ intelektualny wywarł na jego poglądy i postawę naukową jego nauczyciel Brentano. Stąd jego zainteresowania badawcze dotyczyły przede wszystkim zagadnień epistemologicznych, zaś zagadnienia z zakresu etyki<sup>252</sup> i estetyki pozostawały w jego rozważaniach na planie dalszym, przy czym również starał się nadać im status naukowości. Co ważne, jego rozważania i rozstrzygnięcia poprzedzone były każdorazowo rzeczową analizą semantyczno-logiczną. Także język filozoficzny poddawał ścisłym rygorom naukowości. Zakładał, że powinien on spełniać wymogi jasności, rzeczowości, klarowności oraz być zrozumiałe dla odbiorcy. Zabiegał o jak największą precyzję pojęć, eliminację wieloznaczności oraz ściśle konstruowanie myśli. Postulował nawet w ramach prowadzonych przez siebie seminariów, na których analizował ze studentami dzieła filozoficzne, by:

teksty mętne, chaotyczne, nieokreślone, zinterpretować w sposób współtwórczy. Wniknąć w intencje autora i spróbować myśl jego wyrazić lepiej niż on sam zdołał to uczynić; tą drogą doprowadzić tekst do jasności<sup>253</sup>.

Tak daleko idące różnice w postawach naukowych, zainteresowaniach naukowo-badawczych oraz przyjętej metodologii pomiędzy Elzenbergiem i Twardowskim, a następnie także jego uczniami, stanowiły wystarczające uzasadnienie, wytłumaczenie oraz podłoże dla rodzących się pomiędzy nimi intelektualnych antagonizmów. Stąd też w historii filozofii polskiej dość szybko i zgodnie przyjęto pogląd, że Henryka Elzenberga i reprezentantów szkoły lwowsko-warszawskiej więcej dzieliło niż łączyło. Jan Woleński, analizując liczne wypowiedzi autora *Kłopotu z istnieniem*, stwierdza jednoznacznie, że opozycja filozofa wobec szkoły lwowsko-warszawskiej wynikała z całkowitej odmienności w pojmowaniu celów i metod filozofii<sup>254</sup>.

Należy jednak pamiętać, że Elzenberg i filozofowie ze szkoły lwowsko-warszawskiej byli reprezentantami jednego okresu w historii filozofii pol-

<sup>252</sup> Twardowski przekonywał, że etyka może zawierać jedynie treści powstałe w wyniku logicznego rozumowania i opierać się na faktach. Dlatego jako nauka nie może formułować twierdzeń powinnościowych, może tylko orzekać, a nie formułować normy postępowania. por. R. Jadczyk, *Kazimierz Twardowski o nauce i jej funkcjach*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 1990, nr 4, s. 631.

<sup>253</sup> T. Kotarbiński, *Styl pracy Kazimierza Twardowskiego...*, op. cit., s. 3.

<sup>254</sup> Por. J. Woleński, *Szkoła Lwowsko-Warszawska w polemikach*, Wyd. Nauk. Scholar, Warszawa 1997, s. 200.

skiej. W związku z tym nieuniknione było również to, że stykali się z tymi samymi zjawiskami życia akademicko-naukowego, inspiracjami, ważną ówczesnie problematyką. Nie prowadzili przecież swej działalności naukowo-badawczej w izolacji czy chociażby niezależności wobec siebie. Dlatego pomiędzy nimi pojawiły się także pewne analogie i podobieństwa w poglądach, a ich ścieżki naukowo-zawodowe niejednokrotnie się przecinały. Ma to znaczenie dla pełnowymiarowego ujęcia podjętej tu problematyki. By w pełni ująć i zrozumieć nastawienie polemiczne Elzenberga do szkoły Twardowskiego, nie można ograniczyć się do wskazania czynników, które ich intelektualnie i naukowo różniły, ale także określić te zjawiska, które ich w jakiś sposób łączyły. Pozwala to bowiem dopiero spojrzeć na ścieranie się ich stanowisk w szerszej i zarazem pełniejszej perspektywie.

To, co różnicowało Elzenberga i szkołę lwowsko-warszawską, dotyczyło przede wszystkim: drogi naukowej, zainteresowań badawczych, poglądów filozoficznych oraz przyjętej metodologii. Elzenberg w odróżnieniu od „twardowszczyków” i ich nauczyciela nie należał do żadnej szkoły filozoficznej, żadnej szkoły tego typu także nie stworzył. Niemniej jednak, podobnie jak w przypadku reprezentantów kręgu lwowsko-warszawskiego, można wskazać cechy wyróżniające go na tle ówczesnej filozofii (m.in. perfekcjonizm i indywidualizm, uznanie aksjologii za główną dziedzinę badawczą i głoszony obiektywizm aksjologiczny, aforystyczna forma wypowiedzi). W odróżnieniu od reprezentantów szkoły Twardowskiego, autor *Kłopotu z istnieniem* był samotnikiem dystansującym się do otoczenia, o trwałym poczuciu wyobcowania w środowisku naukowym. Ten charakterystyczny rys osobowości podkreślały także osoby, które znały go bliżej. Mieczysław Wallis określał go jako postać odosobnioną, bardzo zamkniętą w sobie, człowieka, „który pod pewnymi względami był zagadką nawet dla swego najbliższego otoczenia”:

żyjący nade wszystko życiem wewnętrznym, zwrócony wewnątrz, dążący we wszystkich swych poczynaniach do doskonałości, człowiek, który nie miał poczucia własnej rzeczywistości otaczającego go świata [...], który realnie odczuwał jako „zasłonę”, jako „woal”, poza którym ukrywa się jakaś „metanatura”, schizotyp, introwertyk, przeczuleniec, człowiek niepraktyczny, niezaradny życiowo, nie umiejący „rozpychać się łokciami”, nie miał łatwego życia, nie zrobił żadnej „kariery”, do końca życia znany tylko niewielkiej garstce intelektualistów<sup>255</sup>.

<sup>255</sup> MA M. Wallisa, APB WFIS UW, IFiS PAN i PTF, teczka Rps nr 15 T. I, k. 32, 34, 37, 38, 39.

Dążył do stworzenia systemu, w którym najważniejsza miała być aksjologia, pojmowana jako dziedzina skupiona wokół kategorii wartości, jej istoty, atrybutów, statusu ontologicznego, poznania oraz urzeczywistniania.

Podstawowym źródłem antagonizmów pomiędzy Elzenbergiem a szkołą lwowsko-warszawską były inne zapatrywania na istotę i cel filozofii. Toruński filozof nie podzielał pokładanych przez „twardowszczyków” nadziei w nauce. Reprezentanci szkoły lwowsko-warszawskiej żywili przekonanie, że unaukowanie filozofii stanowi właściwy kierunek jej dalszego rozwoju. Pogląd Elzenberga w tej sprawie był wręcz antagonistyczny. W jednej ze swych notatek zapisał:

Nauka jest wygodną wymówką dla dusz naiwnych i umysłów miękich, które się w nią chronią przed wszelkimi problemami i głębią życia. Stworzona dla nadania iluzji, że się znajduje na szczytach<sup>256</sup>.

Stanowisko filozofa opisywał także Mieczysław Wallis pisząc:

Większość myślicieli polskich okresu międzywojennego i powojennego pragnęła uczynić z filozofii naukę, dążyła do unaukowania filozofii. Elzenberg dowodził, że jego postawa najistotniejsza nie była nigdy postawą uczonego, lecz trochę postawą artysty, przede wszystkim zaś postawą moralisty, filozofa kultury, układacza „tablic wartości”<sup>257</sup>.

Postulat unaukowania filozofii jako drogi oczyszczenia jej z wszelkich jedynie pozornych problemów, których upatrywano w niejasności, niejednoznaczności myśli i mowy, a także wyłonienia prawdziwego i jedynie ważnego przedmiotu filozofii wartego rozważań nie wydawał się Elzenbergowi jedyną słuszną postawą badawczą. Nauka według niego nie daje wszystkich rozwiązań, nie stanowi jedyne sposobu określania przedmiotu filozofii. Nie uwzględnia bowiem treści i problemów, które wykraczają poza jej zakres, a które są ważne dla człowieka. Dlatego występował przeciwko odrzucaniu w filozofii tego, co niejasne, nieściśle, a co stanowiło podstawę metodologicznych założeń szkoły Twardowskiego. Pisał zatem, występując przeciw metodologicznym założeniom szkoły Twardowskiego:

Dążenie do możliwie największej [...] jasności, niedwuznaczności, precyzji wypowiedzenia się jest rzeczą dobrą, w myśleniu teoretycznym i w sytuacjach uchodzących za „normalne” wprost nakazaną. Jednym [...] z najgorszych fał-

<sup>256</sup> MA H. Elzenberga, APAN, sygn. III-181, j. nr 95, k. 9.

<sup>257</sup> MA M. Wallisa, APB WFIS UW, IFIS PAN i PTF, teczka Rps nr 15 T. I, k. 34.



szów, jakie można głosić, a które wciąż się głosi, to że jeśli się coś nie da powiedzieć jasno, niedwuznacznie, z precyzją, nie należy tego mówić w ogóle. Twórcze pomysły stale przychodzą w postaci, która te zalety wyklucza; maksymalna precyzja zawsze i wszędzie, to jest urojenie maniaków<sup>258</sup>.

W jego przekonaniu tego typu metodologia, choć bywa niezawodna w rozważaniach naukowych, to w wielu przypadkach czy też sytuacjach życiowych jest niewystarczająca. Pisał o tym następująco:

Gdy zjawi się cięższy problem życiowy, terminy ściste i całe ujęcie teoretyczne stają się tylko już przysłowiową „szatą” dla tego, co w świadomości zainteresowanego się dzieje. Istotą rzeczy jest torowanie sobie drogi przez gąszcz i przeszkody – całym sobą, nie myślą wyłącznie<sup>259</sup>.

Co więcej, uważał też, że dbałość o nadmierną precyzję i dopracowanie myśli czasem może nawet tę myśl poznawczo deprecjonować i niejako spłaszczać<sup>260</sup>. Przekonywał bowiem, że:

W ogromnej większości wypadków efektowna bywa myśl tylko dlatego, że nie jest przemyślana do końca. Myśl przemyślana do końca nie ma ani tajemniczych perspektyw ani owej siły sugestii tkwiącej w samym właśnie niewykończeniu, w ruchu, w niespełnionym dążeniu. Jest statyczna, we wszystkich częściach równomiernie jasna, w sformułowaniu – przez nadmiar dokładności – mozolna; doskonałość i oczywistość nadają jej pozory truizmu, a pokorna zgodność z rzeczywistością naraża na zarzut płaskości<sup>261</sup>.

Lesław Hostyński podkreśla że:

Elementem niejako programowo różnicującym postawę Elzenberga i niektórych przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej, a szczególnie Łukasiewicza, było właśnie różne rozumienie sposobów i metod wyrażania treści filozoficznych<sup>262</sup>.

O odmiennym podejściu Elzenberga do obowiązującego w szkole lwowsko-warszawskiej postulatu jasności świadczą zaś jednoznacznie dwie jego

<sup>258</sup> H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem...*, op. cit., s. 454.

<sup>259</sup> Ibidem, s. 291.

<sup>260</sup> Por H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem...*, op. cit., s. 359.

<sup>261</sup> Ibidem, s. 322.

<sup>262</sup> L. Hostyński, *Układacz...*, op. cit., s. 279.

rękopiśmienne notatki: *Niejasna jasność* oraz *Do „niejasności”*<sup>263</sup>. Wynika z nich, że nie uznawał on wymogu jasności za niezbędną dyrektywę metodologiczną, uważając ją za zbyt radykalną i redukcjonistyczną zarazem. W pierwszym tekście pisał:

Naiwność: żądanie pełnej jasności [...]; odrzucanie wszelkich niejasności; nierozróżnianie różnych jej typów. Dalsza naiwność: żądanie porozumienia się co do znaczenia słów (ustalenie ich jednoznaczności). – Możliwe tylko w naukach specjalnych<sup>264</sup>.

Z kolei w notatce drugiej filozof zwracał uwagę, że ważne jest przede wszystkim, by rozróżnić definicyjnie to, co niejasne i to, co niezrozumiałe, gdyż często pojęcia te niesłusznie traktuje się synonimicznie. Pisał o tym następująco: tekst „Definicyjnie: Niejasny jest taki, gdy jego znaczenie budzi wątpliwość. Niezrozumiały, gdy znaczenia nie można dociec”<sup>265</sup>. Co ważne, zaznaczał też, że: „Cecha »jasności« jest zasadniczo subiektywna. Co dla jednego jasne, dla drugiego nie”<sup>266</sup>. Wyznawał przy tym pogląd, że przyczyny niejasności mogą leżeć zarówno po stronie odbiorcy jak i autora”<sup>267</sup>. Kłopot ze zrozumieniem danego tekstu wynikać może zatem po pierwsze z tego, że odbiorca nie zna znaczenia niektórych wyrazów czy elementów tekstu, wówczas tekst rzeczywiście stanie się częściowo niezrozumiały. Po drugie:

[Niejasność zauważamy także tam, gdzie tekst jest po prostu trudny (jako tekst nie jako myśl), ze względu na konstrukcje składniowe, nadmiar długich zdań itd.]. Ale jeżeli można dotrzeć do jednoznacznego sensu, niejasności nie ma. Natomiast niedbalstwo tekstu faktycznie prowadzi do niejasności. Np. gdy u Hegla niewiadomo, do czego się odnoszą zaimki<sup>268</sup>.

Tezy te stanowić mogą pewną opozycję do tego, co głosił w sprawie postulat jasności sam Twardowski w tekście *O jasnym i niejasnym stylu filozoficznym*. Zakładał, że jeśli ktoś jasno myśli, to powinien też każdorazowo jasno wyrażać swe myśli<sup>269</sup>. Tym samym odrzucał przypadek, w którym odpowie-

<sup>263</sup> Por. MA H. Elzenberga, APAN, sygn. III-181, j. nr 73, k. 8-9.

<sup>264</sup> Ibidem, k. 8.

<sup>265</sup> Ibidem, k. 9.

<sup>266</sup> Ibidem.

<sup>267</sup> Ibidem.

<sup>268</sup> Ibidem.

<sup>269</sup> K. Twardowski, *O jasnym i niejasnym stylu filozoficznym*, [w:] idem, *Wybrane pisma filozoficzne*, PWN, Warszawa 1965, s. 346-348. Por. także teksty polemiczne: J. Metallmann, *O ja-*

działnością za niezrozumienie danego tekstu można by obarczyć czytelnika. Nie dopuszczał zatem sytuacji, w której niejasność języka filozoficznego była by spowodowana naturą dzieł filozoficznych, był bowiem przekonany, że nawet o rzeczach skomplikowanych można (jeśli tylko myśli się jasno) wyrazić się w sposób przystępny i zrozumiały dla odbiorcy. Uważał, że w większości przypadków problemy interpretacyjne dzieł filozoficznych wynikają z mętnego i niejasnego sposobu myślenia ich autorów<sup>270</sup>. Tymczasem Elzenberg zaznaczał, że czym innym jest kwestia jasności myśli, a czym innym kwestia jasności słowa. Zakładał, że może zdarzyć się tak, że myśl będzie jasna, zaś słowo niejasne, choć przyznawał, że jest to oczywiście defekt autora. Ponadto podkreślał, że trzeba wziąć też pod uwagę kwestię, o której mowa w danej wypowiedzi. Pisał zatem: „Myśl może mieć swoje maximum jasności, ale rzecz może być niejasna w sobie”<sup>271</sup>. Jego zdaniem analizując daną wypowiedź w kontekście jej jasności należy odróżnić: słowo, myśl i rzecz<sup>272</sup>.

Twardowski natomiast nie dopuszczał subiektywnego charakteru cechy „niejasności”, zakładając, że treści, które wyrażone zostały jasno, powinny być też każdorazowo jasne dla odbiorców. Jeśli tekst jest napisany stylem niejasnym (a więc jego znaczenie budzi wątpliwość), to można właściwie odstąpić od prób dociekania, co myślał jego autor. W konsekwencji zatem będzie to równoznaczne z uznaniem po prostu tego tekstu za niezrozumiały. Elzenberg przekonywał zaś, że niejasność może być co najwyżej częściową niezrozumiałością<sup>273</sup>.

Elzenberg negował także postulaty logistyków, by w metodologii filozoficznej odwoływać się do metod logiki matematycznej: dedukcyjnej oraz aksjomatycznej (Łukasiewicz)<sup>274</sup>. W jednym ze swych rękopisów sformułował kilka istotnych „uwag przeciw logistynom”. Zarzucał im, że już:

Sama wiara w skuteczność logiki jest faktem alogicznym. Jeżeli mówimy np.: „Trzeba zacząć filozofię od badania istoty sądów logicznych”, to zaczynam filozofię nie od badania sądów logicznych, ale od tego przekonania, że „trzeba zacząć filozofię od badania sądów logicznych”. Tego zaś przekonania nie dała

---

*snym i niejasnym stylu filozoficznym*, „Ruch Filozoficzny” 1919–1920, t. V, nr 3, s. 43–44; R. Ingarden, *O jasnym i niejasnym stylu filozoficznym*, ibidem, s. 45–48.

<sup>270</sup> Twardowski jedyne odstępstwo od przekonania, że niejasność tekstu wynika z mętnego, niejasnego myślenia autora, widział w jakimś skażeniu tekstu, lub w pośpiechu w jego pisaniu.

<sup>271</sup> MA H. Elzenberga, APAN, sygn. III–181, j. nr 73, k. 7.

<sup>272</sup> Por. ibidem.

<sup>273</sup> Por. ibidem, k. 9.

<sup>274</sup> Por. L. Hostyński, *Układacz...*, op. cit., s. 279. Polemiki te omawiam szerzej w rozdziale II.

mi logika. Mój sąd podstawowy, na którym się wszystkie moje dalsze wywody opierają, jest więc sam niedostatecznie uzasadniony; jest albo irracjonalny (a logicysta, który to przyznaje i mimo to w dalszym ciągu ten sąd bierze za punkt wyjścia, kapitułuje bezwzględnie nie tylko z logicyzmu ale i z racjonalizmu i rujnuje całą swoją konsekwencję) [...] <sup>275</sup>.

W związku z tym filozof uważał, że nie tylko sądy respektujące prawa logiki mają charakter poznawczy. „Nie można twierdzić aby logika była [jedyną] – [J.Z.N.] podstawą [...] myślenia prowadzącego do prawdy” <sup>276</sup>. Sam przyznawał charakter poznawczy myśleniu jakościowemu jako formie myślenia pozalogicznego (bowiem pozbawionego pojęć ogólnych) <sup>277</sup>. Myślenie jakościowe nie jest też możliwe do zdefiniowania, można jednak wyjaśnić je, odwołując się do przykładu. Jego istotę wyjaśniał następująco:

Zdarza się, że opisując jakiś stan rzeczy, jakąś „rzeczywistość”, albo poprostu „treść”, nie mogę dać sformułowania zadowalającego pod względem logicznym, t. j. ująć swojej (intuicji) (myśli) w sąd albo sądy logicznie zadowalające (zrozumiałe, złożone z pojęć zrozumiałych). A jednak sprawy swojej jestem pewny; jest to coś co wiem <sup>278</sup>.

Przykładem może być próba określenia tego: „co to jest nastrój”. Nie znaczy to jednak według filozofa, że w takich przypadkach należałoby się swojej wiedzy po prostu zrzec, „uznać za niebyłą”, ale raczej uznać, że: „instrumentarium logiczne jest niewystarczające; że logika niedołącznie podąża [zwrot Łukasiewicza o filozofii] za intuicją” <sup>279</sup>. Dlatego wiedzę intuicyjną „należy trzymać mocno jako swój nabytek” <sup>280</sup>.

Logika nie jest w stanie dotrzeć i wystarczająco postulowanych przezeń jakości pierwotnych (składających się na przykład na „nastrój”), które stanowiły według niego podstawę procesu poznawczego (intuicyjnego) i których istnienia zupełnie nie kwestionował. Kontrargumentował też, że:

Logicysta, gdyby był konsekwentny nie powinien by mieć (jak niektórzy mają) przekonani praktycznych, społecznych, a przedewszystkim etycznych (Tu jed-

<sup>275</sup> MA H. Elzenberga, APAN, sygn. III–181, j. nr 95, k. 8.

<sup>276</sup> Ibidem.

<sup>277</sup> Por. ibidem, j. nr 94, k. 9. Z kolei do pozapoznawczych form myślenia zaliczał Elzenberg np. myślenie symboliczne i liryczne.

<sup>278</sup> Ibidem, j. nr 95, k. 6.

<sup>279</sup> Ibidem.

<sup>280</sup> Ibidem.

nak, przyznając, jest argument nie przeciw logicyzmowi, tylko przeciw logicystom jako ludziom; teoretycznie jest możliwy logicysta konsekwentny bez tych wszęstkich przekonań). Również możnaby mówić o przeświadczeniu praktycznym, jak to, że [...] jeżeli nie wezmę parasola, zmoknę [...] itd. Oczywiście wszystkie te przeświadczenia są dla logicysty tylko prawdopodobne. Ale skąd wie i to: że są prawdopodobne? Czy na podstawie logicznej teorii prawdopodobieństwa? Nie [...]. Więc logicysta posiada jednak wiedzę prawdopodobną niezależną od logiki – a więc w każdym razie przedstawiającą znacznie wyższy stopień wartości [poznawczej] – [J.Z.N.] niż zupełne wątpienie. Skąd ta wiedza?<sup>281</sup>.

Autor *Kłopotu z istnieniem* negował również postulat nadania filozofii ściśłości na wzór występującej w naukach ścisłych (matematyce, fizyce). Przypominał, że nawet tam występują elementy irracjonalne, intuicyjne, które posuwają te nauki naprzód. Pisał o tym następująco:

Logicysci powołują się na nauki ścisłe, w szczególności matematykę, a po części fizykę: że tam jest ściśłość [...], i że filozofia ma być taka sama inaczej nigdy do niczego nie dojdzie. Ale czy wszelkie postępy owych nauk powstają tylko dzięki ściśłości metod? Nie, ściśłość nie byłaby doprowadziła do nich (jak nie doprowadziła scholastyków), gdyby nie błysk intuicji, genialne pomysły, współdziałanie wyobraźni [...]. [...] takie wypadki zdarzają się nawet w matematyce. Otóż sam udział intuicji [...] świadczy o tem, że postęp, poznawanie się, zbliżanie się do tzw. „prawdy”, czy też innych celów, kt.[óre] – [J.Z.N.] sobie markujemy tą nazwą, odbywa się w znacznej mierze dzięki intuicji<sup>282</sup>.

Na tej podstawie Elzenberg postulował także możliwość istnienia wiedzy innej aniżeli powstała z wykorzystaniem narzędzi logiki. Uważał bowiem, że oprócz wiedzy pewnej i dostatecznie uzasadnionej istnieje także chociażby wiedza intuicyjna, nieuchwytna narzędziami logiki. Dlatego w swej pracy twórczej odwoływał się do różnorodnych sposobów i form ujmowania oraz wyrażania i przekazywania treści filozoficznych (np. do aforystycznej formy wypowiedzi, metafory i myślenia obrazowego, symboliki, poezji)<sup>283</sup>. Uważał

<sup>281</sup> Ibidem, k. 7.

<sup>282</sup> Ibidem, k. 8.

<sup>283</sup> Przykładem afirmacji pozalogicznej formy myślenia – myślenia obrazowego, jest następująca notatka Elzenberga: „Przez »zrozumienie« rozumie wielu sprowadzenie do terminów matematycznych (tak jak Russell o przyczynie i funkcji). U mnie poczucie »zrozumienia« powstaje wtedy, kiedy rzecz określiłem nie czysto pojęciowo, ale jakimś zupełnie mnie zadowolającym obrazem. Obraz taki tak jak to widzę – chwytą coś dla danego przedmiotu istotnego, co się

bowiem, że stosując także pozalogiczne środki i formy wyrazu zyskujemy więcej narzędzi poznawczych, niż ograniczając się jedynie do metody analizy logicznej czy pojęciowej. Bogactwo i różnorodność przedmiotów, zagadnień i treści filozoficznych są bowiem tak wielkie, że im więcej będziemy mieć i dopuszczać (jako prawomocnych) sposobów ich ujęcia, tym większe zyskamy szanse na pełniejsze zgłębienie rzeczywistości<sup>284</sup>.

Przychyłość dla stosowania różnorodnych form wyrazu (w tym poezji) wyraził także filozof w jednym ze swych listów do Zbigniewa Herberta. Poeta bowiem pisał do swego nauczyciela następująco: „Prof. Czeżowski, u którego byłem, pytał, czy pisanie wierszy nie przeszkadza filozofii. Powiedziałem, że się wstydzę i że będę się starał odzwyczaić”<sup>285</sup>. W odpowiedzi na te słowa Elzenberg przyjął swego rodzaju postawę polemiczną wobec naczelnych założeń programowych szkoły lwowsko-warszawskiej, pisał bowiem:

pisanie wierszy może istotnie by przeszkadzało w filozofowaniu takim, powiedzmy, jak u nas Ajdukiewicz; ale sęk w tym, że właśnie Ajdukiewicz wierszy pisać nie będzie. A w filozofowaniu takim, jak ja jestem je skłonny rozumieć, nie przeszkodzi bynajmniej. Przeciwnie: bywa dla niego pokarmem. Mówiąc zupełnie serio: pewne głębiej sięgające pomysły, intuicje, apercepcje rzeczywistości mają szansę zjawić się (i skondensować) właśnie w słowie twórczo-poetyckim i w postaci poetyckiej koncepcji: potem może przyjść analiza pojęciowa, dokonać na nich swoich dziwnych manipulacji i przerobić je na mądrość najbardziej już patentowaną<sup>286</sup>.

Dłatego uznawał za równouprawnione w filozofii zarówno metody naukowe jak i pozanaukowe. Co więcej, twierdził nawet, że treści aksjologiczne, będące głównym przedmiotem jego rozważań, są tak specyficzne i oryginalne,

pojęć czystych przepuszczają między okami; prawdopodobnie chodzi o specyficzną jakość, która w sformułowaniu matematycznym znika zupełnie”. H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem...*, op. cit., s. 157.

<sup>284</sup> Z kolei w w notatce z 1962 roku Elzenberg wyraził jeszcze bardziej krytyczne stanowisko względem logiki i tych, którzy ją uprawiają. Pisał następująco: „Logika może, w zasadzie, porządkować, organizować, strukturować równie sumienne byt i niebyt, rzeczywistość i pustkę. Nie można jej z tego czynić zarzutu póki logik, po pierwsze, odróżnia rzeczywistość od pustki [...], po drugie, póki jako człowiek myślący i jako człowiek w ogóle pozostaje szeroko otwarty na bogactwo i nieprzebraną różnorodność rzeczywistości. Tu, niestety, rzecz wygląda mniej dobrze: o bogactwie rzeczywistości ci ludzie albo nie mają pojęcia albo go nie chcą i czasem wprost nienawidzą”. H. Elzenberg, *ibidem*, s. 500.

<sup>285</sup> *Zbigniew Herbert Henryk Elzenberg. Korespondencja*, Wyd. Zeszyty Literackie, Warszawa 2002, s. 10.

<sup>286</sup> *Ibidem*, s. 10–11.

iż wymagałyby stworzenia czy odnalezienia swoistej jedynie dla nich formy wyrazu (gdyż ani sądy naukowe, ani nawet artystyczne nie są wystarczające), którą ujmował jako „trzeci język”. Pisał o tym następująco:

Mam świadomość, że rzeczywistość aksjologiczną, o której mówię znam, „posiadam”, niezależnie od formuł racjonalnych, w które próbuję jakoś ująć, wtłoczyć jej opis. Cała praca racjonalna jest pracą raczej ekspozycyjną, eksplikacyjną; próbą wyeksplikowania sobie i drugim treści, które mi są dane już przedtem. Treści te są zresztą dosyć odporne na wysłowienie w terminach normalnego języka dyskursywnego. I można by bez absurdu postawić pytanie: czy nie byłoby lepiej sięgnąć do języka artystycznego? Ale i to chyba nie, bo to jest język: a) ekspresyjny; b) nastawiony na efekt, – a nie o to przecież tu chodzi. Marzy się o jakimś trzecim języku, – ale skąd go wytrzasnąć?<sup>287</sup>.

Filozof wyrażał pogląd, że rzeczywistość aksjologiczna ze względu na swój szczególny status wymyka się wszelkim dostępnym, znanym formom wyrazu<sup>288</sup>. Należy ponownie zaznaczyć, że Elzenberg zarówno w aksjologii, jak i w epistemologii postulował istnienie pierwotnych, indywidualnych treści, które nazywał jakościami<sup>289</sup>. Są to treści pierwotne i indywidualne, a ich subsumcje (zespolenia) tworzą dopiero kategorie takie, jak „dobro” czy „zło”. Jakości te, jako jakości proste i niesprowadzalne do pojęć (gdyż te są zawsze

<sup>287</sup> Ibidem, s. 216.

<sup>288</sup> Pogląd ten choć jest merytorycznie odległy od postulatów przyjętych w szkole lwowsko-warszawskiej, to jednak wykazuje pewne podobieństwa założeń metodologicznych. Elzenberg podobnie jak „twardowszczyca” wyrażał bowiem troskę o język, zakładając, że nie tylko odtwarza on, ale i w pewnym sensie buduje (konstruuje) rzeczywistość. Stąd też podkreślał dbałość o językową formę jako istotną kwestię filozoficzną. Por. A. Lenartowicz-Podbielska, *Elzenberg i „trzeci język”*, [w:] W. Tyburski, R. Wiśniewski (red.), op. cit., s. 246–247.

<sup>289</sup> Jakości są także „jakościami międzydziedzinowymi” i w tym tkwi ich „metaforyczność”. Elzenberg zjawisko to tłumaczył następująco: „Ponieważ ilość terminów z danej dziedziny jest ograniczona musimy czerpać z innych dziedzin (kolor gorący itd.) – t. j. używać terminów metaforycznych”. A dalej: „Metaforyczność [jakości] – [J.Z.N.]: są one używane pierwotnie w jednej dziedzinie i przeniesione później na inną. Ale: są przeniesione na tej podstawie, że jakaś cecha jest rzeczywiście wspólna albo b.[ardzo] – [J.Z.N.] podobna, to znaczy że są to jednak w zasadzie terminy pojęciowe oparte na [...] podobieństwie cech [...] czyli używamy ich świadomie w takich znaczeniach; np. »jaskrawy« o kolorze oznacza pewną sumę cech właściwych tylko kolorowi + pewne cechy właściwe zarówno kolorowi jak i dźwiękowi [...] o dźwięku oznacza pewną sumę cech właściwych tylko dźwiękowi + też same co przedtem cechy wspólne”. MA H. Elzenberga, APAN, sygn. III–181, j. nr 94, k. 12, 6. Stąd mówimy np. o „jaskrawości dźwięku”.

ogólne) nie są możliwe do zdefiniowania<sup>290</sup>. Stąd językiem, który mógłby w sposób adekwatny i precyzyjny ujmować tego typu treści, w tym także aksjologiczne, był dla Elzenberga język metafory. Z jednej strony jest to język wymykający się wymogom naukowej ścisłości, z drugiej zaś nie jest całkowicie w opozycji do racjonalności (jakby się należało spodziewać), gdyż ma własne prawa oraz specyficzną logikę. Elzenberg, podkreślając poznawczą funkcję metafory, uważał zatem, że w swych zdolnościach poznawczych znacznie przekracza ona możliwości języka naukowego. Pozwala bowiem na uchwycenie jakiejś cechy, która „bez metafory wyrazić się nie da [nieskończenie określona? albo poprostu nie posiadającą terminu?]”<sup>291</sup>. Dlatego filozof konkludował następująco:

ludzie lepiej się rozumieją, gdy niezupełnie racjonalnie myślą, a mówią w jakimś stopniu metaforycznie. Klasycznym dla mnie przykładem była rozmowa z Berentem [...] o pisarzach i krytykach polskich. Mówiliśmy metaforami – a jakeśmy się rozumieli!<sup>292</sup>.

Tymczasem Twardowski, zalecając w swych postulatach programowych stosowanie ścisłych reguł filozoficznych, przekonywał, że sama filozofia powinna być nauką<sup>293</sup>, a nie jedynie poglądem na świat. Uznawał bowiem, że możliwość uzasadnienia danego światopoglądu na podstawie kryteriów przy-

<sup>290</sup> Elzenberg, zdając sobie sprawę z tego, że istnienie postulowanych przezeń jakości nie jest uznawane przez innych filozofów, przede wszystkim tych ze szkoły lwowsko-warszawskiej, którzy dążyli do pojęciowego ujmowania przedmiotu poznania i ostatecznych, skończonych ujęć definicyjnych, postulował: „żaden wysiłek, w rodzaju tych jakich dokonywa fizyka czy ontologia ogólna ku skonstruowaniu zrozumiałego świata bezjakościowego, nie może i nie powinien zniszczyć w człowieku kardynalnego i naczelnego zainteresowania światem jakości. Konkretnie biorąc, ma myślenie to zastosowanie niezbędne w życiu bieżącym, jako niezbędny środek porozumienia, oraz w literaturze, która w jednym ze swych aspektów nie jest czem innym, jak tylko bezinteresownym poznawaniem i opisem świata jakościowego. Z dyscyplin zaś systematycznych wchodziłyby tu w grę psychologia dyferencjalna, psychologia opisowa (szczególnie w odniesieniu do uczuć), estetyka w jej części opisowej, krytyka literacka, krytyka artystyczna [...]”. Ibidem, k. 6.

<sup>291</sup> Ibidem, k. 2.

<sup>292</sup> H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem...*, op. cit., s. 317.

<sup>293</sup> Z kolei Elzenberg pisał przewrotnie, że dla filozofii punktem wyjścia jest właśnie podanie w wątpliwość wartości poznania naukowego. A więc filozofia wykracza poza naukę, jest czymś więcej, ma większy zakres. Przekonywał następująco: „Filozofia zaczyna się od chwili, kiedy kwestionujemy wartość poznania naukowego [...]. Bez tego zakwestionowania filozofia mogłaby polegać jedynie na budowaniu syntez z poszczególnych nauk; że zaś te poszczególne nauki ciągle postępują i że ich całokształt dla jednego człowieka zdaje się być niedostępny, więc i te syntezy nie miałyby wielkich szans powagi i trwałości”. Ibidem, s. 45–46.



mowanych w nauce jest raczej nikła. Jeden z jego z uczniów, Tadeusz Kotarbiński, pisał:

Filozofia najmniej była w pojęciu Twardowskiego „światopoglądem”, który wykracza poza granice nauki. Przeciwnie, Twardowski żąda, by filozofia służyła sobie na nazwę nauki, by stała się nauką podobną do innych nauk szczegółowych reprezentowanych na uniwersytecie<sup>294</sup>.

Sam Twardowski wypowiedział się bezpośrednio na temat możliwości sformułowania filozoficznego poglądu na świat w 1929 roku, w swym przemówieniu z okazji 25-lecia Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie. Przekonywał, że filozofia nie może być dziedziną, której celem miałyby być stworzenie naukowego poglądu na świat. Jest to, zdaniem Twardowskiego, zadanie z zasady niemożliwe, mimo że potrzeba posiadania poglądu na świat stanowi naturalną potrzebę człowieka, który nie potrafi patrzeć i kroczyć przez świat bezmyślnie, a równocześnie nie zadowala go jedynie tradycyjny pogląd religijny<sup>295</sup>. Głosząc postulat uprawiania filozofii odwołującej się do metody naukowej i naukowego uzasadniania twierdzeń, stwierdzał, że światopogląd już ze swej istoty niebędący naukowym (ze względu na brak możliwości wyrażania go w ścisłej terminologii i logicznego uzasadniania), nie może być przedmiotem filozofii jako dziedziny nadającej mu właśnie status naukowości. Filozof głosił, że:

można przypisując swemu własnemu pogładowi walor obiektywny, prawdziwość bezwzględną, przecież uważać go za pogląd osobisty w tym znaczeniu, że się uznaje brak możliwości zniewolenia innych do przyjęcia tego poglądu. Otóż przeciw takim osobistym poglądom na świat i życie krytycyzm się nie zwraca [...]. Krytycyzm podnosi głos, aby zwalczyć przekonanie, jakoby rozum ludzki był zdolny utworzyć taki pogląd na świat i życie, który byłby naukowo uzasadniony, a tym samym posiadałby niewątpliwie walor obiektywny<sup>296</sup>.

Dlatego Towarzystwo Filozoficzne nie może służyć tworzeniu naukowych światopoglądów. Twardowski jednak przyznawał, że nauka niejednokrotnie dokonywała z powodzeniem unaukowania idei metafizycznych. Stąd też,

<sup>294</sup> T. Kotarbiński, *Główne kierunki...*, op.cit, s. 734.

<sup>295</sup> Por. K. Twardowski, *Przemówienie wygłoszone na obchodzie dwudziestopięciolecia Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie dnia 12 lutego 1929*, [w:] idem, *Wybrane pisma filozoficzne...*, op. cit., s. 379.

<sup>296</sup> Ibidem.

choć nie sposób dokonać całkowitego unaukowania poglądów na świat (gdyż sama nauka zmienia się i rozwija), to można dążyć do stopniowego unaukowania światopoglądów (a nie ich tworzenia). Taki cel może z pewnością przyświecać działalności Towarzystwa Filozoficznego. W tym kontekście bowiem można traktować pozanaukowe poglądy na świat jako przednaukowe.

Z kolei Elzenberg miał zupełnie odmienne podejście do roli światopoglądu w filozofii. W jednym ze swych tekstów rękopiśmiennych podjął próbę analizy zagadnienia światopoglądu oraz jego relacji z nauką. Jego poglądy stanowić mogą niejako bezpośrednią polemikę z założeniami przyjętymi przez Twardowskiego w jego wystąpieniu z okazji 25-lecia Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Przekonywał, że przy pewnym ujęciu pojęcia „światopogląd” można przyjąć możliwość istnienia (czy też stworzenia) światopoglądu naukowego. Poddając analizie pojęcie poglądu na świat doszedł do wniosku, że można je „brać w kilku ujęciach szerszych lub węższych (etymologicznie)”<sup>297</sup>. Co za tym idzie, światopogląd nie zawsze musi być w opozycji do nauki. Jeśli nawet przyjmiemy szerokie rozumienie analizowanego pojęcia, w którym określa się go jako: „zbiór poglądów, przeświadczeń o całości świata i życiu (o świecie jako całości, życiu jako całości) [niekoniecznie spójnych i o różnym pochodzeniu]”<sup>298</sup>, to można także, według Elzenberga, przyjąć, że obok naszych własnych doświadczeń, uprzedzeń, poglądów religijnych, jednym ze źródeł światopoglądu może być nauka. Będzie to już wówczas wystarczający warunek by móc prawomocnie mówić o „światopoglądzie naukowym”<sup>299</sup>.

Podobnie będzie w przypadku, gdy zawężymy rozumienie analizowanego pojęcia do „swoistego zespołu przeświadczeń”, wówczas bowiem także można będzie mówić o „światopoglądzie naukowym”, pod warunkiem jednak, że zostaną spełnione dwa warunki. Po pierwsze, zespół owych swoistych przeświadczeń będzie miał „wystarczające uzasadnienie racjonalne”, po drugie zaś (i tu tkwi chyba cały ciężar sporu) będzie uzasadniony naukowo. Filozof konkludował, że: „W tym sensie mógłby istnieć także »światopogląd nauko-

<sup>297</sup> MA H. Elzenberga, APAN, sygn. III-181, j. nr 93, k. 5.

<sup>298</sup> Ibidem.

<sup>299</sup> Twardowski zaś uważał, że światopogląd może jednak do pewnego stopnia podlegać unaukowieniu, nigdy jednak proces ten nie będzie skończony, czyli żaden pogląd na świat nie będzie mógł być całkowicie unaukowany.

wy« i nie byłoby tu »*contradictio in adiecto*<sup>300</sup>«<sup>301</sup>. W tym ujęciu zwrot „światopogląd naukowy” nie stanowi przykładu błędu logicznego, polegającego na zestawieniu dwóch wyrazów: określanego i określającego, które wzajemnie się wykluczają, jak w przypadku zwrotów typu: kwadratowe koło, żonaty kawaler, czarna biel czy głośna cisza. Powstaje tu jednak zasadnicze pytanie, a raczej merytoryczna wątpliwość: czy światopogląd z założenia jest pojęciem, które nie wchodzi w zakres pojęcia nauki (jak zakładali „twardowszczycy”), i tym samym należałoby przyjąć, że jeśli dany zespół przeświadczeń ma uzasadnienie naukowe, traci status „światopoglądu”, zyskując automatycznie status systemu naukowego czy zbioru twierdzeń naukowych?

Warto też zaznaczyć, że samo rozumienie filozofii przez Elzenberga wykraczało poza jej ujęcie jedynie na wzór nauki, pozwalając przypisać jej także rolę światopoglądu (czy też zaliczyć światopogląd do filozofii). Co więcej, filozof przekonywał, że samo filozofowanie jest właśnie walką o światopogląd. Zakładając bowiem, że każde poglądy filozoficzne stanowią każdorazowo wyraz określonego poglądu na świat ich autora, to konflikty światopoglądowe pomiędzy filozofami są rodzajem katalizatora postępu myśli filozoficznej. Pisał o tym następująco:

Stan filozofowania jest stanem wojny. Nie dajmy się omamić pozorom: stosunki między filozofami mogą być jak najbardziej kurtuazyjne, – nie przeszkadza to, że są walką, walką o światopogląd, a więc o życie<sup>302</sup>.

Tym samym Elzenberg afirmował nadrzędność światopoglądowotwórczego znaczenia filozofii nad jej ścisłą naukowością. Postulat unaukowienia filozofii bowiem może być w swej istocie pojmowany jako próba zamknięcia myśli filozoficznej w murach nauki, co z kolei implikowałoby negację odwiecznego światopoglądowego znaczenia filozofowania w życiu każdego człowieka.

Co ciekawe, pogląd „twardowszczyków” o unaukowieniu filozofii stosować się miał do wszystkich naczelnych jej działów, w tym do etyki. Twardow-

<sup>300</sup> „*Contradictio in adiecto* (łac. sprzeczność w przydawce). Stosunek między dwoma wyrażeniami stanowiącymi składniki jakiegoś wyrażenia złożonego, polegający na tym, że każdy z tych składników jest negacją drugiego lub pociąga w pewien sposób negację drugiego. Np. zwrot »bezdzienny ojciec« oznacza kogoś, kto zarazem jest ojcem i nie ma dzieci, ale fakt, że nie ma dzieci, pociąga to, że nie jest się ojcem. Inny obiegowy przykład: kwadratowe koło”. *Mała encyklopedia logiki*, Wyd. Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław, Warszawa, Kraków 1970, s. 29.

<sup>301</sup> MA H. Elzenberga, APAN, sygn. III-181, j. nr 93, k. 5.

<sup>302</sup> H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem...*, op. cit., s. 390.

ski uważał, że etyka tego typu jest nie tylko możliwa, ale i całkowicie prawomocna. Pisał następująco:

jestem przekonany, że zagadnienia etyczne można, a więc także należy, rozwiązywać metodami naukowymi. [...] normy etyczne można wyprowadzać z twierdzeń naukowych, to znaczy przede wszystkim naukowo uzasadnionych<sup>303</sup>.

Jan Woleński podkreśla, że w szkole Twardowskiego:

Uważano po prostu, że w etyce możliwa jest i racjonalna dyskusja, i racjonalna argumentacja, a w aksjologii obowiązuje taki sam standard precyzji, jak w pozostałych działach filozofii<sup>304</sup>.

Założyciel szkoły lwowsko-warszawskiej postulował istnienie etyki naukowej, w której wydzielał: etykę teoretyczną (formułującą i uzasadniającą kryterium etyczne), etykę opisową (psychologię i socjologię moralności: opisujące fakty moralne) i praktyczną (normatywną: formułującą zalecenia moralne). W tym ujęciu etyka: „jest nauką o warunkach i sposobach jak najdalej idącego pogodzenia ze sobą interesów jednostek lub związków jednostek”<sup>305</sup>. Przy czym ważne jest także to, że oparta jest ona na kryterium etycznym, czyli zasadzie, która pozwala na odróżnienie postępowania dobrego od złego. Brzmi ono następująco:

Różnica między dobrym a złym (moralnym, niemoralnym) postępowaniem, polega na zgodności lub niezgodności postępowania z cechami znamionującymi postępowanie człowieka – albo z cechami, które wyrażają istotną różnicę między człowiekiem a innymi istotami<sup>306</sup>.

Innymi słowy, dodatnio ocenimy postępowanie przyczyniające się do pogodzenia interesów jednostek lub ich grup, a ujemnie ocenimy postępowanie to pogodzenie utrudniające.

<sup>303</sup> K. Twardowski, *O dostojęństwie Uniwersytetu, „Zagadnienia Naukoznawstwa”...*, s. 379.

<sup>304</sup> J. Woleński, *Filozoficzna szkoła...*, op. cit., s. 284.

<sup>305</sup> K. Twardowski, *O zadaniach etyki naukowej. Wykładów z etyki cz. III*, przyg. I. Dąmbska, „Etyka” 1973, nr 12, s. 135.

<sup>306</sup> K. Twardowski, *Etyka*, AKT, p. 14, 1, s. 95, [za:] R. Jadczyk, *Człowiek szukający etyki. Filozofia moralna Kazimierza Twardowskiego*, Wyd. UMK, Toruń 1993, s. 70.

W myśl postulatu naukowości zadaniem etyki naukowej jest uzasadnienie tego, co jest słuszne, i tego jak człowiek postępować powinien<sup>307</sup>.

Etyka naukowa, jak wszelka czynność [naukowa], wszelki system twierzeń naukowych, musi postępować według zasad logiki, krok za krokiem badając, ciągle uzasadniając<sup>308</sup>.

Co więcej, powinna posługiwać się także naukową metodą. Jak pisał Ryszard Jadczak:

Metoda etyki, którą proponuje Twardowski, jest empiryczna w tym sensie, że uwzględnia ludzkie dążenia, interesy, konflikty. Tylko drogą doświadczenia można też uzyskać wiedzę o tym, co zmniejsza, a co zwiększa konflikty między ludźmi oraz uzasadnić sposoby rozładowywania tych konfliktów (godzenie interesów)<sup>309</sup>.

Pogląd na unaukowanie etyki podzielali inni przedstawiciele szkoły lwowsko-warszawskiej. Na przykład Tadeusz Czeżowski głosił postulat etyki jako nauki empirycznej.

Zdaniem Czeżowskiego w strukturze teorii etycznej nie ma [...] nic osobliwego, w szczególności terminy wchodzące w skład rozważań etycznych niczym nie różnią się pod względem logicznym od terminów pozostałych nauk doświadczalnych. Etyka jest, w jego przeświadczeniu, dyscypliną empiryczną, która uzasadnia swoje tezy odwołując się do sfery doświadczenia wyrażającego się w specyficznej postawie poznawczej, tzw. postawie aksjologicznej (zwanej jeszcze „postawą moralną”)<sup>310</sup>.

Filozof postulował też możliwość interpretacji kategorii etycznych (ocen, norm, wartości moralnych) w kategoriach prawdy lub fałszu<sup>311</sup>. Zakładając zatem, że oceny moralne (będące centralnymi kategoriami jego koncepcji etycznej) mają wartość logiczną, przyjmował, że stanowią one elementy wiedzy naukowej. Ujmował je też analogicznie do sądów spostrzeżeniowych, jako swoiste akty poznawcze, których celem jest stwierdzenie wartości (moralnej lub estetycznej) danego przedmiotu. Pisał o tym następująco:

<sup>307</sup> Por. K. Twardowski, *Główne kierunki etyki naukowej*, „Etyka” 1974, t. 13, oprac. I. Dąmbska na podst. wykładów z roku 1909/10, s. 224.

<sup>308</sup> Ibidem, s. 205.

<sup>309</sup> R. Jadczak, *Człowiek szukający etyki...*, op. cit., s. 115.

<sup>310</sup> P. J. Smoczyński, *Przedmowa*, [w:] T. Czeżowski, *Pisma z etyki i teorii wartości...*, op. cit., s. 10.

<sup>311</sup> Por. T. Czeżowski, *Etyka jako nauka empiryczna*, [w:] ibidem, s. 98.

Przekonaniem spostrzeżeniowym nazywamy przekonanie, w którym zostaje stwierdzone istnienie przedmiotu spostrzeżonego. Motywem dla przekonania spostrzeżeniowego jest wyobrażenie spostrzegawcze przedmiotu. [...] Uwaga jako podstawa poznawcza podmiotu jest koniecznym warunkiem powstania przekonania spostrzeżeniowego i zarazem warunkiem wystarczającym, w tym sensie, że wyobrażenie spostrzegawcze, które znajdzie się w polu uwagi, nabyla siły motywacyjnej, wystarczającej dla pojawienia się przekonania spostrzeżeniowego. [...] Oceny wartości i oceny estetyczne powstają, jak można sądzić w sposób analogiczny. Mianowicie motywem dla wydania oceny jest przedstawienie ocenianego przedmiotu zawsze i tylko, gdy osoba oceniająca zajmie względem przedmiotu swoistą postawę oceniającą moralną lub estetyczną. Postawy te [...] są pokrewne uwadze jako postawie poznawczej [...]. Tym jednak różnią się od niej, że czynią przedstawienie motywem dla stwierdzenia wartości, nie zaś dla stwierdzenia istnienia<sup>312</sup>.

Elzenberg natomiast, w jednej ze swych notatek z *Kłopotu z istnieniem*<sup>313</sup>, zanegował przyznawanie etyce statusu nauki. Etykę i naukę postrzegał jako dwa odmienne porządki, których zachodzenie na siebie prowadzi do antagonizmów. Nie tylko przeciwstawiał wartościowanie poznaniu naukowemu (sprowadzając je niejako do dwóch przeciwstawnych porządków), ale także zaznaczał, że tak jak nie należy rozpatrywać nauki w kategoriach etycznych, tak też nie należy rozpatrywać etyki w kategoriach czysto naukowych (poddać naukowej ocenie jej słuszności bądź niesłuszności).

Pisał o tym następująco:

„Nauka i etyka [...] ta dwoistość dnia dzisiejszego”<sup>314</sup> [...] Wypowiedź ta postawiła w moich oczach pewnego rodzaju kropkę nad i, „przygwoździła” pewien doniosły fakt kulturalny, który mi był znany i w moim życiu odegrał rolę centralną, ale którego sobie nigdy nie nazwałem tak lapidarnie, bo nigdy tak nie włączyłem do samego ogniska mej świadomości. Najbliższy tego byłem zapewne, gdym się buntował przeciw Poincarému za jego zdanie o niezachodzeniu na siebie sfery nauki i sfery etyki (czy moralności) i o rzekomej niemożliwości antagonizmu. [...] To znaczy: „tak jak etyka nie jest kompetentna, by oceniać prawdę albo fałsz zdań naukowych, tak samo nauka nie jest kompetentna, by oceniać słuszność lub niesłuszność sądów etycznych”. To ostatnie jest oczywiste, ale niektórzy uczeni nie tylko tego nie chcą zro-

<sup>312</sup> Ibidem, s. 97–98.

<sup>313</sup> Notatka ta pochodzi z 1954 roku.

<sup>314</sup> Cytat ten podobnie jak kilka go poprzedzających pochodzi z dzieła Connolly’ego.

zumić, ale jeszcze bałamućą prostaczków. U mnie samego centralny był oczywiście zawsze, i w pełni świadomy, antagonizm: wartościowanie przeciw poznaniu naukowemu<sup>315</sup>.

Choć wypowiedź Elzenberga jest dość zwięzła, to pozwala jednak z dużym prawdopodobieństwem przyjąć, że filozof uważał, iż etyka jest nie tylko dyscypliną od nauki całkowicie niezależną, ale też w pewnym sensie wręcz opozycyjną (ta opozycyjność jest relacją dwustronną: także nauka jest czymś w swej istocie od etyki całkowicie odmiennym i przeciwstawnym). Dziedziny te mają też inne procesy dla siebie charakterystyczne: w etyce jest to proces wartościowania, w nauce zaś chodzi o poznanie (oparte na pewnych standardach naukowych, czy też spełniające pewne naukowe rygory). Dlatego też etyka nie może być ujmowana jako jedna z dyscyplin współtworzących gmach nauki. Idąc dalej tym tokiem rozumowania, można przyjąć niemalże za pewnik, że autor *Kłopotu z istnieniem* odrzucał koncepcję etyki jako dyscypliny naukowej.

Elzenbergowi obcy był także wszelki formalizm (szczególnie logiczny). Według niego żadna myśl filozoficzna nie powinna być ostatecznie zamknięta w jakiegokolwiek formuły rozumowania. W ten sposób może ona zostać bowiem znacząco w swej istocie ograniczona. Argumentował następująco:

Dawniej miałem tę ambicję, żeby myśl swoją zamknąć w jakieś ostateczne formuły, ująć ją w szereg prawd, których mógłbym się trzymać. Za braki dyskwalifikujące [...] uważałem niezgodność dwóch wypowiedzi [...]. Dziś wiem, że każda wypowiedź unaocznia tylko pewien aspekt mej myśli [...] która tylko poprzez sprzeczności [...] w ciągłych przybliżeniach, przemianach [...] zdoła ujawnić treść swą istotną, nie dającą się zamknąć w formuły<sup>316</sup>.

Wyrażał też następujące ubolewanie:

Dla niektórych dobrze znanych mi ludzi rzeczywistość po to tylko istnieje, by uczeni ją mogli poznawać, a poznanie tylko po to, by logicy mogli rozbierać jego formalny mechanizm<sup>317</sup>.

Co więcej, jak zaważa Włodzimierz Tyburski, w postawie filozoficznej Elzenberga obecne było charakterystyczne dla niego przekonanie o tym, że we wszelkich dociekaniach filozoficznych ważne jest, by wszelkie sensowne moż-

<sup>315</sup> H. Elzenberg *Kłopot z istnieniem...*, op. cit., s. 436.

<sup>316</sup> Ibidem, s. 305–306.

<sup>317</sup> Ibidem, s. 437.

liwości rozumienia oraz interpretacji świata i człowieka pozostawić otwarte, nie dążyć zatem do ostatecznych, jednoznacznych rozstrzygnięć i wyników, jakie chciano osiągnąć w szkole lwowsko-warszawskiej, wprowadzając postulat unaukowania filozofii. Elzenberg podzielał bowiem pogląd, zgodnie z którym człowiek realizuje się najpełniej w samym myśleniu aniżeli w jego wynikach<sup>318</sup>. Dlatego w 1942 roku pisał przeciw „twardowszczykom”: „Kotarbiński i towarzysze: zbrodnia zamykania dróg przed człowiekiem”<sup>319</sup>.

Nastawienie Elzenberga było zatem zupełnie obce dla kręgu lwowsko-warszawskiego, gdzie dążono do podejmowania i formułowania jedynie jasno i precyzyjnie sformułowanych i uzasadnionych teorii i pojęć filozoficznych, eliminując z dociekań filozoficznych problemy, które wydają się nierozstrzygalne. Twardowski w swych dyrektywach metodologicznych zalecał wręcz powstrzymywanie się od podejmowania zagadnień niemających dostatecznie wypracowanych podstaw umożliwiających ich rozwiązanie. Elzenberg uzwał zaś, że takie nastawienie metodologiczne prowadzić może nawet do likwidacji filozofii, gdyż to właśnie problemy niedające się rozwiązać w sposób definitywny stanowią, według niego jej istotę, treść i przedmiot<sup>320</sup>.

Filozof wyraził także głęboki sprzeciw przeciwko traktowaniu nauki jako kwintesencji kultury. Za zjawisko niepokojące uważał przyznawanie nauce nadrzędnej roli w kulturze, uznanie jej hegemonii. Ograniczanie się w kulturze wyłącznie lub przede wszystkim do spraw naukowych traktował jako zjawisko jej zagrażające i zubażające ją. Zarzucał „twardowszczykom”, pragnącym nadać filozofii cechy naukowości, hołdowanie czemuś, co określił mianem „religii nauki” lub „religii naukowości”. Kultura, zdaniem Elzenberga, jest pojęciem znacznie bogatszym aniżeli to, które stanowiło konsekwencję poglądów szkoły lwowsko-warszawskiej. Ze stanowiskiem „twardowszczyków” w tej kwestii polemizował w artykule *Nauka i barbarzyństwo*. Przekonywał, że kultura stanowi ogół wartości autotelicznych (perfekcyjnych) realizowanych przez człowieka. Istotnym elementem ich realizacji są sądy wartościujące. Dlatego przekonywał, że:

Jeśli z jakichkolwiek powodów nie zechcemy wydawać ich wcale, zabraknie nam wzoru i planu, według których moglibyśmy tworzyć kulturę [...]<sup>321</sup>.

<sup>318</sup> Por. W. Tyburski, *Elzenberg...*, op. cit., s. 20.

<sup>319</sup> H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem...*, op. cit., s. 310.

<sup>320</sup> Por. S. Borzym, *Elzenberg wobec Szkoły Lwowsko-Warszawskiej...*, op. cit., s. 269.

<sup>321</sup> H. Elzenberg, *Nauka i barbarzyństwo...*, op. cit., s. 153.



Z kolei jak zauważa Lesław Hostyński: „Wszelkie działanie, które ogranicza lub uniemożliwia wydawanie sądów oceniających, a więc działanie zaprzeczające kulturze, Elzenberg nazywa barbarzyństwem”<sup>322</sup>. Sam filozof pisał o tym następująco: „każda siła, która nas czy to od wydawania ocen, czy to od ich opracowywania chce odwieść, jest, w granicach, w jakich to czyni, groźbą wymierzoną w kulturę”<sup>323</sup>.

Istotą Elzenbergowskiego stanowiska było obce „twardowszczykom” przekonanie o odrębności kultury i nauki. W jego przekonaniu były to dwie niezależne od siebie dziedziny, dwie odmienne, samoistne postacie myślenia. W kulturze wydajemy sądy wartościujące (jako że jest to sfera obejmująca wartości), w nauce zaś: „są to sądy albo spostrzegawczo-zmysłowe, albo spostrzegawczo-introspekcyjne, albo wreszcie aprioryczne”<sup>324</sup>. Co za tym idzie:

Główne tedy czynności umysłu, wymagane z jednej strony w nauce, z drugiej w ocenianiu, są różne, a różnicę tę pogłębiają towarzyszące myśleniu właściwemu liczne przeżycia, kształtujące dwie samodzielne, wyraźnie się jedna od drugiej odcinające odmiany już nie tylko intelektów, lecz ludzi<sup>325</sup>.

Z wypowiedzi tej jasno wynika, że sfery nauki i kultury wiążą się z odmiennymi, autotelicznymi i niezależnymi względem siebie ludzkimi postawami i umysłowościami. Co więcej, filozof argumentował też, że środki, którymi posługuje się nauka, nie są wystarczające dla całej kultury, w której istnieją także cele mogące być realizowane jedynie poprzez posługiwanie się wartościowaniem. Dlatego kultura nie może być ugruntowana jedynie w nauce<sup>326</sup>.

Elzenberg podkreślał też, że argumentem za tezą o odrębności nauki i kultury jest możliwość zaistnienia konfliktów (wypierania się nawzajem z umysłu i życia) pomiędzy tymi dwoma sposobami myślenia. Często zdarza się bowiem tak, że uczonego posługującego się w swej pracy wyłącznie metodami naukowymi i tylko tego typu wydający sądy, uważa, że jedynie myślenie naukowe jest prawomocne i cenne. Dlatego też jest niejako zobowiązany do negacji myślenia oceniającego (wartościującego), uznając je za coś pozbawione racji, sensu, uzasadnienia. Tego typu zjawiska były dla Elzenberga przejawem

<sup>322</sup> L. Hostyński, *Układacz...*, op. cit., s. 96.

<sup>323</sup> H. Elzenberg, *Nauka i barbarzyństwo...*, op. cit., s. 153.

<sup>324</sup> Ibidem, s. 154.

<sup>325</sup> Ibidem.

<sup>326</sup> Por. ibidem, s. 154–155.

barbarzyństwa wobec kultury<sup>327</sup>. Co więcej, filozof przekonywał, że tego typu nastawienie naukowców do kultury może obrócić się przeciwko nim samym.

Postępując tak, uczony godzi sam w siebie: oceniając bowiem ujemnie myślenie ocenijące, tym samym ocenia ujemnie własną dodatnią ocenę myślenia naukowego; ale to tak bijące w oczy następstwo dziwnie jakoś zwykło pozostawać poza polem jego widzenia<sup>328</sup>.

Dążenie do przyznawania nauce nadrzędności względem innych dziedzin życia oraz naczelnego miejsca w kulturze stanowi, zdaniem Elzenberga, zagrożenie dla ludzkości. Naukowcy bowiem, zaprzestając w swej postawie badawczej wydawania sądów wartościujących i nawołując (jako jednostki liczące się w społeczeństwie, kształtujące powszechne sądy i opinie) do uznania takiej postawy za nadrzędną i powszechną, wnoszą w „dziedzinę życia najistotniejszą demoralizację i rozkład”, „godząc w niezbędne warunki jej realizacji” (przede wszystkim uniemożliwiając urzeczywistnianie wartości perfekcyjnych), hamują ją i deformują<sup>329</sup>. Także w swym dzienniku Elzenberg podkreślał dysonans nauki i świata wartości kulturotwórczych. Pisał o tym następująco:

Nauka nie uznaje świata wartości. Jest dla niej niedostępny, więc mu zaprzecza. Stąd hegemonia nauki w kulturze pociąga za sobą, u ogółu, albo ignorowanie wartości albo świadome jej deptanie i poniewierkę<sup>330</sup>.

Zauważył ponadto, że tendencja do uznania hegemonii nauki w kulturze jest widoczna w kulturze współczesnej (również rodzimej) i powszechne stało się przeświadczenie:

w jakiś szczególny sposób żywotne, że nauka nie jest jednym z działów kultury, ale jej działem naczelnym, lub, że wprost cała kultura może być z nauką utożsamiona<sup>331</sup>.

Sam zaś przekonywał, że:

Praca naukowa to pewien dział pracy kulturalnej: ten mianowicie, który do celu wspólnego, jakim jest coraz większe doskonalenie człowieka zmierza przez wiedzę<sup>332</sup>.

<sup>327</sup> Por. *ibidem*, s. 156–157.

<sup>328</sup> *Ibidem*, s. 157.

<sup>329</sup> Por. *ibidem*.

<sup>330</sup> H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem...*, op. cit., s. 160–161.

<sup>331</sup> H. Elzenberg, *Nauka i barbarzyństwo...*, op. cit., s. 158.

<sup>332</sup> H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem...*, op. cit., s. 237.

Zjawisko przyznawania nauce statusu nadrzędnego działu w kulturze Elzenberg określał właśnie jako swego rodzaju „religię nauki”, gdzie „autorytet uczonych wykracza coraz dalej poza granice, w których jest autorytetem legalnym”<sup>333</sup>. W ten oto sposób działania naukowców, dokonujących wielu spustoszeń w kulturze (w życiu artystycznym, w dziedzinie etycznej), zmierzają w kierunku barbarzyństwa.

W odróżnieniu od uczniów Twardowskiego Elzenberg przejawiał też głęboki sceptycyzm w stosunku do nadmiernego zaufania do języka, rozwiązywania problemów filozoficznych przez analizy językowe. Pisał:

Język jest złym punktem wyjścia. Rzeczywistość składa się z treści indywidualnych; treści indywidualne nie mają odpowiedników w słownictwie; słownictwo jest zbiorem znaków dla pojęć; pojęcia to tylko sieć krutek narzuconych na rzeczywistość. Dlatego między innymi zaufanie do języka to zły punkt wyjścia dla poznania rzeczywistości<sup>334</sup>.

Przeciwko logistynom ze szkoły Twardowskiego (szczególnie Ajdukiewiczowi) kierował słowa: „W co wierzę niewątpliwie to w myślenie i poznanie nieujęte w słowa [...]. Tu jest podstawowy punkt wyjścia”<sup>335</sup>. Tymczasem, jak zauważa Ryszard Palacz, Kazimierz Ajdukiewicz, w swym programie semantycznej teorii poznania zakładał, że:

Poznanie ludzkie jest ściśle związane ze słowem. Bez słowa jako takiego nie ma poznania, a samo poznanie polega na wypowiedaniu, uznawaniu bądź odrzucaniu zdań<sup>336</sup>.

Ajdukiewicz pisał o tym następująco:

Oto sądzimy, że język odgrywa pewną rolę i to bardzo ważną rolę w procesie poznawczym. [...] wyrazy języka prezentują nam przedmioty, podobnie jak to czynią treści naszych wyobrażeń, istnieją zaś takie przedmioty, które inaczej jak przez wyrazy nie mogą być w ogóle zaprezentowane<sup>337</sup>.

<sup>333</sup> Por. H. Elzenberg, *Nauka i barbarzyństwo...*, op. cit., s. 158.

<sup>334</sup> H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem...*, op. cit., s. 295.

<sup>335</sup> MA H. Elzenberga, APAN, sygn. III-181, j. nr 97, k. 1.

<sup>336</sup> R. Palacz, op. cit., s. 350.

<sup>337</sup> K. Ajdukiewicz, *O znaczeniu wyrażeń*, [w:] idem, *Język i poznanie. Wybór pism z lat 1920-1939*, t. I, PWN, Warszawa 1985, s. 111.

W innym zaś tekście konkludował:

Doniosłość [...] pojęcia [...] znaczenia<sup>338</sup> wyrażen dla metodologii i teorii poznania wynika choćby z tego, że twierdzenia nauk nie są niczym innym, jak znaczeniami pewnych zdań, przystługującymi tym zdaniom w określonym języku, a poznanie [...] to właśnie owo znaczenie pewnych zdań i ewentualnie innych wyrażen<sup>339</sup>.

Należy jednak podkreślić, że w propagowanej przezeń semantycznej epistemologii nie tyle chodziło o sprowadzenie problemów poznania do zagadnień języka, ile o to, by nie rozpatrywać problemów epistemologicznych w oderwaniu od języka, w którym zostały one sformułowane<sup>340</sup>.

Autor *Kłopotu z istnieniem* nie podzielał także nastawienia antymetafizycznego szkoły. Dał temu wyraz w jednej ze swych wypowiedzi, określonej jako „Obrona metafizyki od strony życiowej i psychologicznej”. Przekonywał, że metafizyka nie stanowi ucieczki od życia dla człowieka, którego ono nie zadowala, lecz wręcz odwrotnie. Właśnie człowiek życiowo spełniony, który osiągnął to, czego pragnął i nie żąda już nic więcej, może wykroczyć poza granice swego życia.

Nie ucieczka, ale rozmach zdobyczy, który wiele rzeczy pośrednich przeskakuje i na zdobycie świata metafizycznego wyrusza [...] bo granic swoim osiągnięciom nie znosi. [...] czym jest skłonność metafizyczna? Niepokojem o to, czym rzeczy są w swej ostatecznej istocie. [...] kiedy mi się świat i życie wydają pełne treści i mocnego smaku [...] to się wzmaga i moja troska o to, czym to wszystko jest i co znaczy; to czym żyję chcę przeniknąć do głębi.

<sup>338</sup> Pojęcie znaczenia Ajdukiewicz definiował najprościej jako „sposób rozumienia wyrażen”. Wskazywał też, że znaczenie nie sprowadza się jedynie do odniesienia przedmiotowego danego wyrażenia (obiektu, do którego odnosi się, które „oznacza” określone wyrażenie). Zakładając bowiem, że dane zdanie można uznać na podstawie pewnych zasad (dyrektyw systemu), filozof przekonywał, że to nie odniesienia przedmiotowe wyrażen, lecz właśnie zasady (dyrektywy znaczeniowe: empiryczne, aksjomatyczne, dedukcyjne), na podstawie których uznajemy zdania zawierające dane wyrażenie, decydują o znaczeniu tego wyrażenia. Ponadto pisał, że: „Znaczenie, jakie ktoś łączy z pewnym wyrażeniem, zależy od rodzaju myśli, które nim wyraża lub zwykle wyraża. Znaczenie przystługujące wyrażeniu ustala więc przyporządkowanie między tym wyrażeniem a myślami określonego rodzaju”. K. Ajdukiewicz, *Język i znaczenie*, [w:] idem, *Język i poznanie...*, op. cit., s. 150; Por. także idem, *O znaczeniu wyrażen...*, op. cit., s. 129–130; R. Wójcicki, *Ajdukiewicz. Teoria Znaczenia*, Wyd. Prószyński i S-ka, Warszawa 1999, s. 145.

<sup>339</sup> K. Ajdukiewicz, *Język i znaczenie...*, op. cit., s. 145.

<sup>340</sup> Por. S. Borzym, *Filozofia międzywojenna...*, op. cit., s. 530.

Czyli rzucam się w metafizykę; metafizyka zatem jest świadectwem mej żywotności<sup>341</sup>.

W kontekście podobieństw i różnic poglądów Elzenberga i szkoły lwowsko-warszawskiej warto rozważyć również kwestię stosunku do racjonalizmu. Postawa Elzenberga w tej kwestii początkowo wykazywała liczne analogie do postawy wyznawanej w szkole Twardowskiego, jednakże z czasem stała się postawą wobec szkoły znacząco antagonistyczną. Początkowo toruński filozof rzeczywiście podzielał bliskie „twardowszczykom” nastawienie racjonalistyczne<sup>342</sup>. Jednakże, racjonalizm stanowił jedynie punkt wyjścia rozwoju jego poglądów, które z czasem ewoluowały w kierunku irracjonalizmu i mistycyzmu. Tendencje racjonalistyczne uwidoczniły się najpełniej w jego pracy poświęconej Leibnizowi z 1917 roku. Jak pisał Narcyz Łubnicki, Elzenberg w *Podstawach metafizyki Leibniza*:

Stawia [...] sobie zadanie zbadania systemu filozoficznego Leibniza nie jako historyczno-psychologicznego wytworu kultury, lecz jako konstrukcji myślowej. [...] Chce przedstawić system Leibniza jako „konstrukcję logiczną lub łańcuch wywodów, w którym by poszczególne twierdzenia, o ile możliwości, [...] jedno z drugiego wynikały”<sup>343</sup>.

By osiągnąć ten cel, filozof posłużył się czysto „racjonalnym instrumentem logiki”, analizując niezwykle szczegółowo terminologię i pojęcia metafizyki Leibnizowskiej, odrzucając przy tym jakikolwiek pierwiastek emocjonalny. W ten usystematyzowany logicznie sposób udało mu się wskazać pewne utajone sprzeczności systemu Leibniza i istnienie związków między tezami na pozór niezwykle odległych dziedzin, metafizyki i logiki<sup>344</sup>.

Jeszcze w okresie poprzedzającym lata I wojny światowej, porównując mistycyzm oraz irracjonalizm z racjonalizmem, Elzenberg opowiadał się zdecydowanie po stronie racjonalizmu. Pisał:

<sup>341</sup> H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem...*, op. cit., s. 61.

<sup>342</sup> Postawa antyirracjonalistyczna, przejawiająca się przede wszystkim w uznawaniu tylko tych twierdzeń, które są uzasadnione w sposób dostępny kontroli, stanowiła niewątpliwie podstawę metodologiczną poglądów uczniów ze szkoły Twardowskiego, na co wskazywał m.in. Kazimierz Ajdukiewicz. Por. K. Ajdukiewicz, *Logistyczny antyirracjonalizm w Polsce*, „Przegląd Filozoficzny” 1934, nr 37, s. 399.

<sup>343</sup> N. Łubnicki, *Dziennik filozoficzny Henryka Elzenberga*, [w:] idem, *Światopoglądy*, PWN, Warszawa 1973, s. 254.

<sup>344</sup> Por. ibidem, s. 254–255.

W zasadzie niemożliwą jest rzeczą zaprzeczyć możliwości poznania irracjonalnego i mistycznego; z tej strony się irracjonalistów nie ruszy. Ale gdy ostro biorę pod uwagę z jednej strony mistyków, z drugiej racjonalistów, spostrzegam co następuje: nie ma mistyki takiej, która by w samym swoim jądrze była pesymistyczna. Mistyk nigdy nie dowiaduje się tego, czego bardzo dowiedzieć się nie chce. Jest po trosze tchórzem, i nie jest również bezinteresowny: ta dziwna zgodność między wynikiem poznania a potrzebą serca źle świadczy o rzetelności poznania. [...] Racjonalista natomiast jakże często dowiaduje się tego, czego wiedzieć bardzo nie pragnął. On nie boi się cierpienia, które wynika z dotarcia do prawdy złowrogiej; jest to, krótko mówiąc, człowiek odważny, nie mówiąc już że uczciwy. Toteż wielcy racjoniści działają krzepiąco, jako przykłady i wzory moralne: Kartezjusz<sup>345</sup>.

Także w latach 20. Elzenberg bronił racjonalizmu, popierając stanowisko Russela przeciw Bergsonowi. Do zerwania z racjonalizmem filozof dojrzał powoli. Pewne nastawienie antyracjonalistyczne widoczne było już w jego rozprawie habilitacyjnej, *Marek Aureliusz. Z historii psychologii i etyki* (1921), w której, jak zaznacza Lesław Hostyński, autor podważył możliwość racjonalnego uzasadnienia systemów etycznych<sup>346</sup>. Ostateczna refutacja racjonalizmu przez filozofa nastąpiła w 1931 roku. Wówczas to, dostrzegając coraz większe znaczenie elementów irracjonalnych w swej koncepcji filozoficznej, szczególnie zaś w rozważaniach etycznych, wystosował kilka istotnych zarzutów przeciwko racjonalizmowi<sup>347</sup>. O tym, co skłoniło go do zmiany stanowiska, pisał następująco:

Przyczyny stwierdziłem różne: od samego początku podkopujący poczynania racjonalne sceptycyzm niemożność wypracowania sobie, na drodze czysto racjonalnej, jakiejś po ludzku przyzwoitej postawy życiowej, niewydolność racjonalizmu przy ujmowaniu zjawisk i rzeczy, które mnie zawsze najwięcej interesowały (indywidualność, zjawiska sztuki) i w związku z tym, nieodparcie się narzucająca konieczność wprowadzenia do ich opisu elementów irracjonalnych<sup>348</sup>.

<sup>345</sup> Por. H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem...*, op. cit., s. 52–53.

<sup>346</sup> Por. L. Hostyński, *Układacz...*, op. cit., s. 259.

<sup>347</sup> Jak zaznacza J.A. Kłoczowski, na zmianę poglądów Elzenberga dotyczących racjonalizmu miały wpływ nie tylko kwestie teoretyczne, ale także poczucie wyobcowania, narastające wraz z odkrywaniem wszechobecnego, radykalnego zła w świecie, niepoddającego się naprawie ani zniwelowaniu. Por. H. Elzenberg, J.A. Kłoczowski OP, *Henryk Elzenberg i mistyka*, Znak, Kraków 1990, s. 4.

<sup>348</sup> H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem...*, op. cit., s. 361.

Bezpośredni wpływ na umocnienie się jego postawy antyracjonalistycznej miała także sama szkoła lwowsko-warszawska i jej ujęcie racjonalizmu, nie uwzględniające, zdaniem Elzenberga, pierwiastków intuicyjnych. Filozof pisał o tym następująco:

Dużą jednak rolę [...] odegrała szkoła warszawska. Wydawało mi się, że racjonalizm został w niej doprowadzony do absurdu i, w rezultacie [...] przerzuciłem się na biegun przeciwny. Dlaczego pociągał mnie racjonalizm w stylu wieku XVII? Odpowiedź: bo racjonalizm Kartezjusza czy Spinozy zawiera pierwiastki intuicyjne, a racjonalizm Łukasiewicza czy Kotarbińskiego ich nie zawiera. Rozum, który miałem na myśli, kiedy racjonalizm aprobowałem, to był zawsze ten ujmujący rzeczywistość najprzód w takich lub innych intuicjach podstawowych, by potem [...] dopiero dyskursywnie je rozprowadzić. Natomiast na szkole warszawskiej i na niej dopiero dość z bliska poznałem „rozum” gruntownie oczyszczony z tego pierwiastka, rozum czystko algebraiczny<sup>349</sup>.

Jak wskazują jednak historycy filozofii, zarzut ten jest dość dyskusyjny i nie w pełni prawomocny. O ile bowiem „twardowszczyzy”, pragnąc uczynić z filozofii dziedzinę posługującą się metodą naukową, rzeczywiście przedstawiali inne formy uprawiania filozofii, aniżeli odwołujące się bezpośrednio do intuicji, o tyle jednak nie można przypisać im całkowitej negacji intuicji, jej roli i znaczenia poznawczego. Na przykład Tadeusz Czeżowski, podobnie jak Elzenberg, podkreślał istotne znaczenie intuicji w poznaniu wartości. Intuicjonistyczny charakter miała także rozprawa Władysława Tatarkiewicza *O bezwzględności dobra*, prezentująca koncepcję etyki opartej na założeniu, że podstawą rozumowań etycznych muszą być aprioryczne, ogólne i abstrakcyjne zdania typu: „a jest dobre”, „b jest złe”. Zdania te mogą być dowiedzione tylko na podstawie innych zdań o dobru i złu. Jak przekonywał bowiem Tatarkiewicz: „niepodobna wyprowadzić zdań o wartościach z takich zdań, z których żadne nie jest zdaniem o wartości”. Ponieważ nie można uzasadniać zdań tego typu w nieskończoność, „trzeba się zatrzymać przy jakimś zdaniu o dobru, przyjąwszy je bez dowodu”<sup>350</sup>. Uzasadnienia nie dostarcza także odwołanie się do zdań o faktach, gdyż:

<sup>349</sup> Ibidem.

<sup>350</sup> W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, [w:] idem, *Pisma z etyki i teorii szczęścia*, wybór, oprac. i red. nauk. P.J. Smoczyńskiego, Wyd. Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław, Warszawa, Kraków 1992, s. 47.

są to zdania stwierdzające, że ktoś coś za wartość uznaje lub jako wartość odczuwa; ale z tego, że ktoś coś za wartość uznaje lub jako wartość odczuwa, nie wynika, że to coś jest wartością<sup>351</sup>.

Na niepowodzenie skazane jest także zdaniem Tatarkiewicza powołanie się w uzasadnianiu zdań o dobru lub złu na ich definicję, gdyż takowe po prostu nie istnieją<sup>352</sup>. Dlatego filozof głosił pogląd, że:

Zdania o wartości prostych cech przyjmujemy bez dowodu [...] w charakterze aksjomatów „intuicyjnych”. Nasze intuicje przemawiają za tym, że zdania te są oczywiste: są prawdziwe i nie wymagają uzasadnienia. [...] na takich prostych, oczywistych zdaniach opierają się inne zdania etyczne. Zdania te są pierwszymi przesłankami rozumowań etycznych i miarą prawdziwości wyników tych rozumowań<sup>353</sup>.

Co ważne, także Jan Łukasiewicz, najgorliwiej nawołujący do uprawiania filozofii wedle wymagań ścisłości naukowej i praw logiki, uwzględnił w swych zaleceniach metodologicznych pierwiastek intuicyjny. W zalecanej przez siebie metodzie filozoficznej (metoda logiki matematycznej, dedukcyjna, aksjomatyczna) wskazywał, że należy się oprzeć właśnie na „zdaniach, o ile możliwości intuicyjnie jasnych i pewnych, i takie zdania przyjąć jako aksjomaty”. Co więcej, zaznaczał też, że wyniki uzyskane na drodze proponowanej metody należy „ustawicznie kontrolować z danymi intuicji”<sup>354</sup>.

Na podstawie przypisywanego szkole lwowsko-warszawskiej przez Elzenberga, nastawienia antyintuicjonistycznego ukonstytuowało się ostatecznie jego stanowisko dotyczące racjonalizmu. W 1942 roku bowiem w poglądach filozofa dokonał się całkowity zwrot antyracjonalistyczny. Twierdził już wówczas, że cała rzeczywistość ma charakter irracjonalny. Co więcej, przekonywał, że wszelkie rozważana racjonalne mają sens o tyle, o ile pozwalają ostatecznie dotrzeć do irracjonalnie pojętej rzeczywistości.

Kiedy na dnie jakichś porządných, rzetelnych rozumowych dociekań, znajdujemy irracjonalność [...] stanowi to dla nas gwarancję, że mieliśmy do czynienia z rzeczywistością. Kiedy natomiast wszystko układa się do końca najpięk-

<sup>351</sup> Ibidem.

<sup>352</sup> Por. L. Hostyński, *Układacz...*, op. cit., s. 260; Por. też R. Wiśniewski, *Możliwość probabilizmu etycznego. Studium metaetyczne ewolucji empiryzmu w etyce polskiej*, Wyd. UMK, Toruń, 1992, s. 11.

<sup>353</sup> W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra...*, op. cit., s. 48.

<sup>354</sup> J. Łukasiewicz, *O metodę w filozofii*, „Przegląd Filozoficzny” 1928, R. 31, nr 12, s. 4.



niej, do końca pozostaje „jasne” i na myśl dyskursywną<sup>355</sup> podatne, stanowi to dowód przeciwny: żeśmy rzeczywistości nie uchwycili, [...] żeśmy się cały czas obracali w kręgu czystych konstrukcji umysłu<sup>356</sup>.

Na poparcie swego stanowiska przedstawił wiele przykładów. Jednakże najbardziej przekonującym dowodem irracjonalności rzeczywistości jest, zdaniem Elzenberga, samo doświadczenie jej. Tezę tę ujął w ten oto sposób:

Że rzeczywistość jest irracjonalna, to wiem bom tego doświadczyłem; bo tylko wychodząc poza myślenie racjonalne miewałem owo coś, co można określić jako doświadczenie rzeczywistości [...] <sup>357</sup>.

W latach 40. skłonny już był uznać istnienie pewnej formy poznania, którą określił jako poznanie mistyczne, a której istotą nie jest ustalanie faktów, lecz swoista „rewolucja wewnętrzna”, będąca nie tylko przebudową umysłu, ale także całkowitą przebudową naszej wizji rzeczywistości. W konsekwencji pozwala ona dotrzeć ludzkiej świadomości do świata, który wykracza poza ten, znany nam na co dzień, który „już nie jest kosmosem”<sup>358</sup>.

Jak podkreśla Kłoczowski, przedmiot poznania mistycznego wykracza poza rzeczywistość, która jest nam dana (zjawiska, świat, fenomeny). Mistyk odrzuca także ujęcie rzeczywistości w sensie praktycznym (obszar naszej aktywności). Istotną staje się praca sceptycznego rozumu, który niejako zawieszona, unieważnia wizję rzeczywistości, tworzoną na podstawie jej ujęcia praktycznego, wykraczając poza świat zjawisk, tego co jest nam dane<sup>359</sup>. Elzenberg ujmował istotę mistycyzmu następująco:

Intuicja mistyczna może wyrastać tylko na gruncie najbardziej niszczycielskiej analizy sceptycznej, nihilistycznego niemal rozbicia przyjmowanej pierwotnie rzeczywistości<sup>360</sup>.

Elzenbergowska postawa mistycznego irracjonalisty, oparta na ontologicznym założeniu o fundamentalnej irracjonalności świata, pociągająca za

<sup>355</sup> To Elzenbergowskie stanowisko odnosić się może bezpośrednio do metodologicznych założeń szkoły lwowsko-warszawskiej o nastawieniu racjonalistycznym: dążenia do jak największej precyzji, jasności i klarowności używanych terminów i pojęć.

<sup>356</sup> H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem...*, op. cit., s. 306.

<sup>357</sup> Ibidem, s. 306–307.

<sup>358</sup> Por. ibidem, s. 299.

<sup>359</sup> Por. H. Elzenberg, J.A. Kłoczowski OP, op. cit., s. 7.

<sup>360</sup> H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem...*, op. cit., s. 300.

sobą przekonanie o „niezdolności ludzkiego umysłu do racjonalnej penetracji świata” oraz słabości języka, by tę sytuację wyrazić<sup>361</sup>, stanowi niewątpliwą przeciwwagę dla wielu istotnych poglądów szkoły lwowsko-warszawskiej. Dla „twardowszczyków” bowiem, głoszących przekonanie o tym, że najważniejszą drogą uprawiania filozofii jest posługiwanie się metodami naukowymi, odrzucających więc wszystko to, co nie daje się ująć i zbadać w ten sposób, wierzących w moc rozstrzygnięcia wielu problemów filozoficznych w wyniku analiz semantycznych i precyzji językowej, nieuznających w dociekaniach filozoficznych prawomocności problemów, antyracjonalistyczne nastawienie Elzenberga stanowiło z pewnością przedmiot całkowitej negacji.

Mimo istnienia zasadniczych różnic w postawie naukowo-badawczej i poglądach pomiędzy Elzenbergiem i „twardowszczykami”, relacja ich łącząca nie miała charakteru całkowicie antagonistycznego. Tych filozoficznych adwersarzy łączyły także pewne związki i wspólne inicjatywy naukowo-badawcze. Ich drogi intelektualno-naukowe często przecinały się. Istniały także kwestie i problemy filozoficzne, w których rozwiązaniu i uzasadnieniu byli zgodni. Co więcej, mimo że Elzenberg był radykalnym oponentem metodologicznych założeń szkoły, to jednak i w tym zakresie występowały pomiędzy nimi pewne analogie. Podkreśla to Lesław Hostyński, pisząc, że choć Elzenberg toczył „bezkompromisową walkę z „twardowszczykami”, to jednak w dużej mierze pozostawał też pod ich wpływem. Cechowała go bowiem, podobnie jak reprezentantów szkoły lwowsko-warszawskiej, dbałość o precyzję języka, skłonność do analiz semantycznych i kultura logiczna.

Szczególnie bliski stał się Elzenbergowi styl zapoczątkowany przez Twardowskiego, a cechujący się ogólnie mówiąc rzetelnością oraz uczciwością myślenia i subtelnością oraz wnikliwością analiz. Szczególnie widoczne [...] jest dążenie Elzenberga do skrupulatnej analizy poruszanych problemów, przy tym analizy te nie stanowią celu samego w sobie, a są jedynie skutecznym środkiem do osiągnięcia celu<sup>362</sup>.

Dążenie do precyzji i jasności wypowiedzi autora *Kłopotu z istnieniem* podkreśla także Tomasz Mazur. Tego samego Profesora z Torunia wymagał też od swoich studentów<sup>363</sup>. Pisze o tym również Maria Kalota-Szymańska, wspominając swego nauczyciela:

<sup>361</sup> Por. H. Elzenberg, J.A. Kłoczowski OP, op. cit., s. 4.

<sup>362</sup> L. Hostyński, *Układacz...*, op. cit., s. 280.

<sup>363</sup> Por. T. Mazur, *Elzenberg jako nauczyciel*, „Edukacja Filozoficzna” 2002, vol. 34, s. 44.

Mówił dość cicho, ale starannie artykułując słowa, tak, że docierały do najdalej siedzących słuchaczy. Nie pomagał sobie gestykulacją, wszystko zawarte było w sposobie mówienia, precyzyjnym, jasnym, w kadencjach spokojnie toczących się, doskonale zbudowanych zdań, w umiejętnym stosowaniu zawiesznień głosu i pauz. Ale nie było w tym mówieniu nic z teatralności, z oratorstwa na pokaz; najwyraźniej nie zależało mu na olśnieniu słuchaczy, a jedynie na tym, by to, co chce przekazać, było przekazane w sposób jak najdoskonalszy<sup>364</sup>.

Elzenberg nie ograniczał języka filozoficznego tak rygorystycznymi wymogami formalnymi, jak „twardowszczyzy”, ale świadomy był, że nasza aparatura pojęciowa determinuje nasze ujęcie rzeczywistości. Co więcej, choć nie sprowadzał uprawiania filozofii do analizy semantyczno-logicznej, dostrzegał jednak także oczywiste związki myśli i mowy. W jednej ze swych notatek postulował:

Nie należy jednak gardzić walkami o słowa i sporami terminologicznymi. – Takie albo inne użycie (ujęcie zakresu) terminów rozstrzyga o tym, jakie przedmioty badań (zainteresowań wogóle) wykrawamy sobie z płynnej rzeczywistości. (Przykład logiki.) Łączenie zjawisk w grupy pod wspólną nazwą, jest to tworzenie pewnej nowej rzeczywistości [...] Ponadto: słowa mają nie tylko swoje znaczenie logiczne, ale i swoją nagromadzoną treść emocjonalną i kulturalną<sup>365</sup>.

Chciał ponadto budowanemu przez siebie systemowi aksjologicznemu nadać „pewną logikę wewnętrzną i spójność”<sup>366</sup>. Elzenbergowskie dążenie do jak najbardziej klarownego i jasnego sposobu ujęcia i przekazywania głoszonych treści podkreślała także Maria Znamierowska-Prüfferowa, polska etnograf, która miała sposobność poznać filozofa w ramach współpracy akademickiej. W swych wspomnieniach poświęconych filozofowi pisała:

Oprócz regularnych wykładów uniwersyteckich, miewał Henryk wykłady w ramach Towarzystwa Filozoficznego i innych instytucji naukowych. Wykłady te były zawsze doskonale opracowane. Mówił głosem nieco przyciszonym. Myśli i idee płynęły logicznym biegiem, konsekwentnie, jasno i precyzyjnie. Jakkolwiek poruszały zagadnienia, zawsze przedstawiał je w sposób głęboki,

<sup>364</sup> M. Kalota-Szymańska, *Światło w ciemnościach*, (wspomnienie o profesorze Henryku Elzenbergu), „*Studia Filozoficzne*” 1986, nr 12, s. 124.

<sup>365</sup> MA H. Elzenberga, APAN, sygn. III-181, j. nr 26, k. 12.

<sup>366</sup> H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem...*, op. cit., s. 157.

sięgając do sedna sprawy, do najwyższych wartości, starając się oświetlić ją, często trudną prawdę<sup>367</sup>.

Warto wspomnieć także o istnieniu pewnej istotnej analogii pomiędzy Elzenbergiem a samym założycielem szkoły lwowsko-warszawskiej, Kazimierzem Twardowskim. Jak pisze Tomasz Mazur, autor *Kłopotu z istnieniem* miał jasno określone stanowisko dotyczące swej pracy nauczycielskiej, które korespondowało z dyrektywami nauczycielskimi Twardowskiego. Najważniejsze w nauczaniu filozofii według Elzenberga było bowiem inspirowanie odbiorcy (ucznia) do własnej pracy twórczej, do poszukiwania odpowiedzi na nurtujące go pytania własnym wysiłkiem intelektualnym. Elzenberg powstrzymywał się zatem od podsuwania odbiorcom gotowych rozwiązań. Autor tekstu o nim pisze następująco:

Zatem nauczać filozofii, to pobudzać czytelnika do owego samodzielnego pytania i szukania – i w tym właśnie sensie jest Elzenberg nauczycielem dla mnie, ucieleśniając tym samym pewien bliski mi ideał nauczania filozofii. To pobudzanie odbywa się, po pierwsze, przez wskazanie na to, co jest najważniejsze, a po drugie, przez poddawanie pod myśl pewnych tematów i alternatyw bez jednoznacznego ich rozstrzygnięcia [...]<sup>368</sup>.

Także założyciel szkoły lwowsko-warszawskiej dążył do zaopatrzenia swych studentów w umiejętność prowadzenia samodzielnej pracy badawczej, formułowania i rozwiązywania problemów filozoficznych.

Ponadto warto zaznaczyć, że autor *Kłopotu z istnieniem*, rozważając jakieś zagadnienie czy problem filozoficzny, niejednokrotnie nawiązywał (nie zawsze krytycznie) do poglądów poszczególnych „twardowszczyków”. Nawiązania te pojawiały się zarówno w tekście głównym danego wywodu (np. w stosunku do poglądów Kotarbińskiego), jak i w przypisach (np. odnośnie do wypowiedzi Ossowskiej)<sup>369</sup>. Może to świadczyć o tym, że Elzenberg żywo interesował

<sup>367</sup> M. Znamierowska-Prüfferowa, *Elzenberg – człowiek niezwykły. Myśli i wspomnienia* „Ruch Filozoficzny” 1989, t. XLVI, nr 1, s. 72–73.

<sup>368</sup> T. Mazur, op. cit., s. 47–48.

<sup>369</sup> Do koncepcji M. Ossowskiej nawiązał Elzenberg na marginesie przygotowywanego przez siebie konspektu do prowadzonych zajęć akademickich (konwersatorium w roku akademickim 1957/58). Notatki te dotyczyły dzieła Ayera pt. *Meaning and Thinking*. Głównym przedmiotem swych zajęć filozof uczynił problem relacji myśli i mowy. Nawiązanie do koncepcji Ossowskiej dotyczyło jej artykułu: *Słowa i myśli*, opublikowanego w „Przeglądzie Filozoficznym” 1931, R. 34, z. IV, stanowiącego zarazem podstawę jej późniejszej rozprawy habilitacyjnej. Ujęte zostało przez wydawcę Elzenbergowskiego tekstu poświęconego dyskusji

się życiem ówczesnego środowiska filozoficznego, także opozycyjnych formacji intelektualnych, a była nią dlań szkoła lwowsko-warszawska. Potwierdza to tezę, że Elzenberg, mimo odmienności w poglądach, cenił i poważał swych naczelnych adwersarzy filozoficznych. Kierował się zatem cenną dyrektywą metodologiczną, by mimo wszelkich przeciwstawień nie lekceważyć swych oponentów.

Wśród zagadnień filozoficznych, w których zarówno toruński filozof, jak i poszczególni reprezentanci szkoły Twardowskiego zajmowali podobne stanowiska, należy wymienić kwestie aksjologiczne, etyczne oraz bioetyczne, w szczególności dotyczące śmierci wspomaganej (samobójstwa, eutanazji). Zarówno Elzenberg, jak i Kotarbiński zajęli aprobujące stanowisko w sprawie samolikwidacji. Co więcej, Kotarbiński uznał także prawomocność i dopuszczalność moralną aktu eutanazji. Choć Elzenberg nigdy nie wypowiedział się wprost w kwestii eutanazji, to analiza jego poglądów suicydologicznych oraz zdecydowane stanowisko pozwalają z dużym prawdopodobieństwem założyć, że także on byłby jej zwolennikiem. Mimo że Elzenberg głosił wyższość życia nad śmiercią (ze względu na możliwość realizowania wartości, które stanowiły fundament jego koncepcji filozoficznej), nie potępiał wcale możliwości wyboru i w konsekwencji dokonania aktu samobójstwa. Wręcz przeciwnie, możliwość popełnienia tego czynu była jednym ze stałych elementów jego rozważań. W jego wizji samobójstwo było czynem z wielu względów zasługującym na uznanie i aprobatę, dopuszczalnym moralnie. Odpierał przy tym zarzuty dezaprobujące każde samobójstwo, a także zbudował własną argumentację na rzecz jego dopuszczalności, nawiązując m.in. do stoików, Mon-

z Ayerem w ostatnim przypisie (nr 22). Ossowska w swym artykule poddała analizie własność wyrażania, przysługującą znakom mowy. Rozważając jedną z wyodrębnionych przez siebie funkcji wyrażania: „wyrażanie jako własność odwzorowywania myśli”, dopuszczała podobnie jak Elzenberg możliwość myślenia bez słów, co obrazowały podane w przypisie cytaty z jej wypowiedzi, które przytaczał filozof. Z kolei do stanowiska Kotarbińskiego Elzenberg nawiązał rozważając wypowiedzi etyczne Wittgensteina. Elzenberg powoływał się na wypowiedź Wittgensteina, w której podkreślał, że etyka nie jest już tylko wglądem w to, co dobre, ale także w to, co wartościowe i naprawdę ważne. Zaznaczał też, że stanowisko to nie jest zgodne z ujęciem etyki u Kotarbińskiego. Elzenberg pisał: „Godne uwagi: obok »good« (Moore) lub »valuable« także »really important«. (Inaczej i chyba źle Kotarbiński.) W[Wittgenstein] podaje definicję »ważności«, czego K[otarbiński] wbrew próbie nie czyni”. Por. H. Elzenberg, *Mowa i myśl. Dyskusja z Ayerem (Do wznowionego konwersatorium w roku akad. 1957/58)*, [w:] idem, *Z historii filozofii...*, op. cit., s. 474; Por. M. Ossowska, *Słowa i myśli*, [w:] eadem, *O człowieku, moralności i nauce...*, op. cit., s. 188, 213, 211; H. Elzenberg, *[Uwagi na temat Wittgensteina]*, [w:] idem, *Z historii filozofii...*, op. cit., s. 475, przyp. 4; L. Wittgenstein *A Lecture on Ethics*, „The Philosophical Review” 1965, t. LXXIV, s. 3–12.

taigne'a, Holbacha, oraz Hume'a. Elzenberg wyrażał pogląd głoszący, że samolikwidacja powinna być dopuszczalna, a nawet wskazana w sytuacji, kiedy zostanie przekroczona granica ludzkiego upodlenia, upokorzenia i poniżenia. W jego przekonaniu już samo posiadanie takiej możliwości wyboru pozwala człowiekowi wyzwolić się od niedogodności życia, uniknąć eskalacji cierpień, zapewnić bowiem spokój, bezpieczeństwo i piękno życia. Autor *Kłopotu z istnieniem* konkludował następująco:

Samobójstwo jest tą rezerwą, tą ostatnią linią obronną, stanowiącą dla nas rękomię, że poniżej pewnego punktu poniżenia, upokorzenia, rozbicia wewnętrznego itp. nikt i nic nas zepchnąć nie może. Świadomość, że zawsze można popełnić samobójstwo, to nasze kryte tyły w walce życiowej. Zupełnie inaczej można się wtedy ustosunkować do każdej sprawy; życie nie tylko jest spokojniejsze, ale i o wiele piękniejsze<sup>370</sup>.

Z kolei Tadeusz Kotarbiński rozważał problem samobójstwa przede wszystkim w kontekście społecznym. Analizował sytuację ludzi nieuleczalnie bądź ciężko chorych, przebywających w warunkach szpitalnych. Jednakże poszedł w swych poglądach dalej niż Elzenberg, zajmując stanowisko nie tylko w kwestii samobójstwa, ale także eutanazji jako jej zwolennik. Zdaniem przedstawiciela szkoły lwowsko-warszawskiej życie ludzkie nie ma wartości absolutnej i niezmiennej, a co za tym idzie – nie każde życie ma sens i wartość utrzymania go za wszelką cenę. Tym samym człowiek w obliczu bólu i mąk nie do zniesienia ma moralne prawo nie tylko do samouniemożliwienia, ale także do skorzystania z pomocy innych osób, jeśli sam nie jest w stanie dokonać tego czynu. Filozof zaznaczał, że dopuszczalność i prawomocność moralna aktu samobójstwa każdorazowo zależne są od konkretnych okoliczności. Apelowal o zalegalizowanie czynnej eutanazji, widząc w niej pomoc i akt miłosierdzia względem ludzi nieuleczalnie chorych i cierpiących. Na jednej z konferencji naukowych poświęconych problemom ludzi starych w Polsce (kiedy sam miał już ponad 80 lat) wypowiedział się następująco:

dla dobra osobnika znajdującego się w fazie agonalnej byłoby postępowaniem rozumnym, gdyby opieka lekarska stosowała środki uśmierzające nawet w przypadkach, kiedy ich zastosowanie stwarzałoby ryzyko zgonu wcześniejszego niż zgon zagrażający bez zastosowania tych środków. Nie pozwólmy wojnie ani represjom prawa karnego wyprzedzać czynności społecznie opiekuńczych w dziele oszczędzania zbędnych cierpień fizycznych ludziom nieule-

<sup>370</sup> H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem...*, op. cit., s. 207.

czalnie chorym, dla których życie stało się udręką. Trzeba wreszcie pomyśleć poważnie o dojrzewającym w skali światowej i w rozmiarach coraz bardziej masowym problemie eutanazji opiekuńczej, zwłaszcza w odniesieniu do starców chorych nieuleczalnie i wiodących życie wśród cierpień fizycznych w okresie przedzgonnym<sup>371</sup>.

Filozof wypowiadał się na forum naukowym otwarcie za eutanazją, ujmując problematykę prawa do godnej śmierci w kontekście potrzeby usankcjonowania jej nie tylko etycznie, ale także, a może przede wszystkim prawnie.

Na innej konferencji etyków (w Nieborowie) także nie ukrywał swego poparcia dla eutanazji, głosząc, że nie jest racjonalne, by człowiek czekał na śmierć bardzo długo cierpiąc<sup>372</sup>. W swych wystąpieniach powoływał się na prawo w innych państwach, np. Szwajcarii, gdzie w niektórych jej kantonach lekarz obowiązany był do poinformowania cierpiącego pacjenta o przysługującym mu prawie do skrócenia życia przez zażycie odpowiedniej trucizny. Kotarbiński argumentował, że czasem paradoksalnie bywa tak, że śmierć poniesiona w wyniku egzekucji, bądź na wojnie, ze względu na szybkość jej nastąpienia bywa bardziej humanitarna niż nadchodząca w warunkach pokojowych, ale wśród długotrwałych mąk i cierpień. Śmierć wspomagana zatem, będąc wyzwoleniem od „nieuchronnej udręki”, stanowi zdaniem filozofa formę końca najbardziej godną ludzi rozumnych.

Tadeusz Kotarbiński wnikliwie, a jednocześnie z wielką uwagą i troską zajął się problemem eutanazji i samobójstwa tych, którzy, znajdując się w szpitalu i dochodząc do kresu swego życia, nie wykazują już woli dalszego istnienia. Oczekiwał od lekarzy i od społeczeństwa więcej niż jakikolwiek inny filozof tego okresu: nie tylko aprobaty samobójstwa, ale też zapewnienia profesjonalnej pomocy tym, którzy nie godzą się na nikłe jakościowo życie i chcą je zakończyć. Pisał:

jest rzeczą postępowego humanitarnego prawodawstwa przewidzieć, dopuścić, prawnie organizować akty dobrowolnego kończenia własnego żywota, gdy ktoś już będzie miał go dosyć<sup>373</sup>.

<sup>371</sup> T. Kotarbiński, *Potrzeby ludzi starych w końcowym okresie życia*, [w:] idem, *Pisma etyczne*, pod. red. P.J. Smoczyńskiego, Wyd. Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk, Łódź 1987, s. 441.

<sup>372</sup> Por. T. Sahaj, *Problem samobójstwa w koncepcjach wybranych filozofów polskich (Elzenberg, Kotarbiński, Ślipko, Witkiewicz)*, Akademia Wychowania Fizycznego im. Eugeniusza Piaseckiego w Poznaniu, Poznań 2005, s. 92.

<sup>373</sup> T. Kotarbiński, *Krótkość życia*, [w:] idem, *Pisma etyczne...*, op. cit., s. 388.

W poglądach tych nawiązywał do utopistów społecznych, do Francisa Bacona (który wprowadził do nowożytnego języka termin „eutanzja”) oraz Tomasza Morusa, którzy wpisali problematykę samobójstwa i eutanazji w kontekst społeczny, wyrażając również stanowisko pozytywne w tej kwestii. Analizował dane statystyczne dotyczące samobójstw i dostrzegał narastający problem związany ze wzrostem ich liczby. Jego zdaniem, jest to zjawisko niepokojące i negatywne społecznie, należy mu przeciwdziałać, np. przez tzw. telefony zaufania.

Tadeusz Kotarbiński jako jeden z pierwszych filozofów polskich dążył w swych pismach nie tylko do przełamania ludzkiego strachu przed śmiercią, ale też do ukazania jej jako zupełnie naturalnej i koniecznej kolei losu<sup>374</sup>. Stanowisko w kwestii samouniżenia, które zajmowali Elzenberg i Kotarbiński jest jednym z nielicznych podzielanych przez nich. Toruński filozof wy dobył zapomnianą problematykę samobójstwa i przywrócił ją filozofii polskiej, ukazując ją w odniesieniu do klasycznych koncepcji i zarzutów (argument społeczny, zarzut tchórzostwa). Problem ten rozpatrywał przede wszystkim w odniesieniu jednostkowym. Z kolei autor *Traktatu o dobrej robocie* ujął go w kontekście społecznym (jako remedium na uniknięcie trosk i niedogodności wieku starczego), rozszerzając na zagadnienie eutanazji. Ich postawy można wpisać w nurt etyki zorientowanej relatywistycznie. Etyka tego typu wskazuje, że samobójstwo może być oceniane zarówno jako dobre, jak i złe, to dopiero konkretne sytuacje rozstrzygają, do której z kategorii moralnych należy dany akt samolikwidacji zaliczyć. Z tego względu koncepcje tych filozofów stanowią przede wszystkim opozycję w stosunku do stanowiska etyki chrześcijańskiej z absolutną negacją samobójstwa, niedopuszczającej jakiegokolwiek odstępstwa od moralnej nieprawomocności tego czynu.

Wśród zjawisk ukazujących istotne powiązania Elzenberga ze szkołą lwowsko-warszawską wymienić należy z pewnością bliskie i zażyłe związki interpersonalne łączące go z dwoma „twardowszczykami”: Tadeuszem Czeżowskim oraz Mieczysławem Wallisem.

Znajomość z Tadeuszem Czeżowskim rozpoczęła się wraz z pierwszą próbą powołania Elzenberga na katedrę filozofii w Wilnie, podjętą właśnie przez autora *Filozofii na rozdrożu*. Co ważne, poparli go także inni „twardowszczyki”, których radził się w tej sprawie. Elzenberg i reprezentanci szkoły lwowsko-warszawskiej nie byli zatem totalnymi antagonistami w środowi-

<sup>374</sup> Por. T. Sahaj, op. cit., s. 107.



sku akademickim, lecz mogli liczyć na wzajemne uznanie oraz poszanowanie swych poglądów<sup>375</sup>. Ryszard Jadczyk, głównie na podstawie korespondencji Czeżowskiego, ukazał kulisy pierwszej i zarazem nieudanej próby powołania Elzenberga na katedrę Uniwersytetu Stefana Batorego w 1929 roku<sup>376</sup>. Ten epizod jest o tyle istotny, że ukazuje wzajemne relacje i postawy Elzenberga oraz reprezentantów szkoły lwowsko-warszawskiej, którzy wzniesli się wówczas ponad wzajemne antagonizmy i różnice światopoglądowo-naukowe. Mimo iż wielu badaczy biografii autora *Kłopotu z istnieniem* zwraca uwagę na jego poczucie marginalizacji i osamotnienia w środowisku akademickim, ówczesne wydarzenia stanowią niewątpliwe świadectwo tego, że nie mogło być mowy o jakiegokolwiek trwałej niechęci „twardowszczyków” do niego czy braku uznania jego naukowego autorytetu<sup>377</sup>. Mieczysław Wallis twierdził, że Elzenberg cieszył się poważaniem ze strony Kotarbińskiego. Autor w swych Wspomnieniach pisał następująco:

Nazwisko „Henryk Elzenberg” usłyszałem po raz pierwszy od Tadeusza Kotarbińskiego, który w rozmowie w 1921 r. wymienił go jako jednego z młodych filozofów, zapowiadających się szczególnie ciekawie. Następnie, w styczniu 1922 r., bawiący podówczas w Warszawie Jerzy Wittlin pokazał mi w jakimś czasopiśmie recenzję swych „Hymnów” sygnowaną „Henryk Elzenberg”. Recenzja była raczej ujemna, lecz, jak sam Wittlin to przyznawał, napisana z wielką kulturą<sup>378</sup>.

Także Twardowski w listach do Czeżowskiego, który poinformował go o swych planach względem Elzenberga, wyrażał swą przychyłność pisząc:

<sup>375</sup> Potwierdzeniem tego, że T. Kotarbiński dażył Elzenberga jako filozofa sporym uznaniem jest także to, że zaliczył go do grona głównych postaci ówczesnej filozofii polskiej, wskazując na doniosłość jego dzieła o Marku Aureliuszu. Por. T. Kotarbiński, *Główne kierunki...*, op. cit., s. 746.

<sup>376</sup> Należy zaznaczyć, że obecnie tylko nieliczne toruńskie archiwalia zarówno Elzenberga, jak i Czeżowskiego mają numerację kart. Wszędzie tam, gdzie ona występuje, została przeze mnie podana, natomiast tam, gdzie jej brak podaję jedynie numery teczek.

<sup>377</sup> Uznanie „twardowszczyków” dla naukowego autorytetu Elzenberga obrazuje także wypowiedź jednej z uczennic Twardowskiego, Izydory Dąmbskiej, która w artykule poświęconym twórczości autora *Kłopotu z istnieniem* (napisanym niedługo po jego śmierci) pisała: „Wśród innych zainteresowań Elzenberga wymienić należy [...] historię filozofii, w której okazał się wybitnym znawcą i subtelnym krytykiem pewnych systemów i stanowisk”. Podkreślała też, że jego „wnikliwie studia o Lukrecjuszu (1927), o Gandhim (1934 i 1948), Berkeleyu (1964) stanowią istotny wkład w badania z tego okresu”. I. Dąmbska, „Próba kontaktu” z myślą filozoficzną Henryka Elzenberga (1887–1967), „Znak” 1967, nr 9, s. 1121–1122.

<sup>378</sup> MA M. Wallisa, APB WFIS UW, IFIS PAN i PTF teczka Rps nr 15 T. I, k. 30.

Ciekaw jestem, jaki obrót weźmie sprawa z Lutosławskim. Mówił mi Ajdukiewicz, że skłaniasz się obecnie do zaproponowania na jego katedrę Dra Elzenberga; zdaje mi się, że wybór ten odpowiada potrzebom filozofji w Uniwersytecie wileńskim [...] <sup>379</sup>.

We wniosku złożonym przez Czeżowskiego do władz uczelni o profesurę i katedrę filozofii Elzenberg przedstawiony został jako poważny i dojrzały naukowiec o wysokiej kulturze intelektualnej i szerokich horyzontach. Czeżowski podkreślał jego zalety i dokonania pedagogiczne <sup>380</sup>. Ryszard Jadczaek twierdził, że liczne wypowiedzi Czeżowskiego oraz jego korespondencja z Elzenbergiem i współpracownikami ze szkoły lwowsko-warszawskiej wskazują, że proponując Elzenberga na katedrę po Lutosławskim, miał całkowite przeświadczenie o jego kompetencjach, rzetelności naukowej i odpowiednich kwalifikacjach <sup>381</sup>.

Sam Elzenberg również wyrażał chęć objęcia katedry w Wilnie jako odpowiadającej jego naukowym aspiracjom. Był wdzięczny Czeżowskiemu za tę propozycję. W liście do autora *Filozofii na rozdrożu* pisał:

Zależy mi na tem, by nie zwlekać z wyrażeniem Panu swego podziękowania za zawarty w Jego inicjatywie dowód uznania czy też raczej wyrozumiałości. Inicjatywę tę – niech mi to będzie wolno zaznaczyć – odczuwam nie tylko jako zaszczytną, ale i jako rokującą, w razie dojścia do skutku, warunki pracy szczególnie dla mnie miłe i sympatyczne. Słusznie czy niesłusznie – wyrobiłem sobie na odległość przeświadczenie o pewnej swoistej kongenjalności między atmosferą umysłową Wilna a własnymi potrzebami i upodobaniami, tak że i miasto i uniwersytet mnie pociągają <sup>382</sup>.

Mimo przychylności ze strony wileńskiego środowiska filozoficznego, Elzenberg spotkał się z ostrą krytyką profesora romanistyki, ówczesnego dziekana Wydziału Humanistycznego Glixelliego za recenzję podręcznika języka francuskiego *Le livre de la France pour les classes superieures des lycées* autorstwa Alphonse'a Rouxa i Kazimierzy Mellerowicz (Wyd. Gebethner & Wolff, Warszawa 1925) <sup>383</sup>. Glixelli zarzucił Elzenbergowi, że jego pozytywne opinie

<sup>379</sup> MA T. Czeżowskiego, AUMK, j.a. 245, teczka nr I-4, k. 139.

<sup>380</sup> Por. W. Tyburski, *Wileński okres w życiu...*, op. cit., s. 113.

<sup>381</sup> Por. R. Jadczaek, *Przyczynek do biografii Henryka Elzenberga*, „Przegląd Humanistyczny” 1992, nr 4, s. 128, 129.

<sup>382</sup> MA T. Czeżowskiego, DZS BUMK, teczka Rps nr 1616/III 1, k. 22.

<sup>383</sup> Ibidem, teczka Rps nr 1616/III 2, k. 37.

o wartości i poziomie recenzowanej książki są niesłuszne, a to z kolei podważa wiarygodność jego kompetencji naukowych i źle świadczy o podejściu do pracy naukowej<sup>384</sup>. W liście do Czeżowskiego Glixelli pisał: „Sąd dra Elzenberga nie odpowiada wcale rzeczywistej wartości książki, która jest pełna rażących błędów rzeczowych”<sup>385</sup>. Na dwóch kolejnych stronach Glixelli podał zatem przeoczone przez Elzenberga błędy rzeczowe, językowe, leksykalne itp., a także ich trzy możliwe źródła:

1) dr Elzenberg tych błędów nie zauważył, czytając pobieżnie książkę, której poświęca długą recenzję, obejmującą siedem stron druku. Świadczyłoby to niepochlebnie o jego sumienności. 2) Recenzent czytał sumiennie, ale błędne informacje brał za „rzetelną wiedzę”. Świadczyłoby to bardzo ujemnie o jego wykształceniu, o którym sam mniema, że jest w tym względzie fachowe, jak widać z cytowanego wyżej wstępu recenzji. 3) Teoretycznie należy wymienić jako ostatnią możliwość to, że Recenzent błędy zauważył, ale (dla nieznanych powodów) ich nie podkreślił [...]. O ile w wyborze kandydata na katedrę mają wagę takie wartości jak: sumienność i dokładność w pracy; poczucie granic swojej kompetencji i kontrolowanie samego siebie; rzetelność naukowa i wystrzeganie się błędów nawet wtedy (a może raczej zwłaszcza wtedy), gdy jest prawdopodobieństwo, że ich nikt nie zauważy; – w takim razie kandydatura dra Elzenberga może budzić bardzo poważne wątpliwości. Wydaje mi się niepożądana [...]”<sup>386</sup>.

Czeżowski lojalnie uprzedził Elzenberga o zarzutach dziekana, ten zaś uznał je za tendencyjne i nie chciał, by stały się probierzem jego wartości. W liście do Czeżowskiego uznał, że tylko niektóre z zarzutów Glixelli są zasadne. Na swą obronę podkreślał też, że nie jest romanistą, ani znawcą średniowiecznej literatury francuskiej, czego pełną świadomość miała komisja zlecająca mu recenzję. Ponadto pisał, że:

Myli się prof. Glixelli, gdy pisze, że „Dr. Elzenberg ogłosił drukiem” inkryminowaną „recenzję”. „Recenzja” ta jest zwykłym referatem pisanym [...] dla użytku komisji oceny książek przy Ministerstwie Oświaty, referaty takie [...] stanowią zwykły materiał orientacyjny dla członków komisji, którzy posiadają kompetencję własną i z daną książką zaznajamiają się również bezpośrednio

<sup>384</sup> Por. ibidem, por. także R. Jadcak, *Przyczynek do biografii Henryka Elzenberga...*, op. cit., s. 130.

<sup>385</sup> MA T. Czeżowskiego, DZS BUMK, teczka Rps nr 1616/III 2, k. 37.

<sup>386</sup> Ibidem, k. 38–39.

nio. Ministerstwo coprawda zastrzega sobie zasadniczo prawo drukowania tych referatów; że jednak w stosunku do moich bezpretensjonalnych uwag z tego swego prawa skorzysta, nie miałem najmniejszego powodu przypuszczać i o fakcie tym dowiaduję się dopiero dzisiaj dzięki prof. Glixellemu. W sumie: referat ten, jak i inne podobne, traktuję jako złożony na piśmie głos dyskusyjny i nic więcej. W związku z tem chcę jeszcze wspomnieć o ogromnej przewadze zainteresowań dydaktycznych w pracach Komisji. Również w skrytykowanej mojej recenzji punkt widzenia dydaktyczny był rozwinięty szerzej, niż naukowy<sup>387</sup>.

Choć Czeżowski nie zrezygnował z dalszych prób przeforsowania kandydatury Elzenberga na katedrę, o czym świadczą kolejne listy autora *Kłopotu z istnieniem*<sup>388</sup>, to ostatecznie mimo głosów obrony ze strony m.in. Ajdukiewicza<sup>389</sup>, Twardowskiego, Tatarkiewicza i Kotarbińskiego przedsięwzięcie to nie powiodło się.

<sup>387</sup> MA T. Czeżowskiego, DZS BUMK w Toruniu, teczka Rps nr 1616/III 1, k. 24.

<sup>388</sup> Por. ibidem, k. 25.

<sup>389</sup> W toruńskich Archiwaliach Czeżowskiego znajduje się list Ajdukiewicza, z którego wynika, że autor *Filozofii na rozdrożu* szczegółowo zapoznał go ze sprawą powołania Elzenberga do Wilna oraz z zarzutami Glixelliego. W liście tym bowiem Ajdukiewicz szczegółowo ustosunkował się do wszystkich najważniejszych uwag krytycznych oponenta autora *Kłopotu z istnieniem*. Co ważne, Ajdukiewicz w swej korespondencji do Czeżowskiego zasadniczo bronił Elzenberga przed krytyką Glixelliego. Pisał następująco: „Zarzuty p. Glixelliego oraz replika Elzenberga dowodzą, że p. E. nie jest dobrym znawcą średni. liter. franc.[średniowiecznej literatury francuskiej] – [J.Z.N.]. Z 3 ewentualności którymi p. Gl[ixelli]– [J.Z.N.] konkluduje swoją krytykę, pierwsza niesumienność czytania odpada, gdyż p. E.[lzenberg]– [J.Z.N.] wyznaje, iż znawcą średniowiecza franc.[uskiego]– [J.Z.N.] nie jest. Pisze nadto, że przystąpił do badania błędów wytkniętych i wynik jak dotąd zdaje mi się taki. Zwrot „jak dotąd”, dowodzi, że p. Elz.[enberg] – [J.Z.N.] musi swą wiedzę uzupełniać, aby móc w sprawie poczynionych zarzutów zająć stanowisko. Wskazuje to na to, iż przeoczenie przezeń błędów tłumaczy się dostatecznie jego niewiedzą, zatem nic nie przemawia za przyjęciem hipotezy o niesumieńnym czytaniu. Z tych samych powodów odpada ewentualność trzecia. Pozostaje więc najwyżej przyjąć, że p. Elz.[enberg]– [J.Z.N.] »czytał sumiennie, ale błędne informacje brał za rzetelną wiedzę«. Jaki stąd wniosek o kwalifikacjach p. Elz.[enberga] – [J.Z.N.] na katedrę filozofii? P. Gl.[ixelli]– [J.Z.N.] sądzi, iż dowiódł, iż p. Elz.[enberg] – [J.Z.N.] nie posiada należytego poczucia własnej kompetencji. Bo skoro podjął się pisanie recenzji, to widocznie sądził że jest do tego kompetentny, a kompetentny nie był. Wydaje mi się, że ocena własnej kompetencji jest rzeczą trudną i że w wypadkach wątpliwych każdy z nas opiera swój sąd w tej mierze na opinii innych. Sądzę, że p. Elz.[enberg]– [J.Z.N.] miał prawo wiedząc iż posiada wykształcenie romanistyczne oprzeć się na opinii komisji oceny podręczników, która uznała go za nadającego się na recenzenta książki, angażując go do tego. Incydent z napisaniem złej recenzji nie dowodzi – mojem zdaniem – iżby p. Elz.[enberg]– [J.Z.N.] miał inklinacje do przeceniania własnej kompetencji w tym stopniu, aby go to dyskwalifikowało jako kandydata na katedrę.

W 1936 roku Czeżowski, już jako prorektor, podjął jednak kolejną próbę przeniesienia Elzenberga do Wilna. Tym razem ku jego radości zakończyła się ona pomyślnie.

28 lipca 1936 roku Czeżowski pisał do Elzenberga:

Wielce Szanowny Panie! Otrzymaliśmy reskrypt Ministerstwa [...] przyznający dla naszego Wydziału [...] etat adjunkta z wyraźnym zaznaczeniem „dla Doc. Elzenberga”. Niezmiernie cieszę się z tego powodu! W ciągu września, gdy tylko zbierze się Rada Wydziałowa, przeprowadzę formalną uchwałę mianującą Pana na tym etacie i drugą formalną uchwałę przeniesienia Pana habilitacji z Warszawy do Wilna<sup>390</sup>.

W ten sposób rozpoczął się okres akademicko-naukowej współpracy obu filozofów.

Wydarzenia te stały się początkiem ich długoletniej znajomości. Filozofowie ci, mimo licznych różnic w zapatrywaniach naukowych, utrzymywali kontakty (wyłączając okres II wojny światowej) aż do śmierci Elzenberga w 1967 roku. Od 1945 roku obaj byli profesorami Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Podobnie jak w przypadku epizodu wileńskiego, i tym razem etat uniwersytecki przyznano autorowi *Kłopotu z istnieniem* za wstawiennictwem Czeżowskiego. Po zamknięciu uniwersytetu wileńskiego przez władze litewskie Elzenberg został repatriowany i w pierwszych dniach kwietnia 1945 roku trafił do Lublina. Czekał na ustabilizowanie się swej sytuacji bytowej i zawodowej, tymczasowo prowadził zajęcia między innymi na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej oraz na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Ostatecznie nie związał jednak swych dalszych planów zawodowo-naukowych z żadną z uczelni lubelskich<sup>391</sup>. Tymczasem znaczna część pracowników naukowych z Wilna trafiła do Torunia, gdzie trwały przygotowania do otwarcia uniwersytetu. Formalnie utworzono go 24 sierpnia 1945

Dodajmy, że każdy kto popełnił jakiś błąd w swych pracach też dowiódł tamsamem, że nienależycie ocenił swą kompetencję. Czyżby kandydować na katedrę mogli tylko ci, którzy nigdy żadnego błędu nie popełnili? P. Elz.[enberg] – [J.Z.N.] nie jest idealnym kandydatem na katedrę – choćby z uwagi na zarzuty p. Gl.[ixellego] – [J.Z.N.]. Należy jednak zastanowić się nad tem czy katedry pragnie się obsadzać tylko ideałami, bo jeśli nie to gdzie należałoby pociągnąć granicę minimum wymagań. Zdaniem Mojem zarzut p. Gl.[ixellego] – [J.Z.N.] nie wykazuje iż p. Elz.[enberg]– [J.Z.N.] stoi poniżej tej granicy. Pozostaje rozważyć, czy istnieją od niego lepsi kandydaci”. Ibidem, teczka Rps nr 1615/III, k. 30.

<sup>390</sup> MA H. Elzenberga, APAN, sygn. III–181, j. nr 191, k. 12.

<sup>391</sup> Por. R. Jadcak, *Z lubelskich listów Henryka Elzenberga*, [w:] W. Tyburski (red.), *Henryk Elzenberg (1887–1967). Dziedzictwo idei...*, op. cit., s. 99–100.

roku na mocy dekretu Krajowej Rady Narodowej. Czeżowski obok innych wilanian znalazł się wśród kadry profesorskiej Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, miał także bezpośredni wpływ na jej obsadę. Szybko nawiązał korespondencję z Elzenbergiem i podjął starania, by powołać go na tamtejszą katedrę filozofii. Formalne zatwierdzenie katedr filozoficznych nastąpiło już w październiku. Jedną z nich otrzymał Czeżowski, drugą zaś właśnie Elzenberg. Oficjalne nominowanie na katedrę nastąpiło na jesieni 1945 roku.

5 października tego roku autor *Kłopotu z istnieniem* pisał do Czeżowskiego:

List Górskiego<sup>392</sup> zawierający formalne i urzędowe zaproszenie na katedrę otrzymałem i dziś zredagowałem odpowiedź. Odejdzie ona jutro wraz z listem niniejszym i załączonymi dokumentami curriculum vitae i spisem prac. [...] szczerze jestem Panom wdzięczny (Panu jako niewątpliwemu inicjatorowi, przede wszystkim) [...] za owo wysunięcie mnie na katedrę zwyczajną<sup>393</sup>.

Tak zaczął się w biografii intelektualnej Elzenberga okres najbardziej wyężonej pracy twórczej.

Współpraca naukowa Elzenberga i Czeżowskiego mimo różnic w poglądach filozoficznych i metodologii pracy naukowej zaowocowała także pewnymi wspólnymi ustaleniami i zgodnością przekonań. Analogie pomiędzy nimi występowały przede wszystkim w dziedzinie aksjologii i dotyczyły natury i statusu epistemologicznego ocen. Wbrew zarzutom toruńskiego filozofa wobec szkoły Twardowskiego, dotyczącym całkowitej negacji intuicjonizmu, Czeżowski przyznawał istotne znaczenie intuicji w swych poglądach aksjologicznych.

Według bowiem Elzenberga podstawą poznania wartości są sądy nie należące ani do dziedziny poznania zmysłowego, ani do dziedziny poznania introspekcyjnego. [...]. Ten intuicyjny [...] punkt wyjścia aksjologii, uznaje bez zastrzeżeń również Czeżowski<sup>394</sup>.

Według Czeżowskiego:

Nauki przyrodnicze znają tylko jeden rodzaj doświadczenia doświadczenie zmysłowe, ale filozofowie od dawna zwracali uwagę na inne jego rodzaje, rozmaicie nazywane. Wszystkie one mają tę cechę wspólną, że akt poznawczy

<sup>392</sup> Konrad Górski był historykiem i teoretykiem literatury oraz profesorem, a także w latach 40. XX wieku dziekanem Wydziału Humanistycznego UMK w Toruniu.

<sup>393</sup> MA T. Czeżowskiego, AUMK, j.a. 245,teczka nr 183/V, k. 103.

<sup>394</sup> D. Łukasiewicz, *Filozofia Tadeusza Czeżowskiego*, Wyd. Akademii Bydgoskiej im. Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2002, s. 27.

ujmuje swój przedmiot [...] bezpośrednio tzn. we własnej jego postaci, nie zaś za pośrednictwem jakichkolwiek znaków i całościowo, tak właśnie, jak ujmowany jest przedmiot np. w spostrzeżeniu wzrokowym; dlatego nazywa się takie ujęcie intuicyjnym, rozszerzając pierwotne znaczenie tego terminu (intuicyjny = naoczny) na wszelkie poznanie, które jest bezpośrednio i całościowe<sup>395</sup>.

Obaj filozofowie postulowali też możliwość uzasadnienia sądów wartościujących. Elzenberg dał wyraz swym poglądom w tej kwestii m.in. w polemice ze Stanisławem Ossowskim. Przekonywał, że możemy sprawdzić dany sąd o wartości, ustalając, czy jest on i w jakich granicach uzasadniony bardziej aniżeli jego zaprzeczenie. Tym samym, podobnie jak w przypadku sądów spostrzeżeniowych, jesteśmy w stanie wykazać, że jeden sąd może być bardziej uzasadniony od drugiego. Podobny pogląd wyraził Czeżowski, pisząc:

Mnie osobiście chodziło o podkreślenie dużej analogii, jaką widzę między ocenami a zwykłymi sędami spostrzeżeniowymi. [...] Uważam i staram się to właśnie uzasadnić, że zdania, w których stwierdzamy, że coś jest dobre czy że coś jest piękne, są pod bardzo istotnymi względami zupełnie analogiczne do innych zdań empirycznych<sup>396</sup>.

Poglądy filozoficzne Elzenberga i Czeżowskiego zbieżne były także w kwestii uznania słuszności twierdzenia, zgodnie z którym normy i powinności są pierwotne wobec rozkazów. Obaj mieli też negatywny stosunek do hedonizmu i uznanie dla etycznego perfekcjonizmu (będącego podstawą programu etyki perfekcyjnej Elzenberga) oraz stoicyzmu<sup>397</sup>.

Poróżnił ich zaś przede wszystkim stosunek do filozofii analitycznej (Elzenberg był wobec niej zdystansowany, Czeżowski jako przedstawiciel szkoły lwowsko-warszawskiej był jej reprezentantem). Drugim ważnym czynnikiem dystansującym ich postawy naukowe był stosunek do zagadnienia wartości. Choć obaj prezentowali obiektywistyczne koncepcje wartości<sup>398</sup>, to dla Elzenberga wartości były pewnymi stanami rzeczy, dla Czeżowskiego zaś spo-

<sup>395</sup> T. Czeżowski, *Filozofia na rozdrożu*, [w:] idem, *Pisma z etyki i teorii wartości...*, op. cit., s. 38–39.

<sup>396</sup> W. Tatarkiewicz, T. Czeżowski, *Dyskusja*, [w:] ibidem, s. 119.

<sup>397</sup> Por. D. Łukasiewicz, op. cit., s. 27.

<sup>398</sup> O obiektywistycznej tendencji w ujmowaniu wartości Czeżowski pisał w artykule *Czym są wartości (wprowadzenie do dyskusji)*. Por. ibidem, [w:] *Pisma z etyki i teorii wartości...*, op. cit., s. 117–119.

sobami bycia przedmiotów<sup>399</sup>. Elzenberg uważał, że nie można przypisywać wartości logicznej sądom o wartości, Czeżowski z kolei głosił możliwość ujmowania. Obaj natomiast wskazywali znaczącą (determinującą) rolę wartości bezwzględnych w ustalaniu celów ostatecznych postępowania ludzkiego (jako ich przedmiot).

W jednym z pism Czeżowskiego czytamy:

Cele ostateczne postępowania zostają uzasadnione przez okazanie, że posiadają wartość bezwzględną i że można je osiągnąć. Te dwie okoliczności decydują zarazem o wyborze celu ostatecznego. Jeżeli mamy do wyboru dwie wartości różne co do stopnia jako cele ostateczne postępowania, to przy równej możliwości, osiągnięcia jednej i drugiej wybieramy tę, która jest większą wartością<sup>400</sup>.

Elzenberg nie podzielał także znamienego dla szkoły lwowsko-warszawskiej, a obecnego także w twórczości Czeżowskiego dążenia do nadania etyce waloru naukowości.

Mimo oczywistych odmienności, pewne podobieństwa – szczególnie w nstawieniu metodologicznym obu filozofów – podkreślają także współcześni badacze ich sylwetek twórczych. Jacek Juliusz Jadacki pisze:

Henryk Elzenberg „oficjalnie” dystansował się do tradycji Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, którą w Wilnie reprezentował Tadeusz Czeżowski. A jednak pod względem sposobu uprawiania filozofii z pewnością bliższy był temu ostatniemu, niż pozostałym starszym członkom wileńskiej Wielkiej Szóstki, i tak jak on celował w subtelnej robocie analitycznej. Prowadził ją *nb.* wyłącznie w obrębie aksjologii. Przykładem takiej właśnie roboty jest choćby jego rozbiór pojęcia „sensu” i „wartości”. W pierwszym wypadku nawiązując zresztą *expressis verbis* do Tadeusza Czeżowskiego wyróżnił trzy rozumienia „sensowności”: logiczne (gdy chodzi o posiadanie znaczenia przez dane wyrażenie), teleologiczne (gdy chodzi o posiadanie przez coś, np. jakiś układ części, uzasadnienia odwołującego się do jakiegoś celu) i aksjologiczne (gdy chodzi o to, że istnienie czegoś, np. życia czy świata, uzasadnione jest przez jakąś wartość)<sup>401</sup>.

Mimo licznych niezgodności w poglądach obu filozofów, faktem pozostaje, że Czeżowski niezmiernie cenił Elzenberga jako filozofa i współpracownika

<sup>399</sup> Por. B. Wolniewicz, *Myśl Elzenberga...*, op. cit., s. 61.

<sup>400</sup> T. Czeżowski, *Wartości a cele postępowania*, [w:] idem, *Pisma z etyki i teorii wartości...*, op. cit., s. 269.

<sup>401</sup> J.J. Jadacki, *Wileńskie środowisko filozoficzne...*, op. cit., s. 394–395.



akademickiego. Jeden ze swych artykułów (*Henryk Elzenberg jako teoretyk etyki*) poświęcił prezentacji i analizie jego poglądów filozoficznych, dając wyraz (mimo niejednokrotnie odmiennego stanowiska w wielu kwestiach) swemu uznaniu dla Elzenbergowskich ustanowień z zakresu aksjologii oraz etyki.

Relacje, które nawiązały się pomiędzy Elzenbergiem i Czeżowskim w czasie ich długoletniej współpracy uniwersyteckiej, wykroczyły poza ramy współpracy czysto naukowej. Mimo wielu odmiennych poglądów filozoficznych, połączyła ich bowiem długoletnia przyjaźń, oparta na uznaniu osobowości, umysłowości, postawy naukowej oraz życiowej, a także szacunku i tolerancji wobec wyznawanych poglądów i wartości. Czeżowski w swych *Zapiskach do autobiografii* określił Elzenberga „najbliższym kolegą i wieloletnim przyjacielem”<sup>402</sup>. Świadectwem ich bliskiej relacji osobistej jest także ich wieloletnia korespondencja<sup>403</sup>. Obrazuje ona, jak z początkowo oficjalnej, choć życzliwej relacji koleżeńskiej, charakterystycznej dla współpracowników, stopniowo stała się ona relacją opartą na głębokiej przyjaźni: dzieleniu spraw nie tylko naukowych, ale także osobistych, w tym trosk i kłopotów dnia codziennego. Na przykład w roku 1938, Elzenberg zwracał się do autora *Filozofii na rozdrożu*: „Szanowny i Drogi Panie Profesorze”, a w 1958 roku tytułował go już: „Kochanym Tadeuszem”<sup>404</sup>. W ich listach nie brak zainteresowania zarówno wspólnymi sprawami z życia naukowego i społecznego (związane-

<sup>402</sup> Por. T. Czeżowski, *Wspomnienia (Zapiski do autobiografii)*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 1977, R. 22, nr 3, s. 439.

<sup>403</sup> Jeden z listów T. Czeżowskiego do H. Elzenberga z 15 lutego 1965 roku dowodzi, że autorowi *Kłopotu z istnieniem* nie był obcy los także innych „twardowszczyków”. Mowa jest w nim o Izidorze Dąmbskiej, poddającej się wówczas leczeniu szpitalnemu. Czeżowski pisał: „Od Izy Dąmbskiej bezpośrednio nie mam żadnej wiadomości, ale to co mi napisał o niej Tatar-kiewicz w liście z 10.II: »Przeszła operację około dwu tygodni temu w szpitalu na Bielanach, poszło pomyślnie, szwy już wczoraj zdjęte. Miałem ją już przed tygodniem odwiedzić, tymczasem przyszła komplikacja sercowa i wizyty zostały wstrzymane. Po tej zapaści w zeszłym tygodniu jest słaba i bardzo zdeprymowana. Jest przeniesiona do oddziału wewnętrznego ma opiekę najlepszą bo siostry, ale skądinąd w szpitalu nie jest jej dobrze. Do tej pory lekarze nie wyjaśnili, czy to był skrzep pooperacyjny, bo zdaje się, że nie zawał, w każdym razie musi leżeć bez ruchu«. Zdaje się więc, że zasadnicza sprawa została rozwiązana pomyślnie, ale niepokoję się dalej o komplikacje”. W post scriptum Czeżowski dopisał: „Przed chwilą otrzymałem list od p. Izy, własnoręcznie pisany, pisze: »Jestem unieruchomiona i bardzo jeszcze słaba, ale mam nadzieję, że za jakiś tydzień będę już mogła robić korektę, a bardzo mi na tym zależy« (chodzi o korektę przekładu »Inhalt Und Gegenstand« Twardowskiego, który wchodzi w »Wybór pism« wydawany przez PWN)”. MA H. Elzenberga, APAN, III-181, j. nr 191, k. 14.

<sup>404</sup> Por. MA T. Czeżowskiego, AUMK, j.a. 245,teczka nr 183/V.

go np. z nominacjami uniwersyteckimi, prowadzonymi zajęciami, wypłatami pieniężnymi, działalnością w ruchu wspomagającym sieroty i wdowy, współpracą z innymi uczonymi, publikacjami, studentami i współpracownikami), jak i prywatnego (związanego z troską o zdrowie czy sprawy bytowe). Można przytoczyć fragmenty kilku takich listów. W jednym z nich (z 1948 roku) czytamy co następuje:

Drogi Panie Tadeuszu! [...] W związku z Pańską chorobą mam pecha na punkcie listów: jeden od p. Oleńki, z pierwszą wiadomością zginął zupełnie, a Pański [...] przeleżał się chyba w dziekanacie: otrzymałem go wczoraj. [...] Teraz już najpilniejsze sprawy są załatwione albo w toku. [...] Pani Lokalska zabiera co dla niej, w sprawie podpisywania wypłat funduszu wdów i sierot skierowałem p. Oleńkę do Dziewulskiego. Egzaminy zaczynam (są niestety dwa z logiki). [...] Wypadki nadzwyczajne nie zaszyły jednak cały uniwersytet denerwuje się nominacjami, które wciąż nie nadchodzą. Rektor kazał wypłacić za listopad; z formalnego swego prawa nominacji korzystać nie chce, chociaż niektórzy bardzo delikatnie próbują na niego naciskać. O tym, że Marysia Z. jest przyjęta na medycynę zapewne już Pan wie. U mnie tyle dobrego, że wyszedł nareszcie „Znak” z moim „Gandhim”, co do którego miałem pewne obawy. Słyszałem parę relacji (bardzo pośrednich) o Pańskim obecnym stanie zdrowia i samopoczuciu; z przyjemnością dowiedziałem się, że jest lepiej niż kilkanaście dni temu. [...] Uścisk dłoni serdeczny załączam. [...] <sup>405</sup>

W liście z początków lat 50. widać już wyraźnie zażyłość i bliskość w łączącej ich relacji. List ten prawie wyłącznie poświęcony jest sprawom osobistym. Elzenberg przebywający wówczas w Gdańsku (gdzie leczył się na zatoki) pisał:

Kochany Tadeuszu! – moje sumitowania się (nieśmiało przez Jordana przesłane) mam nadzieję, że otrzymałeś; ponawiam je teraz zawstydzony [...]. Co do moich spraw, to odkąd się zgłosiłem z owymi zatokami, siedzę tutaj jak głupi, i tylko myślę, jak tych laryngologów powystrzelać. Takie marudy. Prof. D. ma świętą cierpliwość, że mnie od tygodnia z kliniki nie wyrzucił, bo zupełnie już do tego towarzystwa nie pasuję, ani do tego lokalu się nie nadaję. [...] Marysia Z. zdała we czwartek swój ostatni egzamin (psychiatria). [...] Na tym mógłbym już właściwie skończyć. Niestety muszę dodatkowo stwierdzić, że podczas właśnie pisania tej kartki<sup>406</sup>, jak na złość odezwały się niejakie

<sup>405</sup> Ibidem.

<sup>406</sup> Elzenberg do swego listu dołączył kartkę pocztową, na której napisał ostatnie zdania listu.

bóle, w przykry sposób przypominając, że jednak mnie z tym lokalem coś wiąże. Serdeczny uścisk dłoni zasyłam [...]. Henryk<sup>407</sup>.

O tym, że koleje losów Czeżowskiego bliskie były Elzenbergowi świadczą także liczne fragmenty jego korespondencji z Wallisem. Na przykład w liście z 1952 roku pisał do niego z przejęciem o osobistej tragedii, jaka spotkała Czeżowskiego:

W Toruniu – jak częściowo napewno<sup>408</sup> wiesz – smutno w ostatnich tygodniach. Czeżowski nagle (6 stycznia) stracił córkę, dwudziestojednoletnią, doskonale się zapowiadającą [...] szlachetną dziewczynę; studiowała fizykę i jednocześnie kończyła szkołę muzyczną<sup>409</sup>.

Należy podkreślić, że i Czeżowski również wysyłał wiele listów do Elzenberga. Stał je aż do ostatnich miesięcy jego życia. Jeszcze na trzy miesiące przed jego odejściem – 15 stycznia 1967 roku pisał do Elzenberga, który wówczas przebywał w Warszawie pod opieką bratowej Heleny Wirskiej:

Drogi Henryku! Zbliża się dzień Twoich imienin i jak zawsze serdecznie myślimy o Tobie, życząc wszystkiego co najlepsze, a zwłaszcza polepszenia stanu zdrowia<sup>410</sup>.

Ostatni list Czeżowskiego, świadczący o pogarszającym się stanie zdrowia Elzenberga, skierowany został do Heleny Wirskiej i datowany jest na dwa miesiące przed zgonem filozofa. Autor *Filozofii na rozdrożu*, zdając sobie sprawę z tego, że stan Elzenberga jest bardzo poważny, nie tracił jednak nadziei na jego poprawę, pisał bowiem:

Droga Pani Heleno! Oboje z Tonią<sup>411</sup> ogromnie ucieszyliśmy się listem Henryka i optymistycznym dopiskiem Pani. Może istotnie nastąpił jakiś zwrot w chorobie, takie niespodziewane rzeczy przecież się czasem zdarzają, zwłaszcza przy tak niezwykłej sile duchowej, jak u Henryka<sup>412</sup>.

<sup>407</sup> Ibidem.

<sup>408</sup> Oryginalna pisownia Elzenberga.

<sup>409</sup> MA H. Elzenberga, DZS BUMK,teczka Rps nr 1856/IV, k. 72. 1, k. 24.

<sup>410</sup> MA T. Czeżowskiego, AUMK, j.a. 245,teczka nr 197/5.

<sup>411</sup> Chodzi tu o żonę Czeżowskiego, Antoninę Czeżowską z domu Packiewiczównę, z którą filozof ożenił się w 1929 roku.

<sup>412</sup> Ibidem.

We wspomnieniu pośmiertnym opisując fenomen osobowości Elzenberga, Czeżowski pisał:

Nie waham się użyć wymienionego w tytule określenia „wielki” aby je odnieść do Henryka Elzenberga [...]. Wielki był nie w tym znaczeniu, które się łączy ze sławą, godnościami, autorstwem dzieł rozgłoszonych, skupianiem wokół siebie wyznawców i naśladowców; taką wielkość nazwałbym zewnętrzną. Nie ona jest właściwą miarą człowieka, lecz wielkość wewnętrzna, na którą składają się przymioty umysłu i charakteru, wybijające się wysoko ponad zwykłość. Tę wielkość Zmarły posiadał, pozostając cichym i skromnym, nigdy dążąc do zaszczytów i tytułów<sup>413</sup>.

Drugim bliskim Elzenbergowi „twardowszczykiem” był Mieczysław Wallis. Znajomość Elzenberga z Mieczysławem Wallisem miała charakter bardzo bliskiej przyjaźni<sup>414</sup> i rozciągała się na kilka dziesięcioleci. Świadectwem tej przyjaźni jest ich korespondencja obejmująca lata 1929–1966. Obejmuje ona ponad 1000 stron zachowanych listów. Znajomość pomiędzy tymi filozofami została nawiązana w Warszawie. O jej początkach pisał Wallis w swych *Wspomnieniach osobistych* poświęconych Elzenbergowi:

Poznałem jednak Elzenberga dopiero wiosną 1923 r. [...] na wieczorynce u Stefana Kołaczковского, podówczas, po Stefanie Borowym, redaktora miesięcznika „Przeglądu Warszawskiego” (prócz nas i gospodarzy byli jeszcze Juliusz Kaden-Bandrowski z żoną i Czesław Znamierowski. [...] Elzenberg był poważny, skupiony, mówił mało, ale każde jego odezwanie było starannie przemyślane i trafiało w sedno rzeczy. Później po jakimś posiedzeniu Towarzystwa Filozoficznego [...] poszliśmy razem do cukierni Żmijewskiego [...]. Przy herbacie i ciastkach powiedziałem Elzenbergowi kilka słów uznania o jego recenzjach z przekładów literatury francuskiej w „Przeglądzie Warszawskim” i widziałem, jak żywo go te słowa poruszyły i jak bardzo cenił te recenzje (utrzymane, jak mówił, świadomie w stylu lekko poetyckim, pisane prozą obrazową. Myślę, że od tego czasu zaczęła się nasza przyjaźń. – Odwiedzaliśmy się wzajem lub spotykaliśmy się w jakiejś kawiarni<sup>415</sup>.

Ich znajomość bardzo szybko przybrała dość zażyły charakter. Świadczy o tym chociażby jedna z Elzenbergowskich notatek w dzienniku, datowana na

<sup>413</sup> T. Czeżowski, *Wielki Humanista*, „Tygodnik Powszechny” 1967, nr 25, s. 391.

<sup>414</sup> Por. H. Elzenberg, *Cztery listy do Mieczysława Wallisa*, „Etyka” 1990, nr 25, s. 51.

<sup>415</sup> MA M. Wallisa, APB WFIS UW, IFIS PAN i PTF, teczka Rps nr 15 T. I, k. 25.

1924 rok<sup>416</sup>. Co ważne, ich wzajemna korespondencja dowodzi też, że w latach 30. (gdy Elzenberg przebywał w Wilnie, a Wallis w Warszawie) łączyła ich naprawdę bliska i serdeczna przyjaźń. Wspierali się także wzajemnie w prowadzonej pracy naukowej. Świadectwem tego może być list Wallisa do Elzenberga z 5 maja 1938 roku, w którym pisał:

Kochany Henryku! Dzięki za kartkę z miłymi słowami [...]. Od prof. Czeżowskiego miałem list treści następującej: „Dziękuję uprzejmie za list z dnia 16 bm., który otrzymałem wraz z rękopisem Pana rozprawy z rąk p. doc. Elzenberga. Szczerze cieszę się otrzymaniem Pańskiego rękopisu i tem, że wydamy go w wydawnictwach naszego Towarzystwa, zacieśniając w ten sposób kontakt nawiązany w lecie ubiegłego roku. [...] Zamierzamy obaj z p. doc. Elzenbergiem rozpocząć wkrótce czytanie rękopisu, by druk mógł rozpocząć się bez zbytej zwłoki”. Nie potrzebuję dodawać, jak bardzo mi ten list ucieszył. [...] Liczę, że wkrótce zobaczę Cię w Warszawie i ściskam Cię serdecznie. Twój M.<sup>417</sup>.

Przyjaźń ta przetrwała także zawieruchę wojenną, która pozbawiła ich kontaktu na kilka lat. Korespondencję ponownie nawiązali w 1945 roku. Ich relacja nadal pozostała bliska i serdeczna. Ówczesne listy Elzenberga świadczą o niemającej trosce o losy przyjaciela oraz o zaufaniu, jakim stale go darzył. Filozof przebywający wówczas w Lublinie szczerze pisał o niekorzystnych warunkach, w których przyszło mu bytować. Otwarciem przedstawiał swą sytuację, która nie zaspokajała ani jego ambicji zawodowych, ani potrzeb bytowych. Prosił także Wallisa o pomoc w znalezieniu zatrudnienia. Pisał o tym następująco:

Kochany Mietku. [...] Otóż przede wszystkim muszę Ci powiedzieć, że się rozbijałem o jakąś wiadomość o Tobie, ale nikt mi jej nie mógł dostarczyć [...]. Wiedziałem tylko [...], że jesteś uwolniony<sup>418</sup> [...]. Do Warszawy chętnie bym przyjechał, ale pomijając, że trochę mi trudno się odrywać od zajęć, odstrasza mnie potrosze warunki jazdy [...], a przede wszystkim wydatek. Czy może Ty – mogący mieć „delegacje” jako urzędnik Ministerstwa – nie mógłbyś raczej na kilka dni wybrać się do Lublina. [...] opowiedzielibyśmy

<sup>416</sup> Por. H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem...*, op. cit., s. 168.

<sup>417</sup> MA M. Wallisa, APB WFIS UW, IFIS PAN i PTF, teczka Rps nr 16 T. I, k. 6–7.

<sup>418</sup> W latach 1941–1944 M. Wallis przebywał w obozie jenieckim w Woldenbergu; był tam wykładowcą na Wyższych Kursach Nauczycielskich. Por. B. Kornacka, K. Szrajber, M. Prussak (oprac.), *Korespondencja Marii Renaty Mayenowej i Henryka Elzenberga*, [w:] B. Chodźko, E. Feliksiak, M. Olesiewicz (red.), *Obecność. Maria Renata Mayenowa (1908–1988)*, Wyd. Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2006, s. 127–128, przyp. nr 136.

sobie choć część tego, co jest do opowiedzenia. [...] Teraz o mnie [...]. Otóż z Wilna wyjechałem 26 marca; transport jechał do Łodzi, ale obawa o książki i rękopisy (którym groziło zмокnięcie w otwartych wagonach) skłoniła mnie do starań o pozostanie tu – co się też i udało. Jestem tedy (nie licząc czterech godzin lektorskich u Curie-Skłodowskiej i trzech psychologii na pewnym arcy-skromnym kursie nauczycielskim) zastępcą Stanisława Stońskiego (tak!!!) na katedrze filologii francuskiej; wyraźnie zastępcą – czyli jest to z natury rzeczy pomyślane bardzo czasowo. Myślałem jednak, że gdyby się nic stosowniejszego nie otworzyło, będę tu mógł pozostać i rok i nawet dłużej, aż do pozyskania przez uniwersytet fachowca o kwalifikacjach wszechstronnych [...]. 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 myślicielu – 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 najprędzej. [...] Ale chcę, żebyś znał stan rzeczy i Ty i ktokolwiek w Warszawie jest choć trochę moim przyjacielem albo choćby człowiekiem życzliwym, i abyście mi w miarę możliwości pomogli coś znaleźć. Myślę poważnie o stanowisku w jakiejś wielkiej instytucji wydawniczej [...]. Mniej chętnie wziąłbym stanowisko w Ministerstwie, ale i z tym zacznam się liczyć. [...] <sup>419</sup>.

Po nominacji na katedrę toruńską Elzenberg nadal pozostawał w bliskim kontakcie z łódzkim filozofem <sup>420</sup>. Dzielił się z nim swymi przeżyciami, troskami i radościami dnia codziennego, związanymi z przeniesieniem się do nowego ośrodka akademickiego. Darzył Wallisa tak dużym uznaniem, że wyraził nawet życzenie by, po jego śmierci to właśnie on sprawował pieczę nad jego spuścizną twórczą <sup>421</sup>.

Elzenberg współpracował także z innymi „twardowszczykami” w ramach wspólnych przedsięwzięć naukowych. Najważniejszym z nich była bez wątpienia inicjatywa Biblioteki Klasyków Filozofii. Przedsięwzięcie to zostało zaini-

<sup>419</sup> MA H. Elzenberga, DZS BUMK,teczka Rps nr 1856/IV, k. 1–3.

<sup>420</sup> M. Wallis po II wojnie światowej został profesorem Uniwersytetu Łódzkiego.

<sup>421</sup> Por. *Spuścizna Mieczysława Wallisa, Katalog rękopisów PTF 04–38, cz. 1*, oprac. T. D. Woyciechowska, Warszawa 1997, s. 14, <https://docs.google.com/fileview?id=0B1SRxxt88TShZGNIZDQ3N2MtOWZiYy00OGVlTk0MjktNjUyOGMyZDZiZWUw&hl=pl>.

cjowane w maju 1951 roku<sup>422</sup> i miało unikatowy na skalę światową charakter. Biblioteka ta skupiała czołowych rodzimych filozofów, którym przyświecał cel przełożenia na język polski najważniejszych dzieł filozofii światowej. Miała ona postać serii wydawniczej Państwowego Wydawnictwa Naukowego<sup>423</sup>.

„Twardowszczycy” doceniali też potencjał i dorobek twórczy Elzenberga<sup>424</sup>, zapraszając go do współpracy w redagowaniu czasopism filozoficznych. Na przykład w 1939 roku Tatarkiewicz w liście do Czeżowskiego prosił o pośrednictwo w sprawie zaproponowania autorowi *Kłopotu z istnieniem* napisania sprawozdania dla „Przeglądu Filozoficznego”. Pisał:

Czy Elzenberg nie podjął by się napisać sprawozdania z książeczki Wallisa „Wyraz i życie psychiczne”? Był bym wdzięczny, gdyby Pan zechciał się z nim w tej sprawie porozumieć<sup>425</sup>.

Ponadto wiele lat później już osobiście zaprosił go do udziału w kolejnym przedsięwzięciu naukowym z zakresu estetyki o znacznie większym poziomie zaangażowania i współpracy. W liście do Elzenberga Tatarkiewicz pisał co następuje:

Jakoż otwieramy sekcję estetyczną przy PTF. Chciałbym by zarząd jej był w Krakowie, gdzie nieporównanie najwięcej członków Towarzystwa zapisało się Sekcji. Chciałbym też by Pan wszedł do Zarządu Sekcji, chociażby Pan nawet nie często mógł brać udział w jego posiedzeniach<sup>426</sup>.

<sup>422</sup> W archiwaliach Kotarbińskich znajduje się dokument inauguracyjny Biblioteki Klasyków Filozofii wystawiony przez Państwowy Instytut Wydawniczy datowany na 5 maja 1951 roku, w którym czytamy: „Na mocy zarządzenia Prezesa Rady Ministrów został Przy Państwowym Instytucie Wydawniczym powołany Komitet Redakcyjny Biblioteki Klasyków Filozofii”. Dalej podano jego skład osobowy. MA J. i T. Kotarbińskich, APB WFIS UW, IFIS PAN i PTF, teczka Rps U nr 597, k. 1.

<sup>423</sup> Por. ibidem.

<sup>424</sup> Dowodem uznania działalności naukowej Elzenberga przez reprezentantów szkoły lwowsko-warszawskiej jest także fakt, że Z. Zawirski, opracowując hasła do Słownika Filozoficznego, ujął także osobę Elzenberga, podając następujące informacje o filozofie: ośrodek akademicki, z którym był wówczas związany (USB w Wilnie), zajmowane stanowisko oraz jego najważniejsze pisma. Por. MA Z. Zawirskiego, APAN, sygn. III-101, j. nr 37, k. 180.

<sup>425</sup> MA T. Czeżowskiego, AUMK, j.a. 245, teczka nr 192/5, k. 126. W odpowiedzi na list Tatarkiewicza Czeżowski pisał: „Elzenberg wolałby nie pisać sprawozdania z książeczki Wallisa, albowiem będzie omawiał ją w Roczniku Literackim i prosi, by recenzji tej dla Przeglądu podjął się ktoś inny. Egzemplarz recenzyjny już wysłany Elzenberg wspomina, że przestał Przeglądowi recenzję z książki »Werner, La Philosophie grecque« i przypuszcza, że recenzja ta jest już w Pańskich rękach”. Ibidem, k. 127.

<sup>426</sup> MA H. Elzenberga, DZS, BUMK, teczka Rps nr 1868/III. List datowany jest na „5.6.1961 roku”.

Także sam założyciel szkoły lwowsko-warszawskiej zaproponował Elzenbergowi udział w tworzeniu czasopisma „Studia Philosophica”. Świadectwem tego jest list Twardowskiego z 1934 roku, znajdujący się w toruńskich archiwaliach Elzenberga. Dowodzi on, że choć Twardowski bliżej nie znał przyszłego autora *Kłopotu z istnieniem*, to jednak dostrzegał i poważał jego osobę oraz aktywność w środowisku naukowym. Zapraszając go do współpracy, Twardowski zaproponował Elzenbergowi objęcie kierownictwa działu sprawozdań z zakresu estetyki. Pisał:

Szanowny Panie Doktorze! Wydział Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie postanowił przystąpić do wydania czasopisma „Studia philosophica”<sup>427</sup> [...] czasopismo ma zawierać obok rozpraw oryginalnych także krótkie, czysto informacyjne – wolne od krytyki i oceny – sprawozdania z najważniejszych polskich publikacji filozoficznych [...]. Komitet redakcyjny [...] zwraca się do Szanownego Pana Doktora z prośbą o współpracownictwo w zamierzonym wydawnictwie i zarazem prosi Go o objęcie działu sprawozdań z prac działu estetyki [...] sprawozdanie powinno być napisane w języku francuskim<sup>428</sup>.

Prośba Twardowskiego spotkała się z pozytywną odpowiedzią Elzenberga. Oprócz sprawowania pieczy nad powierzonym mu działem, Elzenberg publikował także swe teksty na jego łamach<sup>429</sup>. O jego publikacje zabiegał sam redaktor naczelny – Kazimierz Ajdukiewicz. Na przykład w 1948 roku z pisał do niego następująco:

Wielmożny Panie Profesorze, Cieszyłbym się bardzo, gdybym mógł w najbliższym tomie „Studia Philosophica” umieścić jakiś artykuł pochodzący od Pana. Mógłby to być też przekład jakiejś nowszej pracy wydanej po polsku a nie ogłoszonej w innym języku<sup>430</sup>.

<sup>427</sup> Należy zaznaczyć, że Twardowski w liście tym pisał nazwę czasopisma następująco: „Studia philosophica”, podczas gdy już w listach kolejnych stosował pisownię obu członów z dużej litery: „Studia Philosophica”.

<sup>428</sup> Ibidem.

<sup>429</sup> W 1937 roku na łamach „Przeglądu Filozoficznego” w dziale poświęconym sprawozdaniom z książek Elzenberg napisał także sprawozdanie z I tomu czasopisma „Studia Philosophica”. Por. H. Elzenberg, *STUDIA PHILOSOPHICA. Commentarii Societatis Philosophicae Polonorum. Curantibus K. Ajdukiewicz, R. Ingarden, K. Twardowski. Volumen I. Leopoli. 1935.Str.498 I 8 nfb.*, „Przegląd Filozoficzny” 1937, R. 40, nr 1, s. 102–103.

<sup>430</sup> MA H. Elzenberga, DZS, BUMK, teczka Rps nr 1863/III.



Dodatkowo w tym samym roku Twardowski zapraszał Elzenberga do publikowania na łamach „Ruchu Filozoficznego”. Pisał następująco:

proszę o dostarczenie „Ruchowi Filozoficznemu” autoreferatu z odczytu, który Szanowny Pan Kolega wygłosił 11.VI. b.r. w Warszawskim Tow. Filozoficznym. Łączę wyrazy prawdziwego poważania i pozdrowienia koleżeńskie<sup>431</sup>.

Prośby tego typu zawiera także kilka kolejnych listów znajdujących się w Elzenbergowskich zbiorach archiwalnych<sup>432</sup>.

Elzenberga ze szkołą lwowsko-warszawską łączyła także postawa odległa od marksizmu. Zarówno autor *Kłopotu z istnieniem*, jak i uczniowie Twardowskiego jawnie odżegnywali się od założeń programowych filozofii marksistowskiej i przez to uznani zostali za niemarksistowską kadrę naukową. W następstwie tego w latach 50. zostali odsunięci od prowadzenia zajęć akademickich. Głównym zarzutem wysuniętym przeciwko nim było uprawianie filozofii idealistycznej, którą uznawano wówczas za najbardziej opozycyjną wobec filozofii marksistowskiej. Stwierdzono, że uniwersytecka działalność toruńskiego filozofa oraz „twardowszczyków” jako nierealizująca naukowych i programowych założeń marksizmu szkodzi bezpośrednio studentom.

W aktach osobowych Elzenberga przechowywanych w archiwum UMK (K-9/131) znajduje się anonimowa charakterystyka profesora z listopada 1952, w której czytamy:

[...] Poziom społeczno-polityczny: nie odpowiada wymogom Uczelni ze względu na całkowitą ignorancję metody marksistowskiej oraz stosowanie metody idealistycznej w prowadzonych przez siebie wykładach<sup>433</sup>.

Odsunięcie od zajęć było zaskakujące zarówno dla tych naukowców (większość z nich miała już zaplanowane zajęcia), jak i dla ich studentów. Maria Kalota-Szymańska pisze we wspomnieniu o swoim nauczycielu:

W następnym roku akademickim tematem seminarium Profesora miały być zagadnienia filozofii kultury. [...] Ale był to już rok 1950 i na jesieni, gdy zaczynałam swój trzeci rok studiów, dowiedziałam się; że profesor Elzenberg został jak to określano „urlopowany” ze względu na „szkodliwy wpływ” jaki jego zajęcia wywierały na młodzież uniwersytecką<sup>434</sup>.

<sup>431</sup> Ibidem,teczka Rps nr 1868/III.

<sup>432</sup> Por. ibidem.

<sup>433</sup> Przypisy [do:] *Zbigniew Herbert Henryk Elzenberg. Korespondencja...*, op. cit., s.153.

<sup>434</sup> M. Kalota-Szymańska, op. cit., s. 127.

Co ważne, w latach 50., kiedy „twardowszczycy” byli przedmiotem licznych ataków ze strony marksistów i coraz bardziej napastliwych ich wystąpieniach i tekstów, reakcją Elzenberga na tę sytuację było niemal całkowite zaniechanie polemik z nimi. Wzajemne antagonizmy światopoglądowe straciły wówczas na swej mocy i znaczeniu. Do polemik z „twardowszczykami” Elzenberg powrócił jeszcze w latach 60., m.in. w polemice z realizmem praktycznym Tadeusza Kotarbińskiego.

Ofensywa marksistowska wobec Elzenberga i uczniów Twardowskiego była spowodowana ich postawami światopoglądową oraz metodologiczną, nie uznawali oni bowiem propagowanej ideologii marksistowskiej jako jedynej słusznej drogi rozwoju społeczeństwa, a także hegemonii materializmu dialektycznego w nauce. Uprawiając filozofię w sposób przez siebie przyjęty, głosili hasła intelektualnej niezależności i wolności jednostkowej wobec władzy oraz jakichkolwiek nacisków zewnętrznych. Toruński filozof przekonywał o potrzebie poczucia wewnętrznej swobody, niezależności i wolności jednostki. Pisał:

Jeśli moje życie zewnętrzne ale tylko zewnętrzne jest całkowicie uregulowane przez władzę, tak że ani ono nie wpływa na wewnętrzne, ani na odwrót, natenczas obie dziedziny ostro się od siebie odcinają i życie wewnętrzne stanowi własny swój świat niezależny, odrębny. Ale na to trzeba, by władza czy to przez poszanowanie, czy jak to bywa wobec niewolników, przez wzgardę zupełnie nie sięgała do wnętrza. Wtedy to się wypracowują najbardziej samodzielne, najmniej poddane wpływom środowiska, najbardziej uduchowione i zwarte poglądy na świat<sup>435</sup>.

Michał Chmielowiec w swym wspomnieniu o Elzenbergu pisał:

Wśród polskich uczonych i pisarzy Henryk Elzenberg był jednym z nielicznych, którzy nigdy nie poszli na najmniejszy kompromis z tym wszystkim że użyję jego własnych słów „co nieprzekupnemu myśleniu każe w organizacji państwowej widzieć raczej tylko przykrą konieczność”, tym bardziej przykrą dodam gdy tym państwem jest PRL. Wolał się skazać na wieloletnie milczenie, i to w okresie pełni sił twórczych, który u pisarzy jego pokroju przychodzi zazwyczaj w późnych latach, niż napisać choćby jedno słowo bez pokrycia w najgłębszym przekonaniu<sup>436</sup>.

<sup>435</sup> H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem...*, op. cit., s. 91–92.

<sup>436</sup> M. Chmielowiec, *Spojrzenie ku... dwu szkicom o Gandhim*, „Wiadomości”, Londyn, 2 VII 1967, nr 27 (1109), s. 6, [za:] L. Hostyński, *Układacz...*, op. cit., s. 20.

Tę Elzenbergowską potrzebę niezależności postawy i działalności twórczej podkreślała także Maria Znamierowska-Prüfferowa.

Szkoła lwowsko-warszawska widziała potrzebę autonomii i nonkonformizmu w szczególności w uprawianiu nauki. Według tej formacji intelektualnej żadna instancja wyższa nie może zniewalać naukowca bowiem nie on będzie spełniać należycie swych zadań, a najważniejszym celem pracy naukowej jest rzetelne dążenie do prawdy obiektywnej. Za wypowiedź programową w tej kwestii posłużyć może wypowiedź Kazimierza Ajdukiewicza. W artykule *O wolności nauki* przekonywał, że nauka nie powinna być w żaden sposób ograniczana, inaczej nie będzie mogła swobodnie się rozwijać i służyć prawdzie. Postulował następująco:

Wolność uprawiania nauki wymaga [...] by uprawiający naukę cieszył się wolnością wyboru zagadnień, wolnością wyboru metody, czyli sposobu ich rozwiązywania, wolnością myśli i wolnością słowa<sup>437</sup>.

Poparł swe stanowisko ważnymi argumentami. Zaznaczał, że w przypadku, kiedy przyzna się prawo głosu reprezentantom tylko jednego kierunku myśli, a odbierze się go ich przeciwnikom, nauce grozić może zmniejszenie jej twórczego potencjału, jednostronność, dogmatyczność. Ajdukiewicz uważał, że:

Szczególnie przykre są dla nauki wypadki, w których nie pozwala się na ogłaszanie pewnych wyników naukowych ze względu na to, że ogłoszenie ich mogłoby mieć niepożądane następstwa dla linii politycznej czynników rządzących<sup>438</sup>.

Występował więc przeciwko manipulacji i zależności nauki od polityki oraz innych pozanaukowych sfer życia, bowiem kosztem, który poniesie wówczas nauka, może być zafałszowanie jej wyników, a celem nie będzie już wiedza naukowa ani prawda mająca służyć dobru ludzkości, lecz partykularne cele rządzących. Postawę naukowca cechować powinny przede wszystkim niezależność, bezstronność, dążenie do prawdy oraz wolność wewnętrzna, polegająca nie tylko na nieuleganiu presji otoczenia, ale przede wszystkim na samodzielności myślenia i dbałości o zachowanie wyznawanych przekonań. Poglądy te podzielali także Czeżowski, Kotarbiński i Ossowski, przekonując, że obiek-

<sup>437</sup> K. Ajdukiewicz, *O wolności nauki* [w]: J. Karpiński, *Nie być w myśleniu posłusznym (Ossowsky, socjologia, filozofia)*, Wyd. Polonia, Londyn, 1989, s. 177.

<sup>438</sup> *Ibidem*, s. 181.

tywizm badawczy (który powinien cechować każdego naukowca) polega na niepodleganiu żadnym wpływom zewnętrznym oraz celom pobocznym, lecz poddaniu się doświadczeniu i rozumowi (uzasadnianiu według praw logiki)<sup>439</sup>.

Czeżowski podkreślał rolę prawdy w działalności naukowej, bowiem to ona, a nie posłuszeństwo władzy, stanowi wartość obligatoryjną dla każdego człowieka nauki, a także cel ostateczny jego działań naukowo-dydaktycznych. Według niego: „uczony nie szuka w nauce pożytku, lecz jedynie prawdy, inaczej sprzeniewierzyłby się swemu powołaniu”<sup>440</sup>. Również Kotarbiński wypowiadał się w podobnym tonie, uważając, że filozof nie powinien być konformistą, głosić nieprawdy, ale zawsze działać na jej rzecz. Argumentował następująco:

Filozof gotów ponieść bolesne ofiary na rzecz skutecznego współdziałania. Nie chce jednak i nie umie, i nie chce ani chcieć, ani umieć zrezygnować z wyznawania tego, co mu się jawi jako prawda. Życzy więc sobie i innym filozofom, by im wszędzie i zawsze wolno było głosić prawdę i występować słowem w jej obronie<sup>441</sup>.

Z kolei Stanisław Ossowski uważał, że zagadnienie posłuszeństwa nabiera szczególnego znaczenia w rozważaniach dotyczących roli człowieka nauki nie tylko na polu naukowym, ale także społecznym. Przekonywał, że:

na tym polega jego służba społeczna, aby pełnić swe zawodowe czynności nie był w myśleniu posłuszny. Pod tym względem nie wolno mu być posłusznym ani synodowi, ani komitetowi, ani ministrowi, ani cesarzowi, ani Panu Bogu. Jeżeli jest posłuszny, jeżeli poglądy swoje zmienia na rozkaz, albo jeżeli myśl jego nie jest w zgodzie z jego słowami, sprzeniewierza się swoim obowiązkom<sup>442</sup>.

\* \* \*

Mimo wielu analogii pomiędzy postawami naukowymi Elzenberga i „twardowszczyków”, dla ich relacji charakterystyczna była jednak przede wszystkim postawa polemiczna (szczególnie nastawienie autora *Kłopotu z istnieniem*). Warto podkreślić, że Elzenbergowska postawa adwersarza wobec

<sup>439</sup> Por. A. Dylus, *Problematyka etyki nauki u przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej*, Wyd. ATK, Warszawa 1987, s. 64.

<sup>440</sup> T. Czeżowski, *O stosunku nauki do państwa*, „Res Humana” 1996, nr 3, s. 26–27.

<sup>441</sup> T. Kotarbiński, *Upragnione fantazmaty*. [w:] idem, *Pisma etyczne...*, op. cit., s. 430.

<sup>442</sup> S. Ossowski, *Taktyka i kultura*, „Przegląd Kulturalny” 1956, nr 13, s. 4.

szkoły lwowsko-warszawskiej była zapewne wyrazem jego przekonania, zgodnie z którym własne poglądy i koncepcje należy nie tylko rozwijać, ale także o nie bezwzględnie walczyć. Wspominając Elzenberga Mieczysław Wallis pisał: „Łagodny i delikatny w obcowaniu codziennym był nieprzejednany, gdy chodziło o poglądy”<sup>443</sup>. W przekonaniu filozofa nasze intelektualne upodobania (naukowo-badawcze, światopoglądowe czy filozoficzne) odzwierciedlają także, a może przede wszystkim, nasze wewnętrzne ja, osobowość twórczą, intelektualną wrażliwość oraz indywidualizm. W ten sposób stanowią część naszego jestestwa, współkonstruuje nasze wnętrze oraz postawę wobec świata. Wallis pisał, że postawa filozofa stanowiła swego rodzaju rodzaj walki w obronie własnej osobowości. Mając świadomość własnej odrębności względem otoczenia, odmienną tę pojmował jednak jako stan wartościowy, o który należy zabiegać i który trzeba rozwijać. Stąd wynikały jego liczne konflikty z otoczeniem, które „przeważnie nie miało zrozumienia dla jego nonkonformizmu, usiłowało go urobić na swoją modłę”<sup>444</sup>. Częścią walki filozofa o odrębność własnego ja było właśnie przeciwstawianie własnych poglądów poglądom innych filozofów, szczególnie ze szkoły lwowsko-warszawskiej. Wyrazem tego przekonania była jego maksyma głosząca, że „Stan filozofowania jest stanem wojny”<sup>445</sup>, a więc walką o własne przekonania, o własną indywidualność. Dlatego zdaniem filozofa:

Jeżeli ktoś ma ideę twórczą, umiłowaną, to jedyną dla niego formą współżycia ze społeczeństwem jest walka o tę ideę. Wszystkie próby dogadania się, porozumienia, z pominięciem sprawy głównej, zawodzą: prowadzą do odstępstwa od siebie a do tamtej strony zbliżają pozornie tylko, prawie kłamliwie. Przepaść, przesłonięta kłamstwem zostaje<sup>446</sup>.

Według filozofa zatem, odchodząc choćby w niewielkim stopniu od własnych przekonań na rzecz konformizmu naukowego, ugody czy ustępstwa, zdradzamy w pewien sposób samych siebie, degenerujemy nasze twórcze wnętrze. Kto nie bierze udziału w walce o swe poglądy (nie polemizuje, nie stawia zarzutów, nie broni się przed krytyką, nie argumentuje), „ten ginie: odebrane mu zostaje oblicze własne i zostaje starty z oblicza ziemi”<sup>447</sup>.

<sup>443</sup> MA M. Wallisa, APB WFiS UW, IFiS PAN i PTF,teczka Rps nr 15 T. I, k. 36.

<sup>444</sup> M. Wallis, *Henryk Elzenberg (wspomnienie pośmiertne)*, „Ruch Filozoficzny” 1967, nr 2, s. 106.

<sup>445</sup> H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem...*, op. cit., s. 390.

<sup>446</sup> Ibidem, s. 457.

<sup>447</sup> Ibidem, s. 390.



## Rozdział II

# Henryka Elzenberga krytyka poglądów etycznych, estetycznych, ontologicznych, z zakresu historii filozofii, metodologii oraz zasad sztuki translatorskiej sformułowanych przez przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej

Henryk Elzenberg nie tylko polemizował z ogólnym programem filozoficznym szkoły lwowsko-warszawskiej, ale także podawał w wątpliwość koncepcje i rozstrzygnięcia problemowe poszczególnych jej reprezentantów. Przy czym należy podkreślić, że krytyka tych filozofów nie stanowiła dla niego nigdy celu samego w sobie. Każda jego polemika bowiem dotyczyła poglądów opozycyjnych względem tych, które sam reprezentował, i których w ten sposób bronił. Często też negacja stanowiska danego „twardowszczyka” stanowiła dlań punkt wyjścia do tworzenia lub rozwoju własnych poglądów. Dlatego polemiki te stanowią istotne tło dla prezentacji jego filozofii oraz postawy intelektualnej. W ich toku niejednokrotnie ujawniają się wyrażone wprost lub przez negację poglądów opozycyjnych poglądy sądy Elzenberga.

Autor *Kłopotu z istnieniem* wysoko cenił sztukę prowadzenia polemik jako ważny proces rozwoju wiedzy oraz źródło poznania stanowisk biorących w nich udział adwersarzy. Dlatego kwestia zasad, których należy przestrzegać w ich toku była dla niego niezwykle ważna. Sformułował zatem kilka reguł prowadzenia polemik (swego rodzaju dyrektywy metodologiczne), zapewnia-

jących jak najwyższy stopień konstruktywności oraz owocne ich wyniki. Co ważne, reguły te zawierały wytyczne nie tylko co do tego, czym powinna charakteryzować się sztuka polemiczna, ale także jakie cele powinny jej przyświecać. Brzmiały one następująco:

1) Zawsze dokładnie formułuj to co twierdzisz i to czemu przecyzysz: z przeciwnikiem masz się porozumieć, a nie zgnębić go frazeologią. 2) Póki możesz, zdanie swe uzasadniaj; gdy nie możesz a jednak w nie wierzysz, rzuć na szalę twe najlepsze uczucia i najistotniejsze dążenia, tylko w ten sposób unikniesz nieodpowiedzialnego paplania. 3) Argumenty przeciwnika badaj uważnie i tylko na nie dawaj odpowiedź: macie wspólnie posuwać się naprzód, a nie mówić każdy o swoim. 4) Dowcip i humor uważaj za przyprawę, nie za rzecz główną: dyskusja nie jest popisem, tylko dążeniem do wiedzy. 5) Osobie przeciwnika daj spokój, choćbyś go z całej duszy nie cierpiał: utrudniłbyś mu spokojne rozważenie tych argumentów<sup>1</sup>.

Elzenbergowskie polemiki z przedstawicielami szkoły lwowsko-warszawskiej toczyły się w głównie w okresie międzywojennym XX wieku. Pojawiały się także jeszcze w latach 40. (choć już raczej w notatkach rękopiśmiennych lub w listach). Ustały natomiast niemal całkowicie w latach 50. (wyjątkiem są polemiki z Ajdukiewiczem i Ossowskim), będących okresem wzmoczonej ofensywy marksistowskiej wobec szkoły lwowsko-warszawskiej (ofensywa ta dotknęła także Elzenberga). Niektóre wątki tych polemik wznowione jednak zostały w latach 60. w polemikach z Kotarbińskim i Ossowskim. Bezpośrednie przyczyny polemik między tymi filozofami związane były z różnicami ich czynnikami, zaznaczonymi i omówionymi szerzej w rozdziale I. Dotyczyły one przede wszystkim takich kwestii, jak: droga naukowa, zainteresowania badawcze, poglądy filozoficzne oraz przyjęta metodologia (szeroko rozumiany sposób uprawiania filozofii oraz jej zadania).

Ostrze Elzenbergowskiej krytyki skierowane zostało w kierunku: Tadeusza Kotarbińskiego, Marii Ossowskiej, Tadeusza Czeżowskiego, Stanisława Ossowskiego, Jana Łukasiewicza, Kazimierza Ajdukiewicza, Zbigniewa Jordana oraz Władysława Witwickiego. Toruński filozof poddał także krytyce poglądy Władysława Tatarkiewicza, którego przynależność do tej szkoły jest dziś kwestionowana. Jednakże ze względu na bliskie związki z nią oraz długą tradycję w historii filozofii, zgodnie z którą w monografiach poświęconych

<sup>1</sup> H. Elzenberg, *Pro domo philosophorum...*, op. cit., s. 244.



szkole lwowsko-warszawskiej najczęściej prezentowano także jego dorobek, w tym rozdziale jego osoba została uwzględniona.

Przedstawione w niniejszym rozdziale polemiki nie zostały ujęte chronologicznie. Sposób ich prezentacji uwzględnia ich wagę dla problematyki rozważanej przez samego autora *Kłopotu z istnieniem* i jego filozofii. Pierwszeństwo zostało zatem przyznane tym polemikom, które nie tylko wyraźnie obrazują istotne różnice stanowisk Elzenberga i danego reprezentanta szkoły lwowsko-warszawskiej, ale przede wszystkim jego własne, często fundamentalne poglądy filozoficzne. Problematyka będąca przedmiotem jego sprzeciwu dotyczyła wielu obszarów i zagadnień filozoficznych, począwszy od etycznych i estetycznych, poprzez ontologiczne oraz z historii filozofii, aż po zagadnienia metodologiczne i w końcu sferę sztuki translatorskiej klasycznej literatury filozoficznej.

## II.1. Polemiki Henryka Elzenberga dotyczące metodologicznych założeń Jana Łukasiewicza

Autora *Kłopotu z istnieniem* antagonizowała ze szkołą lwowsko-warszawską przede wszystkim problematyka metodologiczna. Szczególnie wyraźnie zaznacza się to w polemikach z Janem Łukasiewiczem. Elzenberg wystąpił bowiem z kontrargumentacją wobec metodologicznych postulatów tego „twardowszczyka” zawartych w jego wystąpieniach: *O metodę w filozofii* oraz *Logistyka a filozofia*.

### II.1.1. Głos w dyskusji o metodę w filozofii w związku z wystąpieniem Łukasiewicza na II Zjeździe Filozoficznym

Jan Łukasiewicz, poddawszy krytycznej ocenie dotychczasową filozofię, ze względu na brak dostatecznych podstaw metodologicznych, postulował potrzebę jej reformy. Pełny wyraz temu przekonaniu dał na II Zjeździe Filozoficznym, który odbył się 23 września 1927 roku w Warszawie. Tekst tego wystąpienia został następnie opublikowany w *Księdze Pamiątkowej* stanowiącej zeszyt 1–2 R. 31 „Przeglądu Filozoficznego” z 1928 roku. W swoim wystąpieniu *O metodę w filozofii* autor postulował potrzebę zerwania z dotychczasową filozofią jako nieposługującą się metodami naukowymi i w związku z tym, pozbawioną wartości naukowej. Pisał:

Filozofowie, nawet najwięksi, w tworzeniu systemów filozoficznych nie posługują się metodą naukową. Pojęcia, których używają, są przeważnie niejasne

i wieloznaczne, twierdzenia najczęściej niezrozumiałe lub nieuzasadnione, rozumowania prawie stale błędne<sup>2</sup>.

W związku z tym odmówił dotychczasowej filozofii waloru naukowości, argumentując następująco:

Wszystkie te systemy filozoficzne posiadają zapewne niemałe znaczenie w dziejach myśli ludzkiej, mają nieraz wielką wartość estetyczną lub etyczną, zawierają nawet niektóre trafne, na intuicji oparte spostrzeżenia; wartości *naukowej* nie posiadają żadnej. Stąd pochodzi, że filozofia nie tylko nie doszła dotąd, jak inne nauki, do jakichś prawd ustalonych i powszechnie uznanych, ale nie zdobyła się nawet na ścisłe sformułowanie swych zagadnień<sup>3</sup>.

Przyczyny takiego stanu upatrywał w nieprzestrzeganiu zasad logiki, którą zastąpiono snuciem spekulacji filozoficznych. W wyniku braku znajomości zasad logiki we współczesnych wywodach filozoficznych nie przestrzega się wymogów ścisłości naukowej. Stąd teorie filozoficzne powstają na błędach logicznych. Zdaniem Łukasiewicza jedynym rozwiązaniem kwestii nienaukowości dotychczasowej filozofii jest całkowita jej rewizja metodologiczna. Dlatego postulował następująco:

Przyszła filozofia naukowa musi zacząć swą budowę od samego początku, od fundamentów. Zacząć zaś od fundamentów, to znaczy zrobić naprzód przegląd zagadnień filozoficznych i wybrać spośród nich te tylko zagadnienia, które można sformułować zrozumiale, odrzucić zaś wszelkie inne. [...] Następnie trzeba przystąpić do prób rozwiązania tych zagadnień filozoficznych, które można sformułować zrozumiale<sup>4</sup>.

Jako metodę badawczą zalecał zaś metodę logiki matematycznej (dedukcyjną i aksjomatyczną).

W odpowiedzi na tę propozycję Elzenberg stwierdził, że:

U podstaw metody, zalecanej przez prof. Łukasiewicza, zdaje się tkwić przecenianie szkodliwości błędu dla postępu wiedzy. Wszakże błędy mogą być i bywają korygowane; od błędu gorszy jest strach przed błędem, obezwładniający umysł i hamujący w ten sposób rozwój nauki<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> J. Łukasiewicz, *O metodę w filozofii...*, op. cit., s. 3.

<sup>3</sup> Ibidem.

<sup>4</sup> Ibidem, s. 4.

<sup>5</sup> P. Pręgowski, E. Erdmann, H. Jakubanis, J. Kopacz, A. Wiegner, B. Bornstein, W. Rubczyński, H. Elzenberg, Cz. Białobrzeski, *Dyskusja, „Przegląd Filozoficzny” 1928, R. 31, nr 1–2, s. 7.*

Zdaniem Lesława Hostyńskiego właśnie to Elzenbergowskie wystąpienie stanowiło pierwszą konfliktową sytuację pomiędzy nim a filozofami ze szkoły lwowsko-warszawskiej<sup>6</sup>. Elzenberg przejawiał bowiem odmienny aniżeli przyjęty w szkole Twardowskiego, stosunek do błędu i jego roli poznawczej. Przekonany był, że filozofia nie tylko nie powinna negować tego, co wykracza poza precyzyjne i ściśle naukowe metody weryfikacji, ale wręcz powinna przede wszystkim podejmować takie właśnie „oporne” problemy, gdyż to one są najczęściej najważniejsze dla człowieka.

W jednej ze swych notatek przekonywał, że sam proces tworzenia, jest w filozofii znacznie ważniejszy, aniżeli bezbłądność jego wyników. Pisał: „Błędnosc nie może być ideałem. Błądzili w przeszłości wielcy twórcy, niech błądzą i ja, byłem był twórczy”<sup>7</sup>.

Co ważne, stanowisku temu pozostał wierny przez całe życie. Świadczy o tym następująca wypowiedź z jego dziennika, z 20 kwietnia 1963 roku:

Nie jest powiedziane, że problem źle postawiony logicznie musi zniknąć jako problem realny. Czasem musi, czasem nie musi; to zależy od natury problemu. Na sławetne „rugowanie” czas zawsze<sup>8</sup>.

Podtrzymał tym samym swój pogląd wygłoszony na zjeździe, że obawa przed błędem może hamować rozwój filozofii oraz całej nauki, ograniczając kreatywność i odkrywczosc ludzką. Konkludował, że ludzie dążąc do tego, co pewne i klarowne, niejednokrotnie przecież mogą się mylić, kluczyć. Warto jednak podejmować ten trud, bo wiedza i prawda, nawet okupione wieloma błędami, stanowią największą wartość dla ludzkości. Zaniechanie zaś pracy naukowej w obawie przed niewłaściwym jej tokiem czy popełnieniem błędu, może przyczynić się do zastoju w danej dziedzinie naukowej. Dlatego popełnianie błędów powinno stanowić naturalny element nie tylko procesu tworzenia, ale także procesu poznawczego, a nawet zmierzania do tego, co pewne, jasne i klarowne.

Jednakże warto zwrócić uwagę, że niektórzy „twardowszczyzy”, mimo ścisłych założeń metodologicznych (dążenia do prawdy obiektywnej, rzetelności naukowej, ścisłości, precyzji), dostrzegali jednak korzyści z błędu dla postępu wiedzy i nauki oraz rozwoju jednostki ludzkiej. W tekście *Pożyteczność błędu*

<sup>6</sup> Por. L. Hostyński, *Układacz...*, op. cit., s. 279.

<sup>7</sup> MA H. Elzenberga, APAN, sygn III-181, j. nr 94, k. 11.

<sup>8</sup> H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem...*, op. cit., s. 500.

Tadeusz Czeżowski doszedł do wniosku, że popełnianie błędu stanowić może nawet jeden z etapów dochodzenia do prawdy.

Pisał:

Jest jednak w harmonii świata także dla błędu miejsce, gdzie może stać się on źródłem prawdy i dobra [...]. Wiele czołowych postaci w historii ducha ludzkiego przez wielkie błędy dochodziło do wielkiej mądrości i cnoty<sup>9</sup>.

Czeżowski zaznaczał też, że błąd może odgrywać także znaczną rolę w badaniu naukowym, czego dowodem jest tzw. metoda dowodzenia nie wprost<sup>10</sup>. Argumentował następująco:

Taka zatem jest pierwsza droga przez błąd do prawdy: posuwamy się fałszywym tropem tak długo, aż poznamy błąd, aby następnie porzuciwszy go skierować się ku prawdzie<sup>11</sup>.

Poza tym przypominał, że z fałszu wynika nie tylko fałsz, ale i prawda (wychodząc z błędnych założeń, można dojść do poprawnego wyniku). Przykładów na potwierdzenie tej tezy dostarcza historia kultury (Krzysztof Kolumb błędnie zakładał, że znajdzie krótszą drogę do Indii przez Ocean Atlantycki, jednakże odkrył w ten sposób Amerykę; Kopernik błędnie krytykując teorię Ptolemeusza, doszedł do największych odkryć nauki). W związku z tym uczeń Twardowskiego przekonywał, że niejednokrotnie:

Błędne założenie pomaga badaniu naukowemu zwłaszcza w przypadkach, w których pozwala zapomnieć niejako o komplikacjach faktów i ująć dzięki temu związki, które są ukryte poza tymi komplikacjami<sup>12</sup>.

W tym kontekście zatem błąd można potraktować nie tylko jako przeciwieństwo prawdy, ale nadać mu istotne znaczenie, ujmując go jako pewien etap w dochodzeniu do niej.

Ostatecznie Czeżowski podsumował znaczenie błędu dla ludzkości następująco:

<sup>9</sup> T. Czeżowski, *Pożyteczność błędu*, [w:] idem, *Pisma z etyki i teorii wartości...*, op. cit., s. 219.

<sup>10</sup> Jest to w logice forma dowodzenia, w której z założenia o nieprawdziwości tezy wyprowadza się sprzeczność ze zdaniem prawdziwym (założenie nieprawdziwości twierdzenia prowadzi do sprzeczności), co pozwala przyjąć, że zaprzeczenie tezy jest fałszywe, a sama teza prawdziwa. Czyli należy wykazać tu sprzeczności między zaprzeczeniem dowodzonej tezy i przyjętymi założeniami (*reductio ad absurdum*).

<sup>11</sup> Ibidem, s. 220.

<sup>12</sup> Ibidem, s. 220–221.

oto jest on sankcją, która ostrzega nas przed grzechami pychy, lenistwa i namiętności. A ucząc w ten sposób cnót pokory, cierpliwości i opanowania siebie, uczy zarazem tolerancji i zrozumienia dla innych, którzy tak jak my walczą z własną niedoskonałością<sup>13</sup>.

Stanowisko Czeżowskiego ukazuje zatem, że Elzenbergowski zarzut wobec szkoły lwowsko-warszawskiej – niedoceniaenia błędu dla człowieka i jego poczynań – nie jest w pełni prawomocny. O ile bowiem można go rzeczywiście postawić niektórym jej reprezentantom, to nie można go jednak w pełni zasadnie odnieść do całej formacji.

Negując zalecenia Łukasiewicza, by w filozofii odwołać się do metod logiki jako jedynych w pełni prawomocnych i wystarczających<sup>14</sup>, Elzenberg stosował różne sposoby i formy wyrażania treści filozoficznych (np. aforystyczną, metaforyczną). Tym samym wskazywał na możliwość rozwiązywania problemów filozoficznych, nie tylko przez analizę logiczną czy pojęciową<sup>15</sup>. Przekonywał, że im więcej posiadać będziemy sposobów stawiania i rozwiązywania problemów filozoficznych, tym bardziej filozofia będzie się rozwijać. Na wspomnianym zaś zjeździe wystąpił z referatem, będącym niejako wprost kontrwy-stąpieniem wobec wystąpienia Łukasiewicza, afirmującym poznawczą rolę myślenia metaforycznego<sup>16</sup>. Przekonywał bowiem, że myślenie metaforyczne

<sup>13</sup> Ibidem,, s. 221.

<sup>14</sup> Por. L. Hostyński, *Układacz...*, op. cit., s. 279.

<sup>15</sup> Szerzej kwestię tę omawiam w rozdziale I.

<sup>16</sup> Por. H. Elzenberg, *O doniosłości poznawczej myślenia metaforycznego*, „Przegląd Filozoficzny” 1928, R. 31, nr 1–2, s. 93. Warto zaznaczyć, że wystąpienie Elzenberga spotkało się z polemiką jednego z „twardowszczyków”, Stanisława Ossowskiego. Filozof ten uważał, że istnieją jednak przypadki, w których to nazwanie (podanie nazwy) danego przedmiotu jest czynnością bardziej wartościową poznawczo (dającą pełniejszą, lepszą wiedzę o przedmiocie poznania) aniżeli myślenie obrazowe, opierające się na procedurze porównania. Argumentował następująco: „Według prelegenta [Elzenberga] – [J.Z.N.] osiągamy lepsze przybliżenie przez wskazanie cechy podobnej, niż przez wymienienie cechy C, jeżeli cechy porównywane są bliższe względem siebie, niż najbardziej od siebie oddalone właściwości, obejmowane jeszcze nazwą C. Formuła ta wydaje się niesłuszna: wskazując np. barwę zielononiebieską dla scharakteryzowania przedmiotu zielonożółtego, charakteryzujemy go mniej dokładnie, niż wymieniając nazwę »zielony«. Należałoby dodać zastrzeżenie, by cechy porównywane nie były od siebie bardziej oddalone niż krańcowa właściwość, obejmowana nazwą C, od właściwości pośredniej pomiędzy obu krańcowymi właściwościami, obejmowanymi jeszcze nazwą C”. S. Ossowski, *Dyskusja*, ibidem,, s. 94. W odpowiedzi zaś Elzenberg replikował: „Zarzut dra Ossowskiego jest słuszny, o ile się uwzględni procesy psychiczne, zachodzące w interlokutorze. Ale o ile się pozostaje na gruncie czysto logicznym i uwzględnia to tylko, co termin C rzeczywiście znaczy, sformułowanie podane w referacie pozostaje w mocy”. H. Elzenberg, ibidem,, s. 95.

posiada doniosłą rolę poznawczą, gdyż pozwala ująć treści, które jako niedefiniowalne, bywają często niedostępne myśleniu logicznemu.

### II.1.2. Polemika z artykułem *Logistyka a filozofia*

To wystąpienie polemiczne Elzenberga zostało sformułowane w jednej z jego notatek w dzienniku. Odnosi się ono do wypowiedzi Jana Łukasiewicza z artykułu *Logistyka a filozofia* stanowiącego odpowiedź na zarzuty ks. Augustyna Jakubisiaka. Artykuł ten został opublikowany w 1936 roku w „Przeglądzie Filozoficznym”. Łukasiewicz wystąpił w nim z repliką do polemiki Jakubisiaka dotyczącej metodologicznych poglądów szkoły lwowsko-warszawskiej. Swą wypowiedź Jakubisiak przedstawił w książce *Od zakresu do treści*. Zdaniem Jana Woleńskiego polemiką tą zapoczątkował „najbardziej ożywioną dyskusję wokół stosunku logiki i filozofii”<sup>17</sup>. Zanegował w niej poglądy głoszone przez reprezentantów szkoły lwowsko-warszawskiej, dotyczące m.in. odrzucenia metafizyki, redukcji filozofii do badań nad językiem nauki oraz prób stworzenia jednolitego języka naukowego (co przyczynia się, jego zdaniem, do ograniczenia dążności poznawczych oraz uniemożliwia „spontaniczny pęd umysłu ludzkiego” dążącego ku poznaniu istoty rzeczy). Uznał program logistycznej reformy filozofii Łukasiewicza nie tylko za radykalizację Kantowskiego krytycyzmu<sup>18</sup> (wbrew zapewnieniom „twardowszczyków” o opozycji względem jego poglądów), ale także całkowicie eliminujący (jako niefilozoficzny) istotny problem filozoficzny dotyczący relacji podmiotu i przedmiotu poznania. Pisał:

Gdy umysł ludzki, wbrew zakazom Kanta, coraz bardziej wgląda w otaczającą go rzeczywistość, obrońcy logistycznej reformy filozofii chcą temuż umysłowi zabronić wszelkiego kontaktu z rzeczywistością, zająć go natomiast jałowem badaniem beztreściowych form a priori – przelewaniem pustego w próżne<sup>19</sup>.

Redukując zatem filozofię do badań nad językiem, ograniczają naturalne dążenia poznawcze<sup>20</sup>. Jakubisiak argumentował następująco:

<sup>17</sup> Por. J. Woleński, *Szkoła Lwowsko-Warszawska...*, op. cit., s. 134.

<sup>18</sup> Jakubisiak podkreślał, że to właśnie wraz z Kantem rozpoczęła się epoka krytycyzmu w filozofii, myśliciel ten bowiem: „wykopał przepaść między bytem a myślą poznawczą”. Por. A. Jakubisiak, *Od zakresu do treści*, Biblioteka drogi, t. 7, Warszawa 1936, s. 19.

<sup>19</sup> Ibidem, s. 14.

<sup>20</sup> Por. J. Woleński, *Szkoła Lwowsko-Warszawska...*, op. cit., s. 134.

Usiłowania ich, by stworzyć jednolity język naukowy, narzucić nauce aprioryczną strukturę, określić jej przedmiot i zakresić granice – wszystko to ma na celu powstrzymanie spontanicznego pędu umysłu ludzkiego, dążącego wbrew zakazom Kanta i logistów do poznania istoty rzeczy<sup>21</sup>.

Stanisław Borzym pisze, że według ks. Jakubisiaka:

Rzecznicy filozofii naukowej [...] walcząc programowo z mistyką i dążąc do racjonalnego i przejrzystego obrazu rzeczywistości, faktycznie zubożają ją i schematyzują według z góry ustalonych założeń<sup>22</sup>.

Łukasiewicz przekonywał, że zarzuty Jakubisiaka są całkowicie bezpodstawne, zwłaszcza jeżeli chodzi o zarzut oderwania umysłu od rzeczywistości. Na potwierdzenie swej kontrargumentacji przywołał swą wypowiedź z II Zjazdu Filozoficznego, w której podkreślał, że:

o kontakt z rzeczywistością należy dbać nieustannie, by nie tworzyć bytów mitologicznych [...] lecz zrozumieć istotę i budowę tego świata realnego, w którym żyjemy i działamy. [...]. Czyżby zatem ks. Jakubisiak nie przeczytał uważnie rozprawki mojej do końca, rozprawki liczącej zaledwie dwie stronicy?<sup>23</sup>

Przekonywał więc, że celem poznania jest zrozumienie otaczającego nas świata.

Elzenberg natomiast odniósł się krytycznie do wypowiedzi Łukasiewicza z tejże repliki. Brzmi ona następująco:

Krytyczna ocena moja dotychczasowej filozofji jest reakcją człowieka, który przestudjowawszy filozofję i nacytawszy się dosyta różnych książek filozoficznych, zetknął się nareszcie z metodą naukową nietylko w teorii, ale w żywej i twórczej praktyce osobistej. Jest to reakcja człowieka, który doznał oświadczenia tej szczególnej radości, jaką daje poprawne rozwiązanie jednoznacznie sformułowanego zagadnienia naukowego, rozwiązanie, które w każdej chwili można skontrolować przy pomocy ściśle określonej metody naukowej i o którym wie się po prostu, że musi być takie a nie inne i że pozostanie w nauce po wieczne czasy jako trwałe wyznacznik metodycznego badania<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> A. Jakubisiak, *Od zakresu do treści...*, op. cit., s. 15.

<sup>22</sup> S. Borzym, *Szkoła lwowsko-warszawska...*, op. cit., s. 290.

<sup>23</sup> J. Łukasiewicz, *Logistyka a filozofia*, „Przegląd Filozoficzny” 1936, R. 39, nr 2, s. 116.

<sup>24</sup> Ibidem, s. 124.

W ten sposób Elzenberg włączył się w pewnym sensie w polemikę Jakubiaka z Łukasiewiczem, w znacznej mierze opowiadając się za stanowiskiem polemisty.

Pisał następująco:

Przedstawiciele nauk ścisłych chlubią się, że tylko oni są zdolni dać porządne i ostateczne rozwiązania stawianych problemów, rozwiązania, po których w zakresie omawianego problemu nie ma już nic do szukania. Odnajduję ten pogląd raz jeszcze, przeglądając [...] artykuł Łukasiewicza *Logistyka a filozofia*. Píše on tam o owej „szczególnej radości, jaką daje poprawne rozwiązanie jednoznacznie sformułowanego zagadnienia naukowego, rozwiązanie, które w każdej chwili można skontrolować przy pomocy ściśle określonej metody naukowej i o którym wie się po prostu, że musi być takie a nie inne i że pozostanie w nauce po wieczne czasy jako trwałe wyniki metodycznego badania (str. 124). Humanistyka zaś i filozofia nie mogą się poszczycić takimi osiągnięciami”<sup>25</sup>.

Autor *Kłopotu z istnieniem* kontrargumentował, że ostateczne rozwiązanie jakiegóś problemu nie powinno być powodem do radości, gdyż stanowi swego rodzaju śmierć myśli: „wszystko tu skończone, do zrobienia nic więcej nie ma”<sup>26</sup>. Dlatego filozofów dążących do ostatecznych rozstrzygnięć problemowych (jak np. Łukasiewicz) uważał za „apostołów śmierci, zastoju”<sup>27</sup>. Argumentował, że w filozofii bardziej chodzi o płaszczyznę pomiędzy sformułowaniem problemu a jego rozwiązaniem, gdyż to właśnie tam rozgrywa się i dochodzi do głosu najistotniejsza praca myślowa, w której: „żyje owo coś pięknego i głębokiego, co, z braku określenia lepszego, nazwę na razie »kontaktem z rzeczywistością«”<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem...*, op. cit., s. 356–357.

<sup>26</sup> Ibidem, s. 357.

<sup>27</sup> Por. ibidem.

<sup>28</sup> Ibidem. Elzenberg nie tylko wyrażał sceptycyzm wobec ostatecznych rozstrzygnięć, ale przekonywał też, że podejmowanie zagadnień, o których wie się z góry, iż nie mają pozytywnych rozstrzygnięć, także jest cenne, ma swą wartość i sens. Działanie takie bowiem stanowi swego rodzaju egzemplifikację ludzkiej sytuacji w świecie, w którym człowiek w ostatecznym rozrachunku, stykając się z nicością skazany jest na klęskę, przegraną. Elzenberg pisał o tym następująco: „Walka beznadziejna, walka o sprawę z góry przegraną, bynajmniej nie jest poczynaniem bez sensu. W wyniku swym ostatecznym wszystkie przecież poczynania ludzkie są beznadziejne i najniewątpliwiej z góry przegrane: dwa tysiące lat, trzy tysiące lat, dziesięć tysięcy lat, a dzieło stworzone upadnie; u kresu wszystkiego jest nicność. Wobec tego walka daremna na metę już całkiem bliską, taka, której daremność bije w oczy, to najlepsza ilustracja, najbardziej reprezentacyjny skrót doli ludzkiej w ogóle; w niej najistotniejsza treść



W związku z tym filozof konkludował, że z chwilą dotarcia od ostatecznego rozwiązania deprecjacji ulega niejako cała praca myślowa, która do niego doprowadziła.

Zepchnięta do roli środka, który swój cel już osiągnął, przestaje budzić zainteresowanie, odpada jak martwy liść: a to przecież ta praca była treścią czyjś życia, życia istoty będącej celem sama w sobie, posiadającej jakąś wartość ostateczną i absolutną. To wszystko jakoś jest przekreślone, idzie między rupiecie [...] <sup>29</sup>.

Poprzez tego typu redukcję żywego życia myśli do roli środka odbiera jej się wartość. Zdaniem Elzenberga dążenie do ostatecznego rozwiązania jakichś zagadnień, znamienne dla filozofów z kręgu lwowsko-warszawskiego, prowadzi może nawet do likwidacji filozofii, gdyż to właśnie problemy niedające się rozwiązać w sposób definitywny stanowią jej istotę, treść i przedmiot <sup>30</sup>.

W przedstawionych polemikach Elzenberga z poglądami Jana Łukasiewicza widoczne są antagonizmy występujące pomiędzy oboma filozofami w kwestii założeń metodologicznych. W swych wystąpieniach filozofowie ci starali się wskazać jak uprawiać filozofię: reformując ją od podstaw i formułując ściśle reguły metodologiczne, lub pozostawiając ludzkiemu umysłowi możliwość kluczenia i szukania wciąż nowych dróg formułowania i rozwiązywania problemów filozoficznych. Stąd pozostawili po sobie ważne pytanie dla przyszłych pokoleń uczonych, którzy sami muszą zdecydować, czy przedmiotem filozofii i zarazem celem dociekań filozoficznych jest poszukiwanie i ograniczanie się do tego, co może być ujęte w ściśle reguły filozoficzne, jednoznacznie postawione i ujęte, czy filozofia może próbować dotrzeć do jakiejś głębszej, immanentnej sfery zjawisk, bytów, wykorzystując różnorodne (także pozanaukowe) narzędzia metodologiczne?

---

naszego przeznaczenia skupia się i zawiera w jakiejś potężnej syntezie. Wartość walki tkwi nie w szansach zwycięstwa sprawy, w imię której się ją podjęło, ale w wartości tej sprawy". Ibidem, s. 391. Tym samym przyznawał, że nawet daremny, skazany na niepowodzenie trud ma sens, gdy służy czemuś wartościowemu. To nie stawianie sobie osiągalnych celów i ich osiąganie są przedsięwzięciami godnymi podjęcia i wysiłku, ale dążenie do celu wartościowego, nawet jeśli jest to jedynie cel utopijny. Warte uwagi jest ujęcie walki z góry skazanej na klęskę jako odzwierciedlenia losu ludzkiego. Człowiek w swej znikomości, skończoności i tak w końcu musi zmierzyć się z nicością. Jednakże zamiast przed nią uciekać, musi stanąć naprzeciw niej, niejako ją zaakceptować. To jednakże, zdaniem Elzenberga, nie umniejsza wartości i znaczenia ludzkich życiowych zmaganiań.

<sup>29</sup> Ibidem, s. 329.

<sup>30</sup> Por. S. Borzym, *Elzenberg wobec Szkoły Lwowsko-Warszawskiej...*, op. cit., s. 269.

## II.2. Polemiki Henryka Elzenberga z Tadeuszem Kotarbińskim

Poglądy filozoficzne Tadeusza Kotarbińskiego kilkakrotnie stanowiły przedmiot krytyki Henryka Elzenberga. Opozycja ta, jak zaznacza Eugeniusz Aniszczenko, była nie tylko gwałtowna, świadoma i zamierzona, ale też solidnie ugruntowana pod względem uzasadnienia tez krytycznych. Jej przyczyny miały wieloaspektowe podłoże. Dotyczyły m.in. odmienności osobowości, upodobań, wychowania, wykształcenia obu filozofów, różnicując ich naukowe zainteresowania i postawy. Co ważne jednak, antagonizm tej relacji nigdy nie przyjął charakteru uprzedzenia<sup>31</sup>.

Elzenberg miał możliwość poznać bliżej autora *Traktatu o dobrej robocie* podczas współpracy w ramach Biblioteki Klasyków Filozofii, której Kotarbiński przewodniczył<sup>32</sup>. Wcześniej ich drogi przecięły się także na II Zjeździe Filozoficznym w Warszawie w 1927 roku oraz na III Zjeździe Filozoficznym w Krakowie w 1936 roku, nie weszli jednak wówczas w bezpośrednie polemiki ze sobą. Obaj byli też pracownikami naukowymi Uniwersytetu Warszawskiego.

### II.2.1. Argument o deprecjacji kultury

Ciekawą i wartą głębszej analizy polemikę stanowi wypowiedź autora *Kłopotu z istnieniem* dotycząca koncepcji Kotarbińskiego tzw. realizmu praktycznego. Elzenberg sformułował ją po raz pierwszy i wygłosił w postaci referatu na posiedzeniu Oddziału Krakowskiego Polskiego Towarzystwa Filozoficznego (5 maja 1962 roku) a następnie przedstawił w artykule *Realizm praktyczny w etyce a naczelné wartości życia ludzkiego* na łamach „Ruchu Filozoficznego” w 1963 roku. Ukazuje ona nie tylko główne założenia i aporie filozoficzne stanowiska Tadeusza Kotarbińskiego, ale także prezentuje oryginalną i odmienną etykę perfekcjonistyczną jego oponenta. Jan Zubelewicz podkreśla, że u podstaw tego sporu legły różne wizje świata i systemy wartości. Warto zaznaczyć, że polemika ta nie jest krytyką ideologiczną, jak miało to miejsce przypadku polemik filozofów marksistowskich, ale próbą rzetelnej krytyki merytorycznej<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> Por. E. Aniszczenko, *Myśl namiętna i zahamowana. Rzecz o Henryku Elzenbergu*, Wyd. W kolorach tęczy, Oficyna Artystyczno-Wydawnicza, Wrocław 1997, s. 22–23.

<sup>32</sup> Por. MA J. i T. Kotarbińskich, APB WFIS UW, IFIS PAN i PTF, teczka Rps. U nr 597, k. 1–3.

<sup>33</sup> Por. J. Zubelewicz, *Elzenberg i realizm praktyczny Kotarbińskiego*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1982, nr 28, s. 301, 302.

W tekście tym toruński filozof zawarł krytyczne stwierdzenia dotyczące głównych założeń realizmu praktycznego Tadeusza Kotarbińskiego, sformułowanych w artykule *O realizmie praktycznym*. Po raz pierwszy artykuł Kotarbińskiego ukazał się w czasopiśmie „Myśl Współczesna” w 1948 roku<sup>34</sup>.

Naczelną dyrektywą stanowiska Kotarbińskiego oraz działaniem najistotniejszym, jest zapobieganie złu (szczególnie ochrona ludzi przed cierpieniem, niedolą i klęską). Idea realizmu praktycznego, tak zwana reguła ważności względnej głosi, że najrozumniejszym i zarazem najwartościowszym wyborem spośród działań możliwych jest wybór działania najważniejszego<sup>35</sup>. Będzie nim zaś każdorazowo to, co przyczyni się do usunięcia większego zła (cierpienia). Co ważne, dyrektywa ta obecna była także w życiu jej autora. Potwierdza to wspomnienie Mieczysława Wallisa, który pisał o swym nauczycielu następująco:

Rozmowa, jaką miał podczas okupacji niemieckiej z Ferdynandem Goethlem. Goethel powiedział, że gdyby nie cierpienia milionów niewolników nie byłoby piramid egipskich. Na to Kotarbiński: „W takim razie byłoby lepiej, gdyby piramid egipskich nie było”. Odtąd Kotarbiński nie utrzymywał kontaktów z towarzyskimi z Goethlem<sup>36</sup>.

Kotarbiński głosił, że postawę realisty praktycznego charakteryzują cztery znamiona:

patrzy on trzeźwo na świat, bierze za punkt wyjścia to, co teraz istnieje, respektuje warunki i granice możliwości działań, [...] trafnie ustala hierarchię ważności względów przy wyznaczaniu dyrektyw czynów i planów konkretnych<sup>37</sup>.

Interpretację tych założeń przybliży nieco Jan Zubelewicz, wyjaśniając:

Pierwsza cecha oznacza, że w widzeniu świata należy wystrzegać się emocjonalności, uprzedzeń, stronniczości, złudzeń [...]. Druga nakazuje liczyć się w działaniu z aktualnym stanem rzeczy [...]. Trzecia cecha nakazuje liczyć się z możliwościami osiągnięć. [...] Czwarta cecha nakazuje dokonywać wyborów najrozumniejszych tzn. spośród działań możliwych wybierać działania najważniejsze<sup>38</sup>.

<sup>34</sup> Artykuł został też włączony do *Wyboru pism* t. I oraz *Pism etycznych* Kotarbińskiego.

<sup>35</sup> Por. T. Kotarbiński, *Realizm praktyczny (1)*, [w:] idem, *Pisma etyczne...*, op. cit., s. 128.

<sup>36</sup> MA M. Wallisa, APB WFIS UW, IFIS PAN i PTF teczka Rps nr 14 t. I, k. 8.

<sup>37</sup> T. Kotarbiński, *Realizm praktyczny (1)*..., op. cit., s. 126.

<sup>38</sup> J. Zubelewicz, *Elzenberg i realizm praktyczny Kotarbińskiego*, s. 303.

Realista praktyczny nie jest zatem marzycielem, porywającym się na czyny niedościgłe. Jego działania nakierowane są zawsze na cel skonkretyzowany, leżący w granicach ludzkich możliwości. Co ważne, nie jest on perfekcjonistą, nie zmierza do osiągnięcia doskonałego stanu rzeczy, lecz do tego, aby „zastaną rzeczywistość przystosować do nabrzmiałej potrzeby”<sup>39</sup>. Jego postawę cechuje pozbawiony uprzedzeń, stronniczości i złudzeń osąd sytuacji<sup>40</sup>.

Autor koncepcji realizmu praktycznego zdawał sobie sprawę, że jest ona stanowiskiem etycznym w swym głównym założeniu dość minimalistycznym. Jej głównym celem nie jest osiągnięcie szczęścia, jakiegoś dobra najwyższego, nie zmierza ku perfekcji ani wartościom najwyższym. Skupia się jedynie na tym, „co zapobiega większemu złu lub większe zło uchyla”<sup>41</sup>.

Oceny ludzkich czynów dokonuje się zaś ze względu na przyjemność i przykrość. Przy czym spektrum zjawisk uznawanych przez Kotarbińskiego za przyjemności i przykrości jest dość szerokie:

przez przyjemność rozumiemy nie tylko np. satysfakcję oddychania świeżym powietrzem lub wygrzewania się na słońcu, lecz także wszelkie najbardziej sublimowane radości, jak zachwyty w obliczu nieba gwiazdnego lub dzieła sztuki wspaniałej albo satysfakcję z powodu dokonania trudnego a niebezpiecznego czynu mimo zmęczenia i na przekór obezwładniającym podszeptom obawy. Analogicznie, dziedziną przykrości rozciąga się nader szeroko, obejmując zarówno ból z powodu sparzenia albo głód dokuczliwy, jak też uczucie poniżenia skutkiem doznanej obelgi czy rozpacz po stracie istoty najdroższej<sup>42</sup>.

Zdaniem Henryka Elzenberga koncepcja ta była stanowiskiem zbliżonym do hedonizmu negatywnego<sup>43</sup>. W tym kontekście określił ją więc jako „etykę walki z cierpieniem”<sup>44</sup>. Istotą tego typu hedonizmu jest ograniczenie się do jego części negatywnej (skupienie się na eliminacji szeroko rozumianej przykrości: zła cierpienia, bólu, klęski, nieszczęścia), bez uwzględnienia jego czę-

<sup>39</sup> B. Wolniewicz, *Tadeusz Kotarbiński: uczonej i myśliciel (Fragmenty pism)*, [w:] idem, *Filozofia i wartości. Rozprawy i wypowiedzi z fragmentami pism Tadeusza Kotarbińskiego*, Wyd. WFIS UW, Warszawa 1993, s. 383.

<sup>40</sup> Por. ibidem.

<sup>41</sup> T. Kotarbiński, *Realizm praktyczny (1)*..., op. cit., s. 128.

<sup>42</sup> Ibidem, s. 124–125.

<sup>43</sup> Należy podkreślić, że Elzenberg głosił totalną negację hedonizmu. Por. H. Elzenberg, *Przeciwko hedonizmowi*, [w:] idem, *Wartość i człowiek...*, op. cit., s. 119–128.

<sup>44</sup> Por. H. Elzenberg, *Realizm praktyczny w etyce a naczelné wartości życia ludzkiego*, [w:] idem, *Wartość i człowiek...*, op. cit., s. 129.

ści pozytywnej (intensyfikacji szeroko rozumianej przyjemności, skierowanie się ku wartościom dodatnim)<sup>45</sup>.

Taka postawa zaś ma istotny wpływ na najważniejszą zdaniami Elzenberga sferę aktywności ludzkiej, jaką jest kultura. To właśnie w jej ramach realizowane są fundamentalne w jego koncepcji wartości perfekcyjne. Stanisław Borzym podkreśla, że wartości te odgrywają determinującą rolę dla ludzkiej aktywności, stanowią przedmiot czci, a także dostarczają dyrektyw postępowania, dając wiedzę o tym, co być powinno<sup>46</sup>. Człowiek poprzez ich urzeczywistnianie dąży zatem do doskonałości. Co ważne, naczelną Elzenbergowską dyrektywą etyczną była powinność ich urzeczywistniania<sup>47</sup>. W konsekwencji tak sformułowanych założeń filozoficznych Elzenberg zanegował naczelną dyrektywę realizmu praktycznego (zapobieganie cierpieniu oraz usuwanie cierpienia już istniejącego) jako godzącą w istotę i funkcję kultury. Zarzucił stanowisku Kotarbińskiego brak troski o wartości dodatnie oraz o ich realizację<sup>48</sup>.

U podstaw tego antagonizmu legło zatem odmienne rozumienie kultury prezentowane przez obu filozofów. Kotarbiński postrzegał kulturę głównie jako fakt o charakterze socjologicznym, natomiast Elzenberg postrzegał ją przede wszystkim w perspektywie aksjologicznej, nadając jej tworzeniu charakter imperatywu etycznego. Lesław Hostyński podkreśla, że w ujęciu Elzenbergowskim: „Człowiek stawał się człowiekiem o tyle, o ile był zdolny do realizacji wartości i rzeczywiście je realizował”<sup>49</sup>.

Dlatego, kultura powinna być postrzegana jako:

nakaz, imperatyw, cel i powołanie człowieka, kopuła, za której filary winniśmy uważać siebie i drugich, swoje życie i swoje działanie<sup>50</sup>.

W polemice z Tadeuszem Kotarbińskim autor *Kłopotu z istnieniem* wyszedł od zakwestionowania rzeczywistych profitów płynących z przyjęcia po-

<sup>45</sup> Por. W. Tyburski, *Elzenberg...*, op. cit., s. 130–136; por. także H. Elzenberg, *Przeciw hedonizmowi...*, op. cit., s. 119–120.

<sup>46</sup> S. Borzym, *Filozofia polska 1900–1950*, Wyd. Ossolineum, Wrocław 1991, s. 156.

<sup>47</sup> Zdaniami Elzenberga tworzenie kultury jest jedyną powinnością, celem i powołaniem człowieka. Por. J. Zubelewicz, *Elzenberg i realizm...*, op. cit., s. 304.

<sup>48</sup> Por. H. Elzenberg, *Realizm praktyczny w etyce...*, op. cit., s. 129; por. także S. Borzym, *Krytycy szkoły lwowsko-warszawskiej*, [w:] idem, *Panorama polskiej myśli filozoficznej*, PWN, Warszawa 1993, s. 249.

<sup>49</sup> L. Hostyński, *Układacz...*, op. cit., s. 175.

<sup>50</sup> H. Elzenberg, *Nauka i barbarzyństwo...*, op. cit., s. 152.

stawy realizmu praktycznego. Polegały one na usunięciu z życia szkodliwych zjawisk, takich jak: szukanie wielkiej przygody, śmiała fantazja, zachłanność i zaborczość, dążenie do wyżywiania się, do pełni życia. Co ważne, polemizujący filozof nie kwestionował tego, czy realizm praktyczny rzeczywiście usunie je z życia, a tylko to, czy faktycznie jest to działanie zasadne, słuszne etycznie, przynoszące ludzkości wymierne korzyści<sup>51</sup>. Wyróżnił przy tym trzy przesłanki, na których oparł swe stanowisko krytyczne. Uważał, że zjawiska ujmowane przez Kotarbińskiego jako jednoznacznie negatywne i zasługujące na potępienie, nie mogą być uznane za takie bez zastrzeżeń. Jego zdaniem zjawiska te zawierają bowiem pewien pierwiastek dodatni lub z czymś pozytywnym się łączą. Argumentował, że poszukiwanie wielkiej przygody nie ma charakteru całkowicie negatywnego i warto, by niektóre jednostki je podejmowały, gdyż:

Śmiała fantazja w stawianiu celów i trochę nawet awanturnicze ryzyko w podejmowaniu dzieł niecodziennych są, jako składniki pełnego człowieczeństwa też pożądane<sup>52</sup>.

Podobnie konkludował w przypadku zjawisk zachłanności i zaborczości, dostrzegając ich pozytywne aspekty.

Postawa zachłanno-zaborcza ma niewątpliwie coś wspólnego z postawą twórczą. [...] Zła jest zaborczość na cudze ziemie, neutralna – na znaczki pocztowe, ale raczej chyba dobra – na wiedzę lub na coraz większe znanstwo w dziedzinie sztuki<sup>53</sup>.

Również wyżycie się stanowi pewnego rodzaju sposób ujęcia dla głównego zamiłowania. Jeśli więc przybiera ono formę pragnienia realizowania i rozwoju talentu, może być rzeczywiście czymś pozytywnym. Z kolei dążenie do pełni życia polegać może na urzeczywistnianiu w sobie bogatych, „wybitnie różniących się między sobą form życia”<sup>54</sup>. Jako przykład Elzenberg podawał epokę Renesansu, pisząc:

Nie jest źle, że była taka rzecz jak Renesans z jego „pełnią” – choć się tam czasem poprzez brzegi chciało trochę przelewać<sup>55</sup>.

<sup>51</sup> Por. W. Tyburski, *Elzenberg...*, op. cit., s. 137.

<sup>52</sup> H. Elzenberg, *Realizm praktyczny w etyce...*, op. cit., s. 131.

<sup>53</sup> Ibidem.

<sup>54</sup> Ibidem, s. 132.

<sup>55</sup> Ibidem.

Toruński filozof przyznawał zatem, że zjawiska, które wymienił Kotarbiński, mogą faktycznie pociągać za sobą pewne niebezpieczeństwa, ale całkiem potępić ich nie sposób, gdyż byłoby to wręcz stratą dla życia. Zaznaczał, że nawet jeśli zawierają one pewien pierwiastek zła, to można i należy przeciwdziałać mu bez całkowitego przekreślenia samych zjawisk. Takie działanie, zdaniem Elzenberga, byłoby zbyt radykalne, a nawet drastyczne.

Z kolei Kotarbiński zakładał, że odejście od wskazań realizmu praktycznego grozi zawodem, przesystemem, zbrodnią i klęską. Autor *Kłopotu z istnieniem* kontrargumentował jednak, że nawet najbardziej wybujałe, śmiałe, ambitne i ekspansywne działania ludzkie mogą być ujęte w ramy pewnej dyscypliny moralnej, która pozwoli uniknąć ich negatywnych następstw<sup>56</sup>.

Elzenberg wskazywał też inne negatywne implikacje aksjologiczne wynikające z przyjęcia stanowiska proponowanego przez autora *Medytacji o życiu godziwym*. Dotyczyły one stosunku do kultury, groźby jej deprecjacji, a nawet unicestwienia. Poddając bowiem dalszej analizie założenia etyki Kotarbińskiego uznał, że godzi ona przede wszystkim w dziedziny kultury wyszczególnione przez samego Kotarbińskiego, takie jak: nauka, sztuka i miłość. Wedle zaleceń autora koncepcji realizmu praktycznego dziedziny te mają o tyle znaczenie, o ile chronią ludzi przed jakimś złem, klęską czy nieszczęściem. W tym ujęciu zatem ich kulturotwórcza rola staje się drugorzędna. Zarówno bowiem urzeczywistnianie wartości dodatnich, jak i w konsekwencji tworzenie kultury nie stanowią tu już fundamentalnych celów aktywności ludzkiej. Akcent aksjologiczny położony został raczej na zagadnienie zła, jego tępienie i wykorzenie. Realizm praktyczny skierowany ku minimalizacji cierpienia, pozostawia kwestię realizowania wartości na uboczu zainteresowania. Sama reguła ważności względnej, zdaniem Elzenberga, sprowadza się do uznania, że walka ze złem stanowi cel priorytetowy względem urzeczywistniania dobra. Przekonanie to sformułował następująco:

„Gdy mam do wyboru więcej niż jedno działanie, wyborem rozumnym jest zawsze ten, który polega na wybraniu działania zapobiegającego jakiemuś złu [...]”. Że [...] jednym przynajmniej z wyborów alternatywnych byłby taki, który by polegał na wprowadzeniu w istnienie jakiegoś dobra, więc [...] wybór polegający na wprowadzeniu w istnienie jakiegoś dobra nie jest wyborem rozumnym<sup>57</sup>.

<sup>56</sup> Por. L. Hostyński, *Układacz...*, op. cit., s. 172.

<sup>57</sup> H. Elzenberg, *Realizm praktyczny w etyce...*, op. cit., s. 130.

Z punktu widzenia perfekcjonistycznej etyki autora *Kłopotu z istnieniem* teza ta była z oczywistych powodów nie do przyjęcia. Uznał on postawę realizmu praktycznego w swych skutkach zgubną, wręcz śmiertelnością<sup>58</sup>, w której straty niepomiaralnie przewyższają korzyść. Choć dostrzegał niebezpieczeństwa i ograniczenia, które pociągają za sobą cierpienie, a także jego zgubny wpływ na życie ludzkie, to podkreślał jednak, że równie niebezpieczne jest budowanie całościowego obrazu świata głównie na podstawie tej kategorii. Walka ze złem nie może stanowić całej treści życia ludzkiego, choć rzeczywiście.

Cierpienie to rzecz niebezpieczna. Grozi życiu obniżeniem, stłumieniem, zacieśnieniem, skurczeniem, zanikiem. Niebezpieczeństwem jest również wytwarzanie sobie światopoglądu pod dyktando samego cierpienia; przeciw temu trzeba się bronić<sup>59</sup>.

Zdaniem Elzenberga Kotarbiński, kładąc główny nacisk na unicestwienie wszelkich form cierpienia (szeroko rozumianego zła: zagłady, rozterki, nędzy, klęski, bólu fizycznego, uczucia upośledzenia, choroby), a więc kierując się w stronę wartości ujemnych, pozbawiał człowieka możliwości realizowania wartości dodatnich (np. piękna i dobra). Tym samym: „realizm praktyczny stanowi uderzenie w to wszystko, co zwykliśmy nazywać kulturą”<sup>60</sup>. Stanisław Borzym zauważa, że w realizmie praktycznym nastawienie myśli ma charakter utylitarystyczny i ukierunkowane jest nie na wartości, lecz na unikanie różnych zagrożeń. Elzenberg zarzucał zatem realizmowi praktycznemu, że:

Nadmierny praktycyzm, wraz z towarzyszącym samozadowoleniem jego wyznawców, zamazuje zupełnie doniosłość wartości, w imię których działanie dostarcza człowiekowi poczucia sensowności życia, innego niż poczucie własnego interesu<sup>61</sup>.

W etyce tej, jeśli w ogóle można założyć powstanie jakichkolwiek wartości dodatnich, to będą one jedynie swoistym „efektem ubocznym” walki z cierpieniem, a nie celem samym w sobie (autotelicznym), ostatecznym.

Elzenberg podkreślał też, że wartości perfekcyjne, by mogły zaistnieć w świecie, wymagają ludzkiego zaangażowania i aktywności. Jeśli więc człowiek porzuci dążenie ku urzeczywistnieniu wartości obiektywnych na rzecz

<sup>58</sup> Ibidem, s. 131.

<sup>59</sup> H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem...*, op. cit., s. 199.

<sup>60</sup> H. Elzenberg, *Realizm praktyczny w etyce...*, op. cit., s. 135.

<sup>61</sup> S. Borzym, *Krytycy szkoły lwowsko-warszawskiej...*, op. cit., s. 249.



unicestwiania wszelkich form cierpienia, zaneguje kulturę, odbierając jej rację bytu. Przekonywał:

pójdzie za wskazaniem Kotarbińskiego miałyby skutki fatalne. Wystarczy się zaznajomić z dalszym ciągiem jego wyводу, by sobie uprzytomnić niesamowite szkody, które by z tej uległości wynikły; ciosy zaś najbardziej niszczące godziłyby w szczególności [...] w kulturę – bo realizm praktyczny co najmniej przekreśla motywy zainteresowania się jej wartościami, a po prawdzie to wartości te bezpośrednio piętnuje jako „nieważne” [...]<sup>62</sup>.

Autor *Kłopotu z istnieniem* uznał, że szkodą, jaką realizm praktyczny czyni ludzkości, jest sprowadzenie trwania przy życiu do jego czysto animalnej, biologicznej racji. Przekonywał przy tym, że poświęcenie się w pełni jedynie rugowaniu tego, co negatywne w świecie, bez odwołania się do budowania trwałych i bezwzględnych wartości, godzi w poczucie sensowności życia. Stąd też pojawiło się istotne pytanie – czy warto żyć tylko po to, by życia bronić nie ujmując całokształtu bogactwa w jego aksjologicznym wymiarze? Jest to z pewnością ważna wątpliwość, którą należy uwzględnić, oceniając czy chociażby analizując program realizmu praktycznego.

Z jednej strony rzeczywiście warto, jak proponował Kotarbiński, żyć, by pomagać ludziom. Z drugiej zaś, postawa ta, jak wskazywał Elzenberg, nie wyczerpuje treści całego życia ludzkiego oraz jego różnorodności. Dlatego w jego przekonaniu, nie może stanowić jedynej racji jego sensownego i uzasadnionego trwania oraz wystarczającej motywacji działań ludzkich.

Owszem, warto jest się całkowicie poświęcić chronieniu ludzi przed klęską, jeżeli w życiu ludzkim, skądinąd, jest jakaś treść pozytywna, jakieś skierowanie myśli i woli na coś pozytywnie wartościowego<sup>63</sup>.

Elzenberg nie negował zatem słuszności dyrektywy obrony ludzi przed klęskami jako takiej, wskazywał raczej na to, że należy czynić to przede wszystkim w celu umożliwienia im obcowania z wartościami<sup>64</sup>. Dopiero życie bogate w wartości dodatnie, skupione na dążeniu do ich realizacji, zyskuje prawdziwy sens. Działalność ludzka nakierowana na dobro innych ludzi zyskuje zatem wartość i doniosłość wówczas, gdy uwzględni pewne treści pozytywne. Filozof argumentował następująco:

<sup>62</sup> H. Elzenberg, *Realizm praktyczny w etyce...*, op. cit., s. 132.

<sup>63</sup> Ibidem, s. 135.

<sup>64</sup> Por. L. Hostyński, *Układacz...*, op. cit., s. 174.

Wtedy moje życie jako lekarza otrzymuje sens na zasadzie służenia sensownemu celowi: ja jako lekarz, ktoś inny jako rolnik, ktoś inny jeszcze jako budowniczy, chronimy naszych bliźnich przed klęskami choroby, głodu, porażenia słońcem, zmarznięcia; ale w najgorszym wypadku niektórzy przynajmniej z tych bliźnich, w najlepszym każdy z nich i ja sam, mamy dostęp do owego czegoś pozytywnego: do cnót bezinteresownych, do dramatycznej wspaniałości dziejów, do piękna przyrody [...], do pogłębionego i rzetelnego zrozumienia rzeczywistości. Wtedy – by mogli nie tylko żyć, ale także obcować z tymi [...] „światnościami świata” – warto jest ludzi leczyć, żywić ich i budować im domy<sup>65</sup>.

A zatem możliwość realizacji i obcowania ze światem wartości nadaje sens wszelkiej innej aktywności ludzkiej (także mającej na celu przeciwdziałanie cierpieniu) oraz życiu jako takiemu. Kultura ma zatem rolę sensotwórczą. Dlatego Elzenberg negował wprost dyrektywy etyki Kotarbińskiego, pisząc:

Jeżeli życie ma się w całości wyczerpywać w obronie przed klęską, to jedyną wynikającą stąd dyrektywą rozumną jest: odwrócić się do niego plecami<sup>66</sup>.

Tadeusz Kotarbiński odpowiedział na zarzut deprecjacji kultury w drugiej części swej rozprawy *Realizm praktyczny*, która ukazała się w czasopiśmie „Życie Literackie” w 1965 roku. W tekście tym bezpośrednio ustosunkował się do zarzutu, wedle którego realizm praktyczny całą działalność ludzką sprowadza jedynie do walki ze złem, replikując, że realista praktyczny wcale takiego poglądu nie głosi:

Sądzi jeno, że wtedy będzie najlepiej, jeżeli walce ze złem będzie się oddawało główne siły. Muzyce, plastyce i poezji pozostawia miejsce w programie działań, lecz miejsce nie naczelne, i wartość sztuki główną widzi nie w tym, że wzbudza ona swoiste wzruszenia [...] lecz w tym, że ludziom walczącym z nawałą zła w różnych jego postaciach daje chwilowe odprężenia i ukojenia<sup>67</sup>.

Czy jednak Kotarbiński odparł w zasadny sposób zarzuty Elzenberga? Czy można uznać jego wypowiedź za afirmującą w jakikolwiek sposób kulturę? Nadal przecież nie przyznał kulturze istotnego czy chociażby równorzędnego miejsca w stosunku do walki ze złem, a jedynie miejsce niszowe, podrzędne. Choć nie zanegował potrzeby istnienia kultury jako takiej, to jed-

<sup>65</sup> H. Elzenberg, *Realizm praktyczny w etyce...*, op. cit., s. 135.

<sup>66</sup> Ibidem.

<sup>67</sup> T. Kotarbiński, *Realizm praktyczny (2)*, [w:], idem, *Pisma etyczne...*, op. cit., s. 136.

nak przyznał jej przejawom (muzyce, plastyce, poezji) tylko rolę wspomagającą przeciwdziałanie złu. Podtrzymał bowiem pogląd, że kultura, jeśli ma być obecna w świecie, to nie jako cel sam w sobie, ale jedynie jako element walki z cierpieniem. Ma więc towarzyszyć działaniom na rzecz obrony ludzi przed klęską, lecz niejako przy okazji, na marginesie tych działań, dając chwilowe wytchnienie, ale nie jako naczelny, autoteliczny cel aktywności człowieka, jak zakłada koncepcja autora *Kłopotu z istnieniem*. Sama rola sensotwórcza kultury nie stanowiła więc dla Kotarbińskiego dostatecznej racji jej bytu.

Stanowisko polemiczne Elzenberga wobec założeń realizmu praktycznego bez wątpienia zawiera wiele zasadnych stwierdzeń krytycznych. Jeżeli przyjmując za słuszną Elzenbergowską tezę, że kultura powstaje jedynie w procesie urzeczywistniania wartości dodatnich, to nie sposób nie zgodzić się z taką argumentacją, należy jednak zauważyć, że realizm praktyczny może także implikować pewne wartości dodatnie (na przykład: altruizm, jedność i miłość braterską, dobroczynność, empatię, szacunek dla życia i godności ludzkiej), które nawet jeśli nie są bezpośrednio kulturotwórcze, to stanowić mogą ważne fundamenty istnienia i rozwoju kultury. Argumentacja autora *Kłopotu z istnieniem* w negowaniu stanowiska Tadeusza Kotarbińskiego jako deprecjonującego kulturę wydaje się więc nie w pełni prawomocna.

W świetle tych opozycyjnych koncepcji – etyki perfekcjonistycznej Elzenberga i realizmu praktycznego Kotarbińskiego – spór dotyczący tego, czy ważniejsza jest walka ze złem, czy tworzenie kultury, pozostaje nadal otwarty. Warto jednak zwrócić uwagę, że koncepcje obu filozofów ukazują zarówno działania kulturotwórcze, jak i unicestwiający zło, cierpienie i zagładę jako istotne cele ludzkiej aktywności w świecie, stanowiące ważne dopełnienie istoty człowieka. Tego zaś stanowiska nie sposób zanegować. W tym ujęciu więc koncepcje te, mimo antagonistycznych założeń, w pewien sposób się dopełniają. Bez wątplenia można uznać za ważne dyrektywy postępowania zarówno walkę ze złem, jak i urzeczywistnianie wartości. Istotnym wskazaniem metodologicznym płynącym z tej polemiki może być zatem uznanie, że zaniechanie jednej z tych działalności na rzecz drugiej prowadzić może do zubożenia znaczenia człowieka i jego aktywności w świecie.

### II.2.2. Uwagi do koncepcji etyki niezależnej

Elzenberg nie pozostawał obojętny na tendencje pojawiające się w XX-wiecznej etyce polskiej. Jedną z nich było poszukiwanie etyki bez przymiot-

nika. Problematyka ta obecna była także w poglądach i rozważaniach filozoficznych Kotarbińskiego, stanowiąc ważny ich element.

Mimo że w wielu sprawach autor *Kłopotu z istnieniem* nie podzielał poglądów tego „twardowszczyka”, to jednak podobnie jak on nie szukał dla swej etyki uzasadnienia w jakimkolwiek światopoglądzie czy religii. Choć nie poświęcił zagadnieniom tym żadnej obszerniejszej rozprawy, to jego stanowisko dotyczące tej problematyki można odtworzyć na podstawie trzech tekstów: dwóch artykułów opublikowanych w 1978 roku w czasopiśmie „Znak” przez Bogusława Wolniewicza: *Zależność i niezależność etyki od obrazu świata* oraz *Spór o zależność etyki od religii* oraz rękopisu znajdującego się w zbiorach Polskiej Akademii Nauk: *Kotarbiński, Zagadnienia etyki niezależnej (Sprawy sumienia, 1956)*.

Dwa pierwsze teksty prezentują stanowisko Elzenberga dotyczące związku etyki z obrazem świata, w tym także z religią<sup>68</sup>. Wolniewicz w *Tezach Elzenberga o stosunku etyki do religii*, stanowiących rodzaj słowa wstępnego do tekstów Elzenberga, twierdzi, że w roku akademickim 1957/1958 jego nauczyciel prowadził dla najbliższych uczniów konwersatorium filozoficzne poświęcone związkom etyki z poglądem na świat, i jest to rekonstrukcja dwóch wykładów, powstałych na podstawie konspektów-rękopisów filozofa<sup>69</sup>. Co ważne, Elzenberg nie tylko poczynił tu pewne uwagi do stanowiska autora *Medytacji o życiu godziwym*, ale skupił się także na szczegółowej prezentacji

<sup>68</sup> Elzenberg odrzucał powszechne rozumienie religii jako opartej na dogmatach praktyki obrządkowej. Według wyjaśnienia Łubnickiego, filozof daleki był od uznania przekonań religii kościelnych, obca była mu także teologia antropomorficzna uznająca treści ksiąg objawionych oraz cuda, a także naiwna, schematyczna obrzędowość. Jako filozof propagujący indywidualizm i podejście jednostkowe w etyce i filozofii negował chrześcijaństwo ze względu na jego wspólnotowy, zbiorowy charakter oraz nastawienie na zaspokajanie celów egoistycznych czy to ogółu czy też jednostek (pocieszenie w cierpieniu, nagradzanie w raju). Religia w jego ujęciu była przede wszystkim pewną postawą, a nie systemem twierdzeń. Jak zaznacza Kłoczowski, religia według filozofa była: „sposobem otwarcia się człowieka na rzeczywistość, a nie zespołem przekonań na temat tej rzeczywistości”. H. Elzenberg, J.A. Kłoczowski OP, op. cit., s. 11. Religia była więc czymś, co filozof ujmował jako niedoszłą filozofię, myślenie uwikłane póki co w mitologiczne pozostałości, które nie uzyskało jeszcze postaci samowiednej i krytycznej. Ponadto w koncepcji etycznej filozofa religia była też jednym z pozakasjologicznych motywów (obok uznania i sławy), skłaniających człowieka do realizowania wartości perfekcyjnych. Por. ibidem, s. 12–15; por. także L. Hostyński, *Układacz...*, op. cit., s. 200–201; por. też N. Łubnicki, op. cit., s. 300–303; por. również U. Schrade, *Aksjologia formalna...*, op. cit., s. 100, por. też H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem...*, op. cit., s. 374–375, 400, 409.

<sup>69</sup> Por. B. Wolniewicz, *Tezy Elzenberga o stosunku etyki do religii*, „Znak” 1978, nr 2, s. 162.

własnego stanowiska w tej sprawie. Z kolei trzeci tekst, zaledwie stronicowy rękopis odnoszący się bezpośrednio do poglądów zawartych w artykule Kotarbińskiego *Zagadnienia etyki niezależnej*<sup>70</sup> stanowi pewne uzupełnienie publikowanych wypowiedzi.

Zagadnienie etyki niezależnej w szkole Twardowskiego najszerzej eksponowane i omawiane było właśnie w poglądach Tadeusza Kotarbińskiego<sup>71</sup>. Filozof ten był bowiem twórcą systemu etycznego, który określał mianem „etyki niezależnej”. U jego podstaw legło założenie, że etyka powinna być wolna nie tylko od uzasadnienia religijnego, ale także światopoglądowego.

Etyka religijna uzasadnia swoje przykazania, powołując się na jakieś życie przyszłe, na wymiar sprawiedliwości po śmierci, na wzorzec idealny w postaci istoty doskonałej, do której człowiek ma się zbliżyć, i bez tego rzekomo etyka nie może funkcjonować. Otóż w każdym razie jest rzeczą jasną, że takiego uzasadnienia nie potrzebuje etyka niezależna, ponieważ – czy coś jest czcigodne czy coś jest haniebne, to jest dla nas w rozmaitych jaskrawych przypadkach całkowicie oczywiste i nie potrzebuje żadnych podpórek, więc w zasadzie nie potrzeba tej całej dodatkowej motywacji<sup>72</sup>.

W innym swym tekście pisał też:

Etyka, naszym zdaniem, w równej mierze jak lecznictwo czy administracja nie potrzebuje światopoglądowych uzasadnień. Jej wskazania pozostają niezmiennikami, wszystko jedno, czy ktoś rozsądny jest materialistą, czy idealistą, czy spirytualistą w dziedzinie ogólnej teorii bytu. Co tu jedynie potrzebne, ale za to bardzo potrzebne, to obrona przed fantazmatami w uzasadnieniach<sup>73</sup>.

Skąd jednak wiadomo na pewno, co jest czcigodne, a co haniebne? Kotarbiński zakładał, że ludzkość posiada „poczuciowe rozumienie ocen dodatnich wyrażanych słowem »czcigodny« i ocen ujemnych wyrażanych słowem »ha-

<sup>70</sup> Por. T. Kotarbiński, *Zagadnienia etyki niezależnej*, [w:] idem, *Pisma etyczne...*, op. cit., s. 140–149.

<sup>71</sup> Oprócz Kotarbińskiego w szkole lwowsko-warszawskiej problematykę związaną z zagadnieniami etyki niezależnej oraz relacji etyki i religii podjęli Tadeusz Czeżowski i Maria Ossowska. Por. T. Czeżowski, *Struktura etyki niezależnej* oraz *O etyce niezależnej Tadeusza Kotarbińskiego*, [w:] idem, *Pisma z etyki i teorii wartości*, s. 159–167; M. Ossowska, *Czy moralność zależy od religii*, [w:] eadem, *O człowieku, moralności i nauce...*, op. cit., s. 445–452.

<sup>72</sup> T. Kotarbiński, *Niektóre problemy etyki niezależnej*, [w:] idem, *Pisma etyczne...*, op. cit., s. 154.

<sup>73</sup> T. Kotarbiński, *Zagadnienia etyki niezależnej...*, op. cit., s. 143.

niebny« [...]»<sup>74</sup>. Rolę tę odgrywa sumienie, stanowiąc: „całokształt intuicyjnych przeświadczeń o tym, co haniebne, a co czcigodne [...]»<sup>75</sup>. Postępując zgodnie z jego wskazaniem, człowiek pozostaje wolny od jego wyrzutów. To właśnie ono stanowi najwyższą instancję oceny ludzkiego postępowania, do której człowiek powinien się odwoływać. Sumienie zatem: „jest dla każdego z nas sędzią nad sędziami. Ono wydaje w każdej sprawie moralnej sąd surowy, bezwzględny, sprawiedliwy»<sup>76</sup>.

Głos sumienia, w przekonaniu Kotarbińskiego, nakazuje nam nie tylko postępować zacnie, ale także okazywać pomoc wszystkim istotom jej potrzebującym, cierpiącym. Sumienie stanowi bowiem pewną odmianę wstydu, który pojawia się, gdy popełniamy czyn niegodziwy, gdy oddalamy się od ideału dobroci, prawości, odwagi, dzielności i opanowania<sup>77</sup>. Dlatego filozof przekonywał, że „największym dla człowieka nieszczęściem jest świadomość sprzeniewierzenia się głosowi własnego sumienia»<sup>78</sup>. To właśnie ten głos umożliwia człowiekowi wydawanie słusznych etycznie (czcigodnych) ocen<sup>79</sup>. Ich pochodzenie filozof wyjaśniał następująco:

ocena etyczna ukształtowała się w toku dziejów na gruncie powtarzających się uporczywie sytuacji w gromadach ludzkich, kiedy trzeba stawiać czoło niebezpieczeństwom w obronie istot podlegających opiece, a zagrożonych czy to przez siły przyrody, czy to przez wrogów ludzkich. Stąd powszechność tego co istotne w ocenie etycznej<sup>80</sup>.

Dzięki posiadaniu tego typu narzędzi etycznych człowiek może dążyć do realizacji swoistego wzoru etycznego. Wzór ten nosił miano „opiekuna społecznego”. Kotarbiński określał go jako postawę, którą charakteryzuje istotne etycznie zachowanie. Opiekun społeczny to człowiek, na którym można polegać w trudnych okolicznościach, okazujący wsparcie, dobre serce, który nigdy nie zawiedzie. To człowiek rzetelny, odważny, dzielny, opanowany, niebędący egoistą. Opiekun społeczny dba też o godność własną oraz dąży, by zdobyć

<sup>74</sup> T. Kotarbiński, *Tezy etyki niezależnej*, [w:] idem, *Pisma etyczne...*, op. cit., s. 196.

<sup>75</sup> T. Kotarbiński, *Trzy główne problemy*, [w:] idem, *Pisma etyczne...*, op. cit., s. 138.

<sup>76</sup> T. Kotarbiński, *Zagadnienia etyki niezależnej...*, op. cit., s. 149.

<sup>77</sup> Por. T. Kotarbiński, *Problematyka etyki niezależnej (2)*, [w:] idem, *Pisma etyczne...*, op. cit., s. 173.

<sup>78</sup> T. Kotarbiński, *Jak i dlaczego powstała etyka niezależna z wzorcem naczelnym społecznego opiekuna?*, [w:] idem, *Pisma etyczne...*, op. cit., s. 195.

<sup>79</sup> Por. J. Dudek, *Etyka niezależna Tadeusza Kotarbińskiego*, Wyd. WSP, Zielona Góra 1997, s. 62.

<sup>80</sup> T. Kotarbiński, *Jak i dlaczego powstała etyka niezależna...*, op. cit., s. 196.

szacunek innych. Autor tej koncepcji postulował, by człowiek w swym postępowaniu próbował zbliżyć się jak najbardziej do ideału opiekuna spolegliwego. Równocześnie powinien świadomie unikać wszystkiego, co jest temu ideałowi obce, zasługuje na pogardę (np. złośliwość, tchórzostwo, okrucieństwo, nieuczciwość, marazm, zakłamanie, cynizm, egoizm, brak dbałości o podopiecznych, lekkomyślność, niedotrzymywanie zobowiązań, bycie niegodnym szacunku i zaufania, niechęć do pomocy)<sup>81</sup>. Ponadto człowiek podążający za tym wzorem powinien kierować się w swym życiu poczuciem obowiązku moralnego, który sprowadza się do powinności obrony innych przed cierpieniem, klęską czy nieszczęściem. Obowiązek moralny nakazuje nam też, byśmy w swym postępowaniu nie dopuszczali się świadomie czynów haniebnych, lecz wszelkimi siłami dążyli do realizacji czynów czcigodnych (godnych szacunku)<sup>82</sup>.

Motywacja ta wydawała się Kotarbińskiemu na tyle silna i uzasadniona, że nie wymagała już żadnego dodatkowego uzasadnienia, szczególnie religijnego. Przekonywał, że uzasadnianie etyki na podstawie wierzeń religijnych wcale jej nie wzmacnia ani nie wzbogaca, nie uszlachetnia w żaden sposób jej zawartości, nie czyni też jej zaleceń bardziej skutecznymi. Na podstawie tej argumentacji filozof kwestionował także trwałą skuteczność dyrektyw samej etyki religijnej. Argumentował, że istnieje wiele różnych religii, których dyrektywy nie zawsze służą „uzasadnieniu wskazań godnych szacunku”. Etyka świecka zaś ma w jego mniemaniu tę przewagę, że jako pozbawiona religijnej ułudy, ma znacznie trwalsze fundamenty. Dlatego głosił wyższość etyki świeckiej (pozbawionej uzasadnienia religijnego) nad ugruntowaną religijnie. Tej przewagi upatrywał też w uniwersalnym charakterze pierwszej z nich, gdyż jej nakazów może przestrzegać każdy człowiek. Tymczasem etyka oparta na fundamencie religijnym odwołuje się przede wszystkim, jeśli nie jedynie, do ludzi wierzących i – co ważne – traci swe znaczenie i prawomocność w przypadku utraty wiary. W tym właśnie filozof dostrzegał niebezpieczeństwo dla istnienia i obowiązywania etyki, na które nie jest zaś narażona „etyka niezależna”. Jak bowiem zauważał: „Źle, jeżeli wraz z wiarą załamuje się etyka”<sup>83</sup>.

Henryk Elzenberg, choć także odzęgnywał się od uzasadnień religijno-światopoglądowych w etyce, to na marginesie swych rozważań poświęconych tej problematyce zakwestionował jednak niektóre istotne ustalenia Kotarbińskie-

<sup>81</sup> Por. T. Kotarbiński, *Opiekun spolegliwy*, [w:] idem, *Pisma etyczne...*, op. cit., s. 378–379.

<sup>82</sup> Por. T. Kotarbiński, *O istocie oceny etycznej*, [w:] idem, *Pisma etyczne...*, op. cit., s. 109.

<sup>83</sup> T. Kotarbiński, *Zagadnienia etyki niezależnej...*, op. cit., s. 140.

go. Dla niego kwestie zależności etyki zarówno od światopoglądu, jak i od religii nie były tak jednoznaczne i oczywiste jak dla autora *Traktatu o dobrej robocie*.

W tekście *Zależność i niezależność etyki od obrazu świata* poddał pod rozwagę pytanie: czy treść etyki (treść faktycznie uznawanych norm i ocen) zależy od wyznawanego światopoglądu (tego, jak sobie świat przedstawiamy, jakie mamy o nim mniemania). Innymi słowy:

czy treść etyki staje się inna, gdy się wierzy w Boga osobowego, lub się nie wierzy; albo: gdy się jest panteistą; albo: gdy się wierzy w ewolucję w duchu Spencera i Darwina; albo: w zdeterminowany z góry kierunek dziejów<sup>84</sup>.

Przedmiotem analizy było więc pytanie: czy i w jaki sposób obraz świata wpływa na normatywny charakter etyki. Filozof rozważał także kwestię, jaki wpływ na etykę ma założenie o realnym istnieniu świata. Tę zależność badał ze względu na dwa istotne elementy ocen i norm etycznych: ich materię oraz kierunkowość. „Materią” mianował przedmiot oceny lub normy (to, do czego one się odnoszą), „kierunkowością” zaś określił stosunek podmiotu do materii, jaki wyrażany jest w ocenie (pozytywny lub negatywny) lub w normie (nakazującej lub zakazującej).

Elzenberg wyszedł od przekonania, że nasze oceny de facto mogą odnosić się nie tylko do tego, co rzeczywiście istnieje, co należy do naszego obrazu świata. Możemy stosunek wartościujący prezentować także względem obiektów fikcyjnych (np. w stosunku do czynów Hamleta). Jednakże zastrzegął, że fundamentalne oceny etyczne, mające pewien stopień uniwersalności, powinny znajdować swe realne odzwierciedlenie w świecie.

Stąd uznał, że nasze powszechne oceny etyczne są zależne od realnego istnienia ich przedmiotu. Pisał o tym następująco:

oceny podstawowe, dla etyki ważne, to nie są oceny charakterów, zachowań się, czynów indywidualnych, ale oceny rodzajów charakterów i czynów, pewnych powtarzających się cech. Otóż po pierwsze: gdybyśmy nie byli przekonani w ogóle, że są na świecie charaktery, postęпки, motywy itd., to byśmy ich też nie oceniali. Ocena etyczna jest więc w samym swoim istnieniu zależna od realnego istnienia pewnych rodzajów przedmiotów. [...] ocena jest więc zależna od tego, czy charaktery, motywy, postęпки o takich to a takich cechach są realne, czyli – mogą istnieć [...]. Aby ocena była realna, musi dotyczyć przedmiotów [...], które w przekonaniu oceniającego faktycznie się

<sup>84</sup> H. Elzenberg, *Zależność i niezależność etyki od obrazu świata*, „Znak” 1978, nr 2, s. 163.



zdarzają lub zdarzyć mogą. Ocena Hamleta interesuje nas etycznie tylko o tyle, o ile jesteśmy przekonani, że taki Hamlet jest możliwy [...]”<sup>85</sup>.

Podobnie jest w kwestii zależności normy etycznej od realnego istnienia elementów jej materii (adresata, zachowania się, przedmiotu działania). Autor *Kłopotu z istnieniem* zaznaczał, że: „Aby norma była realna, wszystkie jej elementy muszą być uważane za istniejące (rzeczywiste) lub mogące istnieć (urzeczywistniać się)”<sup>86</sup>. Przykładami nierzeczywistych norm mogą być: nakaz, by krasnoludki pomagały sierotom, zakaz polowania na jednorożce, zakaz zawierania umów z diabłem. Na tej podstawie filozof twierdził, że:

„realność”, sensowność norm jest, ze względu na ich materię, zależna od (naszych) przekonań o tym, co istniejące i nieistniejące, rzeczywiste lub nierzeczywiste, możliwe lub niemożliwe; czyli od tego, cośmy nazwali obrazem świata<sup>87</sup>.

Elzenberg sądził też, że przyjęcie określonego światopoglądu każdorazowo wpływa jakoś na nasze przekonania etyczne. Na przykład określona norma wynikająca z przyjęcia danej religii (np. starogreckiej, gdzie obowiązywał politeizm) traci swe znaczenie, jeśli przeniesie się ją w krąg kultury, w której obecna jest inna religia (np. chrześcijańska). Podobnie jest w przypadku przyjęcia założenia o istnieniu określonego przedmiotu działania typu: Bóg czy ewolucja. Jeśli bowiem przyjmujemy tezę, że Bóg istnieje, jesteśmy równocześnie zobligowani do przyjęcia i wypełniania określonych obowiązków etycznych. Co ważne, będziemy uznawać je tak długo, jak długo będziemy mieć przekonanie o istnieniu Boga. Przyjmując lub odrzucając przekonanie o istnieniu ewolucji, też będziemy uznawać lub negować określone normy postępowania (typu: „jeżeli nie ma ewolucji, ani kierunku dziejów, to nierealne są normy: postępuj zgodnie z kierunkiem ewolucji, lub dziejów”<sup>88</sup>). Analogiczna zależność będzie zachodzić także w przypadku naszych przekonań o strukturze świata i prawach nim rządzących. Jeśli bowiem przyjmiemy, że człowiek ze swej natury kieruje się jedynie pobudkami egoistycznymi, bezzasadna stanie się norma typu: postępuj bezinteresownie. Jeśli przyjmiemy zasadę, że postępowanie ludzkie niezależne jest od wskazań rozumu, bezzasadna stanie się

---

<sup>85</sup> Ibidem, s. 164–165.

<sup>86</sup> Ibidem, s. 166.

<sup>87</sup> Ibidem.

<sup>88</sup> Ibidem, s. 167.

norma typu: kieruj się rozumem. Jeśli uznamy, że wartość moralna nie może być motywem postępowania, nie będziemy postępować zgodnie z tym motywem. Z kolei jeśli uznany za podstawę naszych przekonań światopoglądowych powszechny determinizm: „to daremnie żądać od człowieka, by dążył do wolności w sensie wyłamania się spod determinacji swych czynów”<sup>89</sup>.

W związku z tym, zdaniem Elzenberga, przyjęcie określonego światopoglądu i uznanie, że jest on zgodny z rzeczywistym obrazem świata, wbrew temu, co głosił Kotarbiński czy chcemy czy nie, wpływa w pewnym stopniu na etykę. Daremne zatem wydaje się nawoływanie reprezentanta szkoły lwowsko-warszawskiej do całkowitego oderwania etyki od dyrektyw, mających swe źródła w wyznawanym przez każdą jednostkę światopoglądzie.

Podążając bowiem za tokiem argumentacji Elzenberga, należy uwzględnić, że:

etyka, jako system norm, jest w swej materii wyznaczana (ograniczana?) tym, jakie w naszym obrazie świata znajdujemy podmioty działania etycznego, jakie formy (rodzaje, odmiany) tego działania, jakie możliwe jego przedmioty. (I ostatecznie: gdyby nie było obrazu świata w ogóle [czysta fantasmagoria], nie byłoby i etyki)<sup>90</sup>.

Stąd też postulat stworzenia etyki całkowicie niezależnej od jakiegokolwiek światopoglądu jawi się tu jako z zasady niemożliwy do zrealizowania, ponieważ nie jest możliwe wykluczenie z etyki wszystkich światopoglądowych determinantów.

W przypadku zależności rozpatrywanej ze względu na kierunkowość filozof wyszczególnił dwie możliwości, w których można badać, czy oceny i normy zależne są od światopoglądu. W pierwszym przypadku poddał analizie naiwne przekonania o zależności kierunkowości etyki bezpośrednio od obrazu świata. Przekonywał, że tego typu zależność jest jedynie pozorna. Wyszedł od wskazania wielu przykładów z historii oraz świata natury, które wydawałoby się, że przemawiają za istnieniem owej zależności, ale uznał je za przykłady: „bardzo naiwnych przekonań o zależności kierunkowości ocen i norm etycznych od obrazu świata”<sup>91</sup>. W związku z tym próby uzasadniania owej kierunkowości na podstawie tego, „jak to na świecie jest faktycznie”, także jawiły mu się jako działania szczególnie naiwne. Argumentował następująco:

---

<sup>89</sup> Ibidem, s. 168.

<sup>90</sup> Ibidem.

<sup>91</sup> Ibidem, s. 169.

1) Życie bieżące i historia etyki obfitują w przykłady bardzo naiwnych przekonania o zależności kierunkowości ocen i norm etycznych od obrazu świata [...]. 2) Tak np. uzasadnia się pewne normy naśladowaniem natury. Jeśli natura tak robi, to i my tak róbmy [...]. Albo znowuż: stwarza się zasadę: iść w kierunku dziejów, czy to kosmosu, czy ludzkich. (Zakładając, że się go zna.) Konstruuje się całe wielkie systemy zakładające, że kierunek dziejów ma moc normatywną i że jest obowiązkiem w niego się włączać<sup>92</sup>.

Elzenberg zanegował zatem słuszność tego typu założeń, uznając, że mimo całej swej mocy sugestywnej, nie są wystarczająco uzasadnione. Przekonywał: „Nie ma najmniejszej racji, byśmy mieli raczej naśladować naturę (i włączać się w jej przebiegi) niż się jej przeciwstawiać”<sup>93</sup>. Co więcej, przekonany był raczej, że rolą etyki jest właśnie nakaz przeciwstawienia się naturze czy dziejom.

W drugim przypadku poddał analizie zależność oceny etycznej od przekonania dotyczących samego przedmiotu ocenianego. Przekonywał o istnieniu tej zależności.

O ile ocena jest podstawowa, jest oceną przedmiotu „jako takiego”, samego w sobie, a nie jako środka itp., kierunkowość jej jest oczywiście zależna od tego, jak sobie przedstawiamy oceniany przedmiot. [...] Dlatego oceniamy tak a tak, że widzimy tak a tak. [...] Że ocena poprawnie wydana jest zależna od poznania przedmiotu ocenianego, to jasne, i tu nie może być problemu<sup>94</sup>.

Skoro więc każde nasze przedstawienie przedmiotu oceny jest w jakimś stopniu przedstawieniem przez pryzmat obrazu świata, który mamy można by twierdzić, że istnieje zależność kierunkowości etyki nie tylko od przedmiotu oceny, ale i od obrazu świata w ogóle.

Z kolei tekst *Spór o zależność etyki od religii* stanowi pewien „boczny pęd od tematu” zależności etyki od światopoglądu. Filozof zauważał bowiem, że sama religia także konstruuje pewien obraz świata, który może wpływać na przekonania etyczne jej wyznawców. Relacja ta zatem także sprowadza się do relacji zależności etyki od obrazu świata. Elzenberg wskazywał też, że wpływ religii na etykę można różnie interpretować. Uzasadniając potrzebę rozważenia w osobnym tekście związków etyki z religią, pisał następująco:

<sup>92</sup> Ibidem. Należy zauważyć, że stanowisko to było w Elzenbergowskiej etyce już z założenia nie do przyjęcia, gdyż filozof głosił tezę, że świat jest aksjologicznie neutralny. Nie może więc stanowić punktu odniesienia do wyznaczania etycznie słusznych działań człowieka.

<sup>93</sup> Ibidem.

<sup>94</sup> Ibidem, s. 169–170.

Mianowicie stwierdziłem, że zagadnienie zależności lub niezależności [etyki – [J.Z.N.] od religii nie mieści się całe w zagadnieniu jej zależności lub niezależności od obrazu świata. [...] Pewne domniemane (sporne) zależności etyki od religii nie są po prostu – albo bezpośrednio, albo wyłącznie – zależnościami od religijnego obrazu świata, ale od czego innego w religii<sup>95</sup>.

Wyróżnił trzy naczelną poziomy analizy, sprowadzając je do następujących kwestii: jak można rozumieć zagadnienie zależności etyki od religii i które ze sposobów jego pojmowania są właściwe, a które opaczne (istotne lub mniej istotne); czy możliwa jest w ogóle jakakolwiek istotna zależność tego typu i czy rzeczywiście zachodzi ona kiedykolwiek; czy zależność ta może być z jakichkolwiek względów niezbędną<sup>96</sup>.

Zasadniczo filozof postulował niezależność etyki od religii (w kontekście jej ujęcia światopoglądowego), dostrzegał jednak także pewne aporie i niekonsekwencje w poglądach zwolenników tego stanowiska. Co ważne, już na wstępie swego wywodu zaznaczył, że samo pojęcie „zależności” tego typu jest sformułowaniem niejasnym. Jeżeli bowiem odczytywać je będziemy jako „wpływ religii na etykę”, to zależność (jest to wówczas znaczenie słabsze) ta jest oczywista i bezsporna i nie warto jej nawet rozważać. Elzenberga interesowało jedynie „znaczenie mocne”, gdy sprowadzimy problem zależności etyki od religii do relacji niezbędności. Wówczas jednak takie stanowisko implikować będzie wiele pytań, takich jak: do czego taka relacja miałaby się sprowadzać, w jakich aspektach ta niezbędność miałaby się przejawiać, czy faktycznie stanowiłaby rodzaj umocnienia i potwierdzenia słuszności dla danej etyki?

Toruński filozof wyróżnił trzy płaszczyzny, na których warto rozważać prezentowane zagadnienie. Dotyczą one takich kwestii, jak: a) zależność postępowania faktycznie zgodnego z wymaganiami etyki obowiązującej w danym społeczeństwie od sankcji religijnych, b) zależność etyki od autorytetu boskiego, c) zależność etyki od obrazu świata obowiązującego w danej religii.

Wyznaczywszy zakres rozważanej problematyki, Elzenberg poddał analizie argumentację przemawiającą zarówno za zależnością, jak i za niezależnością etyki od religii. Na tym tle każdorazowo zaprezentował własne stanowisko. Przeprowadzone przez niego analizy i stworzoną na tej podstawie argumentację cechuje wnikliwość, rzeczowość i skrupulatność.

<sup>95</sup> H. Elzenberg, *Spór o zależność etyki od religii*, „Znak” 1978, nr 2, s. 171.

<sup>96</sup> Por. ibidem.

Rozważając pierwszą płaszczyznę problemową Elzenberg wyjaśniał, że etyka (jej normy i oceny) ma w niej ugruntowanie w sankcjach religijnych jako niechybnych i nieomylnych. Przyjmuje się, że sankcje te pochodzą od Boga, istoty nieomyślnej, doskonale sprawiedliwej, bądź stanowią element pewnego bezosobowego moralnego porządku świata. Filozof zaprezentował jednak także stanowisko przeciwne, do którego się przychylił. Głosi ono, że ludzie zdolni są do czynienia dobra dla samego dobra i nie potrzeba ich aktywności w sferze moralnej wzmocnić sankcjami religijnymi. Co więcej, podobnie jak Kotarbiński, uważał za bezwartościowe etycznie postępowanie, które zgodne jest z obowiązującą normą etyczną jedynie ze względu na lęk przed sankcją, gdyż etyka stanowi każdorazowo trwały zbiór przekonań moralnych (norm i ocen) uznawanych przez daną jednostkę czy grupę za słuszne. Przekonania te zaś tworzą pewien zespół twierdzeń, który po wprowadzeniu sankcji religijnych nadal pozostaje w swym uzasadnieniu nietknięty. Stąd:

o religii nie mówi się tu jako o czynniku wpływającym na te przekonania, tylko jako o sile egzekwującej pewne sposoby postępowania. Tu bowiem wymaga się od człowieka tylko zgodności jego postępowania z pewnymi normami. Nie troszczymy się o to, jakie są jego przekonania<sup>97</sup>.

Nie uzgadnia się żadnego stopnia zgodności przekonań jednostkowych z religijnymi. Dlatego filozof odrzucał zasadność tego typu zależności etyki od religii.

W podobnym tonie krytykował on także samą koncepcję Kotarbińskiego. Zanegował jego twierdzenie, zgodnie z którym etyka religijna uzasadnia swe założenia, odwołując się do pośmiertnego wymiaru kar i nagród. Elzenberg uważał, że jego oponent pomylił pojęcie uzasadnienia z pojęciem usankcjonowania. Argumentował następująco:

Zupełnie niedobrze Kotarbiński w swoich *Zagadnieniach etyki niezależnej* (Sprawy sumienia str. 5) mówi, że etyka „religijnie ugruntowana”, „uzasadnia” swe „hasła” „odwołując się... do życia przyszłego, pośmiertnego wymiaru nagród i kar”. Otóż nie: sankcjami nic się nie „uzasadnia”, można nimi tylko popierać pewne żądania<sup>98</sup>.

Przekonywał bowiem, że poprzez sankcje nie wnika się w żaden sposób w samą treść danych przekonań etycznych, nie troszczy o to, jakie one są.

<sup>97</sup> Ibidem, s. 173–174.

<sup>98</sup> Ibidem, s. 173.

Zabiega się jedynie o ich zgodność z treścią etyki obowiązującej w danej zbiorowości. Sankcje służyć mogą jedynie jako środek przełamania słabości człowieka (dostarczając bodźców w postaci nadziei nagrody lub strachu przed karą), kiedy brak mu siły lub dobrej woli, by do swych przekonań dostosować swoją praktykę<sup>99</sup>. Nie dają jednak powodów do uznania danych przekonań za właściwe ze względu na nie same, na ich treść, wartość.

Filozof podkreślał też, że sankcje religijne mogą pozostawać w opozycji do przekonań etycznych człowieka i powodować konflikt. Wtedy nie będzie już mowy o jakiegokolwiek próbie uzasadnienia etyki przez religię. Żądałoby się bowiem wówczas postępowania niezgodnego z przekonaniem etycznym wyznaczanym przez daną jednostkę lub zbiorowość. Zachodziłaby tu sprzeczność tego rodzaju, że: „człowiek postępuje we własnym przekonaniu niemoralnie, by się nie narazić na sankcje niemoralnego bóstwa za postępowanie moralne”<sup>100</sup>. Były to dla Elzenberga argumenty na tyle silne, że ostatecznie uznał iż sankcje religijne nie ugruntowują (a przynajmniej nie powinny ugruntowywać) powszechnie obowiązujących przekonań etycznych. Dlatego konkludował, że w tym wypadku nie zachodzi zależność etyki od religii.

Z kolei podstawą założenia o zależności etyki od religii: od autorytetu Boskiego, jest twierdzenie, że: „motywem czyjegoś uznawania pewnych ocen i norm etycznych jest jego przekonanie, że pochodzą one od Boga”<sup>101</sup>. Przekonanie to można rozumieć dalej na dwa sposoby. W pierwszym ujęciu Bóg, jako istota wszechwiedząca i nieomylna wie, co jest dobre, a co złe, co powinniśmy czynić a czego nie. Człowiek zaś jest ze swej natury omylny. Dlatego, gdy zauważy różnicę pomiędzy własnymi przekonaniem etycznymi a przypisywanymi Bogu, to jego powinnością jest porzucenie własnych przekonań etycznych i podporządkowanie się zaleceniom Boskim. Innymi słowy, uznaje się, że Bóg ustanawia, co jest dobre, a co złe, tworząc w ten sposób pewne nakazy i zakazy etyczne. Wyznawca uznaje Boga za istotę doskonałą, dlatego oddaje mu cześć i miłuje Go. Swe uznanie dla Stwórcy człowiek okazuje właśnie przez podporządkowanie się normom przez niego ustanowionym.

Tutaj Bóg jest prawodawcą (lepiej: normodawcą), którego woli uważamy za słuszne podporządkować się. Ewentualne swoje przekonania odmienne porzucamy nie jako fałszywe, ale składając je niejako „w ofierze Bogu”<sup>102</sup>.

<sup>99</sup> Por. ibidem, s. 174; por także L. Hostyński, *Układac...*, op. cit., s. 202–203.

<sup>100</sup> H. Elzenberg, *Spór o zależność etyki od religii...*, op. cit., s. 174.

<sup>101</sup> Ibidem, s. 175.

<sup>102</sup> Ibidem.

Elzenberg uważał, że zależność tego typu jest psychologicznie możliwa, choć pojawiają się wątpliwości. Z jednej bowiem strony można uznać, że: „etyka rozwija się (w zasadniczej swej treści) w pełnej niezależności od religii i że to raczej nasze przekonania ex post przypisujemy Bogu [...]”<sup>103</sup>. W tym ujęciu zatem ustanowienia Boskie stanowią faktycznie wyraz naszych własnych przekonań, których autorstwo jedynie przypisujemy Stwórcy. W rzeczywistości pochodzą one od ludzi, którzy miłując i ceniąc Istotę Boską, przypisują jej autorstwo wyznawanych przez siebie przekonań. Z drugiej jednak strony, pewne prawidłowości psychologiczne wskazują, że swoiście rozumiana zależność może tu zachodzić, zwłaszcza w przypadku, gdy człowiek nie ma żadnych przekonań etycznych w danej kwestii bądź ma przeciwnie. Wówczas, uznając siłę autorytetu Boskiego jest w stanie przyjąć przekonania etyczne mu przypisywane. Filozof wyjaśniał następująco:

Już w stosunkach czysto ludzkich zdarza się, że jeżeli uznajemy kogoś za mistrza i czujemy do niego wielkie zaufanie i miłość, to jesteśmy gotowi przyjąć jego jakieś oceny i normy czy to tam, gdzieśmy nic sobie na dany temat nie myśleli, czy nawet tam, gdzieśmy myśleli inaczej: zaufanie i miłość działają silniej niż nasze własne (intuicje). Jest rzeczą jasną, że jeśli mistrzem jest Bóg, w którego się silnie wierzy, to po temu są jeszcze większe: toteż nawróceniom towarzyszy przeważnie jakaś zmiana etyczna<sup>104</sup>.

W tym wypadku zatem można uznać, że istnieje pewna szczególna zależność.

Filozof przedstawił także dwa pomniejszych przypadki, w których można rozważać kwestię zależności etyki od autorytetu Boskiego: ze względu na siłę przekonań oraz ze względu na natężenie charakteru obowiązującego. W pierwszym z nich zwracał uwagę na sytuację, kiedy przekonania etyczne człowieka uznającego autorytet Boski pokrywają się z przekonaniem Boskim. Wówczas, jeśli w ogóle chce się dopatrywać możliwości jakiegokolwiek zależności, to będzie się ona sprowadzała raczej do kwestii umocnienia danych przekonań. Zanim bowiem człowiek oparł swe przekonania etyczne na autorytecie Boskim, ugruntowania dla ich słuszności upatrywał bądź w społecznym uznaniu, bądź we własnych intuicjach etycznych. Stąd też istnieć mogło niebezpieczeństwo, że: „Jedno i drugie oparcie może się ewentualnie (nie musi) okazać nie dość

---

<sup>103</sup> Ibidem, s. 176.

<sup>104</sup> Ibidem.

silne”<sup>105</sup>. Zatem człowiek mógł być narażony na zwątpienie w ich słusność. Elzenberg doszedł zaś do wniosku, że: „W obu wypadkach przekonanie o boskim pochodzeniu kładzie kres wątpliwościom, umacnia przekonanie raz na zawsze”<sup>106</sup>. W drugim zaś przypadku, wpływ religii na etykę może sprowadzać się do uświęcenia danej normy czy oceny etycznej.

Tego typu wpływ religii na etykę filozof ujmował następująco:

Norma lub ocena etyczna jako pochodząca od Boga nabiera [...] charakteru „świętości”. Jest to coś tajemniczego i trudnego do określenia; są to rzeczy b. subtelne, o których mogę tu tylko wspomnieć. Ta osobliwa cecha „świętości” związana z Bogiem rozlewa się na treść etyki, „ureligijnia” ją. – I dzięki temu etyka staje się niejako jeszcze bardziej obowiązująca (albo: zwiększa się siła motywacyjna). [...] to co było po prostu „winą” albo „wykroczeniem” moralnym staje się „grzechem”<sup>107</sup>.

W dalszej części tekstu filozof poddał także analizie próby wykazania, że zależność etyki od autorytetu Boskiego jest niezbędna. Niezbędność tę można tu sprowadzić dalej do trzech kwestii: skuteczności, uzasadnienia oraz absolutności.

W pierwszym przypadku uważa się, że jedynie etyka oparta na Boskim autorytecie może być skuteczna. Normy i oceny oparte na autorytecie Boga nabierają wówczas właśnie owego charakteru „uświęcenia”, wzrasta siła przekonań oraz natężenie ich obowiązywania. Autor *Kłopotu z istnieniem* kontrargumentując wskazywał, że nie sposób jednak wykazać słusności tego stanowiska na podstawie obserwacji faktów. Ponadto przekonywał, że czasem sama etyka jako głęboko przemyślana i przeżywana, mimo całkowitego braku ugruntowania religijnego, może nabrać charakteru swego rodzaju świętości, „wytworzyć niejako własną religijność, wyłaniać ją z siebie”<sup>108</sup>, sama stać się czymś na kształt religii. Zatem w obliczu tej argumentacji twierdzenie o uznaniu skuteczności za dostateczną rację dla uznania relacji zależności etyki od religii traci rację bytu. Elzenbergowska argumentacja wskazuje bowiem, że etyka może być skuteczna bez odwołania się do autorytetu Boskiego.

Także w drugim przypadku: uznania niezbędności zależności etyki od religii ze względu na uzasadnienie, filozof wyrażał głęboki sceptycyzm. Zwolenn-

<sup>105</sup> Ibidem.

<sup>106</sup> Ibidem, s. 177.

<sup>107</sup> Ibidem.

<sup>108</sup> Ibidem, s. 178.



nicy tego stanowiska przekonują, że nasze intuicje etyczne bywają chwiejne i mylne. W związku z tym jedynym słusznym postępowaniem jest odwołanie się do Boga, do jego wszechwiedzy lub woli. Inaczej nasze normy i oceny etyczne zawsze będą miały charakter relatywny i subiektywny. Postulat ten uznaje się tu za dostateczne uzasadnienie etyki.

Elzenberg podważył zasadność tego stanowiska głosząc, że etykę można jednak uzasadnić na podstawie przekonań intuicyjnych. Mimo że intuicje etyczne rzeczywiście bywają zmienne, chwiejne, niepewne i rozbieżne, to jednak istnieje możliwość ich obrony przed relatywizmem i subiektywizmem<sup>109</sup>. Elzenberg uznał bowiem, że ostatecznym fundamentem etyki mogą być przekonania niektórych ludzi, mających pewne trwałe bądź podlegające rozwojowi intuicje etyczne. Tym samym wskazywał na istnienie pewnych etycznych autorytetów, innych aniżeli Bóg. Co więcej, przewidywał też możliwość odwrócenia relacji pierwotnej, a więc przyjęcie, że można w tym przypadku uzasadnić zależność religii od etyki. Pisał o tym następująco:

Proces oddziaływania religii na etykę, [...] jest możliwy; ale kto wie, czy normalniejszy nie jest proces od etyki ku religii: apostoł etyczny wierzy jak mur w swoje intuicje etyczne i dlatego, że w nie wierzy tak wyjątkowo silnie, przypisuje oceny i normy Bogu jako najwyższemu autorytetowi<sup>110</sup>.

Dlatego, choć nie negował całkowicie uzasadnienia zależności etyki od religii na podstawie woli i wiedzy Boga, to uznał, że nie daje ono podstaw do uznania tej zależności za niezbędną.

Analogicznie także w przypadku trzecim – uznania niezbędności zależności etyki od religii ze względu na absolutność – Elzenberg zajął postawę negującą. Główna idea tego stanowiska sprowadza się do twierdzenia, że powołanie się na Boga jest niezbędne, by nadać etyce absolutny charakter, inaczej zawsze będzie to etyka jedynie względnie obowiązująca. Zwolennicy tego poglądu uważają zatem, że oceny i normy mają charakter absolutny dlatego, że zostały ustanowione przez Boga. Autor *Kłopotu z istnieniem* przekonywał natomiast, że powołanie się na Boski autorytet wcale nie wprowadza momen-

<sup>109</sup> Dodatkowo Elzenberg argumentował, że: „Jeżeli Bóg ocenia tak, jak ocenia, ponieważ wie, co jest dobre a co złe, to wynika stąd, że dana rzecz jest dobra i zła niezależnie od tego, czy jest jako taka rozpoznawana przez Boga; tzn. że oceny i normy są ważne same przez siebie i nie potrzebują być uzasadniane przez odwoływanie się do Boga”. Ibidem, s. 179.

<sup>110</sup> Ibidem.

tu absolutności do etyki. Uważał, że bywa raczej tak, że to nasze intuicyjnie nabyte przeświadczenia etyczne prowadzą do ocen absolutnych.

Z kolei w ostatnim przypadku Elzenberg poddał analizie kwestię stanowiącą element problematyki przedstawionej w tekście pierwszym, mianowicie: zależności etyki od obrazu świata obowiązującego w danej religii. Zależność tę filozof ujmował jako: „zależność logiczną od pewnych twierdzeń, dotyczących tego, jaki świat jest”<sup>111</sup>. Należy podkreślić, że o ile w przypadkach wcześniej analizowanych był on zdecydowanie sceptyczny wobec uznania zależności etyki od religii, to w tym ujęciu jego stanowisko nie było już tak radykalne. Skłonny był bowiem do przyjęcia pewnej zależności etyki od obrazu świata opartego na przekonaniach religijnych.

Wyróżnił dwie możliwe interpretacje tej zależności. Pierwsza interpretacja sprowadzała się do przekonania, że obraz świata przyjęty w danej religii dostarcza niezbędnej przesłanki do przyjęcia określonych norm etycznych. Przykładu tego typu zależności Elzenberg upatrywał w buddyzmie, gdzie elementem obrazu świata jest założenie, że świat jest źródłem cierpienia. Po przyjęciu przesłanki wartościującej zgodnej z tą religią, że cierpienie jest złem, powstanie norma, wedle której należy dążyć do wyzwolenia się od świata. Druga interpretacja zakłada, że: „Od obrazu świata zależy wstawienie lub niestawienie do etyki norm dotyczących pewnych spraw”<sup>112</sup>. Na przykład to, czy w danej religii przyjmuje się czy też nie istnienie Boga, stanowić może zasadniczy element obrazu świata. Przyjęcie bowiem tego założenia będzie implikować potrzebę wprowadzenia wielu norm regulujących stosunek do Niego. Jeśli zaś zaneguje się istnienie Boga „to cały ten dział etyki odpada”<sup>113</sup>. Stąd też Elzenberg akceptował założenie, że obraz świata prezentowany w danej religii może znacząco wpływać na przekonania etyczne wierzących.

Dodatkowo filozof po raz kolejny rozważał zależność etyki od autorytetu Boga, tym razem jednak w kontekście zależności od obrazu świata. Przekonywał bowiem, że choć w przypadku wpływu autorytetu Boskiego na etykę nie występuje stosunek wynikania, to jednak może zachodzić tu silna zależność:

przyjmuje się jakąś (ocenę lub) normę etyczną nie dlatego, że ona wynika z jakichś twierdzeń o świecie jako przesłanek, ale że słuszność jej jest nam niejako zagwarantowana przez Boga. [...] Elementy naszej etyki nie są przez

<sup>111</sup> Ibidem, s. 181.

<sup>112</sup> Ibidem.

<sup>113</sup> Ibidem.

nas wysnute z naszego obrazu świata, ale są przejęte od Boga –stanowią powtórzenie elementów jego etyki<sup>114</sup>.

Skoro jednak przyjmujemy elementy etyki oparte na Boskim autorytecie, oznacza to, że uznajemy za prawdziwą tezę o jego istnieniu, ta zaś implikuje określony obraz świata. W związku z tym będzie tu także zachodziła poprzednio wymieniona zależność.

Ostatni, rękopiśmienny tekst filozofa stanowi zaś bezpośrednio nawiązanie do artykułu Kotarbińskiego. Można przyjąć co najmniej dwie wersje dotyczące tego, jakie było jego przeznaczenie. Po pierwsze, można założyć, że stanowi on rodzaj szkicu (notatki) do dwóch przedstawionych powyżej tekstów, na co wskazywałaby wprost jego treść i minimalistyczny, skrótowy charakter wypowiedzi. Dodatkowo należy zwrócić uwagę, że wszystkie teksty powstały mniej więcej w tym samym czasie. W wersji rękopiśmiennej *Sporu o zależność etyki od religii* Elzenberg umieścił nawet czas jego powstania – 1958 rok, zaś tekst *Zależność i niezależność etyki od obrazu świata* datowany jest na grudzień 1957 roku<sup>115</sup>. Niewydany dotąd rękopis nie ma dokładnej daty powstania, ale można umieścić go w pewnych ramach czasowych. Powstał on z pewnością w pomiędzy rokiem 1956 (gdyż w tytule odnosi się do dzieła Kotarbińskiego z tego roku) a 1959, gdyż znajduje się w teczce, w której pisma datowane są na przedział czasowy właśnie do tego roku<sup>116</sup>. Z kolei druga hipoteza dotycząca przeznaczenia tego tekstu zakłada, że mógł on stanowić przyczynek do przyszłej recenzji artykułu Kotarbińskiego. Wskazuje na to fakt, że został on przez osoby opracowujące archiwalia Elzenberga umieszczony w dziale recenzji i odnosi się do konkretnego dzieła (*Zagadnienia etyki niezależnej*)<sup>117</sup>. Jeśli tak rzeczywiście było, to z jakiegoś powodu nie udało się jednak filozofowi zrealizować tego zamierzenia.

Elzenberg ponownie sformułował tu zarzut dotyczący niesłuszności uzasadnienia etyki na podstawie sankcji w postaci kar i nagród pośmiertnych, jak też przytoczył stanowisko Kotarbińskiego dotyczące relacji etyki i światopoglądu. Podobnie jak w tekście publikowanym, kontrargumentował:

<sup>114</sup> Ibidem, s. 181–182.

<sup>115</sup> Por. MA H. Elzenberga, DZS BUMK w Toruniu,teczka Rps nr 1832/III; Por. także, MA H. Elzenberga, APAN, sygn. III–181, j. nr 14, k. 1.

<sup>116</sup> MA H. Elzenberga, APAN, sygn. III–181, j. nr.164, k. 38.

<sup>117</sup> Por. J. Mizikowski, H. Dymnicka-Wołoszyńska, J. Stasiak, A. Chodkowska, *Materiały Henryka Elzenberga 1887–1967 (III–181)*, „Biuletyn Archiwum Polskiej Akademii Nauk” 2004, nr 45, s. 44.

Etyka „religijnie ugruntowana” ma rzekomo „uzasadniać swe hasła odwołując się do Boga, do życia przyszłego, do pośmiertnego wymiaru nagród i kar”. Żle<sup>118</sup>.

Zdaniem Elzenberga uzasadnienie danych tez (haseł) odwołujące się do istnienia Boga polega zaś po prostu na ocenie ich zgodności z jego wolą. Nie powinno zatem odnosić się do tego, co ma nastąpić po naszej śmierci. Zakładać się powinno wyłącznie: „że dobre jest to, czego Bóg chce i dlatego, że Bóg chce”<sup>119</sup>. W tym tkwi istota tego typu uzasadnienia. Taką wizję uzasadnienia etyki religijnej Elzenberg uznawał za poprawnie sformułowaną, co wcale nie oznacza, że się z nią zgadzał.

W przekonaniu toruńskiego filozofa kary i nagrody pośmiertne bowiem: „to nie są żadne »uzasadnienia« tez etycznych, tych racje są postępowaniem w myśl tych tez”<sup>120</sup>. Kary i nagrody stanowić mogą w odniesieniu do tez etycznych jedynie rolę sankcji. Te zaś nie wpływają w żaden sposób na treść czy wartość przekonań etycznych, nie konstytuują argumentów przemawiających za słusnością danego przekonania. Mają one jedynie na celu wyegzekwowanie postępowania zgodnego z danym nakazem etycznym, niezależnie od tego, czy człowiek jest przekonany o jego słusności. Nie ma tu zatem de facto żadnego uzasadnienia przemawiającego za tym, że warto postępować tak a tak. Jest jedynie wizja nagrody lub groźba kary pośmiertnej w zależności od tego, czy człowiek będzie postępował zgodnie z danym nakazem etycznym, czy nie.

Po raz kolejny zatem Elzenberg zarzucił Kotarbińskiemu pomieszanie pojęć: sankcji i uzasadnienia. Stwierdził nawet, być może zbyt ostro i dobitnie, że: „takie rozumienie etyki »religijnie ugruntowanej« jest obmierźle płaskie”<sup>121</sup>.

W drugiej części tekstu autor *Kłopotu z istnieniem* przytoczył stanowisko Kotarbińskiego w kwestii niezależności etyki od światopoglądu filozoficznego. Autor *Medytacji o życiu godziwym* odrzucał bowiem i tego typu zależność. Co ważne, brak jest tu już nie tylko tez polemicznych Elzenberga, ale także jakiegokolwiek komentarza. Część ta sprowadza się właściwie do przywołania kilku akapitów z artykułu Kotarbińskiego bądź ich zreferowania<sup>122</sup>. Taki układ

<sup>118</sup> MA H. Elzenberga, APAN, sygn. III-181, j. nr. 164, k. 38, por. także, J. Mizikowski, H. Dymnicka-Wołoszyńska, J. Stasiak, A. Chodkowska, op. cit., s. 44.

<sup>119</sup> MA H. Elzenberga, APAN, sygn. III-181, j. nr. 164, k. 38.

<sup>120</sup> Ibidem.

<sup>121</sup> Ibidem.

<sup>122</sup> Podobnie jak w przypadku pierwszej części rękopisu, i tu na marginesie Elzenberg podał strony artykułu Kotarbińskiego, które bezpośrednio cytuje lub referuje. Są to strony: 11-12.

i treść tekstu można uzasadnić tym, że Elzenberg – skrupulatny i rzetelny w swej pracy twórczej – zanim poddał wywody Kotarbińskiego bardziej szczegółowej polemice (w artykule *Spór o zależność etyki od religii*) najpierw chciał je szczegółowo przeanalizować, robiąc notatki<sup>123</sup>. W całości część ta przedstawia się następująco:

O niezależności od światopoglądu filozoficznego. O różnych teoriach dotyczących świata i poznania: co to ma do rzeczy w przypadku zagadnień etycznych trzeźwo postawionych... Czy tak czy owak rzeczy się mają w ogólnej strukturze bytu, jasne jest, że znęcanie się jest gałganiarstwem... – itd. (12)<sup>124</sup> „Etyka rzetelna – to etyka niezależna od filozofii” (itd.) „Etyka nie potrzebuje światopoglądowych uzasadnień?” (itd.). I zaraz dalej: „Jej wskazania pozostają niezmiennikami, wszystko jedno, czy ktoś rozsądny jest materialistą, czy idealistą, czy spirytualistą w dziedzinie ogólnej teorii bytu”. Zagadnienia etyki są „ściśle socjotechniczne”, leżą „w dziedzinie stosunków praktycznych ludzi względem współczłonków gromad społecznych”<sup>125</sup>.

Szczegółowe analizy przeprowadzone przez Elzenberga w przedstawionych tekstach ukazują go jako zwolennika poglądu o niezależności etyki od religii. Zasadniczo więc można uznać, że jego stanowisko korespondowało ze stanowiskiem Tadeusza Kotarbińskiego. Mimo tej zgodności, autor *Kłopotu z istnieniem* pozwolił sobie jednak na polemikę z pewnymi szczegółowymi rozstrzygnięciami tego „twardowszczyka”, dotyczącymi tego, jak należy rozumieć kwestię uzasadnienia etyki ugruntowanej religijnie, co jest w niej rzeczywiście uzasadnieniem, a co jedynie sankcją. Warto jednak zauważyć, że Elzenberg nie tyle podważył stanowisko Kotarbińskiego, ile wskazał, że zjawisko zależności etyki od światopoglądu oraz religii jest wieloaspektowe i złożone. Fakt ten zaś nie został uwzględniony w rozważaniach autora *Medytacji o życiu godziwym*. Podanie jednoznacznej odpowiedzi na pytanie, czy taka zależność zachodzi, czy nie, nie jest sprawą tak oczywistą i prostą jak to przedstawiał Kotarbiński. Każdorazowo bowiem należy uwzględnić, że relację tę możemy ująć na kilka sposobów i w zależności od tego różnie interpretować. W związku z tym zależność ta raz może rzeczywiście zachodzić, a innym razem nie mieć jakichkolwiek podstaw do zaistnienia. Warto zaznaczyć, że małe jest prawdo-

<sup>123</sup> Uzasadnienie to odnosi się do jednej z postawionych hipotez o genezie powstania tej notatki.

<sup>124</sup> Zapewne autor podał tu po raz kolejny numer strony artykułu Kotarbińskiego, z której pochodzi cytat.

<sup>125</sup> Ibidem. Elzenberg zaznaczył na marginesie, że ostatnie zdanie jest niemal w całości cytatem ze strony 13 artykułu Kotarbińskiego. Ibidem.

podobieństwo, by Kotarbiński poznał poglądy Elzenberga, zanim zostały one opublikowane, nie istnieje bowiem żadna jego oficjalna replika. Prawdopodobnie nie poznał ich treści także po ich opublikowaniu, gdyż miało to miejsce na 3 lata przed jego śmiercią.

### II.2.3. Negacja stanowiska materialistycznego

Elzenberg przedstawił także krytykę materialistycznego stanowiska Kotarbińskiego<sup>126</sup>. Treść tej polemiki pozwala przyjąć, że autor *Kłopotu z istnieniem* krytykował nie tylko reizm autora *Medytacji o życiu godziwym*, ale przede wszystkim implikowaną przezeń negację religii i postawy religijnej.

Ścisłej, zarzucał swemu oponentowi nie tyle negację poglądu o istnieniu Boga, ile odrzucenie zasadności wszelkiej duchowości religijnej w ogóle. Jednym z następstw przyjętej przez Kotarbińskiego postawy reistycznej było bowiem stanowisko ateistyczne. Stanowisko to ma podstawy w poglądach że:

wszelki przedmiot jest rzeczą. Słowo przedmiot znaczy tutaj to samo, co słowo coś lub słowo byt, rozumiane jako równoważnik słowa coś. [...] Słowo rzecz natomiast ma tu znaczenie słowa substancja, wziętego w znaczeniu zwrotu nazwowego: ciało lub dusza. Przez ciało rozumie się tutaj przedmiot rozciągliwy i bezwładny [...] dusza zaś znaczy tutaj tyle, co przedmiot doznający. [...] Reista [...] nie może uznać istnienia jakiegokolwiek przedmiotu, który by należał do jakiegokolwiek innej kategorii ontologicznej niż kategoria rzeczy<sup>127</sup>.

<sup>126</sup> Określanie mianem materializmu stanowiska Kotarbińskiego, któremu sam autor nadał miano reizmu, stanowi oczywiście pewne uproszczenie, choć niewątpliwie reizm w znacznym stopniu koresponduje z materializmem, a nawet może być uznany za pewien jego rodzaj. Oczywiście związki reizmu z materializmem podkreśla Jan Woleński pisząc następująco: „Nie ma najmniejszej wątpliwości, że Kotarbiński od początku określał rzeczy w sposób materialistyczny: czasowość, przestrzenność, rozciągliwość i oporność są typowymi atrybutami materii przyjmowanymi przez filozofie materialistyczne. Nadto reizm uznaje istnienie materii za coś całkowicie niezależnego od ludzkich aktów poznawczych [...]. Tak więc rzeczy są materialne i istnieją obiektywnie [...]. [...] Przyjmował więc Kotarbiński to pojęcie materii, które dzisiaj nazywa się kolektywnym: materia to ogół ciał”. J. Woleński, *Kotarbiński*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1990, s. 62, 63. Sam Kotarbiński także określił swe stanowisko pewną postacią materializmu, pisząc następująco: „Przyjmując, że wszelki przedmiot doznający jest rozciągliwy i bezwładny [...], czyli przyjmując, że wszelka dusza jest jakimś ciałem, oraz zakładając tezę reizmu, otrzymujemy w konsekwencji tę postać materializmu, którą można by nazwać pansomatyzmem, mianowicie tezę, że wszelki przedmiot jest ciałem”. T. Kotarbiński, *Zasady reizmu*, [w:] idem, *Dzieła wszystkie. Ontologia, teoria poznania i metodologia nauk*, PAN, Wrocław, Warszawa, Kraków 1993, s. 137.

<sup>127</sup> Ibidem, s. 137.

Stąd filozof odrzucał tezę o istnieniu Boga rozumianego jako byt inny od bytów należących do kategorii rzeczy. Jedyną możliwością przyjęcia prawdziwości tezy o istnieniu Boga w duchu przezeń głoszonym byłoby uznanie, że Bóg przynależy do kategorii rzeczy. Jednakże pojawiłaby się wówczas sprzeczność tego typu, że trzeba by było uznać, iż Bóg nie ma natury odmiennej od wszystkich innych bytów (co postuluje się w większości religii). Nie sposób zatem utrzymać w zgodzie z założeniami reizmu tezy dualistycznej głoszącej odmienność (duchowy charakter) natury Boskiej względem innych bytów, pojmowanych jako rzeczy (w duchu fizykalizmu). Chcąc pozostać na stanowisku przezeń głoszonym, trzeba odrzucić tezę o istnieniu Boga lub wyłączyć byt Boski z jego zakresu (byłoby to pewną niekonsekwencją, gdyż reizm głosi, że wszystkie byty są rzeczami).

Na problem ten wskazuje także Jan Woleński, który pisze następująco:

Reizm jest szczególnie radykalnym materializmem, gdyż nie dopuszcza nawet cienia dualizmu. Istnieje materia (jako ogół ciał) i tylko materia, przy czym ciała są pojmowane nader rygorystycznie, tj. fizykalnie<sup>128</sup>.

Także sama religia jako system twierdzeń niedostatecznie uzasadnionych, a nawet wzajemnie się wykluczających, budziła głęboki sprzeciw autora *Medytacji o życiu godziwym*. Woleński wyjaśnia, że:

Kotarbiński uważał, religię za system przekonań pozbawionych racjonalnych podstaw. Przesłanka taka może prowadzić do agnostycyzmu, tj. poglądu, że ontologiczna podstawa religii, czyli istnienie Boga nie może być przedmiotem żadnej racjonalnej argumentacji. Kotarbiński przyjął pogląd mocniejszy, tj. ateizm. Uważał bowiem, że pojęcie Boga rozumiane tak, jak w katechizmie, jest pojęciem sprzecznym. Racjonalista musi więc odrzucić istnienie Boga. [...] Skoro religię uważał Kotarbiński za irracjonalną, a postęp, ogólnie rzecz biorąc, wiązał z sukcesami racjonalizmu, to nic dziwnego, że panowanie religii uznawał za przejaw zacofania społecznego<sup>129</sup>.

Stanowisko to było zatem nie tylko konsekwencją postawy afirmującej materializm zarówno w ontologii, jak i w epistemologii, ale także panującego w szkole lwowsko-warszawskiej kultu racjonalizmowi, a co za tym idzie negacji stanowisk odwołujących się do uzasadnienia w duchu irracjonalizmu. Istota religii, a także postawy religijnej ma zaś niewątpliwie fundamenty irracjonalistyczne.

<sup>128</sup> J. Woleński, *Kotarbiński...*, op. cit., s. 69.

<sup>129</sup> Ibidem, s. 117–118.

Polemika Elzenberga podważająca słuszność tego stanowiska powstała w maju 1944 roku w formie krótkiej notatki i została następnie opublikowana na kartach Elzenbergowskiego *Kłopotu z istnieniem*. Co ważne, stanowi ona przejaw pewnej intelektualnej konsekwencji (ciągłości) w twórczości filozofa, nawiązuje bowiem bezpośrednio do tekstu *Lukrecjusz i materializm* z 1927 roku, gdzie przedstawił on charakterystykę materializmu tego myśliciela. Artykuł ten ukazał się w „Przeglądzie Współczesnym”, a następnie włączony został do zbioru jego pism *Próby kontaktu*. To w nim właśnie należy szukać intelektualnych fundamentów i pełnego wyjaśnienia tejże polemiki. Wypowiedź z 1944 roku bez uwzględnienia tekstu wcześniejszego mogłaby bowiem wydać się odbiorcy dość enigmatyczna.

Polemikę Elzenberga ze stanowiskiem Kotarbińskiego uznać można za bezpośrednią konsekwencję jego postawy antymaterialistycznej w ogóle. Stanowi ona przede wszystkim reakcję na stosunek stanowiska materialistycznego do religii.

Jego pierwotne podejście do materializmu zostało ukształtowane przez atmosferę ideologiczną domu rodzinnego, przesyconą wpływami filozofii materialistycznej. Jednakże po pewnych zmaganiach wewnętrznych Elzenberg przestał podzielać to nastawienie<sup>130</sup>. Mimo że nie przejawiał on postawy religijnej w powszechnym, tradycyjnym rozumieniu (jako określonej formy kultu, obrządkowości), to jednak antyreligijnie zorientowany materializm budził w nim wątpliwości właśnie ze względu na negację wszelkich przejawów religijności. Pisał o tym następująco:

Spomiędzy sposobów spojrzenia na świat, które człowiek o religijnej postawie i, co za tym idzie, o religijnych potrzebach może odczuć jako groźne i wrogie, nie ma chyba [...] groźniejszego niż ten, o którego słuszności stara się przekonać materialista<sup>131</sup>.

Materializm zakłada bowiem, że religia jest urojeniem natomiast:

Bóg jest mętnym symbolem, dusza – błędem obserwacyjnym, zło i dobro – konwencjami człowieka. [...] Nie dziw więc, że dla wielu ludzi jest typem i po prostu synonimem niewiary, a tym samym – dla religijnych spośród nich – źródłem ostrej udręki<sup>132</sup>.

<sup>130</sup> Por. N. Łubnicki, op. cit., s. 262.

<sup>131</sup> H. Elzenberg, *Lukrecjusz i materializm*, [w:] idem, *Próby kontaktu...*, op. cit., s. 164.

<sup>132</sup> Ibidem, s. 165.



Materializm podważa nie tylko istnienie Boga, ale i w pewnym sensie wszelką duchowość człowieka, podaje też w wątpliwość możliwość obiektywistycznego pojmowania kategorii etycznych.

Sprzeciw Elzenberga budziło przekonanie, że materializm odbiera człowiekowi możliwość zaspokojenia potrzeby religijnej, która jest głęboko zakorzeniona w jego naturze.

Człowiek religijny pragnie bowiem:

porządku moralnego w kosmosie, przestrzegania przez rzeczywistość określonej hierarchii wartości, istnienia czegoś, co [...] nazywa się pierwiastkiem duchowym, [...] chciałby rzeczy wiecznych, [...] chciałby ponad tym wszystkim jeszcze i Boga, który by wieczność i ducha i porządek moralny w sobie ziścił i sobą poręczył<sup>133</sup>.

Chciałby też: „w nieskończoność przedłużyć swoje jednostkowe istnienie, [...] mieć świadomość wyższej nad sobą opieki, [...] możliwość czci”<sup>134</sup>. W związku z tym, zdaniem autora *Kłopotu z istnieniem*, materialista powinien odczuwać pewien niepokój, buntować się wewnętrznie przeciwko swej dobrowolnej rezygnacji z czegoś ku czemu odczuwa pewną naturalną inklinację.

Przekonanie to leży u podstaw Elzenbergowskiej polemiki z koncepcją Kotarbińskiego, którą uznawał za pozbawioną tego elementu rozdarcia, w którym człowiek zdaje sobie sprawę z tego, że chcąc zachować konsekwencję swego stanowiska, świadomie coś odrzuca, traci bezpowrotnie. W propozycji „twardowszczyka” brak jest odzwierciedlenia tego konfliktu, w którym człowiek jest rozdarty pomiędzy drzemającym w nim pragnieniem religijnym a uznawaną koncepcją, która pragnienie to neguje. Dlatego Elzenberg zane-gował pozbawiony buntu materializm Kotarbińskiego. Uważał, że autor *Medytacji o życiu godziwym* nie dostrzegał zupełnie tego problemu. Pisał o tym następująco:

Dlaczego materializm Kotarbińskiego jest mi tak przykry, a Lukrecjusza, też materialistę uwielbiam? [...] Przede wszystkim: Kotarbiński ze swoich koncepcji jest, jak się zdaje, także i po ludzku – nie tylko intelektualnie – zadowolony (buntu w nim w każdym razie nie widać); Lukrecjusz by chciał być zadowolony, ale nie może. [...] u Lukrecjusza są bogate reakcje emocjonalne, rozlegają się nieskończone echa myśli podstawowej, jest dysonans-konsonans

<sup>133</sup> Ibidem, s. 164.

<sup>134</sup> Ibidem, s. 166.

zachwytu, przerażenia i grozy; ten człowiek swą filozofię przeżywa całą pełnią swej duszy. U Kotarbińskiego nic w tym rodzaju: brak potrzeby czy aż tak już totalna dyscyplina, aż tak silne hamulce? I wreszcie od strony obiektywnej: w materializmie tamtego jest silny element ruchu; coś u niego się dzieje; atomy zahaczają się, światy tworzą się, idą w rozsypkę; jest jakiś dramat tej jego doskonale niby martwej materii. Materializm Kotarbińskiego jest rygorystycznie statyczny<sup>135</sup>; jego świat jest „martwy” w jakimś dotkliwszym znaczeniu niż świat Lukrecjusza; a przy tym jakże nagi! [...] Ta statyczność, nagość, ubóstwo nie są, jak surowa nieludzkość Lukrecjuszowa, tragiczne; są oschłe i przytłaczające<sup>136</sup>.

Wypowiedź Elzenberga neguje także ostry formalizm Kotarbińskiego, który odbierał jego koncepcji wszelki dynamizm. Jego postawa poraża surowym, bezemocjonalnym intelektualizmem. Przyjęty rygoryzm (totalna dyscyplina myśli) czyni postawę tę tworem statycznym, martwym, pozbawionym głębszego przeżywania. Elzenberg przeciwstawia jej koncepcję Lukrecjusza, która dowodzi, że materializm nie musi całkowicie negować religijności. Jest też koncepcją niezwykle dynamiczną, pełną emocji, przeżyć. Okazuje się, że także na gruncie materializmu można w pewien sposób realizować postawę i pragnienia religijne.

U podstaw tej Elzenbergowskiej interpretacji materializmu Lukrecjusza leży specyficzne pojmowanie przezeń religijności oraz samej religii. Autor *Kłopotu z istnieniem* odrzucał pogląd, że istotą tych zjawisk jest jedynie przekonanie o istnieniu Boga i wiara w niego oraz związane z tym obrzędy i systemy twierdzeń. Pojmował religię w szerszej perspektywie, odnosząc ją do pewnej postawy oraz przeżyć duchowych. N. Łubnicki interpretował to stanowisko następująco: „Zauważmy, że materialści i scjentyści mogą być według Elzenberga religijni, ponieważ istotą religii nie jest ani dogmatyka ani obrzę-

<sup>135</sup> Należy zaznaczyć, że Kotarbiński chcąc zachować konsekwencję swego stanowiska, przeciwstawiał mu tzw. materializm kinetyczny (pankinetyzm), który zakłada, że istotą rzeczy jest ruch. W konsekwencji zaś prowadzić może do konkluzji, że przedmioty (ciała) wyłącznie poruszają się lub – biorąc rzecz jeszcze bardziej dosłownie – że istnieją przedmioty, które są ruchem, a więc stanowią pewnego rodzaju zdarzenia (fakty kinetyczne). Kotarbiński odrzucał możliwość przyjęcia tego typu poglądu, uważając, że wszelkie nazwy przedmiotów innych niż nazwa rzeczy są jedynie nazwami pozornymi (onomatoidami). Za nazwę pozorną uważał także termin „zdarzenie”. Choć nie wykluczał tezy, że ciała się poruszają, to był przekonany, że żadne ciało nie może być ani ruchem, ani zdarzeniem. Por. T. Kotarbiński, *Analiza materializmu*, [w:] idem, *Dzieła wszystkie...*, op. cit., s. 118–119.

<sup>136</sup> H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem...*, op. cit., s. 359–360.

dowość”<sup>137</sup>. Zatem nie tu tkwi istota praktyki religijnej. Elzenberg dostrzegł, że materializm (którego przykładem jest koncepcja Lukrecjusza), negując Boga jako przedmiot kultu (wiary), może jednak dostarczyć człowiekowi innego przedmiotu czci. Mimo że materializm Lukrecjusza, sprowadzający całą rzeczywistość do atomów (poza ciałami i próżnią nic nie ma), zakładał, że: „Urojeniem jest wszelka celowość; wpływu na bieg spraw we wszechświecie nie mają żadni bogowie [...]”<sup>138</sup>, to pozostawił jednak miejsce na swego rodzaju przeżycie religijne, wskazując na potęgę przyrody.<sup>139</sup>

Łubnicki wyjaśnia, że choć „Lukrecjusz widzi tragedię życia przez siebie opisanego: mechanicznego, bezcelowościowego, efemerycznego, pozbawionego nieśmiertelności”, to jednak:

wbrew „ateizmowi”, wbrew mechanicyzmowi, głęboko przeżywając swą filozofię, właśnie dzięki emocjonalnemu do niej stosunkowi, stwarza swoistą religię materialistycznej, odwiecznej przyrody<sup>140</sup>.

Przy czym Lukrecjusz dostrzegał nie tylko jej moc, ale i jej niszczącą, olbrzymią siłę, bezwzględność oraz wielkość w zetknięciu z człowiekiem. Uczucie zachwytu mieszało się w nim z poczuciem grozy i przerażenia.

Czci przyrodę jako całość niezmierną, potężną i wieczną – entuzjastycznie, z niebywałym samozaparciem, a zarazem z drżeniem i zgrozą, bo wie, że przyroda jest bezduszna, bezmyślna, obojętna w swym okrucieństwie<sup>141</sup>.

Elzenberg zaznaczał zatem, że także materialści mogą być w pewnym sensie religijni, głęboko i emocjonalnie przeżywając swą koncepcję. Przekonywał też, że Lukrecjusz w swej koncepcji nie tylko nie negował pierwiastka duchowego w człowieku (choć pojmował go oczywiście na sposób materialistyczny jako zbiór atomów), ale w pewnym sensie afirmował. W ludzkiej duchowości bowiem upatrywał siły mogącej stawić czoła niszczycielskiej mocy przyrody. Pisał bowiem, że choć:

Słabsi od wroga, w zamian jesteśmy wyżsi od niego. My, to znaczy nasza myśl, nasza zdolność tworzenia, nasza potęga wyłania się spod władzy instynktu, słowem nasz „duch”, nie w znaczeniu substancjalnego pierwiastka – którego

<sup>137</sup> N. Łubnicki, op. cit., s. 264.

<sup>138</sup> H. Elzenberg, *Lukrecjusz i materializm...*, op. cit., s. 167.

<sup>139</sup> Por. ibidem, s. 169.

<sup>140</sup> N. Łubnicki, op. cit., s. 263.

<sup>141</sup> Ibidem.

wiemy, że nie ma – ale w tym empirycznym i skromnym, które zna filozofia kultury i którego nic zniszczyć nie może. Ze zwątpienia może nas dźwignąć każda czynność i każdy wysiłek, w którym duch nasz dochodzi do głosu<sup>142</sup>.

Taka postawa budziła zatem pełne uznanie Elzenberga.

Natomiast koncepcja Kotarbińskiego pozbawiona była w jego przekonaniu jakiegokolwiek możliwości przeżycia religijnego przez człowieka, nie pozostawiała bowiem miejsca na ludzką duchowość. Głosząc przekonanie, że wszystko jest rzeczą i negując przekonanie o istnieniu Boga, nie prezentowała jednak świata rzeczy jako przedmiotu godnego czci czy głębszego uczuciowego przeżywania. W związku z tym koncepcja ta nie ma formy, w której mogłaby przejawiać się i realizować ludzka postawa religijna. Pozbawiona jest wszelkiej emocjonalności, stanowi jedynie sformalizowany zespół twierdzeń.

W przekonaniu Elzenberga zatem materializm nie musi implikować wcale postawy bezreligijnej, a zatem wrogiej i obcej religii. Materialiści bowiem (czego przykładem jest koncepcja Lukrecjusza) również potrafiały być religijni, głęboko przeżywać własną rzeczywistość, przejawiać emocjonalny stosunek do wizji swego świata. Z postawy Kotarbińskiego zaś wyzierał nie tylko silny zmysł terażniejszości, brak troski o sprawy wieczne, ale także postawa do głębi bezreligijna<sup>143</sup>.

Polemika ta jest o tyle istotna, że ukazuje spojrzenie Elzenberga na sprawy religii i ludzkiej duchowości. Było to rozumienie dalekie od ujęć tradycyjnych (skupiających się na obrzędowości), niemniej jednak interesujące poznawczo i warte głębszego namysłu. Elzenberg wskazywał bowiem, że człowiek nie tylko ma głęboko w sobie zakorzenioną potrzebę religijności, ale może realizować ją w różnej, bardzo szeroko rozumianej formie, wykraczającej dalece poza te przyjmowane i uznawane powszechnie.

Polemiki Elzenberga z Tadeuszem Kotarbińskim prezentują szerokie spektrum problemowe i ukazują jego istotne poglądy na kwestie etyczne i światopoglądowe.

Te obszary zainteresowań zaś stanowią niewątpliwie ważne elementy konstytutywne filozofii autora *Kłopotu z istnieniem*. Poprzez negację niektórych poglądów Kotarbińskiego Elzenberg zaprezentował własne stanowisko dotyczące: kultury (jej istoty, celów), wartości, cierpienia, istoty zależności etyki od religii, stosunku do materializmu, religii i rozumienia postawy religijnej.

<sup>142</sup> H. Elzenberg, *Lukrecjusz i materializm...*, op. cit., s. 171.

<sup>143</sup> Por. N. Łubnicki, op. cit., s. 263.

### II.3. Polemiki Henryka Elzenberga z Marią Ossowską

Elzenberg poddawał także krytyce ustalenia Marii Ossowskiej, zajmującej się problematyką etyczną. Była to etyka przede wszystkim (jeśli nie jedynie) opisowa, dlatego stanowiła przedmiot teoretycznych analiz i rozważań dla innych myślicieli zajmujących się tą problematyką. Elzenbergowi świat zagadnień i kategorii etycznych był stale bliski i obecny w jego twórczości. Czuł się więc zobligowany do wystąpień wobec koncepcji godzących w jego stanowisko.

Zasadnicza różnica pomiędzy Elzenbergiem a Ossowską dotyczyła zapewne samej postawy naukowej. Elzenberg dążył do stworzenia systemu aksjologicznego na podstawie kategorii wartości, który miałyby wyznaczać działanie ludzkie. Mimo więc wielu teoretycznych założeń (np. postawa homo ethicus, analiza pojęcia wyrzeczenia, melioryzm, soteryzm), jego koncepcja etyczna miała też praktyczny cel – wskazać, jak dążyć do samodoskonalenia wewnętrznego, jak zbliżyć się do świata wartości. Była to więc postawa raczej twórcy etyki aniżeli badacza moralności. Z kolei Ossowska wychodziła z założenia, że naczelnym celem jej pracy naukowo-badawczej jest analiza i próba teoretycznego ujęcia zjawisk i kategorii etycznych.

Prezentowane polemiki dotyczą istotnych kwestii metaetycznych. Pierwsza z nich oscyluje wokół pytania o to, co decyduje o charakterze oceniającym danej wypowiedzi. Druga stanowi podstawę nie tylko do ukazania różnic w szczegółowych rozwiązaniach dotyczących konkretnego wzoru osobowego, ale także odmienności w nastawieniu metodologicznym obojga filozofów: z jednej strony reprezentanta etyki normatywnej, z drugiej zaś badacza moralności.

#### II.3.1. Polemika w sprawie funkcji orzeczników oceniających (ocenotwórczych)

Rękopiśmienny tekst Elzenberga *Przyczynek do dyskusji o artykule M. Ossowskiej*<sup>144</sup> odnosi się do bezpośrednio do tez postawionych przez Ossowską w artykule *Ocena i opis*, który ukazał się w „Kwartalniku Filozoficznym” (1937, t. XIV). Jego najważniejsze założenia autorka wygłosiła rok wcześniej na III Polskim Zjeździe Filozoficznym w Krakowie. Treść tego artykułu stanowi także podstawę pięciu pierwszych rozdziałów książki Ossowskiej: *Podstawy nauki o moralności* (1947).

<sup>144</sup> Por. MA H. Elzenberga, APAN, sygn III-181, j. nr 33, k. 8.

Elzenberg po raz pierwszy sprzeciwił się koncepcji Ossowskiej dotyczącej orzeczników ocenotwórczych już na wspomnianym zjeździe. To wtedy właśnie zabrał po raz pierwszy głos w sprawie dotyczącej pytania o to, co decyduje, że dana wypowiedź ma charakter oceny<sup>145</sup>. Była to także jedyna oficjalna wygłoszona na forum naukowym wypowiedź tego filozofa poświęcona tym zagadnieniom.

Prezentowany rękopis, stanowiący podstawę tej polemiki, nie został dotąd opublikowany. Co ciekawe, powstał dopiero w 1944 roku, a więc osiem lat po jego pierwszym wystąpieniu polemicznym w tej sprawie.

Ze względu na formę tekst polemiczny Elzenberga stanowi raczej przyczynek do dyskusji czy dalszej analizy problemowej, aniżeli rzeczywistą próbę rozwiązania problemu. Autor swoje uwagi na ten temat zawarł bowiem w rękopisie mającym formę luźnych notatek, sygnalizujących tylko pewne zagadnienia i kwestie sporne. Jeśliby tekst ten miał stanowić artykuł naukowy, wymagałby z pewnością rozwinięcia (jest to bowiem zaledwie jednostronicowa notatka) oraz pewnego usystematyzowania zawartych w nim treści. Niemniej jednak autorowi udało się wskazać pewne istotne, w jego przekonaniu, kwestie sporne w koncepcji Ossowskiej, a także sformułować rzeczową i konsekwentną kontrargumentację. Pewną wątpliwość budzić może natomiast jej zasadność i prawomocność.

W swoim artykule Ossowska rozważała problem rozróżnienia wypowiedzi oceniających od opisowych. Starła się w nim wskazać, na jakiej pod-

---

<sup>145</sup> Już wówczas Ossowska głosiła, że występowanie orzeczników ocenotwórczych nie jest warunkiem wystarczającym ani koniecznym, by móc rozróżnić wypowiedzi oceniające od opisowych. Jej wypowiedź sprowadzała się do następujących postulatów: „Rozróżnienie oceny i opisu wydaje się już dzisiaj mocno ugruntowane, tym czasem, gdy wejrzeć w sprawę bliżej, okazuje się, że wiąże się z tym rozróżnieniem nie jedna jeszcze wątpliwość. Według popołitej opinii, kwalifikując jedną wypowiedź jako ocenę – inną jako opis, odróżniamy oceny od opisu dzięki występującym w nich specyficznym orzecznikom, takim jak »dobry«, »zły«, czy też takim, których nie można zdefiniować bez pomocy tych ostatnich. Wbrew tej opinii, wydaje się, że jeżeli nawet istnieją specyficzne orzeczniki oceno-twórcze, to nie są w każdym razie niezbędne do formułowania ocen. Jeżeli tak, to podstawy do rozróżnienia oceny i opisu należy szukać gdzie indziej”. M. Ossowska, *Ocena i opis*, „Przegląd Filozoficzny” 1936, R. 39, nr 2, s. 467. Elzenberg zaś polemizował z wystąpieniem Ossowskiej w następujących słowach: „Mieszany – opisowy i oceniający jednocześnie charakter zdań przytoczonych zdaje się tłumaczyć wystarczająco, tem, że mamy tu wypowiedź opisową oraz domyślną ocenę nie ujętą w słowa. Gdybyśmy tę domyślną ocenę chcieli sformułować musielibyśmy jednak użyć jednego ze specyficznych orzeczników, które teoretycy wyodrębniają”. H. Elzenberg, *Dyskusja*, ibidem, s. 467.

stawie poczytujemy daną wypowiedź za ocenę<sup>146</sup> bądź opis oraz czy takie rozróżnienie jest w ogóle możliwe. W tym też celu poddała analizie samo zagadnienie oceny („ocenianie *par excellence*, i to takie, które wypowiadamy nie tylko ze zrozumieniem, ale i z przekonaniem”<sup>147</sup>). Za punkt wyjścia wybrała poglądy George’a Edwarda Moore’a, który w *Zasadach etyki* powoływał się na koncepcję istnienia swoistych orzeczników oceniających („predicates of value”), występujących, jego zdaniem, w każdej wypowiedzi oceniającej. Jak pisał Moore w przedmowie swego dzieła, jednym z istotnych jego przekonań, jest twierdzenie, że:

rzeczą charakterystyczną dla wszystkich sądów etycznych<sup>148</sup> i wyróżniającą je spośród innych sądów, jest to, iż orzeczeniem jest w nich pojedyncze i jedyne w swym rodzaju pojęcie [...]”<sup>149</sup>.

Uważał zatem, że na tej podstawie możemy odróżnić wypowiedzi oceniające (zawierające każdorazowo orzeczniki oceniające (ocenotwórcze) od wypowiedzi czysto opisowych, pozbawionych tego typu orzeczników. W koncepcji Moore’a orzecznikom ocenotwórczym:

mają odpowiadać specyficzne własności, zwane przez niego własnościami etycznymi, w przeciwstawieniu do własności takich jak własności oznaczone przez słowa „żółty” czy „przyjemny”, które nazywa własnościami empirycznymi<sup>150</sup>.

Na tej podstawie Moore próbował odróżnić orzeczniki oceniające od opisowych<sup>151</sup> (zakreślić granicę pomiędzy własnościami przypisywanymi orzecznikom oceniającym a, przypisywanym orzecznikom opisowym) i tym samym wypowiedzi oceniające od opisowych, nie dochodząc jednak do zadowalających konkluzji. Problem odmienności owych własności etycznych od empirycznych okazał się bowiem wyjątkowo trudny do rozstrzygnięcia.

<sup>146</sup> Ossowska pojęcie oceny ujmowała przede wszystkim jako wyrażenie pochwały lub nagany.

<sup>147</sup> M. Ossowska, *Ocena i opis*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1937, t. XIV, z. 4, s. 274.

<sup>148</sup> Co ważne, Ossowska podkreślała, że w ujęciu Moore’a sądy etyczne oznaczają tyle, co oceny w ogóle. Por. *ibidem*.

<sup>149</sup> G. E. Moore, *Zasady etyki*, przeł. C. Znamierowski, Wyd. M. Arcta, Warszawa 1919, s. VIII.

<sup>150</sup> M. Ossowska, *Ocena i opis*, „Kwartalnik Filozoficzny”, op. cit., s. 274.

<sup>151</sup> Moore podawał jako przykłady orzeczników oceniających – orzecznik „dobry” (w rozumieniu „wartościowy dodatnio”) oraz orzecznik „zły” (i orzeczniki, które się za ich pomocą definiują), zaś orzecznika opisowego – orzecznik „żółty”.

Próbując dalej rozwickać powstały problem, Moore przyjął postulat głoszący, że orzeczniki oceniające charakteryzują przedmiot w inny sposób aniżeli orzeczniki opisowe. Mianowicie zakładał, że:

Orzeczniki opisowe mówią nam coś o przedmiocie, opisują go jakoś, podczas gdy orzeczniki oceniające tego nie czynią. Jest to, w innym języku, sformułowanie myśli Moore'a, że cechy, odpowiadające orzecznikom pierwszego typu, składają się jakoś na dany przedmiot tak, że gdyby je usunąć, nie pozostałoby z przedmiotu nic, podczas gdy cechy, odpowiadające orzecznikom oceniającym, nie wchodzą w skład przedmiotu<sup>152</sup>.

Ossowska powoływała się tu na słowa autora *Zasad etyki*, w których pisał następująco:

Czy możemy sobie wyobrazić, że cecha, którą oznaczamy terminem „dobry”, istnieje w czasie *samodzielnie*, nie zaś po prostu jako cecha przedmiotu naturalnego? Co do mnie, wyobrazić sobie tego nie mogę, gdy tymczasem w odniesieniu do bardzo znacznej ilości cech, tych właśnie, które nazywam cechami empirycznymi, da się [...] pomyśleć, że istnieją one w czasie, niezależnie od istnienia innych przedmiotów. Są to raczej części, z których przedmiot się składa, niż proste orzeczenia jemu przynależne. Gdyby je wszystkie usunąć, nie pozostałoby nic z przedmiotu, nie pozostałaby nawet sama czysta substancja, cechy te bowiem same w sobie są substancjalne i nadają przedmiotowi substancjalność i treść substancjalną. Inaczej rzecz się ma z cechą „dobry”<sup>153</sup>.

Ossowska doszła do wniosku, że występowanie tzw. orzeczników ocenotwórczych w danej wypowiedzi nie jest ani warunkiem wystarczającym, ani koniecznym, by przypisać jej charakter oceny.

Kilkanaście lat później, w artykule zatytułowanym *Co to jest ocena*<sup>154</sup>, przyznała nawet, że:

definiowanie ocen za pomocą pewnych orzeczników – rzekomo dla nich specyficznych – przesuwają tylko trudności zamiast je rozwiązywać, wypada bowiem z kolei zapytać, czy potrafimy w każdym wypadku odróżnić orzecznik oceniający od opisowego<sup>155</sup>.

<sup>152</sup> Ibidem, s. 275–276.

<sup>153</sup> G. E. Moore, op. cit., s. 40.

<sup>154</sup> Artykuł ten ukazał się po raz pierwszy w 1948 roku w „Przeglądzie Filozoficznym”.

<sup>155</sup> M. Ossowska, *Co to jest ocena*, [w:] eadem, *O człowieku, moralności i nauce...*, s. 398.



Co więcej, wbrew Moore'owi, uważała, że nasze uczucia aprobaty i dezaprobaty wyrażamy niejednokrotnie za pomocą orzeczników, które mówią nam jednak coś o przedmiocie (jakoś go opisują, a więc takich, które uznałby on za orzeczniki empiryczne lub które mają cechy orzeczników tego typu). Ponadto podkreślała też, że o tym, iż dana wypowiedź jest oceną, może decydować wiele różnych czynników, a nie tylko występowanie swoistych orzeczników, tj.: intencja wypowiadającego się, środowisko, kontekst, gest, mimika, emocjonalność wypowiedzi. Czynniki te mogą współwystępować z różnymi orzecznikami, nie tylko z uważanymi za ocenotwórcze. Co za tym idzie, wówczas wypadałoby „pogodzić się z tym, że każdy orzecznik, nawet z pozoru najbardziej neutralny, może stać się w pewnych warunkach ocenotwórczy”<sup>156</sup>. Wskazywała też, że nie jest rzeczą łatwą, by w zadowalający sposób sformułować ogólną charakterystykę owych orzeczników ocenotwórczych.

Co więcej, okazuje się też, że orzeczniki ocenotwórcze typu: „dobry”, „zły” (które Moore określał właśnie jako ocenotwórcze) nie zawsze mają ocenotwórczy charakter. Mogą one występować bowiem w znaczeniu całkowicie neutralnym, oznaczając jakieś kwalifikacje ilościowe (kiedy na przykład mówimy: „»Czekałem na ciebie dobre dwie godziny«, »Masz jeszcze przed sobą dobry kawałek drogi«”)<sup>157</sup>. Ze znaczeniem neutralnym owych orzeczników mamy też do czynienia, gdy oznaczają one pewien stosunek przedmiotowy (na przykład w zdaniu: „»ta ewentualność równie jest dobra jak tamta, chociaż obie są złe«”)<sup>158</sup>. Mogą mieć one jeszcze znaczenie opisowe (którego odmawiał im Moore).

W odróżnieniu od brytyjskiego filozofa Ossowska przekonywała, że orzeczniki „dobry” i „zły” (oraz ich synonimy i pochodne) niejednokrotnie opisują jako przedmiot, do którego się odnoszą.

Tak np. słowo „dobry” ma opisowy charakter, gdy orzekamy je o ludziach ze względu na ich łagodne, życzliwe innym usposobienie. W tym znaczeniu wyraz „dobry” oznacza pewną dyspozycję psychiczną, czy też zespół tego rodzaju dyspozycji. [...] Niemniej opisowy charakter ma wyraz „dobry” i „zły”, gdy „dobry”, znaczy tyle co „przyjemny” a „zły” tyle co „nieprzyjemny”, „nieszczęśliwy”. Tak się dzieje np., gdy mówimy, że mieliśmy dobre wakacje, że w czasie wojny przeżyliśmy bardzo złe chwile itp.<sup>159</sup>.

<sup>156</sup> M. Ossowska, *Ocena i opis*, „Kwartalnik Filozoficzny”, op. cit., s. 277.

<sup>157</sup> Ibidem, s. 285.

<sup>158</sup> Ibidem.

<sup>159</sup> Ibidem, s. 286–287.

Inną propozycją, którą rozważała Ossowska, było suponowanie istnienia pewnej postawy psychicznej, która towarzyszyłaby zawsze temu, kto wyowiada ocenę. Wyróżniła dwie jej odmiany: wspólną dla wszystkich wypowiedzi oceniających dodatnich oraz wspólną dla wszystkich wypowiedzi oceniających ujemnych. Wspólna wszelkiemu chwaleniu postawa nosiłaby miano apulsywnej, zaś wszelkiemu ganieniu – repulsywnej. Niemniej jednak i w tej koncepcji istnieją pewne kwestie problematyczne. Pierwsza z nich wynika z tego, iż sprowadzenie kwestii oceniania na grunt psychologiczny może prowadzić do rozszerzenia pojęcia oceny tak dalece idącego, że jego „kontury” znaczeniowe mogłyby ulec zatarciu, rozplynięciu. A zatem pojęcie oceny mogłoby wówczas wykroczyć daleko poza wypowiedzi czysto werbalne lub zawierać się w wypowiedziach, które wcale by przedmiot oceny nie dotyczyły. To z kolei rodziłoby problemy z interpretacją danych wypowiedzi w kontekście oceny. Stąd, by uniknąć tego typu problemów, być może trzeba by określić zakres pojęcia oceny, konwencjonalnie przyjąć, co wchodziłoby, a co już nie w zakres pojęcia oceny. Ossowska zdawała sobie sprawę, że to z kolei byłoby skomplikowanym przedsięwzięciem. Należałoby bowiem najpierw rozważyć, jaką postać powinny przyjmować oceny, czy mają mieć każdorazowo gramatyczną postać zdania, czy mogą to być także niesłowne, wykrzyknikowe wyrazy pochwały lub nagany.

Drugi wyszczególniony przez Ossowską zarzut głosił, że:

zaliczanie do ocen wypowiedzi typu „X jest prawdomówny”, czy „X jest odpowiedzialnym człowiekiem”, przy jednoczesnym utrzymywaniu, że pochwała nie jest tu zawarta w treści wypowiedzi, lecz w skojarzonej z tego rodzaju wypowiedziami ekspresji, opiera się na [...] wadliwej interpretacji tych wypowiedzi<sup>160</sup>.

W myśl bowiem tej psychologicznej koncepcji oceny zdania te nie są same w sobie jeszcze ocenami, musi towarzyszyć im określona postawa psychiczna (apulsji). Według autorki zdanie typu: „X jest prawdomówny” należałoby interpretować jako iloczyn dwóch wypowiedzi: „X jest człowiekiem mówiącym prawdę” i „dobrze jest mówić prawdę”. Jedynie przy takiej interpretacji bowiem wypowiedzi te zawierałyby (wypowiedź druga) pochwałę i tylko na tej podstawie (jako całość) stanowiłyby ocenę. Ossowska podkreślała jednak, że wówczas znów wrócilibyśmy do punktu wyjścia, mianowicie do ujęcia oce-

---

<sup>160</sup> Ibidem, s. 282.

ny w sensie węższym, jako wypowiedzi zawierającej każdorazowo orzeczniki typu „dobry” i „zły” (lub ich pochodne).

Ostatecznie autorka doszła do wniosku, że próba rozróżnienia oceny od opisu i odpowiadających im odpowiednio wypowiedzi oceniających od wypowiedzi opisowych, czy to na podstawie zawartych w ocenach, a rzekomo dla nich specyficznych orzeczników, czy też na drodze psychologicznej (wyróżniając specyficzną postawę psychiczną oceniającego) nie jest w pełni możliwa. Obie propozycje rozstrzygnięcia problemu nie są wolne od problematycznych kwestii. W pierwszym przypadku są to: brak ogólnej charakterystyki orzeczników oceniających, ich wieloznaczność (pozaocenotwórczy charakter). W drugim zaś, to przede wszystkim: niebezpieczeństwo nadmiernego rozszerzenia pojęcia oceny, problem z interpretacją niektórych typów zdań i w konsekwencji powrót do pierwszego typu ujęcia oceny. Wszystko to sprawia, zdaniem Ossowskiej, że niejednokrotnie pojawiają się problemy z jednoznacznym określeniem, czy dana wypowiedź jest oceną, czy opisem lub czy nie ma jeszcze innego charakteru.

Jeszcze po latach Ossowska podejmowała ten problem m.in. we wspomnianym już artykule *Co to jest ocena*, pisząc następująco:

Charakter ocen w odróżnieniu od zdań opisowych jest znowu przedmiotem ożywionej dyskusji. W czasopiśmie filozoficznych lat ostatnich liczne artykuły rozważają możliwość uzasadniania ocen, możliwość mówienia o ich prawdziwości czy fałszywości. Różniąc się dość znacznie w swoich poglądach co do licznych szczegółów, autorzy tych prac zachowują się zgodnie, tak jak gdyby samo odróżnienie oceny od opisu nie nastroczało żadnych wątpliwości. Jakoż, jeżeli ograniczyć się do paru stereotypowych przykładów ocen zupełnie bezspornych, pojęcie oceny wydaje się ostre. Wystarczy jednak wyjść poza podręczniki etyki i przeczytać w jakimś czasopiśmie codziennym recenzję z jakiejś książki czy sztuki teatralnej, zadając sobie przy każdym zdaniu pytanie, czy się ma z oceną, czy z opisem do czynienia, by się przekonać, że różnica między tymi dwoma rodzajami wypowiedzi nie jest bynajmniej tak łatwo uchwytna, jak się na ogół przypuszcza<sup>161</sup>.

To z kolei ma ważny wpływ na pewną istotną „teoretyczną doniosłość” w dziedzinie aksjologii, stanowiącą niejako podsumowanie jej wywodów w omawianej tu kwestii, mianowicie:

<sup>161</sup> M. Ossowska, *Co to jest ocena...*, op. cit., s. 397.

Dopóki się nie umie przeprowadzić wyraźnej granicy między wypowiedzią oceniającą a opisową, nie podobna zająć żadnego określonego stanowiska w stosunku do sporu subiektywistów i obiektywistów w zakresie „wartości” [...] <sup>162</sup>.

Także Elzenberg rozważał problematykę odróżnienia ocen od zdań opisowych. W swej rękopiśmiennej notatce już na wstępie jednak zanegował psychologiczną koncepcję oceny, pisząc:

Jeżeli przyjmiemy tezę p. Ossowskiej, że o charakterze oceniającym danej wypowiedzi stanowią nie swoiste orzeczniki, ale stan psychiczny tego kto się wypowiada – to co wtedy wypadnie nam sądzić o zdaniach zawierających owe orzeczniki (ich synonimy, albo terminy, które się za pomoc nich definiują), – użyte w którymś ze znaczeń bezspornie nie opisowych? <sup>163</sup>.

Wskazywał zatem, że jeśliby zdania tego typu nie odgrywały roli ocen, to wówczas powstałby problem z ujęciem funkcji i znaczenia orzeczników określanych jako ocenotwórcze. Dalej pisał:

Możemy próbować twierdzić, że takim wypowiedziom towarzyszy zawsze, charakterystyczny dla „ocen” w sensie p. Ossowskiej, stan psychiczny „apulsji” lub „repulsji”, albo inny podobny, i że na tej podstawie zdania te są zawsze „ocenami”. Wydaje się jednak, że tak nie jest, – a wobec tego niektóre przynajmniej wypowiedzi typu „A jest dobre” itp. nie były by ocenami <sup>164</sup>.

W konsekwencji zatem, zdaniem Elzenberga, godząc się na to stanowisko, należałoby się liczyć się z tym, iż nie wszystkie wypowiedzi typu „A jest dobre” (i podobne) byłyby zdaniem oceniającymi (ocenami). To zaś wydało się autorowi *Kłopotu z istnieniem* stanowiskiem trudnym do przyjęcia.

Natomiast Ossowska wcale się przed takim zarzutem nie wzbraniała. Wręcz przeciwnie, opisując bowiem trudności z interpretacją znaczenia orzeczników tego typu, dopuszczała taką możliwość, wskazując chociażby na zachodzenie na siebie wypowiedzi oceniających i opisowych (trudności z jednoznacznym zakwalifikowaniem wypowiedzi do któregoś z tych rodzajów). Pisała o tym następująco: „Poza tym mamy tereny sporne, a granica między terminami, których treść tylko ocenia, także ocenia i w ogóle nie ocenia, okazuje się nader płynna” <sup>165</sup>. Ponadto starała się wykazać, podając liczne przykłady

<sup>162</sup> M. Ossowska, *Ocena i opis*, „Kwartalnik Filozoficzny”, op. cit., s. 295.

<sup>163</sup> MA H. Elzenberga, APAN, sygn. III-181, j. nr 33, k. 8.

<sup>164</sup> Ibidem.

<sup>165</sup> M. Ossowska, *Ocena i opis*, „Kwartalnik Filozoficzny”, op. cit., s. 295.

takich zdań, że występowanie w danej wypowiedzi orzeczników określanych jako ocenotwórcze nie zawsze nadaje tej wypowiedzi oceniający charakter. Wskazywała przy tym chociażby na możliwość wystąpienia tych orzeczników (oraz ich synonimów i pochodnych) w znaczeniu całkowicie neutralnym (pozaocenotwórczym). Widziała też problemy interpretacyjne dotyczące samych orzeczników tego typu (m.in. ich wieloznaczność oraz brak ogólnej ich charakterystyki).

Należy podkreślić też, że koncepcja, w myśl której wypowiedziom oceniającym towarzyszy zawsze określony stan psychiczny (apulsji lub repulsji), była tylko jedną (kolejną) propozycją ujęcia omawianej kwestii, próbą pozytywnego rozstrzygnięcia problemu: jakie wypowiedzi i ze względu na co są ocenami. Treść artykułu wskazuje na to, że nie było to stanowisko bezwzględnie przez autorkę wyznawane, z którym by się utożsamiała. Uważała, że stanowisko psychologicznej koncepcji oceny nie jest wolne od kwestii spornych. W końcowej części artykułu podkreśliła też wielokrotnie, że nie uzyskała zadowolających rezultatów w swych rozważaniach, nie rozwiązała ostatecznie postawionego we wstępie problemu. Okazało się bowiem, że: „rozdzielenie [...] opisu i oceny, nie narzuca się bynajmniej z taką oczywistością, jakby się można było spodziewać”<sup>166</sup>. Ponadto należy pamiętać, że Ossowska uprawiała etykę opisową a nie normatywną i z tego punktu widzenia rozważała każde zagadnienie czy też problem, unikając zazwyczaj ostatecznego opowiadania się za jakimkolwiek stanowiskiem.

Elzenberg niezasadnie zatem ujął psychologiczną koncepcję oceny jako stanowisko bezwzględnie uznawane przez Ossowską. Pewną wątpliwość budzi też jego sformułowanie: „użycie orzeczników, w znaczeniu bezspornie nie opisowym”. Nawet jeśli uznalibyśmy za fakt istnienie orzeczników tego typu w znaczeniach bezspornie nieopisowych, to Elzenberg nie wskazał ani kryteriów ich wyodrębniania, ani postaci, w jakiej miałyby one występować. Należy też dodać, że nie uwzględnił w swej polemice wyszczególnionego przez Ossowską znaczenia neutralnego tych orzeczników. Można by zatem ripostować, że w zdaniach tych owe orzeczniki występują po prostu jako oznaczenie jakichś kwalifikacji ilościowych lub stosunków przedmiotowych. Ponadto jak już wyżej wskazano, Ossowska, posługując się rozbudowaną argumentacją oraz przykładami różnych wypowiedzi, wskazała dobitnie, że:

---

<sup>166</sup> Ibidem, s. 294.

Analiza propozycji orientowania się w tym, czy mamy z oceną czy opisem do czynienia, na podstawie użytych w tych wypowiedziach orzeczników, ujawniła nam mnogość orzeczników o typie przejściowym i charakterze spornym<sup>167</sup>.

A zatem, nawet jeśli mielibyśmy całkowitą pewność, że dany orzecznik występuje w wypowiedzi w znaczeniu całkowicie nieopisowym, nie oznaczałoby to jeszcze, że ma on charakter ocenotwórczy.

Kolejnym, być może najistotniejszym w mniemaniu filozofa zarzutem wobec artykułu *Ocena i opis* (choć raczej mało zasadnym ze względu na postawione sobie przez autorkę artykułu cele), jest brak dostatecznego wyjaśnienia znaczenia, natury czy też ostatecznego charakteru orzeczników ocenotwórczych. Elzenberg pisał o tym w następujących słowach:

Mamy tedy oddzielone od siebie dwa zagadnienia: 1) kwestia „co to jest ocena”? i 2) kwestia owych orzeczników. Otóż wbrew temu co p. Ossowska zaznacza na końcu artykułu, wydaje się, że dla sporu o wartość ważne jest nie zagadnienie jak definiować oceny, ale zagadnienie orzeczników, które w tezie p. Ossowskiej pozostało nietknięte. Interesującym pytaniem jest bowiem nie to, jakie wypowiedzi zechcemy nazwać ocenami, ale jaki jest charakter owych swoistych orzeczników<sup>168</sup>.

Jest to zarzut z gruntu nietrafiony, jako że autorka, próbując dociec, czym jest ocena, sama przyznawała, że orzeczniki ocenotwórcze przysparzają niejednokrotnie, w zależności od charakteru czy kontekstu danej wypowiedzi, wiele problemów dotyczących ich interpretacji i znaczenia. Przyznała też, że nie sposób sformułować ich pełnej charakterystyki. Nie jest więc prawomocny zarzut, że zagadnienie to zostało całkowicie przez autorkę pominięte. Jednakże celem Ossowskiej nie była próba ostatecznego i jednoznacznego ujęcia znaczenia omawianych orzeczników, a raczej wskazanie, jak trudnym i wręcz niemożliwym do przeprowadzenia zadaniem jest odróżnienie orzeczników oceniających od opisowych, a także:

jak bardzo niepewne mogą być nasze intuicje, co do tego, czy jakiś orzeczniki, a wraz z nim i całe zawierające ten orzecznik wyrażenie, tylko opisuje, tylko ocenia, czy wreszcie i opisuje i zarazem ocenia<sup>169</sup>.

<sup>167</sup> Ibidem, s. 295.

<sup>168</sup> MA H. Elzenberga, APAN, sygn. III-181, j. nr 33, k 8.

<sup>169</sup> M. Ossowska, *Ocena i opis*, „Kwartalnik Filozoficzny”, op. cit., s. 294.

Dlatego próba odróżnienia ocen ze względu na orzeczniki ocenotwórcze skazana była według niej, jeśli nie na niepowodzenie, to na pewno na spore trudności interpretacyjne.

Elzenberg zaznaczał też, że sama kwestia owych orzeczników oceniających (ocenetwórczych<sup>170</sup>), ich rzeczywisty charakter, natura, status ontologiczny mają kluczowe znaczenie dla sporu o istotę wartości<sup>171</sup>. Problem ten zdaje się nawet ważniejszy od problemu wyjściowego – dotyczącego tego, w jaki sposób wyznaczane są oceny (w jaki sposób spośród wszystkich wypowiedzi wyróżnić można wypowiedzi o charakterze oceniającym). Stanowisko Elzenberga wydaje się ponownie pewną konsekwencją jego aksjologicznych założeń, gdzie kategoria wartości (przede wszystkim dobra i piękna) perfekcyjnej: obiektywnej i bezwzględnej, stanowiła fundamentalne zagadnienie jego rozważań. Jak bowiem można bezsprzecznie zauważyć, od orzecznika „dobry” już tylko krok dzieli nas od pojęcia „dobra”, a to jako przedmiot dociekań nurtowało Elzenberga stale i nieustrudzenie. Stąd też zasygnalizowana w tytule (pośrednia niejako) doniosłość tezy Ossowskiej dla zagadnienia wartości.

Zagadnienie oceny etycznej oraz estetycznej, miało także istotne znaczenie w rozważaniach reprezentantów szkoły lwowsko-warszawskiej, zwłaszcza Tadeusza Czeżowskiego. W jego koncepcji widoczne są pewne echa polemiki Elzenberga z Ossowską. Jednakże, co warto podkreślić, problem istoty oceny przeniósł na inną płaszczyznę. Filozof bowiem nie tyle starał się znaleźć (językową) formułę oceny, odróżniającą ją od innych wypowiedzi (np. opisowych), ile wskazywał, że o charakterze oceniającym danej wypowiedzi decyduje już na wstępie motywacja wypowiadającego się. Takie rozstrzygnięcie wydawało mu się wystarczające. Dalsze swe rozważania poświęcił zaś analizie ocen nie pod względem językowym, czy nawet ontologicznym, ale przede wszystkim epistemologicznym. Podkreślał przy tym, że oceny sprowadzają się (podobnie jak zdania spostrzeżeniowe) do aktów poznawczych. Wyrażał zatem pogląd, że oceny (moralne, estetyczne) stanowią akty poznawcze, których celem jest stwierdzenie wartości (moralnej lub estetycznej) przedmiotu analizy. Ponadto zakładał, że wypowiedzi (sądy) oceniające, będące wyrazem swoistej posta-

<sup>170</sup> Istotna wydaje się kwestia nie tylko tego, jaki rzeczywisty charakter mają orzeczniki typu „dobry” i podobne, ale także, czy orzeczniki, które są ocenotwórcze rzeczywiście istnieją.

<sup>171</sup> Jak pisał Elzenberg: „Wydaje się więc, że po przyjęciu proponowanej przez p. Ossowską definicji oceny pozostaje nadal otwarte, jako odrębne zagadnienie następujące: co znaczy orzecznik »dobry« (i pokrewne) i jaka jest jego [...] natura cechy przez niego przypisywanej”? MA H. Elzenberga, APAN, sygn. III–181, j. nr 33, k. 8.

wy aksjologicznej (stanowiącej szczególnie rodzaj poznania empirycznego), są analogiczne do sądów spostrzeżeniowych, w których stwierdza się istnienie przedmiotu. Pisał o tym następująco:

Jak postawa poznawcza, czyli uwaga, prowadzi do spostrzeżenia, czyli poznania przez przekonanie spostrzeżeniowe istnienia przedmiotu, tak postawa estetyczna prowadzi do poznania przez ocenę estetyczną jego piękna, czyli wartości estetycznej, a postawa moralna do stwierdzenia przez ocenę moralną jego wartości moralnej<sup>172</sup>.

W jego koncepcji można znaleźć pewne odniesienie do proponowanej przez Ossowską koncepcji postawy psychicznej (apulsji lub repulsji), która miałaby towarzyszyć każdorazowo ocenom, warunkować je.

Jednakże w odróżnieniu od propozycji autorki *Podstaw nauki o moralności*, a negowanej przez Elzenberga, Czeżowski zakładał, że to nie określone stany (czy też postawa) psychiczne decydują o oceniającym charakterze danej wypowiedzi, lecz odwrotnie. Skoro ocena stanowi akt poznawczy, w którym stwierdza się po prostu określony stan rzeczy, a w przypadku ocen etycznych wartość przedmiotu czy stanu ocenianego, to ocena, w momencie jej wypowiedzenia, powoduje w osobie ją wypowiadającej dodatnie lub ujemne stany psychiczne (poczucie przyjemności, przykrości lub wzruszenia). Ścisłej zaś można powiedzieć nawet, że to przedmiot oceny (jego przedstawienie) warunkuje swoistą postawę psychiczną, gdyż to on właśnie stanowi bezpośredni motyw jej wydania. Tym samym swoista postawa psychiczna towarzysząca ocenom jest w koncepcji Czeżowskiego wtórna w stosunku do samych ocen, a nie pierwotna, jak proponowała Ossowska. Czeżowski pisał o tym następująco:

Oceny łączy się zwykle w rozważaniach psychologicznych z uczuciami, ponieważ wchodzą one w skład uczuć estetycznych i wzruszeń. Nie byłoby jednak słuszne mniemanie, z którym spotkać się można, jakoby owe uczucia były motywami dla ocen. Powstawanie ocen jest wystarczająco wyjaśnione przez ujęcie, w którym przyjmuje się, że przedstawienie przedmiotu staje się motywem oceny na tle postawy oceniającej. Zajęcie tej postawy ukazuje przedmiot w takiej perspektywie, iż jego przedstawienie nabywa owej siły motywacyjnej. Natomiast nie ma ani upodobania estetycznego, ani uczucia wartości, czyli wzruszenia (jak radość, smutek, gniew), bez wydania – mniej lub bardziej wyraźnej – oceny, tak iż ocenę należy uznać za warunek

<sup>172</sup> T. Czeżowski, *O naukach humanistycznych*, [w:] idem, *Pisma z etyki i teorii wartości...*, op. cit., s. 51.



konieczny przyjemnego lub przykrego upodobania lub wzruszenia. [...] Nie jest przeto ocena uwarunkowana przez uczucie jako motyw jej wydania, lecz przeciwnie – oba rodzaje uczuć związanych z ocenami tj. uczucia estetyczne i uczucia wartości, opierają się na ocenie – przyjemność lub przykrość pojawia się na tle wydania oceny<sup>173</sup>.

Mimo że spór ten toczył się kilkadziesiąt lat temu, może on mieć istotne znaczenie także współcześnie. Ukazuje bowiem dobitnie, że kategorie normatywne, przede wszystkim etyczne, których intuicje wyraźnie posiadamy, w swej istocie stanowią przedmiot skomplikowany i niełatwy dla teoretycznego ujęcia i w konsekwencji ostatecznego określenia bądź zdefiniowania. To z kolei stanowić może istotny bodziec do dalszego rozwoju etyki normatywnej oraz prowadzenia i pogłębiania metaetycznych studiów i prac badawczych przez współczesnych etyków.

### II.3.2. Spór o rozumienie kategorii wzoru etycznego

W zbiorach archiwalnych Marii Ossowskiej zdeponowanych w Archiwum Połączonych Bibliotek WFiS UW, IFiS PAN i PTF w Warszawie, znajduje się list skierowany do niej autorstwa Henryka Elzenberga, datowany na 25 września 1946 roku. Jego treść wskazuje po raz kolejny nie tylko, że filozof żywo interesował się twórczością i aktywnością naukową przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej, niejednokrotnie dzieląc ich zainteresowania badawcze, ale także, że i oni liczyli się z jego zdaniem i poważali go. Jest to także kolejny dowód przemawiający za tym, że stosunek autora *Kłopotu z istnieniem* do szkoły lwowsko-warszawskiej nie miał charakteru tak dalece antagonistycznego, jak przedstawiają to niektórzy historycy filozofii polskiej<sup>174</sup>.

Okolicznością do napisania listu do Ossowskiej przez Elzenberga było otrzymanie od niej jej nowo wydanej książki *Wzór obywatela w ustroju demokratycznym*<sup>175</sup> wraz z dedykacją.

<sup>173</sup> T. Czeżowski, *Etyka jako nauka empiryczna...*, op. cit., s. 98–99.

<sup>174</sup> Por. J. Woleński, *Szkoła Lwowsko-Warszawska...*, op. cit., s. 199–200.

<sup>175</sup> Elzenberg w swym liście nie podał całego tytułu dzieła Ossowskiej, pisał jedynie o książce *Wzór obywatela*. Jednak data listu (1946 rok) oraz brak istnienia innego dzieła o zbliżonym tytule tej autorki wskazują jednoznacznie, że chodziło mu o publikację pt. *Wzór obywatela w ustroju demokratycznym*. Rozprawa ta powstała w 1944 roku, stanowiąc okupacyjny druk konspiracyjny. Tekst oryginału zaginął jednak. Po raz pierwszy wydana została natomiast w wersji powojennej (rozszerzonej w stosunku do pierwowzoru) w 1946 roku w Warszawie (Wyd. Biblioteczka Oświaty Robotniczej), następnie jej przedruk został zamieszczony w zbiorze tekstów Ossowskiej *O człowieku, moralności i nauce. Miscellanea* (PWN, Warszawa 1983,

W książce tej Ossowska poddała pod rozwałę kwestię, czym powinien charakteryzować się ktoś, kto żyje w ustroju demokratycznym<sup>176</sup>. Próbując rozwiązać tak postawiony problem, sformułowała 13 punktów, podając w każdym z nich i dokładnie omawiając cechę, którą powinien według niej legitymować się reprezentant państwa o tym typie ustroju. Tym sposobem skonstruowała wzór demokracji. Wśród cech, które mu przypisała, znalazły się takie, jak: posiadanie aspiracji perfekcjonistycznych (dążenie do doskonałości życia zbiorowego i swego wnętrza), otwartość umysłu (umiejętność zmiany poglądów, odwaga przyznania się do porażki), dyscyplina wewnętrzna (zdolność do długodystansowego wysiłku i planowego działania), tolerancja (poszanowanie cudzych, często odmiennych od naszych potrzeb i poglądów), aktywność (nieustanny samorozwój, stała wola pracy nad sobą ku polepszeniu obecnego stanu rzeczy), odwaga cywilna (śmiałość głoszenia i obrony własnych poglądów bez względu na okoliczności), uczciwość intelektualna (niestawianie granic swemu myśleniu w obawie przed jego konsekwencjami, niepodpieranie się ułudami, by łatwiej było żyć, odrzucanie zakłamania), krytycyzm (znajomość różnorodnych równouprawnionych stanowisk i możliwość wymagania konkretnych uzasadnień), odpowiedzialność za słowo (niezgoda na tworzenie treści pozornych, nieprawdziwych, słowność, dotrzymywanie umów, obietnic), uspołecznienie (umiejętność zgodnego współżycia zbiorowego, posiadanie wiedzy z zakresu zagadnień społecznych, zdolność do przezwyciężenia własnego egocentryzmu, ofiarność, umiejętność współdziałania), „rycerskość” (postawa względem każdego przeciwnika, nie tylko w walce: po-

---

s. 355–366). Ostatnie wydanie dzieła ukazało się w 1992 roku pod red. P. J. Smoczyńskiego i nosi tytuł: *Wzór demokracji. Cnoty i wartości* (Wyd. Daimonion, Lublin). Por. M. Smoła (oprac.) *Bibliografia prac Marii Ossowskiej*, [w:] M. Ossowska, *O człowieku, moralności i nauce...*, op. cit., s. 595.

<sup>176</sup> Autorka uznała, za istotne określenie samego rozumienia pojęcia ustroju demokratycznego. Wyjaśniała następująco: „Użycie słowa »demokratyczny« zmusza nas do pewnych wyjaśnień. Nie wdając się w rejestrację wszystkich, już przysłowiowych, wieloznaczności tego terminu, przyjmujemy, tytułem prowizorium, że przez ustrój demokratyczny rozumieć będziemy ustrój, w którym nie ma uciskających i uciskanych, uprzywilejowanych i upośledzonych, ustrój, w którym jak największa liczba obywateli pociągnięta jest do kształtowania życia zbiorowego, ustrój, w którym w atmosferze swobody każdy rozwinąć może swoje możliwości. [...] Demokracja w tym rozumieniu będzie wykluczała istnienie jakichkolwiek obywateli pierwszej i drugiej klasy, czy to będą bogaci w stosunku do biednych, czy jakaś większość w stosunku do mniejszości narodowej, czy ludzie jakiegoś wyznania w stosunku do ludzi innych wyznań, czy mężczyźni w stosunku do kobiet itd.”. M. Ossowska, *Wzór obywatela w ustroju demokratycznym*, [w:] eadem, *O człowieku, moralności i nauce...*, op. cit., s. 357.

szanowanie go, unikanie czynienia krzywdy niekoniecznej dla przeprowadzenia swoich celów, umiejętność wygrywania i przegrywania), wrażliwość estetyczna (wrażliwość na piękno, dobro moralne, chęć obcowania z dorobkiem kulturalnym oraz umiejętność jego tworzenia)<sup>177</sup>, poczucie humoru.

Elzenberg wobec uprzejmego gestu Ossowskiej czuł się w obowiązku nie tylko podziękować autorce za miły gest, ale także podzielić się z nią swymi wrażeniami z lektury. Wyraził słowa uznania wobec jej dzieła, ale także uwagi krytyczne, ukazujące różnice występujące pomiędzy nimi w pojmowaniu istotnych kwestii etycznych. Warto zwrócić uwagę, że mimo dość zdecydowanych zarzutów, udało mu się zachować najwyższy stopień szacunku i uznania dla osoby i twórczości autorki, nie zdyskredytować jej naukowo ani nie umniejszyć jej dokonań twórczych i wiedzy. Jego uwagi krytyczne pozbawione są cech napastliwości. Elzenberg nie dążył także do narzucenia własnego stanowiska czy wykazania niekompetencji autorki. Sformułował jedynie pewne uwagi, które jak zaznaczał, mogą, lecz nie muszą być słuszne. Elzenberg pisał następująco:

Szanowna i Droga Pani ! Zajechawszy kilka dni temu [...] do Torunia, zastałem tam Pani „Wzór obywatela” z miłą dedykacją. [...] niech się Pani nie przerazi, że się wywdzięczę paru uwagami dyskusyjnymi. Przepraszam za śmiałość i z góry również – jeżeli będzie – za nudę. [...] Sama treść Pani wywodów, i Pani „trzyście punktów”, wszystko to przemówiło do mnie najzupełniej i jak najsympatyczniej, a o szczegóły się kłócić nie będę<sup>178</sup>.

Widać zatem, że zasadniczo zgadzał się z głównymi tezami rozprawy Ossowskiej<sup>179</sup>. Równocześnie uznał jednak, że nie stanowią one wcale cech

<sup>177</sup> Co ważne, Ossowska wskazywała nierozzerwalną więź sfer estetycznej i etycznej. Takie ujęcie było zaś bliskie poglądom Elzenberga. Pisała następująco: „Sfery moralna i estetyczna zająbiają się tak ściśle, że niepodobna postawić wyraźnych granic między reakcją moralną a estetyczną. Gdy pracujemy nad sobą, wzór, do którego chcemy się upodobnić, pociąga nas estetycznie. Gdy nie poddajemy się zazdrości, gdy nie poddajemy się tchórzostwu, dzieje się to często dlatego, że nie chcemy brzydkim uczuciem albo czynem zeszpecić własnego obrazu”. Ibidem, s. 364.

<sup>178</sup> MA M. Ossowskiej, APB WFIS UW, IFIS PAN i PTF, teczka Rps nr 400, k. 69.

<sup>179</sup> Szczególnie bliska poglądom Elzenberga była zapewne pierwsza teza Ossowskiej, zgodnie z którą wzór demokracji charakteryzuje się posiadaniem aspiracji perfekcyjnych. Jak już wielokrotnie podkreślono, to, co charakterystyczne dla koncepcji etycznej Elzenberga bowiem, to jej zorientowanie perfekcyjności. Istotne kategorie w niej pełniły zatem: doskonałość moralna jednostki, rozwój w kierunku realizacji i urzeczywistniania wartości perfekcyjnych.

reprezentatywnych dla tego wzoru, a jedynie pożądane i cenne w ogóle. Dlatego zastanawiał się, czy autorka rzeczywiście miała na myśli konkretny wzór (obywatela w ustroju demokratycznym), czy był to jedynie pretekst, by przedstawić pewne ogólnoludzkie cechy wartościowe, godne upowszechnienia, uniwersalne, cenne i mające rację bytu w każdym ustroju i społeczeństwie. Elzenberg pisał o tym następująco:

bardzo tylko nieliczne z Pani punktów odnoszą się specyficznie do „obywatela w ustroju demokratycznym”, a może niezbyt liczne nawet do „obywatela” w ogóle; mam wrażenie, że pod flagą „demokratyzmu”, a potrosze nawet „obywatelstwa”, przemyciła Pani niektóre co ważniejsze sprawy ogólnoludzkie. Świadomie chyba? – a w takim razie byłbym najdalszy od krytykowania tego zabiegu<sup>180</sup>.

Na tej podstawie filozof skłonny był nawet uznać, że uwaga, którą tu wyśtosował, nie ma charakteru krytycznego, a jedynie demaskuje celowo zastosowany przez autorkę merytoryczny fortel, by wskazać pewne prawdy ogólne ważne dla ludzkości. Trudno nie zgodzić się z Elzenbergiem, wszak takie cechy, jak chociażby: chęć doskonalenia siebie i otoczenia, odwaga, tolerancja, samodyscyplina, dotrzymywanie powziętych umów i zobowiązań, umiejętność podążania za prawdą bez względu na konsekwencje czy wrażliwość na piękno i chęć tworzenia dóbr kulturowych mogą być pożądane i przydatne w każdej zbiorowości ludzkiej. Dążenie do urzeczywistnienia wzoru, może z pewnością podnieść poziom rozwoju społeczno-moralnego każdego społeczeństwa, wzbogacić je bez względu na ustrój. Sama autorka *Podstaw nauki o moralności* podkreślała zresztą uniwersalny charakter utworzonego przez siebie wzoru, pisząc następująco: „Nasz wzór nie jest ani elitowy, ani klasowy. Każdy może go wziąć za podstawę przy urabianiu własnej osoby”<sup>181</sup>. Być może ta uwaga stanowiła pewien przyczynek do dalszej, już bardziej zdecydowanej Elzenbergowskiej krytyki rozprawy Ossowskiej, dotyczącego samego ujęcia wzoru demokracji.

<sup>180</sup> Ibidem.

<sup>181</sup> M. Ossowska, *Wzór obywatela...*, op. cit., s. 364. Jednakże autorka podkreślała indywidualny i wyjątkowy charakter skonstruowanego przez siebie wzoru, który służyć miałby jak najlepszemu uformowaniu życia zbiorowego (w ustroju demokratycznym). Pisała o tym następująco: „W stosunku do innych wzorów wypracowanych w przeszłości nasz wzór różni się akcentem położonym na uspołecznienie, co tłumaczy się jasno, gdy się zważy, że opracowaliśmy go dla ustroju, który wciąga jak najszerze masy do organizowania życia zbiorowego”. Ibidem, s. 365.

Toruński filozof odmówił mu bowiem cechy konkretności niezbędnej dla tego typu kategorii etycznej. Według niego bowiem wzór powinien odzwierciedlać pewien konkretny typ człowieka, który dzięki plastycznemu przedstawieniu autora można sobie łatwo wyobrazić, przyswoić, tak by wzbudzał chęć podążania za nim. Wzór taki powinien tworzyć pewną zwartą całość zespolonych ze sobą cech, elementów wzajemnie się uzupełniających i uzasadniających. Jego zdaniem w książce Ossowskiej tego konkretyzmu, plastyczności ujęcia i powiązania w całość jednak zabrakło. Zarzut ten ujął on takimi oto słowami:

Pani zestawienie programowe nie tworzy żadnej całości konkretnej! Wzór to musi być jakiś typ ludzki, który można sobie wyobrazić. Takimi też są istotne wzory, o których Pani wspomina: mędrca czy świętego, rycerza czy gentelmana. W tworzeniu ich musi brać udział jakaś zdolność – przenośnie mówiąc – „plastyczna”; są one przede wszystkim wyobrażalne [...]. Pani natomiast dała po prostu program, – co najwyżej agregat cech pożądanych, zestawiony przez czyste sumowanie, bez żadnego związku psychologicznego między składnikami. To nie dobre ze względu na skuteczność: bo rzeczywisty wzór ma siłę przyciągającą, której taki agregat nie ma<sup>182</sup>.

Zarzut ten cechuje się pewnym stopniem zasadności. Wzór bowiem – poprzez ujęcie pewnych cech, które składają się na konkretną całość – ma zachęcać do naśladowania, wzbudzać aspiracje, by postępować podobnie. I nie chodzi wcale o to, by przyjmując za wytyczne postępowanie zgodne z danym wzorem np. świętego czy rycerza, stać się świętym czy rycerzem. To, że dany wzór ma odzwierciedlenie w reprezentancie konkretnej grupy, zbiorowości, nie oznacza, że skierowany jest tylko do jej członków. Chodzi przede wszystkim o to, że mając konkretne odniesienie przedmiotowe, zyskuje się pewien plastyczny obraz, który można sobie przedstawić w myślach, wyobraźni, łatwiej aniżeli jakiś obraz abstrakcyjny, oderwany od znanej nam rzeczywistości. Najlepiej przemawia do nas bowiem nie to, co abstrakcyjne, co można w sposób aprioryczny uznać za najbardziej wzniosłe dobre i piękne, ale to, co konkretne, co możemy poznać, z czym możemy mieć kontakt, co jest dostępne poznawczo. Wówczas dopiero – przez kontakt, doświadczenie – może wzbudzić w nas upodobanie, chęć naśladowania. Dany wzór musi nie tylko odpowiadać poszukiwanym przez nas postawom, wartościom i oczekiwaniom, ale

<sup>182</sup> MA M. Ossowskiej, APB WFIS UW, IFIS PAN i PTF, teczka Rps nr 400, k. 69.

także przejawiać pewną zgodność z określonym momentem życiowym człowieka czy danej zbiorowości. Sama Ossowska pisała przecież:

Mamy jakieś wzory przed oczami, chcemy jakoś wyglądać i do kogoś się upodobnić nie zdając sobie na ogół z tego sprawy. Te wzory wielokrotnie zmieniają się w toku życia pod wpływem lektury, kontaktów z nowymi, atrakcyjnymi ludźmi. Ktoś za młodu chce być donżuanem, a na starość – gdy się wyszumi – mędrce<sup>183</sup>.

Dlatego każdy wzór musi być tak skonstruowany, by można było sobie wyobrazić istnienie takiej konkretnej osoby, do której się on odnosi. Wszystkie cechy, które się mu przypisuje muszą tworzyć harmonijną całość, składać się nawet na coś w rodzaju osobowości, tworzyć pewien typ psychologiczny. Wzór nie może być tylko wyszczególnieniem pożądanых cech, choćby i najdonioślejszych. Ma bowiem odgrywać istotną rolę: stanowić przedmiot aspiracji członków danej grupy społecznej. W ten sposób wzory nie tylko mają stanowić punkt odniesienia dla określonej kultury, która się na nich modeluje, ale nadawać nawet barwy całym epokom<sup>184</sup>. A więc powinny mieć pewną skuteczność, o którą trudno w przypadku wzoru, skonstruowanego sztucznie w jednej chwili. Elzenberg krygował się nieco tłumacząc, że:

Jest to jednak prawie, że nie krytyka Pani pracy jako takiej, – raczej przypomnienie pewnej tezy ogólnej: że stawianie wzorów moralnych nie leży w możliwościach uczonego<sup>185</sup>.

Jednakże i tu można odkryć mocny zarzut wobec rozprawy Ossowskiej. Filozof konkludował bowiem, że każdy wzór powstaje w toku tworzenia się i przeobrażania danej kultury, jest wynikiem długotrwałych procesów. Stanowi naturalną odpowiedź na szukane przez daną zbiorowość postawy, wartości, cechy osobowe. Nie może zatem być wytworem jednostkowej myśli ludzkiej, powstać w oderwaniu do zbiorowości, która ma go naśladować. Także wzór demokracji powinien powstać drogą wieloletnich doświadczeń ludzkich powstałych w ustroju demokratycznym. Wówczas bowiem można by dopiero dostrzec, jakimi przymiotami i cechami osobowości powinien taki wzór się wyróżniać. Inaczej bowiem (w przypadku, gdy wzór powstaje w ramach

<sup>183</sup> M. Ossowska, *Wzór obywatela...*, op. cit., s. 355.

<sup>184</sup> Por. ibidem.

<sup>185</sup> MA M. Ossowskiej, APB WFIS UW, IFIS PAN i PTF, teczka Rps nr 400, k. 69.

pracy intelektualnej jednego naukowca) taki wzór staje się po prostu tworem sztucznym, oderwanym od konkretnej rzeczywistości.

W dalszej części listu Elzenberg zarzucił też stworzonemu przez Ossowską wzorowi brak niezbędnej w tym wypadku emocjonalności. Pisał bowiem:

Inna sprawa związana ze skutecznością czy to wzorów czy to programów to niezbędność pewnego w nich – nawet dużego – ładunku uczuciowego. Pani to teoretycznie uznaje, już przed laty chwaliła Pani stoików właśnie za coś podobnego, – ale sama go Pani nie dała. Trudno go było dać, oczywiście skoro Pani „wzór” nie jest konkretny. Pani poprzestała – zbyt skromnie – na przedłożeniu tematu do dyskusji; a dyskusja jak każda dyskusja: rozstrzępi swój przedmiot i tyle<sup>186</sup>.

Po dalszej analizie toruński filozof odmówił także wzorowi demokracji cechy „ekskluzywności”, którą według niego powinien cechować się każdy cel mający charakter perfekcjonistyczny, a zatem skierowany na dążenie do doskonałości. Przyznanie zaś cechy „ekskluzywności” oznacza, że podążanie za tym wzorem wymaga nie tylko sporego zaangażowania, ale także, że celem jest osiągnięcie pewnego poziomu moralnego. W związku z tym już samo aspirowanie do niego wymaga od jednostki osiągnięcia pewnego poziomu moralnego. Nawet jeśli owa „ekskluzywność” wzoru pociągałaby za sobą niemożność jego zrealizowania, np. ze względu na warunki, które byłyby trudne czy wręcz niemożliwe do osiągnięcia, nie jest to już kwestia najistotniejsza. Sam fakt wyznaczenia sobie do naśladowania pewnego wzoru jest celem najważniejszym. Tak jak nie można osiągnąć pełnej doskonałości, gdyż jest ona ideałem, czymś ekskluzywnym właśnie, taki też powinien być wzór. Wzór to przecież coś, za czym należy podążać, a nie coś co należy bezwzględnie osiągać. Nie może i nie powinien on zatem mieć charakteru „wszechideału”, który nadała wzorowi demokracji Ossowska. Traci bowiem wówczas zdaniem Elzenberga swój charakter wyjątkowości, czegoś ponadprzeciętnego, wzniosłego.

Ponadto autor listu zarzucił stworzonemu przez Ossowską wzorowi brak oddziaływania na wrażliwość estetyczną<sup>187</sup>. Wzór powinien budzić upodobanie, być w swych przejawach po prostu piękny. Jest to o tyle istotne, że determinuje skuteczność każdego wzoru, przyczynia się do rozbudzania aspiracji podążania za nim. W pewnej mierze podkreślała to zresztą sama autorka rozprawy, jednakże, zdaniem filozofa, w praktyce nie udało jej się tego postulatu

<sup>186</sup> Ibidem, k. 70.

<sup>187</sup> Por. ibidem.

zrealizować. Wynikało to przede wszystkim z wcześniejszych wad wzoru wyszczególnionych przez Elzenberga, z braku konkretności oraz ekskluzywności.

Fundamentalny i zarazem najpoważniejszy zarzut – merytorycznej niekonsekwencji – pozostawił jednak Elzenberg na koniec swej wypowiedzi. Ossowska deklarowała bowiem wielokrotnie, że przedmiotem jej zainteresowań, dyscypliną, którą zasadniczo się zajmowała, jest „nauka o moralności”, odpowiadająca dzisiejszemu ujęciu etyki opisowej. Ossowska przeciwstawiała naukę o moralności etyce. Etykę utożsamiała bowiem z tym, co się dzisiaj ujmuje jako etykę normatywną. Etyka opisowa, w przeciwieństwie do normatywnej, nie wskazuje żadnych prawideł postępowania, żadnych norm, wartości, które należałoby uznać za słuszne, a jedynie opisuje, jak ludzie postępują, co i dlaczego uważają za słuszne moralnie. Jest to zatem:

postawa beznamiętnego badacza pewnego faktycznego stanu rzeczy, postawa tego, kto bada zjawiska moralne, podobnie jak botanik bada rośliny, a językoznawca – zjawiska językowe<sup>188</sup>.

Z kolei o etyce jako dyscyplinie naukowej Ossowska pisała następująco:

Według konwencji, której tutaj trzymać się będziemy, etyka będzie pewną dyscypliną głoszącą, co jest dobre i co jest złe moralnie, dyscypliną zalecającą, co się powinno robić i czego należy unikać [...] <sup>189</sup>.

Relacja nauki o moralności i etyki kształtuje się zaś następująco: „nauka o moralności, w przeciwstawieniu do etyki, niczego nie ocenia i niczego nie zaleca [...]”<sup>190</sup>.

Elzenberg jednak przekonywał, że formułując cechy konstytutywne wzoru demokracji, autorka uprawiała etykę normatywną. Postąpiła zatem jak etyk, który:

poczytuje sobie za swoje główne zadanie nie opis i wyjaśnienie pewnych faktów, lecz powiedzenie ludziom, co dobre, a co złe, co powinno być celem ludzkich dążeń, jakie motywy powinny kierować ludzkim postępowaniem<sup>191</sup>.

Nie jest to zarzut bezzasadny, ma on sporą moc eksplikacyjną. Ossowska sformułowała bowiem pewne wytyczne etyczne, swoisty ideał, do którego

<sup>188</sup> M. Ossowska, *Podstawy nauki o moralności*, PWN, Warszawa 1963, s. 9.

<sup>189</sup> Ibidem, s. 19.

<sup>190</sup> Ibidem.

<sup>191</sup> Ibidem, s. 10.



dobrze byłoby dążyć. Podała także argumenty przemawiające za tym, by ten wzór uznać za etycznie słuszny. Jej postawa przestała zatem być już postawą obserwatora moralności, a stała się postawą współtwórcy etyki. Dlatego Elzenberg pozwolił sobie, jak sam napisał, na pewną drobną złośliwość, pisząc następująco:

Cała ta rozprawa, to przecież nie „nauka o moralności”, którą Pani z urzędu wykłada; to „bel et bien” etyka, i to twórcza! Czy nie byłby to lekki argument przeciw tworzeniu osobnych katedr dla tej nieco podejranej nauki<sup>192</sup>?

Pewną niekonsekwencję w postawie naukowej Ossowskiej dostrzegają także współcześni badacze jej spuścizny. Pisze o tym Iwona Magdalena Perkowska, tłumacząc, że pomysł napisania tego typu książki nie był osobistą inicjatywą samej Ossowskiej, lecz zadanie to zostało jej powierzone odgórnie<sup>193</sup>. Perkowska pisze o tekście filozofki następująco: „Jest to jeden z bardzo nielicznych tekstów, w których Profesor Ossowska, programowo przeciwna postawie moralizatorskiej, wskazuje, jakim winien być każdy świadomy obywatel w państwie demokratycznym. Szkic ten odsyła do konkretnych wartości, osobiście przez Ossowską cenionych i do końca życia ważnych [...]”<sup>194</sup>.

Elzenberg w swej uwadze krytycznej podał w wątpliwość przydatność i zasadność i uprawiania „nauki o moralności” jako dyscypliny naukowej, sugerując, że być może wystarczające jest uprawianie i nauczanie, jako przedmiotu akademickiego, jedynie etyki.

Mimo zdecydowanej postawy polemicznej Elzenberg zamieścił także zdanie ukazujące jego ciepły stosunek i sympatię do adresatki listu. Kończąc bowiem list napisał: „Jeszcze raz pięknie dziękuję, i proszę 1) nie gniewać się za zuchwalstwo; 2) przyjąć moje najserdeczniejsze pozdrowienia; 3) podzielić się nimi z Małżonkiem”<sup>195</sup>.

W toruńskich archiwaliach Elzenberga znajduje się odpowiedź Ossowskiej na ten list. Została ona wysłana z Łodzi kilka tygodni po liście Elzenberga, opatrzona jest bowiem datą 19 października 1946 roku. Jej treść wskazuje, że autorka nie poczuła się urażona polemiką Elzenberga. Potraktowała ją

<sup>192</sup> MA M. Ossowskiej, APB WFIS UW, IFIS PAN i PTF, teczka Rps nr 400, k. 70.

<sup>193</sup> Por. I. M. Perkowska, *Marii Ossowskiej „Wzór obywatela w ustroju demokratycznym” – 60 lat później*, [w:] W. Słomski (red.), *Wzór obywatela. Maria i Stanisław Ossowsky*, Wyd. Katedra Filozofii Wyższej Szkoły Finansów i Zarządzania w Warszawie, Warszawa 2009, s. 7.

<sup>194</sup> Ibidem.

<sup>195</sup> MA M. Ossowskiej, APB WFIS UW, IFIS PAN i PTF, teczka Rps nr 400, k. 70.

jako zbiór pomocnych uwag, mogących stanowić przyczynek do ulepszenia jej koncepcji, a nie jako przejaw napastliwości, wymagający zdecydowanej repliki. Toteż ton jej wypowiedzi pozostał uprzejmy („Jestem szczególnie wdzięczna za to, że Pan zadał sobie trud poświęcenia mojej broszurce dłuższej chwili uwagi”<sup>196</sup>), a jej stosunek do polemisty otwarty na dalszą wymianę zdań. Polemika Elzenberga wzbudziła także jej żywe zainteresowanie. Wyraziła więc chęć spotkania i podjęcia dalszej dyskusji nad książką. Pisała następująco: „Nie odpowiedziałam na wszystko, bo by było za długo. Może będziemy mieli okazje inne, bardzo ciekawe zagadnienia poruszone przez Pana omówić w jakiejś rozmowie”<sup>197</sup>.

Ossowska już na wstępie udzieliła jednak odpowiedzi na najważniejszy zarzut Elzenbergowski – niekonsekwencji postawy naukowej: uprawiania etyki normatywnej zamiast opisowej (nauki o moralności). Co ciekawe, przyznała Elzenbergowi słuszność. Charakter książki tłumaczyła szczególnymi okolicznościami i celem jej napisania. Wyjaśniała następująco:

Broszurka, którą Panu posłałam, stanowi przedruk artykułu napisanego do prasy podziemnej w czasie okupacji na prośbę naszego – ówczesnego tajnego, a obecnie już jawnego – ministra oświaty Cz. Wycecha. Nie traktowałam jej nigdy jako wytwór nauki o moralności. Jest to, oczywiście, duszpasterstwo ale wolno wszak każdemu badaczowi być także i działaczem. Tych funkcji duszpasterskich podejmuję się zawsze bardzo niechętnie, to też ofiarowując tę broszurkę prof. Kotarbińskiemu opatrzyłam ją żartobliwie dedykacją „Przykład degeneracji badacza w kaznodzieję”. Co do nauki o moralności, nie widzę powodu, dla którego, skoro istnieje nauka o języku czy nauka o sztuce, nie miała by także istnieć nauka o, nie mniej od poprzednich, ważnym wytworze naszej kultury, jakim jest moralność. Przez ten tytuł mojej katedry<sup>198</sup> pragnęłam zaznaczyć, że ex katedra nie zamierzam uprawiać duszpasterstwa, a zagadnienia, które uprawiam, źle się mieszczą pod nazwą „etyka”. W tym trimestrze np. wykładam analizę t.zw. moralności mieszczańskiej. To wyraźnie socjologia moralności a nie etyka. Niestety, szczęśliwej nazwy znaleźć dla nich nie mogę. Gdy mówię, że zajmuję się etyką, ludzie myślą, że agituję. Gdy mówię, że robię naukę o moralności biorą mnie za policjantkę obyczajową<sup>199</sup>.

<sup>196</sup> MA H.Elzenberga, DZS BUMK,teczka Rps nr 1867/III.

<sup>197</sup> Ibidem.

<sup>198</sup> M. Ossowska zaraz po zakończeniu wojny dołączyła do grona wykładowców Uniwersytetu Łódzkiego, gdzie była profesorem specjalnie dla niej utworzonej Katedry Nauk o Moralności.

<sup>199</sup> MA H. Elzenberga, DZS BUMK,teczka Rps nr 1867/III.

W dalszej części swego listu Ossowska odniosła się także do dwu kolejnych zarzutów autora *Kłopotu z istnieniem*.

Pierwszy z nich dotyczył wątpliwości, czy sformułowany przez nią wzór rzeczywiście odpowiada wzorowi obywatela w ustroju demokratycznym czy jest tylko zbiorem pożądanых cech w każdym życiu zbiorowym.

Drugi zarzut związany był z pytaniem, czy autorce udało się w sposób wystarczający nadać temu wzorowi cechy konkretności i plastyczności, niezbędne do wyobrażenia sobie i nabrania chęci naśladowania go.

Z związku z pierwszym zarzutem Ossowska replikowała, że co najmniej kilka z punktów, w których sformułowała cechy istotne dla wzoru obywatela w ustroju demokratycznym, zgodnych jest z istotą ustroju tego typu. Pisała:

Parę słów z kolei w związku z tym, czy treść mojego wzoru uzasadnia użycie w artykule słowa „demokratyczny” [...]. Wydaje mi się, że w paru punktach ten związek jest uwydatniony. Wielokrotnie podkreślam znaczenie wyrobienia społecznego i odpowiedzialność każdego za całość życia zbiorowego, a odpowiada to przyjętej przezemnie, tytułem prowizorum, charakterystyce demokracji. Odpowiada także tej charakterystyce podkreślanie bezklasowości i „poza – płciowości” tego wzoru<sup>200</sup>.

W odpowiedzi na drugi zarzut Ossowska częściowo zgodziła się ze swym adwersarzem co do abstrakcyjności wzoru. Zaznaczyła jednak, że wzór ten spełnia swą funkcję pobudzania do społecznej refleksji, a to już stanowiło spore osiągnięcie. Pisała o tym następująco:

Jeżeli idzie o abstrakcyjność tego wzoru, jestem, oczywiście, w pełni świadoma tego rysu. A także i tego, że to wszystko idzie trochę pod prąd. Są już tacy, którzy się na mnie za ten elaborat gniewają. Wiem jednak także, że ten wzór posłużył już w różnych ośrodkach młodzieży za przedmiot ożywionej dyskusji. I to mnie pociesza, bo przecież do niczego innego nie mogłam aspirować<sup>201</sup>.

Listy te stanowią bez wątpienia cenny materiał archiwalny z zakresu historii filozofii, ważny także współcześnie. Z jednej strony bowiem prezentują umiejętność krytyki opozycyjnych poglądów z poszanowaniem godności ich autora, z drugiej zaś ukazują zdolność do przyjęcia uwag polemicznych, jako

---

<sup>200</sup> Ibidem.

<sup>201</sup> Ibidem.

czegoś dla autora koncepcji krytykowanej konstruktywnego, nie zaś jako źródła poczucia ujemy czy braku poważania.

Korespondencja ta stanowi zatem lekcję tego, jak należy prowadzić filozoficzną dyskusję – jako ożywczą intelektualnie dla obu stron wymianę poglądów, bez naruszania niczyich dóbr osobistych. Uczy też wyciągania pozytywnych wniosków z cudzej krytyki. Filozofowie tego okresu doskonale zdawali sobie sprawę, że właśnie w toku ścierania się odmiennych poglądów filozofia zyskuje możliwość wielotorowego, zróżnicowanego rozwoju.

Korespondencja Elzenberga z Marią Ossowską rzuca także pewne światło na interpersonalne relacje zachodzące kilkadziesiąt lat temu w środowisku filozoficznym. Warto przypomnieć, że autorka *Wzoru obywatela w ustroju demokratycznym* nie dzieliła raczej swych filozoficznych założeń z Elzenbergiem, ale jednak poważała go jako filozofa, chociażby ze względu na to, że interesowały go podobne obszary dociekań filozoficznych. Dlatego czuła się niejako zobligowana do tego, by podzielić się z nim swym dokonaniem twórczym.

Z tych też względów prezentowane tu listy stanowić mogą istotną poznawczo kartę historii filozofii polskiej.

#### **II.4. Polemika Henryka Elzenberga z Tadeuszem Czeżowskim dotycząca zagadnienia sensu życia**

Relację łączącą Elzenberga z Tadeuszem Czeżowskim wyznaczały dwa czynniki: współpraca naukowa (w ośrodkach naukowych: wileńskim i toruńskim) oraz relacja koleżeńska. W jej ramach filozofowie ci niejednokrotnie konfrontowali ze sobą swe stanowiska, radzili się wzajemnie, a także oceniali nawzajem swe dokonania twórcze. Należy podkreślić jednak, że łączące ich płaszczyzny (zawodowo-naukowa i prywatna) oparte były na akceptacji i poszanowaniu poglądów. W związku z tym, choć różnili się często w swych naukowych zapatrywaniach i stanowiskach, to odmienność ta nie stanowiła źródeł trwałych antagonizmów, lecz raczej impuls w postaci inspiracji dla konstytucji i rozwoju własnych stanowisk<sup>202</sup>.

<sup>202</sup> Warto wspomnieć, że wśród rękopisów Elzenberga znajduje się tekst, stanowiący rodzaj sprawozdania z książki Tadeusza Czeżowskiego *O metafizyce, jej kierunkach i zagadnieniach*. Rękopis ten datowany jest na 1945 rok. W tym roku ukazało się zaś pierwsze wydanie tej książki. Elzenbergowskie notatki odnoszą się do maszynopisu dzieła, zatem musiał być on jedną z osób ze środowiska naukowo-akademickiego mającą sposobność przeczytania go jeszcze przed wydaniem. Potwierdza to tezę o bliskości relacji obu filozofów oraz uznanie autorytetu naukowego Elzenberga przez Czeżowskiego. Na kilku stronach rękopisu autor za-

Prezentowany tekst Elzenberga, choć zawiera pewne tezy polemiczne, to z pewnością w istocie nie jest tylko polemiką. Poglądy Czeżowskiego stanowią raczej przyczynek do sformułowania własnego stanowiska Elzenberga w określonej problematyce. Autor *Kłopotu z istnieniem* nawiązując do wywodów Czeżowskiego, rozwinął i uzupełnił jego poglądy, starając się przy tym rozstrzygnąć wątpliwe, dyskusyjne kwestie. Polemika ta podejmuje fundamentalne dla rozważań antropologicznych pytanie o sens życia ludzkiego i sposoby, na jakie można rozumieć i rozważać to zagadnienie.

Analizowany rękopis Elzenberga pochodzący z 1944 roku, stanowi próbę ustosunkowania się Elzenberga do głównych tez zawartych w artykule Czeżowskiego *Sens i wartość życia*<sup>203</sup>. Jak zaznaczył w nagłówku Elzenberg, jego wypowiedź to swego rodzaju „głos w dyskusji”. Autor nie tylko poddał tu pod rozagę słuszność i zasadność koncepcji Czeżowskiego dotyczącej zagadnienia sensu życia, ale postawił sobie także za cel sformułowanie własnego stanowiska w tej sprawie. Co ważne, jego poglądy dotyczące sensu i wartości życia ludzkiego w znacznej mierze stanowią rozwinięcie i uzupełnienie poglądów Czeżowskiego, choć nie pozbawione są także stwierdzeń krytyczno-polemicznych. Na wstępie warto zatem zrekonstruować pokrótce główne założenia stanowiska samego autora *Filozofii na rozdrożu*.

---

wał wypis najważniejszych tez książki. Omawiając ją niemalże rozdział po rozdziale, zastrzegając, że „Nie wchodzi w problemy poruszane przez Czeżowskiego z jego punktu widzenia, stara się wycisnąć tylko to co go bliżej obchodzi”. Wskazywał zatem na pewną wybiórczość swego sprawozdania, spisując głównie to, co „nie wychodziło poza jego zainteresowania chwili”. W tekście tym znalazło się także kilka uwag krytycznych, polemicznych. Na przykład analizując rozdział dotyczący pojęcia bytu pisał: „Żadnego podania treści pojęcia bytu oczywiście nie ma”. Nie można też wykluczyć, że tekst ten filozof mógł przygotowywać na przykład w ramach rekomendacji książki na jednym z posiedzeń PTF-u, Toruńskiego Towarzystwa Filozoficznego, lub w ramach wystąpień na UMK. Por. MA H. Elzenberga, APAN, sygn. III-181, j. nr 86, k. 7-11. Inną inspirację filozoficzną myślą Czeżowskiego znajdujemy w tekście Elzenberga *Zależność aksjologicznych spraw formalnych od merytorycznych?*, Por. H. Elzenberg, [w:] idem, *Pisma aksjologiczne*, oprac. L. Hostyński, A. Lorczyk, A. Nogał, Wyd. UMCS, Lublin 2002, s. 193-195.

<sup>203</sup> Pierwotnie problematyka ta została poruszona w jednym z rozdziałów *Odczytów filozoficznych* (Wyd. Tow. Nauk. w Toruniu 1958, t. 7, przedruk Wyd. Tow. Nauk. w Toruniu 1969) pt. *Jak rozumieć sens życia*, stanowiąc przyczynek do dalszych rozważań autora. W pełniejszym ujęciu zaś problematyka ta została ujęta w jednym z podrozdziałów książki *Filozofia na rozdrożu, analizy metodologiczne* (PWN, Warszawa 1965), ostatecznie zaś znalazła pełne odzwierciedlenie w następujących artykułach włączonych do wyboru pism filozofa: *Pisma z etyki i teorii wartości* (PWN, Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk, Łódź 1989): *Jak rozumieć sens życia*, *Sens i wartość życia (1)*, *Sens i wartość życia (2)*.

Czeżowski rozważając sens życia ludzkiego wyróżnił kilka znaczeń, w których można ten zwrot pojmować.

Pierwszym z nich jest sens życia w w kontekście wewnętrznym, gdy podkreśla się autonomiczny charakter sensu życia każdej jednostki. Ważnymi zagadnieniami są tu także zagadnienia celu i wartości. W tym znaczeniu życie ma sens jeśli tworzy zwartą, harmonijną całość, kiedy człowiek obiera sobie cele działań wzajemnie się niewykluczające, lecz uzupełniające się.

Może być, że wszystkie cele podporządkowują się jednemu celowi ostatecznemu i naczelnemu, który kieruje całym życiem człowieka. Życie poświęcone jakiemś jednemu wielkiemu celowi [...] jest taką właśnie całością: o takim zharmonizowanym życiu powiemy, że ma sens. Natomiast nie ma sensu życie składające się z działań kierowanych dorywczymi impulsami, nie związanymi z żadną jednoczącą je myślą, nieraz niezgodnymi ze sobą – życie z dnia na dzień pod wpływem doraźnych reakcji na okoliczności zewnętrzne<sup>204</sup>.

Jednakże: „Dla określenia sensu życia nie wystarczy układ jakichkolwiek byle harmonijnych celów ostatecznych, trzeba owe cele poddać ocenie wartości”<sup>205</sup>. Cele nadające sens życiu ludzkiemu muszą być bowiem „celami godnymi życia” a więc takimi, które dobrane w sposób rozumny, stanowią każdorazowo cele najlepsze z tych, do których osiągnięcia w danych warunkach jesteśmy zdolni. By móc zrealizować postulat sensownego życia w jego znaczeniu wewnętrznym, należy wyrobić sobie tzw. „charakter etyczny”. Stanowi on sumę mądrości życiowej (zdolności odróżniania tego, co naprawdę dobre i godne, od tego, co dobre jedynie pozornie) oraz silnej woli (zdolności do podejmowania wysiłku w zmierzaniu do obranego celu). Charakter etyczny kształtuje się stopniowo w ciągu całego naszego życia.

Tylko cele wartościowe, a więc obrane rozumnie oraz będące wynikiem swego rodzaju dojrzałości etycznej, nadają życiu ludzkiemu prawdziwy i trwały sens. Choć i tu wkraść się może poczucie znikomości własnego życia i związane z nim przygnębienie, zniechęcenie a nawet zanik pragnień i celów. Dlatego pomocne w opanowaniu tego typu depresyjnych nastrojów może być pojmowanie sensu życia, który filozof nazwał sensem społecznym.

W tym ujęciu sens życia sprowadza się już nie tylko do osiągnięcia autonomicznych celów jednostkowych. Cele te bowiem mają szerszy zakres, jako składowe życia zbiorowego. W ten sposób możliwe jest, zdaniem autora, nie

<sup>204</sup> T. Czeżowski, *Jak rozumieć „sens życia”*, [w:] idem, *Pisma z etyki i teorii wartości*, s. 171–172.

<sup>205</sup> Ibidem, s. 172.

tylko przezwyciężenie zaniku celów osobistych, ale także poczucia nieuchronności kresu życia, jako że cele społeczne wykraczają poza granice życia indywidualnego. Każdy, kto swą pracą pomnaża dobra społeczne, tworzy dzieła, które istnieją także po jego śmierci, „a uświadomienie sobie ich trwałości pozwala każdemu, kto działa nie tylko dla swych osobistych celów, nadać sens i wartość swojemu życiu [...]”<sup>206</sup>.

W trzecim znaczeniu pojęcie sensu życia rozszerza się jeszcze bardziej. Dotyczy już nie tylko życia społecznego, ale świata w ogóle. Jest to znaczenie, które Czeżowski określił mianem filozoficznego ze względu na to, że opiera się na spojrzeniu na świat jako na złożoną całość. W tym ujęciu każde życie ludzkie stanowi element składowy świata. Przy tym należy przyjąć, niejako aksjomatycznie<sup>207</sup>, że wszechświat posiada pewien sens. Czeżowski pisał: „Sensem zaś świata nazywamy jego logiczną i przez to harmonijną budowę”<sup>208</sup>. Tym samym, „Jeśli świat jako całość posiada sens, to posiadają sens także jego składniki”<sup>209</sup>, czyli poszczególne życia ludzkie.

Istnieje jeszcze czwarte wyróżnione przez autora *Filozofii na rozdrożu* pojmowanie sensu życia. O ile pierwsze trzy ujęcia uzupełniają się w jakiś sposób, a nawet mogą składać się na jeden sens całkowity, to sens czwarty wyłamuje się z tego schematu. Rozumienie sensu życia sprowadza się w nim do następującej formuły: „jedynym celem ludzkich działań jest szczęśliwe życie bez cierpień”<sup>210</sup>. Czeżowski podkreślał, że tak rozumiany sens życia ludzkiego jest jednak w znacznej mierze znikomy, ulotny, wręcz nieosiągalny. Niemożliwe jest bowiem życie całkowicie pozbawione cierpień i trosk, a także takie, które by w każdym swym aspekcie i momencie było uznawane za szczęśliwe. Stąd szczęście według tego filozofa, pojmowane jako trwałe i możliwe do osiągnięcia stan nie leży w zasięgu ludzkich możliwości.

Wszelkie przeto ludzkie działania są próżne; bezskuteczność dążenia narzucanego ludziom przez ich naturę czyni życie ludzkie – rozdarte wewnątrz – bezsensownym<sup>211</sup>.

<sup>206</sup> Ibidem.

<sup>207</sup> Czeżowski, zakładał, że świat niewątpliwie posiada tego typu sens (mając logiczną i harmonijną budowę). Założenie to uznawał nawet za podstawę wszelkiego badania naukowego. Por. ibidem, s. 174.

<sup>208</sup> Ibidem.

<sup>209</sup> Ibidem.

<sup>210</sup> Ibidem, s. 175.

<sup>211</sup> Ibidem.

Elzenberg w rękopiśmiennym tekście: „*Sens życia*” (*głos w dyskusji o artykule Czeżowskiego*) rozwinął założenia Czeżowskiego, nie powstrzymując się także od stwierdzeń polemicznych. Spośród wyszczególnionych przez Czeżowskiego znaczeń sensu życia za najważniejsze uznał znaczenie drugie, czyli społeczne. Zaznaczał jednak, że autor *Filozofii na rozdrożu* upatrywał tego typu sensu życia jedynie w stosunkach wewnątrzspołecznych (jako układ celów i działań poszczególnych jednostek), podczas gdy, w jego przekonaniu, należałoby pojmować sens ten w znacznie szerszym rozumieniu, które można by nazwać ogólnoludzkim. Pisał następująco:

Dla mnie i dla wielu znaczenie główne, to znaczenie drugie (trochę zawężająco nazwane przez Cz.<sup>212</sup> „społecznym” – zawężająco, bo dotyczy nie tylko stosunków wewnątrz społeczeństwa. Mówi się także o „sensie życia” całych społeczeństw, jeżeli schodząc z placu przekazały swe osiągnięcia innym, a nawet samej ludzkości, jeżeli po jej zniknięciu komuś jej osiągnięcia będą przekazane)<sup>213</sup>.

Widział także możliwość pojawienia się w tym przypadku duchowej rozterki co do słuszności i zasadności sensu życia. Czeżowski zaś możliwości pojawienia się poczucia znikomości życia upatrywał jedynie w sytuacji, gdy mowa jest o tzw. wewnętrznym sensie życia (w odniesieniu do życia jednostkowego), na które remedium stanowić miało właśnie ujęcie go w znaczeniu społecznym. Elzenberg przekonywał też, że sens życia w znaczeniu społecznym dostrzegalny jest w pełni dopiero w momencie, gdy dane społeczeństwo chyli się ku upadkowi lub już przestało istnieć. Namysł nad tym stanem ukazuje nam także w pełni jego ulotność i kruchość. Elzenberg pisał o tym następująco:

Myśl o nim<sup>214</sup> przychodzi nie tylko mnie w chwilach „rozterki” (jak Cz. może słusznie, twierdzi o „sensie” w pierwszym znaczeniu), ale raczej jako myśl retrospekcyjna, gdy jakieś życie (człowieka, grupy, społeczeństwa) kończy się lub już się skończyło, albo gdy ten koniec (i swoją przyszlą retrospekcję?) w wyobraźni antycypujemy. (Punktem wyjścia dla myśli o „sensie życia” w tym znaczeniu zdaje się być przede wszystkim jego znikomość)<sup>215</sup>.

<sup>212</sup> W miejscach, gdzie Elzenberg używa skrótu „Cz.”, chodzi oczywiście o Czeżowskiego.

<sup>213</sup> MA H. Elzenberga, APAN, sygn. III–181, j. nr 33, k. 6.

<sup>214</sup> Chodzi tu o sens życia w znaczeniu społecznym.

<sup>215</sup> Ibidem.



W dalszej części swego tekstu autor przyznał też słuszność tezie będącej bezpośrednią konsekwencją stanowiska Czeżowskiego, że pojęcie sensu życia (w każdym z możliwych znaczeń) sprzęgnięte jest z pojęciami wartości i celu. Niemniej jednak, nie są to jedyne istotne dla tej problematyki pojęcia. Dlatego koncepcja Czeżowskiego wymagała, zdaniem Elzenberga, pewnego uzupełnienia.

Zdaniem polemizującego filozofa bowiem:

W pierwszym znaczeniu Czeż.<sup>216</sup> [pojęcie sensu życia] – [J.Z.N.] zbliżone jest do pojęcia ładu (sens jako coś, co wynika z ładu?). W tym drugim znaczeniu, o którym tu mówię, pojęcie sensu jest bliskie pojęciom uzasadnienia (ewent. usprawiedliwienia) racji bytu<sup>217</sup>.

Elzenberg rozwinął też w znacznej mierze społeczny sens życia wyszczególniony przez Czeżowskiego, podobnie jak on wskazując, że tego typu sens życia unaocznia się przede wszystkim w jego przyszłych, trwalszych aniżeli życie jednostkowe następstwach.

Tego rodzaju sensu danego życia możemy szukać przez podporządkowanie go niejako jakiemuś życiu późniejszemu, – przez jego plodność dla jakiegoś życia późniejszego, w którym się ono niejako przedłuży<sup>218</sup>.

I choć przyznał on słuszność Czeżowskiemu, że w ten oto sposób możliwe jest przewyciężenie jednostkowego poczucia znikomości i kruchości życia, to jednak wyraził też obawę, czy dla przypisania życiu sensu takie ujęcie wystarczy.

W ten sposób, przeszedł do wskazania pewnych problemów i nieścisłości w tej interpretacji, które zostały niedostrzeżone przez jej autora. Elzenberg bowiem, przyznając kategorii wartości naczelną rolę w swych rozważaniach filozoficznych, także i w zagadnieniu sensu życia przypisał jej ważną rolę. Uznał, że samo sprowadzenie sensu życia do jego istotnego znaczenia dla przyszłych pokoleń jest niewystarczające. Argumentował następująco: „Nie wystarcza, bo tu wkracza pojęcie wartości. Nie będzie sensu, o ile tamte żywoty, przedłużające nie będą w jakiś sposób wartościowe”<sup>219</sup>. A zatem samo

<sup>216</sup> Elzenbergowi chodziło tu o pierwsze i drugie znaczenie sensu życia wyróżnione przez Czeżowskiego.

<sup>217</sup> Ibidem.

<sup>218</sup> Ibidem.

<sup>219</sup> Ibidem.

podporządkowanie życia roli, jaką miałyby ono odgrywać w przyszłości nie nadaje mu jeszcze sensu jako takiego. Filozof uznał bowiem, że kategoria sensu życia ludzkiego powiązana jest nierozzerwalnie z kategorią wartości. W tym ujęciu wartość życia, podobnie jak u Czeżowskiego, stanowi konieczny warunek dla jego sensu. Tym samym życie mające sens, to nie tylko życie mające harmonijne i zgodne cele, ale takie, w którym te cele mają prawdziwą wartość. Co więcej, jak zauważał Elzenberg, pojęcie sensu jest stopniowalne i w związku z tym, jeśli nasze życie podporządkujemy jakiemuś przyszłemu życiu, które dopiero będzie wartościowe, wówczas i nasze życie zyska jakiś, choć niewielki sens. Pisał o tym następująco:

Jeżeli tamte późniejsze ogniwa są w jakimś stopniu wartościowe, to życie, o które nam chodzi, zdaje się nabierać pewnego sensu, ale bardzo nikłego (słabego). (Bo pojęcie sensu jest stopniowalne; może go być więcej albo mniej, – i to musimy uwzględnić)<sup>220</sup>.

Życie stanowiące tylko „jedno z ogniw” w szeregu i w tym znaczeniu zyskujące sens, zyskuje sens pełniejszy:

jeżeli zmierza ku jakiemuś celowi (pomyślanemu czy to jako dający się urzeczywistnić, czy to jako dopuszczający tylko zbliżenie do siebie) bardziej wartościowemu niż wszystkie ogniwa pośrednie – ku jakiemuś stanowi możliwie najlepszemu (po którym nic by już nie było innego)<sup>221</sup>.

Co za tym idzie, jeśli okaże się, że cel ten stanowi jedynie (czy aż) ideał, rozumiany jako niedościgły cel, to wówczas powstaje pytanie: czy w odniesieniu do każdego z takich ogniw (żywotów) ich sens będzie wystarczający? Elzenberg swe wątpliwości wyraził następująco:

Jeżeli ten cel ostateczny jest tylko ideałem (nigdy się nie urzeczywistni), i jeśli przyjmimy szereg ogniw nieskończony zbliżający się do niego asymptotycznie, to czy, z punktu widzenia nadania sensu poszczególnemu ogniwu to nas zadowala? Wątpliwe<sup>222</sup>.

Można by zatem przyjąć możliwość, że ów najlepszy stan kiedyś jednak zostanie osiągnięty. Wówczas jednak powstaje problem związany z tym, że nie można by już przypisywać „dalszym ogniwom” (poszczególnym żywotom)

<sup>220</sup> Ibidem.

<sup>221</sup> Ibidem.

<sup>222</sup> Ibidem, k. 7.

sensu ze względu na ich późniejszą rolę, gdyż dalszych ogniw już po prostu nie będzie. Dlatego ów „łańcuch” nie mógłby być pomyślany jako nieskończony. Co za tym idzie, powstałoby pytanie, co z dalszymi „ogniwami”. Czy rzeczywiście należałoby odrzucić ich dalsze pojawianie się i przyjąć na przykład, że każdy kolejny żywot jednostkowy wpisuje się niejako automatycznie w osiągnięty przez minione ogniwa sens? A może, jak radził Elzenberg, spróbować ideę „ogniw łańcucha” „przerzucić” poza czas? Koncepcja ta, jakkolwiek by ją rozważać, nastęrcza według Elzenberga coraz więcej kłopotów interpretacyjnych i brakuje zadowalających wyników<sup>223</sup>. Wobec tego, że koncepcja nadania sensu życia poprzez odwołanie się do jego przedłużenia w dalszych ogniwach rozwoju nie jest wystarczająco merytorycznie satysfakcjonująca, Elzenberg uznał, że istnieje tylko jedna, godna uznania możliwość rozwiązania problemu. Pisał:

Wobec tego, jako pewna i mocna podstawa uzyskania sensu dla życia pozostaje tylko jego wartość, – ściślej: wartość własna i wartość osiągnięć człowieka, które życie to przeżył<sup>224</sup>.

A zatem zalecał, jako twierdzenie aksjomatyczne, przyjęcie tezy głoszącej, że: „ma sens istnienie przedmiotu wartościowego”<sup>225</sup>. Jest to, w jego przekonaniu, jedyne godne przyjęcia założenie, którym musimy się zadowolić, „ale rezygnując z przewyżnienia znikomości”<sup>226</sup>. Skupiając się bowiem na wartości danego życia jako takiego, znów napotkamy się z możliwością pojawienia się poczucia kruchości i nietrwałości jego sensu. Dlatego też, Elzenberg swe wywody kończy taką puentą:

Przeciw takiemu ograniczeniu sensu buntuje się jednak natura ludzka; ta koncepcja jest koncepcją tragiczną, bo jednocześnie człowieka jakoś podnosi (w sferze poczucia wartości) i przygnębia (w sferze realnej). I wymaga ascetycznego stosunku do życia<sup>227</sup>.

Problematyka tej polemiki podejmuje jedno z fundamentalnych pytań nie tylko filozoficznych, ale i ogólnoludzkich. Pytanie o sens życia towarzyszy bowiem człowiekowi zapewne już od momentu, gdy rozwinęła się w nim zdol-

<sup>223</sup> Por. ibidem.

<sup>224</sup> Ibidem.

<sup>225</sup> Ibidem.

<sup>226</sup> Ibidem.

<sup>227</sup> Ibidem.

ność do autorefleksji. Dlatego myśliciele i uczeni z różnych dziedzin i obszarów naukowych nie ustają w próbach odpowiedzi na nie. Wypowiedzi Elzenberga i Czeżowskiego są więc niezmiernie istotne poznawczo, ukazując chociażby możliwość ujęcia tej problematyki ze względu na różny zakres przedmiotowy (począwszy od ujęcia sensu życia jednostkowego, poprzez odniesienie społeczne, aż po wymiar kosmologiczny). Podejmując problematykę o ponadczasowej wadze, filozofowie ci przedstawili własne rozstrzygnięcia, które mogą być inspirujące, dalej rozwijane i uzupełniane.

## II.5. Polemiki filozoficzne Henryka Elzenberga ze Stanisławem Ossowskim

Elzenbergowskie polemiki ze Stanisławem Ossowskim dotyczą zagadnień z kolejnej sfery jego zainteresowań naukowo-badawczych, mianowicie estetyki. Stanowią ciekawe poznawczo i historycznie zjawisko zarówno wśród polemik Elzenberga, jak i w rodzimej filozofii XX wieku. Ukazują one istotne różnice w pojmowaniu samej estetyki (jej istoty, założeń metodologicznych), jak również w rozumieniu poszczególnych kategorii i zjawisk estetycznych, takich jak m.in.: piękno, wartość estetyczna, przeżycie estetyczne, kontemplacja, intuicja estetyczna, wartościowanie, wydawanie sądów o wartości, sprawdzalność sądów wartościujących, istnienie objawionych kryteriów wartości estetycznych, ekspresja estetyczna. Obejmują zatem niezwykle szerokie spektrum problemowe z tej dziedziny. Są też źródłem wiedzy o poglądach estetycznych obu filozofów.

### II.5.1. Zarzut pozytywizmu

Polemika ta ukazała się w „Roczniku Literackim” w 1933 roku jako recenzja. Czasopismo to miało postać corocznego przeglądu twórczości literackiej i wydarzeń z życia literackiego w Polsce. W związku z tym wydanie z 1933 roku stanowiło rodzaj sprawozdania za rok miniony.

Wystąpienie polemiczne Elzenberga było recenzją nowo wydanej wówczas książki Stanisława Ossowskiego *U podstaw estetyki*<sup>228</sup>.

<sup>228</sup> W 1935 roku na łamach czasopisma „Studia Philosophica” t. I ukazały się także francuskojęzyczne Elzenbergowskie sprawozdania (fr. relations) nie tylko z książki Ossowskiego *U podstaw estetyki*, ale także jego artykułu *O subiektywizmie w estetyce*. Zawierały w szczególności główne tezy omawianych prac (a w przypadku książki także opis zawartości poszczególnych jej rozdziałów). J. Zubelewicz podaje zaś, że prace te są recenzjami. Por. H. Elzenberg (rel.), S. Ossowski. *Le subjectivisme en esthétique (O subiektywizmie w estetyce)*

Na wstępie Elzenberg podkreślił doniosłość dzieła i jego istotny charakter dla rozwijającej się rodzimej estetyki. Pisał następująco:

oto właśnie pod koniec roku ukazało się [...] dzieło nie tylko wartościowe – takie od czasu do czasu i przedtem się pojawiały – ale swymi wartościowymi rozważaniami ogarniające w pewnym sensie całość przedmiotu – a to w polskim piśmiennictwie estetycznym jest już naprawdę „zdarzeniem”. Z tego też choćby powodu książka p. Ossowskiego [...] budzi wyjątkowe zaciekawienie<sup>229</sup>.

Elzenberg zauważył, że duży (wręcz determinujący) wpływ na specyfikę tego dzieła miało pochodzenie filozoficzno-intelektualne Ossowskiego ze szkoły lwowsko-warszawskiej promującej unaukowanie dyscyplin filozoficznych. Toruński filozof pisał o tym następująco:

Że estetyka jest jakąś innego typu dyscypliną myślową niż te, które w ścisłym znaczeniu przywykło się nazywać „naukami”, z tego zdać sprawę jest w ogóle dosyć łatwo; szczególnie jednak żywo musi się odczuć tę prawdę, gdy się przeszło przez ostrą szkołę naukowości, pojmowanej jako wyprowadzanie ścisłych łańcuchów dedukcyjnych ze sformułowanych ściśle założeń, przy jednoczesnym ogromnym podniesieniu wymagań co do werbalnej strony owej ścisłości. Wszelka próba potraktowania w ten sposób merytorycznych zagadnień estetyki [...] prowadziłyby do rozbicia w puch samego zwiewnego i nieuchwytnego przedmiotu, o którymby próbowało się mówić<sup>230</sup>.

Dlatego zdaniem Elzenberga, problematyka recenzowanego dzieła stanowiła dla jego autora nie lada wyzwanie intelektualne, zarówno pod względem ujęcia treściowego, jak i metodologicznego, wymagała swego rodzaju „kompromisu” (rezygnacji „z wiedzy w jego pojęciu pełnej i doskonałej”<sup>231</sup>). Co ważne,

*ce*). Warszawa, *Fragmenty Filozoficzne*, 1934, pp. 67–83, „*Studia Philosophica*” 1935, t. 1, s. 472–473 oraz idem (rel.), *S. Ossowski. A la base de l'esthétique (U podstaw estetyki)*. Warszawa, *Wydawnictwo Kasy imienia Mianowskiego*, 1933, un volume de VIII + 305 pages, ibidem, s. 473–477, Por. też: J. Zubelewicz, *Bibliografia Henryka Józefa Marii Elzenberga*, [w:] R. Zaborowski (red.), A. Lorczyk (oprac.), R. Wiśniewski (rec., przedm.), op. cit., s. 331. Ponadto Elzenberg w swych rękopiśmiennych notatkach z 1924 roku sporządził swego rodzaju sprawozdanie (w formie zapisków najważniejszych tez) z tekstu Ossowskiego *Funkcja dziejowa nauki*, opublikowanego po raz pierwszy w IV tomie czasopisma „*Nauka Polska*” z 1923 roku. Artykuł ten ukazał się także w książce Ossowskiego *Dzieła T. IV. O nauce* (PWN, Warszawa 1967). Por. MA H. Elzenberga, APAN, sygn. III–181, j. nr 5, k. 19–20.

<sup>229</sup> H. Elzenberg, *Estetyka*, Rec. ks. S. Ossowskiego *U podstaw estetyki*, „*Rocznik Literacki*” 1933, s. 261.

<sup>230</sup> Ibidem, s. 262.

<sup>231</sup> Ibidem.

polemika ta w miarę wyłaniania się kolejnych zarzutów pokazuje też, jak dalece antagonistyczne nastawienie miał Elzenberg do niektórych założeń programowych szkoły lwowsko-warszawskiej, a które zaznaczał przy każdej pojawiającej się sposobności. Widać tu bowiem wyraźnie, że postrzegał i interpretował koncepcje Ossowskiego przede wszystkim przez pryzmat jego przynależności do tej formacji intelektualnej i jej naczelnych założeń programowych.

Toruński filozof zarzucił recenzowanej książce przede wszystkim nastawienie pozytywistyczne<sup>232</sup>. Jest to zarzut o tyle istotny, że stanowi ważny element Elzenbergowskiej kampanii polemicznej względem „twardowszczyków”. Kwestię tę rozjaśnia Lesław Hostyński pisząc następująco:

Chcąc obiektywnie spojrzeć na dorobek filozoficzny Elzenberga, niepodobna pominąć jego krytycznych uwag na temat tendencji pozytywistycznych w filozofii, czy – ściślej mówiąc – neopozytywistycznych. Uwagi te wypowiedane były z niechęcią, a nawet otwarcie manifestowaną wrogością<sup>233</sup> wobec poglądów głoszonych przez filozofów związanych ze szkołą lwowsko-warszawską. [...] Czy można jednak wskazać konkretne przyczyny niechęci Elzenberga do neopozytywizmu i szkoły lwowsko-warszawskiej? Najogólniej rzecz ujmując – głównej przyczyny można by dopatrywać się w diametralnie różnym rozumieniu filozofii, jej przedmiotu, zadań i metod. Dla Elzenberga filozofią *sensu stricto* było to, co dla neopozytywistów zostało programowo wyłączone poza jej zakres<sup>234</sup>.

Nurt pozytywistyczny w filozofii, choć ma długą tradycję i w związku z tym różne fazy i wersje, to jednak charakteryzuje się kilkoma cechami, które stanowiły właśnie podstawę Elzenbergowskiej polemiki z Ossowskim. Co prawda szkole lwowsko-warszawskiej nie przyznaje się statusu przynależności do nurtu pozytywistycznego, ale bez wątpienia można przypisać jej pewne z tym

<sup>232</sup> Chodzi także o neopozytywistyczne ujęcie. Reprezentant szkoły lwowsko-warszawskiej, T. Czeżowski, charakteryzował pozytywizm jako jedną z orientacji w pojmowaniu nauki. Pisze o tym S. Borzym w następujących słowach: „W duchu swego antydogmatyzmu [Czeżowski] – [J.Z.N.] [...] charakteryzował dwie orientacje w pojmowaniu nauki: pozytywizm i idealizm [...]. Pozytywizm to skupienie się na przedmiotach zmysłowo dostępnych, z których tworzą się bardziej złożone całości. Elementem nauki są tu poszczególne twierdzenia naukowe, ważne na danym etapie rozwoju nauki, a zatem względne. Nauka to system przedmiotów empirycznych”. S. Borzym, *Tło filozoficzne nauki polskiej. Od odzyskania niepodległości do stalinowskiego pierwszego Kongresu Nauki Polskiej. Przegląd stanowisk*, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 1995, s. 81–82.

<sup>233</sup> Elzenbergowska opozycja wobec poglądów szkoły lwowsko-warszawskiej każdorazowo głoszona była z poszanowaniem godności i poglądów adwersarzy.

<sup>234</sup> L. Hostyński, *Układacz...*, op. cit., s. 278–279.

nurtem powinowactwo. Stefan Opara uważa, że Twardowski jako twórca tej szkoły zdecydowanie nie mieścił się w pozytywistycznej formule, jednak bliższe mu były pewne istotne dla tego nurtu założenia, takie jak: krytyka metafizyki, głoszenie metodologicznego empiryzmu oraz dążenie do jasności pojęć. Na tej podstawie autor ten uważa, że szkoła lwowsko-warszawska stanowi specyficzną kontynuację pewnych idei o zabarwieniu pozytywistycznym<sup>235</sup>. „Twardowszczykom” można przypisać pewien sposób myślenia i uprawiania filozofii charakterystyczny dla filozofii pozytywistycznej, któremu przeciwstawił się Elzenberg: antymetafizycyzm, stosowanie drobiazgowych analiz językowych i przyznawanie szczególnej roli w badaniu zagadnień filozoficznych językowi, w którym zostały one sformułowane<sup>236</sup>, marginalne traktowanie obszarów filozoficznych powiązanych ze sferą aksjologii (etyki, estetyki, filozofii kultury), zaś szczególne zainteresowanie logiką, metodologią nauk, zagadnieniami epistemologicznymi, kult jasności i precyzji wypowiedzi, formułowanie problemów epistemologicznych w wersji semantycznej, możliwych do rozważania za pomocą narzędzi i środków logicznych (Ajdukiewicz)<sup>237</sup>, dążenie do stosowania jednej metody filozoficznej (metoda logiki matematycznej: dedukcyjna oraz aksjomatyczna – Łukasiewicz, czy empiryczna – Ossowski. Jak pisał Leszek Kołakowski, pozytywizm jest pewnym stanowiskiem w filozofii dotyczącym poznania ludzkiego oraz sposobu i istoty wiedzy przez ludzi nabywanej.

Pozytywizm [...] jest zbiorem reguł oraz kryteriów wartościowania odnoszących się do poznania ludzkiego; mówi o tym, jakiego rodzaju treści zawarte w naszych wypowiedziach o świecie zasługują na miano wiedzy [...]<sup>238</sup>.

W książce Ossowskiego tendencje pozytywistyczne objawiły się, zdaniem polemisty, w szczególności poprzez lub też jako:

cofanie się przed zagadnieniami ostatecznymi, [...] skłonność do opisu raczej niż do wyjaśniania<sup>239</sup>, [...] ignorowanie, wszystkiego co choćby zdaleka mo-

<sup>235</sup> Por. S. Opara, *Filozofia. Współczesne kierunki i problemy*, Wyd. Fundacja Innowacja, Wyższa Szkoła Społeczno-Ekonomiczna w Warszawie, Warszawa 2005, s. 206–208.

<sup>236</sup> Por. L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna (od Hume’a do Koła Wiedeńskiego)*, PWN, Warszawa 1966, s. 211.

<sup>237</sup> Por. ibidem, s. 209.

<sup>238</sup> Por. ibidem, s. 10.

<sup>239</sup> Tę metodologiczną tendencję można uznać za jeden ze sposobów realizacji pozytywistycznego paradygmatu wiedzy naukowej, sprowadzającego się do zaniechania w ramach opisu

głoby zalatywać metafizyką, [...] trzeźwą wrażliwość estetyczną, gdzie każde poszczególne doznanie, surowo kontrolowane, pozostaje jakby bez tonów górnych, bez owych, tak nieraz zwielokrotniających wrażenie, ech w ciemniejszych regionach uczucia<sup>240</sup>.

Konsekwencją tego stanowiska było także uznanie estetyki Ossowskiego za empiryczną, którą Elzenberg z założenia negował, upatrywał bowiem podstawy i celu estetyki w poznaniu i realizacji wartości perfekcyjnych. Naczelną zaś wartością estetyczną (dodatnią) było w jego przekonaniu piękno, stanowiące wartość obiektywną i bezwzględną. Jak wyjaśnia Hostyński, w ujęciu Elzenberga:

Skoro piękno jest tożsame z wartością perfekcyjną, musi zatem istnieć w taki sam sposób, jak owa wartość. Piękno traktowane jako wartość ostateczna, istnieje w sposób obiektywny, tzn. że wartość ta, dla której częścią racji nie jest wartość żadnego innego przedmiotu mogłaby istnieć nawet wtedy, gdyby na świecie nie istniał żaden inny przedmiot wartościowy<sup>241</sup>.

Jak podkreślał też Sław Krzemień-Ojak, recenzując Elzenbergowską książkę *Wartość i człowiek. Rozprawy z humanistyki i filozofii*:

W pojęciu autora wartość przysługuje rzeczom bezwzględnie; nie należy jej upatrywać w tym, że rzecz jest korzystna, użyteczna, że zaspokaja nasze potrzeby; jest ona niezależna od nas i od jakiegokolwiek między nami a przedmiotem stosunku<sup>242</sup>.

Dlatego Elzenberg w swych zapatrywaniach estetycznych opowiadał się po stronie estetyki zorientowanej antyempirycznie, odrzucając jakiekolwiek czynniki zmysłowe, które mogłyby decydować o pięknie. Jak pisał Tadeusz Szkołut:

Zdaniem Elzenberga, kontakt z wartością może być osiągnięty nie na drodze refleksyjnej ani tym bardziej „sposstrzegawczo-zmysłowej”, lecz emocjonalnej i intuicyjnej<sup>243</sup>.

---

naukowego treści i rozważań wartościująco-normatywnych i zastąpienia ich wiedzą obserwacyjno-sprawozdawczą na temat tego, co w danym środowisku uznawane jest za estetyczne wartościowe.

<sup>240</sup> H. Elzenberg, *Estetyka*. Rec. ks. S. Ossowskiego., op. cit., s. 262–263.

<sup>241</sup> L. Hostyński, *Układacz...*, op. cit., s. 106.

<sup>242</sup> S. Krzemień-Ojak, *Estetyka i etyka (Elzenberg)*, „Studia Estetyczne” 1967, t. IV, s. 404.

<sup>243</sup> T. Szkołut, *Poglądy estetyczne Henryka Elzenberga*, [w:] S. Krzemień-Ojak, W. Kalinowski (red.), *Studia z dziejów estetyki polskiej 1918–1939*, PWN, Warszawa 1975, s. 192.



Ossowski natomiast, w swej pracy punktem wyjścia analizy uczynił materiał empiryczny (konkretny przedmiot oceny, np. obraz, posąg) oraz oceniające wypowiedzi odbiorców dzieł sztuki<sup>244</sup>. Pisał następująco:

Przy ustaleniu, jakie czynniki decydują o wartości estetycznej, będziemy korzystali ze świadectw widzów i słuchaczy biorąc pod uwagę opis ich przeżyć i motywację, jaką spotyka się w ocenach<sup>245</sup>.

Pejoratywny stosunek Elzenberga do metody empirycznej<sup>246</sup> w estetyce odzwierciedla też w znacznej mierze jego wypowiedź dotycząca zastosowania metody empiryczno-uogólniającej do pojęcia sztuki. Filozof pisał następująco:

Uwaga pierwsza: sposób dochodzenia do pojęcia sztuki. Odrzucam stanowczo metodę empiryczno-uogólniającą, wychodzącą od zjawisk i faktów, które jakoś mniej więcej, potocznie, nazywane bywają artystycznymi i wyabstrahowującą z nich, przy odrzucaniu z nich rysów mącących obraz, jako takie pojęcie ogólne. Moim zdaniem, do pojęcia sztuki należy dotrzeć od strony pojęć bardziej ogólnych i bardziej podstawowych. Takim pojęciem ogólnym i podstawowym jest dla mnie pojęcie piękna, wartości estetycznej dodatniej. [...] Nie przeczę, że ludzie pospolicie zwani artystami, tworzą nieraz w zupełnie innych intencjach, nie przeczę, że przedmioty, pospolicie zwane dziełami sztuki, mogą nieraz zawierać inne wartości<sup>247</sup>, nawet przeważające nad estetyczną, ale wszystkie te utitriady itp. pozostawiam po prostu na boku,

<sup>244</sup> Por. T. Kostyrko, *Stanisław Ossowski jako przedstawiciel scjentyzmu w estetyce*, [w:] S. Krzemień-Ojak, W. Kalinowski (red.), op. cit., s. 213.

<sup>245</sup> S. Ossowski, *Dzieła, t. I. U podstaw estetyki*, PWN, Warszawa 1966, s. 15.

<sup>246</sup> Elzenberg odrzucał empiryzm nie tylko w estetyce, ale w filozofii w ogóle (negując materiał empiryczny jako podstawę poznania). Jeszcze w latach 50. pisał w swych notatkach: „Godny niechęci jest świat empiryczny między innymi jako teren pseudokomunikacji i pseudoporozumienia między jednostkami, których nic istotnego nie łączy i które nic poważnego do powiedzenia sobie nie mają. Pod tym względem zasadniczo się oddaliłem od mojego sposobu myślenia w młodości, kiedy jeszcze wierzyłem, w możliwość porozumienia się z ludźmi w umiłowaniu jakichś wspólnych wartości i wspólnie uznawanego piękna. Gdy to zawiodło, świat empiryczny stracił dla mnie swoją funkcję łączącą cenną, i stał się tylko siłą niewolącą, uginającą w jarzmo wspólnoty wyłącznie już tylko faktycznej, tępej, bezwartościowej”. MA H. Elzenberga, APAN, sygn. III-181, j. nr 89, k. 1.

<sup>247</sup> Elzenberg, mimo wyznawania obiektywistycznej teorii wartości, nie negował wcale faktu, że wartość przedmiotów estetycznych jest stopniowalna (od bardzo wysokiej do bardzo niskiej). Przyznawał więc że przedmioty mogą się pomiędzy sobą różnić co do stopnia ich wartości. Zdaniem L. Hostyńskiego Elzenberg tego typu zróżnicowanie dzieł sztuki wytworzonych przez człowieka ze względu na stopień ich wartości tłumaczył nierównym stopniem realizacji w nich wartości estetycznej. Por. L. Hostyński, *Układacz...*, op. cit., s. 111.

bo nie jestem empirycznym badaczem empirycznych zjawisk. Ja nie próbuję destylować pojęć ogólnych z chaosu empirii, interesuje mnie wartość, jej poznanie i jej realizacja i pojęcia swoje albo od razu znajduję w sobie jako ogólne, albo je, jak w tym tutaj wypadku, konstruuje przez kombinację pojęć pierwotnych. Empiria natomiast jest terenem dla pięknych monografii indywidualizujących, ale to już jest drugi biegun myśli i nie ma związku z systemem<sup>248</sup>.

Obca mu zatem była empiryczna metoda badania zjawisk estetycznych i dochodzenie na tej podstawie do istoty kategorii (wartości) estetycznych. Jego zdaniem w rozważaniach estetycznych należy każdorazowo wychodzić od naczelnej i podstawowej kategorii estetycznej, zarazem obiektywnej i bezwzględnej, jaką było w jego przekonaniu piękno. Zakładając, że wartości estetyczne (tu: piękno) są poznawalne, zalecał, by dążąc do ich poznania, zamiast na empirii, oprzeć się na intuicji oraz kontemplacji. Wiedza na temat piękna płynie bowiem wprost od samej wartości, jest już w niej niejako zawarta (sam proces wartościowania także jest już procesem poznawczym). I dlatego wiedzę dotyczącą wartości piękna powinno się zdobywać właśnie przez jej zgłębianie (analizę pojęcia piękna jako ogólnego lub wyłaniającego się poprzez kombinację pojęć pierwotnych), a nie poprzez badanie zjawisk i faktów estetycznych.

Książka Ossowskiego zawierała także zdaniem polemisty wiele niekonsekwencji merytoryczno-metodologicznych. Elzenberg zarzucił swemu adwersarzowi, że choć – jak głosi tytuł jego dzieła – mowa w nim jest o podstawach estetyki, to na próżno szukać w niej analizy podstawowych pojęć estetycznych bądź ujęcia jakichś fundamentalnych dla niej założeń. Ponadto książka ta nie ujmuje w sposób obiektywny faktów z omawianej dziedziny.

Elzenberg pisał nawet, że:

wprost przeciwnie: fakty są tu wszędzie jak najstaranniej spreparowane dla celów manipulacji myślowej, przerobione – przy zastosowaniu bardzo złożonego, poczęści oryginalnie opracowanego aparatu pojęciowego [...] <sup>249</sup>.

A więc, zarzucał Ossowskiemu, jako reprezentantowi szkoły lwowsko-warszawskiej, pewnego rodzaju przystosowywanie rzeczywistości do kon-

<sup>248</sup> H. Elzenberg *Aesthetica*, „Studia Estetyczne” 1986–1990, t. XXIII, s. 376. Artykuł ten został oddany do druku na podstawie rękopisu Elzenberga. Por. MA H. Elzenberga, APAN, sygn III–181, j. nr 63.

<sup>249</sup> H. Elzenberg, *Estetyka*. Rec. ks. S. Ossowskiego..., op. cit., s. 263.

wencjonalnych formuł i pojęć językowych, podczas gdy, jak zakładał Elzenberg, to język powinien być dostosowany do opisywanej rzeczywistości.

Nie można jednakże odmówić Elzenbergowi próby zachowania recenzyjnej obiektywności. Wymieniając liczne wady dzieła, nie omieszkał wskazać także na „obfitość rzeczy pierwszorzędnych”. Podkreślał m.in., że:

w przeważającej ilościowo i najcenniejszej swej części książka stanowi krytyczne rozejrzenie się w materiale, jego segregację, analizę, rozklasyfikowanie, ugrupowanie.<sup>250</sup> [...] Analizy przeprowadzone są po mistrzowsku, z zupełnie niezwykłą wszechstronnością i jakimś niemal że idealnym brakiem uprzedzeń [...].<sup>251</sup>

Co ważne, recenzent mimo swego nastawienia polemicznego, wręcz zdecydowanie krytycznego wobec wielu założeń metodologicznych szkoły lwowsko-warszawskiej, dał także wyraz swemu uznaniu dla zastosowania narzędzia logicznego (i zarazem umiaru w jego używaniu) przez Ossowskiego. Pisał o tym następującymi słowami: „Precyzyjne narzędzie logiczne, wyostrzone w najlepszej szkole – stosowane tu zresztą prawie wyłącznie do podziału i definicji – niegdzie nie jest nadużywane”<sup>252</sup>.

Wśród innych „partyj udatnych” polemista wymienił też:

większą część rozważań poświęconych układom muzycznym, świetne postawienie zagadnień realizmu łącznie z podstawowem dla nich rozróżnieniem „przedmiotu przedstawionego” i „desygnatu dzieła”, albo głęboko słuszną [...] rehabilitację roli *przedmiotu* w sztukach plastycznych<sup>253</sup>.

Wracając zaś do uwag krytycznych, Elzenberg wskazywał na trudność dotyczącą metodologii zastosowanej w książce. Wcześniej uznał już, że Ossowskiego można zaliczyć do grona estetyków empirycznych, co podkreślał niejednokrotnie także on sam<sup>254</sup>. W związku z tym, podobnie jak w ich przypadku, można wobec jego dzieła wysunąć „stary i wypróbowany” argument polemiczny: braku oparcia się na eksperymencie. W recenzowanej pracy, „materjałem faktycznym autora” są bowiem „przedmioty piękne”, któ-

<sup>250</sup> Ibidem.

<sup>251</sup> Ibidem, s. 264.

<sup>252</sup> Ibidem.

<sup>253</sup> Ibidem.

<sup>254</sup> Por. S. Ossowski, *W sprawie artykułów prof. Leona Chwistka*, [w:] idem, *Dzieła*, t. VI. *Publicystyka, recenzje, postowie, wspomnienia*, PWN, Warszawa 1970, s. 308.

re zostały określone jako dzieła o „ustalanej mniejwięcej reputacji estetycznej”<sup>255</sup>. Zwrot ten wywołał głęboki sprzeciw Elzenberga, który pytał: czymże jest taka ustalona reputacja, czy też upodobanie, wśród kogo została ona ustalona? Z pewnością nie pośród ogółu ludzi, gdyż: „takich czy to reputacyj czy upodobań wogóle nie ma”<sup>256</sup>. Gdyby upodobanie to miało być ustalane wśród sędziów kompetentnych, wówczas, zdaniem Elzenberga, zachwiałyoby to całą zastosowaną w książce metodą pracy. W związku z tym, uznał, że to, co Ossowski uważał za przedmioty piękne, czyli sprowadzające się do ustalonej reputacji estetycznej, to nic innego jak:

dzieła podobające się – i to „mniejwięcej” – w Europie, – w naszej epoce, – w warstwach wykształconych, – tym przedstawicielom owych warstw, do których przeżyć estetycznych autor miał dostęp<sup>257</sup>.

Taka metodologia pracy wzbudziła wątpliwość toruńskiego filozofa, gdyż w ten sposób, jego zdaniem, autor sprowadził przedmiot swych rozważań (piękno) do tego, co się w jakimś nieokreślonym bliżej środowisku przeciętnie podoba. Jak podkreśla też Hostyński:

Elzenberg opowiada się [...] za tezą: wartości estetyczne i etyczne są niezależne zarówno od indywidualnych upodobań poszczególnych jednostek, jak i od upodobań klasowych czy kulturowych<sup>258</sup>.

Dlatego metoda zastosowana w dziele *U podstaw estetyki* wzbudziła jego ostry sprzeciw jako rodzaj „rezygnacyjnego sposobu wyznaczania swego przedmiotu” i zastosowany jedynie dla „zaspokojenia praktyczno-społecznej potrzeby zorjentowania się w życiu estetycznym środowiska, wśród którego się obracamy [...]”<sup>259</sup>.

A zatem, zapytywał Elzenberg, czy można prawomocnie uważać, że książka ta jest dziełem o podstawach estetyki? Należy po raz kolejny zaznaczyć, że zarzut ten stanowi także konsekwencję Elzenbergowskiej obiektywistycznej teorii wartości, w której piękno to właśnie rodzaj tego typu wartości (perfekcyjnej). Stąd też wynikały zarzuty wobec koncepcji estetycznej Ossowskiego, gdyż wątpliwą kwestią stało się, czy jej przedmiot (piękno) godny był jesz-

<sup>255</sup> H. Elzenberg, *Estetyka*. Rec. ks. S. Ossowskiego..., op. cit., s. 265.

<sup>256</sup> Ibidem.

<sup>257</sup> Ibidem.

<sup>258</sup> L. Hostyński, *Układacz...*, op. cit., s. 277.

<sup>259</sup> H. Elzenberg, *Estetyka*. Rec. ks. S. Ossowskiego..., op. cit., s. 265.

cze badania z innych względów aniżeli praktyczne. Ujęcie Ossowskiego, zdaniem Elzenberga, mogło grozić sprowadzeniem piękna do wartości utylitarnej (elenktywnej), a więc będącej każdorazowo wartością dla kogoś lub czegoś właśnie ze względu na zaspokajanie czyichś potrzeb. Stąd niewątpliwie wynikały obiekcje Elzenberga wobec koncepcji Ossowskiego, która w dziedzinie estetyki nie była wolna od „relatywistycznych konsekwencji”.

Kolejną wątpliwość Elzenberga wzbudziła synteza zgromadzonego materiału. Przekonywał, że synteza ta jest nadzwyczaj uboga, a gdzieś tam sprowadza się jedynie do wniosków negatywnych (np. do zaprzeczenia istnienia jakiejś jednej kategorii obejmującej wyróżnione typy wartości estetycznych, co prowadzi do braku możliwości określenia, jaką stroną zjawisk zajmuje się estetyka)<sup>260</sup>.

Niektóre wnioski autora *U podstaw estetyki* uznał Elzenberg dla estetyki za wręcz destrukcyjne, np. propozycja rozbicia estetyki na psychologię wzruszeń estetycznych i naukę o twórczości artystycznej<sup>261</sup>. Nieprzychylnie odniósł się także do uznania przeżycia estetycznego za odmianę „życia chwilą” w jego postaci kontemplacyjnej, ze względu na brak dostatecznego uzasadnienia, czym miałyby się ona wśród innych odmian wyróżniać<sup>262</sup>. Elzenberg dowodził, że większa część wniosków negatywnych, destrukcyjnych czy „zwichniętych w pół drogi” wynikała z „systematycznych odmów zajęcia się różnymi rzeczami, którymi zająć się było warto”<sup>263</sup>.

Kolejną wadę, swego rodzaju „arbitralność” dostrzegał też w bezdyskusyjnym przyjęciu definicji wartości estetycznej, zgodnie z którą jest nią wartość przypisywana przedmiotom ze względu na typ przeżyć, jaki stanowią przeżycia estetyczne. I nie chodziło tu polemicznie już nawet o kwestię prawdziwości czy słuszności tejże definicji, a o odpowiedź na pytanie skąd autor nabył przekonanie o jej słuszności nabył. Argument o powszechnym jej uznaniu, na który niejako powoływał się Ossowski, uważał bowiem za mało filozoficzny.

<sup>260</sup> Por. *Ibidem*, s. 266.

<sup>261</sup> Ossowski kwestionował dotychczasowe ustalenia estetyki tradycyjnej. Doszedł bowiem do wniosku, że istnieją dwa rodzaje przedmiotów badań estetycznych: piękno (jako cecha przedmiotów estetycznych) oraz dzieło sztuki (rozpatrywane ze względu na jego wartości artystyczne i wywoływane przez nie przeżycia). By uniknąć kłopotów natury metodologicznej, proponował wydzielenie dwóch odrębnych dyscyplin: psychologii wzruszeń estetycznych (uczucie), rozważającej problem piękna od strony odbiorców oraz nauki o wytworach artystycznych, którą można uznać za dział nauki o kulturze. Por. T. Kostyrko, *op. cit.*, s. 210–211.

<sup>262</sup> Por. H. Elzenberg, *Estetyka*. Rec. ks. S. Ossowskiego..., *op. cit.*, s. 266.

<sup>263</sup> *Ibidem*.

W związku z tym doszedł do wniosku, że autor dopuścił się swego rodzaju zaniedbania, gdyż: „uchylił się od zbadania na własną rękę istoty wartości estetycznych”<sup>264</sup>. Wszystkie te poważne, zdaniem autora *Kłopotu z istnieniem*, niedociągnięcia i zaniechania merytoryczno-metodologiczne prowadzą ostatecznie do tego, że:

w syntetycznej swej części książka może przekonać tylko tych, którzy już potencjalnie są przekonani; dla kogoś przypatrującego się z boku zagadnienie „podstaw” estetyki nie jest w niej wogóle poruszone<sup>265</sup>.

Być może taka ocena Elzenberga powodowana była przyjętą przez Ossowskiego metodologią pracy badawczej, w której świadomie zrezygnował on z przyjęcia określonego znaczenia pojęć takich, jak: „wartość estetyczna” czy „przeżycie estetyczne”, chcąc do nich dojść drogą analizy zachowania się odbiorców. W ujęciu Elzenberga natomiast u podstaw estetyki (jako jednej z dziedzin, wyróżnionej przez siebie, aksjologii formalnej) leżały obiektywne, absolutne wartości estetyczne. Z tych względów odmawiał on koncepcji Ossowskiego dostatecznego ujęcia estetycznych podstaw.

Ossowski nie uniknął też, zdaniem polemisty, relatywizmu w dziedzinie estetyki, odnosząc kategorię wartości estetycznych do powszechnych, przeciętnych przeżyć lub upodobań estetycznych jakiegoś bliżej nieokreślonego środowiska (z sobie tylko znanych powodów wybranego jako reprezentatywnego w tej kwestii). Tym samym nie zbliżył się on w swej pracy badawczej zupełnie do właściwego przedmiotu estetyki, jakim są wartości estetyczne pojmowane przez Elzenberga w duchu obiektywizmu i absolutyzmu.

Choć nie istnieje żadna oficjalna replika Ossowskiego na tę polemikę, to można jednak przyjąć, że znał on jej treść i odpowiedział na zarzuty. Istnieje bowiem wypowiedź, która choć nie jest imiennie skierowana do Elzenberga (ani zresztą do nikogo innego), to jednak swą treścią dobrze wpisuje się w istotę wypowiedzi krytycznej toruńskiego filozofa, stanowiąc formę riposty bądź kontrargumentacji.

W przedmowie do wydania II dzieła *U podstaw estetyki* (które cytuje on także w przedmowie do wydania III) autor wypowiedział się bowiem wprost przeciwko interpretowaniu jego koncepcji z pozycji absolutyzmu aksjologicznego, pisząc następująco:

---

<sup>264</sup> Ibidem, s. 267.

<sup>265</sup> Ibidem.

Wydaje mi się, że dziś ta książka nie będzie budziła takich nieporozumień, jakie się poprzednio zdarzały u niektórych czytelników przyzwyczajonych do traktowania zagadnień estetycznych w sferze wartości absolutnych, w oderwaniu od przestrzeni i czasu, w oderwaniu od konkretnych środowisk społecznych. Czytelnikom, którzy nie uchwycili zadań, jakie sobie postawił autor, wyniki książki wydawały się destrukcyjne. Ale wyniki te nie będą czymś drażniącym dla tych, którzy zdają sobie sprawę, że zarówno pojęcia dotyczące zjawisk kultury, jak nasze skale wartości są wytworem długich procesów historycznych, że kształtowały się zarówno pod wpływem różnorodnych tradycji, jak aktualnych potrzeb życia społecznego, i że dlatego te żywe systemy pojęć i wartości nie mogą być konsekwentne, stałe i jednolite, jak abstrakcyjne koncepcje tworzone przy biurku<sup>266</sup>.

### II.5.2. Polemika dotycząca zagadnienia ekspresji estetycznej

Elzenberg nawiązał ponownie do dzieła Ossowskiego *U podstaw estetyki* w 1960 roku w czasopiśmie „Estetyka” (R. 1), w artykule *Ekspresja estetyczna i pozaestetyczna*<sup>267</sup>. Artykuł ten został następnie włączony do zbioru jego pism *Wartość i człowiek. Rozprawy z humanistyki i filozofii*. W tekście tym filozof zanegował stanowisko Ossowskiego w sprawie rozumienia pojęcia ekspresji estetycznej. Co ważne, czyniąc punktem wyjścia krytykę stanowiska Ossowskiego doszedł tą drogą do ostatecznego sformułowania własnego stanowiska dotyczącego rozważanej problematyki.

Elzenberg wyszedł z założenia, że pojęcie ekspresji jest w estetyce niedostatecznie jasno sprecyzowane, a jego zakres znaczeniowy bywa ujmowany nadmiernie szeroko i „że podkłada się pod niego niemalże całość zjawisk z tą dziedziną związanych”<sup>268</sup>. W związku z tym postanowił znaleźć adekwatne określenie terminu „ekspresji estetycznej”<sup>269</sup> i odróżnić ją od zjawisk, które mimo licznych analogii ekspresją estetyczną na pewno nie są. Chcąc poddać analizie rozważane pojęcie, wskazał jak było ono dotychczas definiowane (w częściowo ustalonej już tradycji). Ekspresję „w sensie właściwym” (w odróżnieniu od ogromu zjawisk estetycznych tak nazywanych) ujmuje się zatem, odwołując się do funkcji wyrażania, następująco:

<sup>266</sup> S. Ossowski, *Dzieła, T. I. U podstaw estetyki...*, op. cit., s. 10.

<sup>267</sup> Por. H. Elzenberg, *Ekspresja pozaestetyczna i estetyczna*, [w:] idem, *Wartość i człowiek...*, op. cit., s. 49.

<sup>268</sup> Ibidem.

<sup>269</sup> Por. L. Hostyński, *Układacz...*, op. cit., s. 130.

jest to rzeczywiste albo pozorne – dla jakiegoś obserwatora – ujawnianie się poprzez pewne przedmioty zmysłowo dostrzegalne, czyli fizyczne (nazywamy je w tej roli „objawami” albo „przejawami”) pewnych „treści” czy „przedmiotów” psychicznych przynależnych jakiejś istocie rzeczywiście psychiką obdarzonej. Dla przykładu będzie to: ujawnianie się energii poprzez krótką, dobitną komendę, albo wesołego nastroju dziecka poprzez roześmiane oczy, pisk i podskoki<sup>270</sup>.

Uważa się, że najczęściej, zwłaszcza na wyższym szczeblu ekspresji, treściami psychicznymi ujawnianymi w procesie ekspresji są przeżycia i dyspozycje. Poprzez przedmioty zmysłowo postrzegalne (objawy) obserwator może poznać coś, co inaczej nie zostałyby mu ujawnione. Podsumowując zatem: ekspresja to proces ujawniania się treści psychicznych, zaś przedmiot fizyczny (objaw), poprzez który treść ta się ujawnia, jest ekspresyjny. Ekspresyjność uważa się w estetyce: „za zaletę estetyczną wysokiej klasy”<sup>271</sup>. Jest to bowiem równoznaczne z tym, że przedmiotom fizycznym, którym przypisuje się ekspresyjność, przypisuje się równocześnie wartość estetyczną.

Elzenberg podał jednak w wątpliwość to stanowisko, pytając, czy każdy przedmiot uważany za ekspresyjny jest już z racji swej ekspresyjności czymś estetycznie wartościowym, a co za tym idzie: „czy każda ekspresja, jako właśnie ekspresja, jest estetyczna?”<sup>272</sup>. Filozof w kwestii tej rozróżnił dwa znane mu stanowiska: Stanisława Ossowskiego oraz Mieczysława Wallisa.

Elzenberg zarzucał Ossowskiemu, który reprezentował nurt tradycyjny, że nie rozróżniał ekspresji estetycznej i pozaestetycznej. Każdy przejaw ekspresji miał zatem dla niego charakter estetyczny. W związku z tym nie rozważał, czym charakteryzować się powinno zjawisko ekspresji estetycznej jako odmienne od ekspresji innego rodzaju. Toruński filozof pisał o stanowisku autora *U podstaw estetyki* następująco:

Ossowski, w trzecim rozdziale znanej swej książki, tak w ogóle zagadnienia nie formułuje; z jego wypowiedzi jednak i biegu myśli wynikałoby raczej, że rozróżnienie ekspresji pozaestetycznej i estetycznej jest mu obce i że ekspresja to dla niego fakt estetyczny sam z siebie i bez dalszych warunków<sup>273</sup>.

<sup>270</sup> H. Elzenberg, *Ekspresja pozaestetyczna...*, op. cit., s. 49.

<sup>271</sup> Ibidem, s. 50.

<sup>272</sup> Ibidem.

<sup>273</sup> Ibidem.



Główną funkcją ekspresji była według Ossowskiego funkcja wyrażania<sup>274</sup> (przeżyć oraz dyspozycji). W związku z tym uważał, że ekspresja umożliwia wniknięcie w cudzą psychikę, stanowi więc sposób na poznanie czyichś przeżyć, które mogą być same z siebie wartościowe. Pisał o tym następująco:

W normalnych warunkach (tzn. abstrahując od jakiś ewentualnych zjawisk z zakresu telepatii) nie postrzegamy bezpośrednio niczych stanów psychicznych oprócz własnych. Obcowanie z każdą inną psychiką dokonywa się za pośrednictwem pewnych przedmiotów materialnych; takich mianowicie, które znajdują się w jakiś związkach przyczynowych z daną psychiką. Na ogół uważamy je za skutki pewnych przeżyć. Z tych postrzegalnych skutków wnioskujemy o niepostrzegalnych przyczynach; w ten sposób pewne przedmioty materialne są dla nas oznakami czyichś przeżyć i dyspozycji psychicznych. Z tego powodu mówimy o nich, że posiadają ekspresję albo funkcję wyrażania<sup>275</sup>.

Elzenberg zaś opowiadał się za stanowiskiem zbliżonym do Wallisa, który w przeciwieństwie do Ossowskiego dostrzegał zasadność wprowadzenia dystynkcji ekspresji estetycznej i pozaestetycznej. Przyznawał, że funkcja wyrażania nie jest tożsama z funkcją ekspresji estetycznej. Innymi słowy, wyrażał pogląd, że tylko niektóre przedmioty ekspresyjne mają wartość estetyczną, zatem nie każdy przejaw przedmiotów czy treści niezmysłowych (psychicznych) jest ze swej istoty zjawiskiem o charakterze estetycznym. Pisał o tym następująco:

Czynimy różnicę między „przedmiotem wyrażającym” a „przedmiotem ekspresyjnym”, między „przedmiotem” a „ekspresją”. Nie każdy „wyraz” mienimy „ekspresją”, lecz jedynie wyraz o pewnej wartości estetycznej. Jakiś przedmiot fizyczny, który wyraża pewien przedmiot psychiczny, nie jest bowiem już przez to samo estetyczny (samo wyrażanie jest z punktu widzenia estetycznego czymś obojętnym, jest anestetyczne). „Przedmiot wyrażający” staje się

<sup>274</sup> Ossowski obok funkcji wyrażania (którą określał jako ekspresję bierną) wyróżniał także funkcję wywoływania pewnych stanów emocjonalnych w odbiorcy (ekspresja czynna). Wyjaśniał to rozróżnienie następująco: „Ekspresję w jednym sensie przypisujemy przedmiotom ze względu na to, że wyrażają czyjeś przeżycia – bądź przeżycia autora, bądź przeżycia odtworzonych przezeń postaci. W drugim sensie – ze względu na to, że przy postrzeganiu takich oto przedmiotów doznajemy »bezinteresownych« wzruszeń. [...] Mimika twarzy jest ekspresyjna dlatego, że wyraża uczucia, a nie dlatego, że je wywołuje; natomiast muzyka nastrojowa jest ekspresyjna dlatego, że wywołuje nastrój, a nie, że go wyraża”. S. Ossowski, *Dzieła, t.I. U podstaw estetyki...*, op. cit., s. 214.

<sup>275</sup> Ibidem, s. 189–190.

„przedmiotem ekspresyjnym” np. wtedy, gdy jest szczególnie przejrzysty, gdy pierwiastki wyrażania narzucają się w nim ze szczególną siłą lub gdy dzięki niemu poznajemy jakieś szczególnie ciekawe przedmioty psychiczne. Każda twarz coś „wyraża – jakieś wzruszenia, jakieś afekty, jakieś rysy charakteru, ale nie każda jest „ekspresyjna”<sup>276</sup>.

Można zatem przyjąć, że dla Wallisa „ekspresja pozaestetyczna” to po prostu pewne „wyrażanie przedmiotów, stanów psychicznych, wewnętrznych”, zaś pod pojęciem „ekspresji” rozumiał wyłącznie „ekspresję estetyczną”, która związana była z jakąś wartością estetyczną.

Także Elzenberg wyraźnie sformułował stanowisko głoszące istnienie ekspresji o charakterze estetycznym i pozaestetycznym. Podobnie jak Wallis, wyrażał przekonanie, że tylko niektóre przejawy ekspresji mają charakter estetyczny i w związku z tym nie wszystkie przedmioty ekspresyjne są wartościowe estetycznie. Dlatego podjął próbę ustalenia, co charakteryzuje ekspresję estetyczną i odróżnia ją od anestetycznej (pozaestetycznej).

Doszedł do wniosku, że podstawowa różnica pomiędzy tymi rodzajami ekspresji dotyczy sposobu ujawniania się ekspresyjności przedmiotu psychicznego (tego, jak ujawnia się poprzez objaw czyli przedmiot fizyczny). Zarówno Ossowski, jak i Wallis twierdzili bowiem, że wszelka ekspresja opiera się na wnioskowaniu. Proces ten polega na tym, że na podstawie objawu obserwator wnioskuje, że dana istota ma określone treści psychiczne (uczuciowe). Elzenberg uznał natomiast, że jedynie ekspresja pozaestetyczna może polegać na wnioskowaniu. Tym samym pierwszą, podstawową cechą ekspresji estetycznej było dla niego to, że nie może ona sprowadzać się do wnioskowania. Jeśliby bowiem ekspresja estetyczna miała opierać się na wnioskowaniu, wówczas należałoby rozważyć, na którym składniku ekspresji wnioskującej mogłaby być osadzona wartość estetyczna. Filozof wyróżnił tu trzy możliwości, w których nosicielem wartości byłby: a) sam proces (czynność) wnioskowania, b) pewien ujawniony przedmiot psychiczny, c) sam objaw przedmiotu psychicznego. Elzenberg odrzucił na wstępie pierwszą możliwość, uważając, że sam w sobie nagi proces wnioskowania nie ma jeszcze żadnej wartości. Dalej poddał polemice możliwość drugą, którą przypisywał

<sup>276</sup> M. Wallis, *Przeżycie i wartość. Pisma z estetyki i nauki o sztuce 1931–1949*, Wyd. Literackie, Kraków 1968, s. 109. Pisząc swój tekst, Elzenberg nawiązał do dzieła Wallisa z 1939 roku *Wyraz i życie psychiczne*. Informację tę podał w przypisie 3. Tekst ten został następnie włączony do zbioru pism z 1968 roku, na który się tu powołuję.

też Ossowskiemu<sup>277</sup> i Wallisowi. W tym ujęciu przyjmuje się na przykład, że muzyka Beethovena jest ekspresyjna, a więc i wartościowa estetycznie, gdyż poprzez nią poznać można piękno duszy jej twórcy<sup>278</sup>.

Autor *Kłopotu z istnieniem* skłonny był uznać jedynie trzeci wariant nośnika wartości, przekonując, że już sam objaw przedmiotu psychicznego ma wartość, a nie jedynie przedmiot psychiczny poprzez niego ujawniony. Jednakże stanowisko to pozostaje w opozycji do istoty samego procesu wnioskowania. Proces ten jak twierdzili Ossowski i Wallis, prowadzi bowiem od objawu do przedmiotu psychicznego. Innymi słowy, z objawu wnioskuje się o wartości przedmiotu psychicznego. Objaw zaś jest tylko wyrazem stanu wartościowego, sam wartości nie posiada, stanowi więc jedynie środek do poznania przedmiotu psychicznego, któremu przysługuje wartość. Natomiast Elzenberg uważał, że nosicielem ekspresyjności estetycznej jest – przez swą funkcję ujawniającą – sam objaw. Ekspresja estetyczna jest bowiem ekspresją szczególnego rodzaju, gdyż nie chodzi tylko o ujawnienie wartości jako takiej (która może przysługiwać rzeczywiście przedmiotowi psychicznemu), ale o ujawnienie wartości specyficznej – estetycznej. Pisał więc, że przedmiot „ekspresyjnie estetyczny” oznacza „estetyczny w pewnej odmianie”<sup>279</sup>. Chodzi tu zatem o pewną „swoistą estetyczną kategorię ekspresyjności”. Stąd wartość treści psychicznej ujawniona w procesie ekspresyjnym jest czymś innym niż sama wartość ekspresyjna. Istniała bowiem już przed procesem ekspresji, w którym została ujawniona i jako niezależna od tego procesu. Proces ekspresji w żaden sposób na nią nie wpływa ani jej nie konstytuuje. Dlatego właśnie wartość ekspresyjna musi być z konieczności związana z czymś innym jako nośnikiem – z objawem. Stanowisko to znajduje wyraz w następujących słowach filozofa:

jest rzeczą jasną, że ewentualne piękno treści psychicznej, w procesie ekspresyjnym ujawnione, jest pięknem innym niż ekspresyjne; wraz z samą bowiem treścią zostaje ono w owym procesie właśnie tylko ujawnione, poznane jako coś, co istniało i co tej treści przysługiwało już przedtem:[...]. Jest ono więc

<sup>277</sup> Ossowski rzeczywiście wyrażał taki pogląd. Rozważając pojęcie ekspresji ze względu na czynniki estetycznej oceny przedmiotów, wyszczególnił taki jej rodzaj, w którym ocenia się dany przedmiot ze względu na „wartość tego co, jest wyrażone”. Ekspresja tego typu stanowi zatem „drogę do obcowania z przeżyciami o głębszej wartości albo do obcowania z psychiką niezwykłych jednostek”. Por. S. Ossowski, *Dzieła, T. I. U podstaw estetyki*, op. cit., s. 207–208, 221.

<sup>278</sup> Por. H. Elzenberg, *Ekspresja pozaestetyczna i estetyczna...*, op. cit., s. 52.

<sup>279</sup> Por. ibidem.

zarówno w swoim istnieniu jak [...] w swej odrębności od procesu niezależne: nie on je w tej odrębności wyznacza, „konstytuuje”. Gdyby objawu nie było i gdybyśmy mogli je poznać na innej jakiejś drodze, znaleźlibyśmy je i nie zmniejszone, i jakościowo to samo. Pięknem ekspresyjnym więc nie jest. I dlatego jako nosiciel tej estetyczności swoistej, która w zjawisku ekspresji i tylko w nim bywa nam dana, ujawniona treść psychiczna w rachubę w ogóle wchodzić nie może<sup>280</sup>.

Takie ujęcie pozostaje w opozycji do pojęcia procesu wnioskowania przyjmowanego dotychczas za podstawę ekspresji estetycznej. Na tej podstawie Elzenberg doszedł do wniosku, że wnioskowanie nie może stanowić podstawy procesu ekspresji tego typu, gdyż:

do natury estetyczności swoiście ekspresyjnej należy, by nosicielem jej był nie przedmiot psychiczny, ale – przez swą funkcję ujawniającą swoiście zmodyfikowany – sam objaw. Więc nie piękno duszy artysty ujawnione w jego utworze, ale sam utwór rozpatrywany jako czyjąś duszę ujawniający [...]. I tak jak dla każdej możliwej, tak i dla wnioskującej ekspresji tę jedną tylko alternatywę wolno w ogóle brać pod uwagę. Ale ta właśnie alternatywa tu nie zachodzi. Bo jeżeli ekspresyjność objawu na tym polega, że obserwator o jakimś innym przedmiocie z niego wnioskuje, to przedmiot będący objawem spełnia w procesie ekspresji wyłącznie już tylko rolę środka do poznania tamtego; sam z siebie zainteresowania nie budzi. [...] Wynika z tego wszystkiego, że ekspresja przez wnioskowanie w żaden sposób nie może być estetyczna [...]<sup>281</sup>.

Elzenberg zanegował też ugruntowanie ekspresji estetycznej w procesie skojarzenia. Tezą tego założenia jest przekonanie, że ujawniony w objawie przedmiot psychiczny powinien być dany obserwatorowi w wyobrażeniu konkretnym. Dany objaw zatem powoduje w obserwatorze określone wyobrażenie jakiejś treści psychicznej. Elzenberg przekonywał jednak, że proces ten nie może, jak by się mogło, wydawać zachodzić na drodze skojarzenia. Wówczas bowiem, podobnie jak w przypadku wnioskowania, musielibyśmy zakładać, że wartość osadzona jest w/na przedmiocie psychicznym, a nie jest dana już w objawie. Autor *Kłopotu z istnieniem* argumentował zatem następująco:

Nie może więc np. być tak, byśmy widząc pałającą twarz i nabiegłe krwią oczy, przez skojarzenie uzyskiwali wyobrażenie wściekłości albo słysząc prze-

<sup>280</sup> Ibidem, s. 53.

<sup>281</sup> Ibidem.

koroną piosenkę – wyobrażenie przekory, jako zjawisk odrębnych, danych nam jakoś obok objawów i poza nimi<sup>282</sup>.

Konkluzją filozofa było przekonanie, że „ekspresja estetyczna nie znosi żadnego w ogóle, w żadnej postaci przechodzenia od objawu do treści”<sup>283</sup>. Co za tym idzie, „obraz treści psychicznej musi być dany nie za pośrednictwem objawu, ale z nim łącznie, bezpośrednio, w jednym akcie ujęcia”<sup>284</sup>. Ten związek treści psychicznej z objawem sprowadzał Elzenberg do swego rodzaju relacji „immanentności”. Treść ma być tu ujawniana nie „poprzez” objaw, ale „w nim”, „na nim”. Objaw porównywał do szkła, przez które ukazują się treści psychiczne niczym obłok przez szybę okna. Cytując zatem słowa autora:

treść psychiczna musi w objawie – czy na nim – być dana mniej więcej tak, jak wilgoć w gąbce, zapach w powietrzu, blask na śniegu [...] mokrość w wodzie, zieleń na liściu<sup>285</sup>.

Co więcej, filozof doszedł też do wniosku, że to, co ujawnia się poprzez objaw w ekspresji estetycznej, to nie realne dyspozycje i przeżycia przynależne jakiejś psychice, jak głosił Ossowski (te według niego ujawniają się jedynie w ekspresji anestetycznej), ale swoiste treści, które nazwał jakościami psychoidalnymi. Jest to kolejny swoisty wyróżnik ekspresji estetycznej w ujęciu autora *Kłopotu z istnieniem*. Pisał o tym następująco:

Podstawowe są tu bowiem pewne jakości, które w życiu pozaestetycznym, istotnie stwierdzamy przede wszystkim na stanach duszy, usposobieniach, nastrojach, uczuciach, uczuciowych postawach, ale których z tymi stanami, uczuciami czy nastrojami ani z niczym w tym rodzaju mieszać nie wolno. Będzie więc to nie radość np. jako faktycznie przeżyta, ale charakterystyczna jakość czy to radości, czy to przeżywającego radość podmiotu – więc radośność; nie gniew, ale gniewność; nie smutek, ale – tak by przez analogię po polsku należało powiedzieć – „smutność”. I będą to dalej jakości mniej jednostronnie przyporządkowane jakiemuś określönemu przeżyciu, niemniej jednak określone w swej treści, takie jak agresywność, łagodność, ponurość, hardość, wyniosłość [...]<sup>286</sup>.

<sup>282</sup> Ibidem, s. 54.

<sup>283</sup> Ibidem.

<sup>284</sup> Ibidem.

<sup>285</sup> Ibidem, s. 55.

<sup>286</sup> Ibidem, s. 56.

Jakości te są pierwszymi „psychicznymi” przedmiotami danymi w sposób bezpośredni w objawie. Mogą one jednak współwystępować w objawie z dyspozycjami i przeżyciami. Żadna bowiem rzeczowista psychika nie posiada jakiegokolwiek czystej jakości, którą byśmy od razu odczytywali w określony sposób. Elzenberg pisał o tym następująco:

Dla ekspresji jednak „w sensie właściwym” – tej, o której dotąd cały czas była mowa – nie jest to tego rodzaju przedmiot jedyny. Swoistością tej ostatniej miało być przecież ujawnianie się treści psychicznych przynależnych jakiejś psychice rzeczywistej; żadnej jednak psychice rzeczywistej odczytana z krajobrazu ponurość ani choćby z twarzy radość – jako czysta jakość nie przynależy. Trzeba szukać czegoś innego. Czyżby więc, wbrew niedawnemu zaprzeczeniu – drogą okrężną – przecież jednak wypadło nam wrócić do przeżyć i dyspozycji?<sup>287</sup>.

Skoro jednak przeżycia mogą być obecne jakoś w objawie (który jest przecież przedmiotem fizycznym), w związku z tym pojawił się problem dotyczący istoty tej relacji. Innymi słowy, ważną kwestią stało się pytanie, w jaki sposób przeżycia psychiczne występują bezpośrednio w fizycznych przedmiotach. By ją rozstrzygnąć Elzenberg postanowił odwołać się do ekspresji w sensie szerokim, której rozważane dotąd rozumienie ekspresji (w sensie właściwym) jest tylko częścią. W związku z tym wyróżnił trzy główne typy przeżyć związanych z ekspresją estetyczną: doświadczenie zabarwienia uczuciowego, przeżycie animizacji oraz doznanie „ekspresji właściwej”.

Doświadczenie zabarwienia uczuciowego w przedmiotach fizycznych stanowi według filozofa najprostsz i zarazem najbardziej estetycznie czysty typ przeżycia ekspresyjnego. Mówimy o nim wówczas, gdy w przedmiocie fizycznym dostrzegamy istnienie pewnych jakości emocjonalnych, jak np. „agresywność” płomienia, „rzewność” frazy muzycznej, „ponurość” krajobrazu górskiego. Ta odmiana przeżyć jest jednak dość skomplikowana i niełatwa do uchwycenia. Dostrzeżenie określonego zabarwienia uczuciowego wymaga bowiem niejednokrotnie od obserwatora pewnego „wyrobienia w danym kierunku”<sup>288</sup>.

Z kolei istotą przeżycia drugiego typu – animizacji – jest: „przypisywanie psychiki rzeczom, które obdarzone nią nie są”<sup>289</sup>. Zjawisko to związane jest

<sup>287</sup> Ibidem, s. 57.

<sup>288</sup> Por. ibidem, s. 58–59; por. także L. Hostyński, *Układacz...*, op. cit., s. 135.

<sup>289</sup> H. Elzenberg, *Ekspresja pozaestetyczna i estetyczna...*, op. cit., s. 59.

z dążeniem do pewnego „upsychnienia” przedmiotu fizycznego, na którym wystąpiła określona jakość psychiczna. Lesław Hostyński wyjaśnia, że zabieg ten ma na celu: „stworzenie czegoś w rodzaju fundamentu bytowego dla jakości”<sup>290</sup>. Stąd przedmiot otrzymuje dyspozycje bądź przeżycia zgodne z dostrzeżoną jakością (np. „morze gniewa się i jest skłonne do gniewu”, „płacząca wierzba jest smutna”<sup>291</sup>). Elzenberg zaznaczał, że animizacja estetyczna nie jest animizacją *sensu stricto*. Stanowi ją dopiero animizacja mitologiczna, kiedy przedmiotom fizycznym nie tylko przypisuje się pewną psychikę, ale faktycznie się nią je obdarza. Animizacja estetyczna natomiast nie zachodzi na drodze sądów rzeczywistych, lecz supozycji, i trwa jedynie tak długo, jak długo trwa dane przeżycie. Sprowadza się zatem *de facto* do czasowego przyjmowania tego, w co się rzeczywiście nie wierzy.

W tej zatem drugiej odmianie jako dalszy po jakościach przedmiot psychiczny występuje w objawie jego fikcyjna, jakościowo określona psychika, dorobiona przez wyobraźnię do jakości postrzeżonych uprzednio<sup>292</sup>.

Trzeci rodzaj ekspresji to właśnie ekspresja w „sensie właściwym”, której ujęcia poszukiwał Elzenberg. Stanowi ona także pewien rodzaj animizacji. Dotyczy jednak przedmiotów, które powiązane są jakoś z pewną psychiką rzeczywistą i o których wiemy, że są z nią związane. Z jednej strony animizuje się wytwory ludzkie („meble, gmachy, kościoły”), z drugiej natomiast części ludzkiego organizmu (np. ludzką rękę, obdarzając ją pewną fikcyjną psychiką i czyniąc z niej rodzaj samodzielnej, żywej istoty)<sup>293</sup>. Istotą tego zjawiska jest pewna dwuetapowość. W pierwszym etapie, *per fictum* (faza fikcyjna), podobnie jak przy animizacji estetycznej, animizacji podlega nadal sam przedmiot ekspresyjny. Przypisuje się mu zatem pewną psychikę. W odróżnieniu jednak od animizacji ekspresyjnej znaczenia nabiera tu związek z jakąś realną psychiką, która wycisnęła na nim swe piętno:

gdy związek przedmiotu oglądanego z owym rzeczywistym życiem psychicznym albo przez obserwatora samego zostanie w świadomości uwytatniony, albo – [...] gdy jest on obiektywnie tak ścisły i tak się nieodparcie narzuca, że nie można o nim zapomnieć<sup>294</sup>.

<sup>290</sup> L. Hostyński, *Układacz...*, op. cit., s. 135.

<sup>291</sup> H. Elzenberg, *Ekspresja pozaestetyczna i estetyczna...*, op. cit., s. 59.

<sup>292</sup> Ibidem, s. 60.

<sup>293</sup> Ibidem, s. 60–61.

<sup>294</sup> Ibidem, s. 61.

Jednakże, dopóki przeżycie jest estetyczne, psychikę przypisuje się tu nadal jedynie samemu przedmiotowi ekspresyjnemu. Elzenberg wyjaśniał następująco:

Jak z ręki, tak samo i z twarzy, przy ekspresji estetycznej nie wnioskujemy o psychice jej właściciela, a jeżeli w ogóle muzykę animizujemy, nie poprzestając na samym odczytywaniu z niej jej jakości, to i z muzyki nie wnioskujemy o tym, kto ją wykonuje lub kto ją stworzył, ale twarz samą, muzykę samą animizujemy „upsychiczniamy” To nie Beethoven oto jest udręczony, skupiony, groźny, tragiczny, ale sama twarz Beethovena; i to nie Beethoven w pewnej chwili przestaje się łamać wewnątrz i wpada w uniesienie radości, ale – póki przynajmniej przeżycie nie rozwinęło się dalej – sama dziewiąta symfonia, sama treścią przepojona masa dźwiękowa<sup>295</sup>.

Natomiast w drugim etapie, *per reale* (faza rzeczywista), szczególnego znaczenia nabiera świadomość, że przedmiot estetyczny związany jest z pewną psychiką rzeczywistą, która – co ważne – może nań wpływać i go kształtować. W odróżnieniu od przeżycia animizacji (gdzie mowa była jedynie o psychice fikcyjnej), odbiorca ma świadomość oraz wiedzę o istnieniu rzeczywistej psychiki, która choć pozostaje poza objawem, ma nań istotny wpływ. Elzenberg podkreślał, że:

W animizacji tak się rzecz miała, że to, co się – jako wiedza na serio, w tle przeżycia wciąż obecna – przeciwstawiało fantazji o rzekomej psychice morza czy skały, to świadomość, że ani żadnej takiej psychiki nie ma w przedmiocie, ani żadna psychika rzeczywista w żaden sposób z nim nie jest związana. Tu natomiast to, co tej samej fantazji przeciwstawia się jako wiedza, to świadomość istnienia związanej z przedmiotem jakiejś psychiki, która go albo kształtuje, albo z nim jest w korelacji, ale istniejącej faktycznie poza nim i przynależnej nie jemu, lecz jakiejś, czy to dzisiaj żyjącej, czy w przeszłości kiedyś żywej ludzkiej istocie<sup>296</sup>.

Co ciekawe, często na tym etapie wiedzy, choć uświadamiamy sobie istnienie rzeczywistej psychiki, to jednak wyłączamy ze świadomości fakt, że istnieje ona poza objawem. Jak wyjaśniał filozof, jest to jednak działanie naturalne i uzasadnione, gdybyśmy bowiem tak nie postępowali, wówczas mielibyśmy do

---

<sup>295</sup> Ibidem.

<sup>296</sup> Ibidem, s. 61–62.



czynienia w jednym przedmiocie z dwoma równorzędnymi psychikami (jego własnej fikcyjnej i rzeczywistej). W związku z tym Elzenberg konkludował:

Takiego rozszczępienia postawa estetyczna nie wytrzymuje; tkwi w niej przecież zawsze tendencja przeciwna: ujmowania przedmiotu, ile tylko można, jako jedności. I w drodze nie tyle już supozycji, ile może istotnego złudzenia – choć irracjonalność zjawiska czyni ten punkt dziwnie niejasnym – psychikę, którąśmy przedmiotowi przypisali w drodze animizacji, jakoś sobie teraz utożsamiamy z psychiką rzeczywistej ludzkiej istoty, z którą objaw pozostaje w związku faktycznym; zatracamy poczucie różnicy tak gruntownie, że już dwóch psychik, fikcyjnej i rzeczywistej, w polu widzenia nie mamy, tylko jedną: jednocześnie przedmiotu i jednocześnie człowieka<sup>297</sup>.

Utożsamienie obu tych psychik ze sobą nawzajem nie jest jednak, według Elzenberga, oparte na równych prawach. Animizacja fikcyjna (owo urojone życie psychiczne przedmiotu) jest znacznie słabsza od animizacji rzeczywistej (dotyczącej rzeczywistej psychiki ludzkiej). Bywa więc wypierana ze świadomości. W rezultacie może się zdarzyć tak, że w miejsce psychiki fikcyjnej zjawi się określona psychika ludzka, z którą dany objaw pozostaje w korelacji. Zjawisko to Elzenberg ujął następująco:

I u kresu to, co było utożsamieniem, może się nawet stać podstawieniem, substytucją psychiki ludzkiej w miejsce psychiki objawu samego: teraz już nie sama tylko symfonia raduje się lub łamie się w sobie, ale w niej, w nią jak gdyby wcielony, ten ktoś, kto ją tak ukształtował. I tak samo w innych przypadkach: nie poprzez objaw, ale w nim samym, jako jego treść, ujawnia się człowiek<sup>298</sup>.

Istotą tego procesu jest, po pierwsze, pewne „upsychicznienie” przedmiotu, które ma naturę fikcyjną oraz uznanie istnienia związku pomiędzy przedmiotem (objawem) a jakąś psychiką rzeczywistą, a po drugie – podstawienie owej psychiki rzeczywistej za psychikę pierwotną fikcyjną.

Ostatecznie filozof doszedł do konkluzji, że poszukiwana przezeń istota zjawiska ekspresji w „sensie właściwym” (w odróżnieniu od ekspresji anestetycznej) nie polega, jak dotychczas przyjmowano, na wnioskowaniu czy skojarzeniu (Ossowski, Wallis), lecz stanowi pewną formę animizacji „bardzo swoiście rozbudowanej” (składającej się z dwóch wymienionych powyżej faz),

<sup>297</sup> Ibidem, s. 62.

<sup>298</sup> Ibidem.

w której istotnymi składowymi są: swoiste jakości psychoidalne oraz psychika rzeczywista, która ujawnia się w objawie. Zamiast procesu wnioskowania, mamy więc pewien irracjonalny proces „zatarcia granic między życiem psychicznym, któreśmy w przedmiot sami włożyli, a tym, z którym jest on obiektywnie związany”.

W ten sposób Elzenberg nie tylko sformułował przeciwstawne do tradycyjnego rozumienie ekspresji estetycznej, ale wskazał też niedostrzegany dotąd fakt, że zjawisko ekspresji estetycznej jest zjawiskiem specyficznym, związanym z wartością estetyczną i w związku z tym, nie każdy przejaw ekspresji może być zasadnie uznawany za estetyczny (wartościowy).

### II.5.3. Spór o naturę sądu estetycznego

W artykule: *Estetyka jako dyscyplina wartościująca*<sup>299</sup> Elzenberg poddał krytyce tekst Stanisława Ossowskiego *Estetyka i socjologia sztuki*<sup>300</sup>, broniąc przy tym pewnych ustaleń estetyki tradycyjnej. Ossowski w swej publikacji dokonał bowiem krytycznej oceny tejże estetyki. Zanegował pogląd, zgodnie z którym czynność wartościująca stanowi czynność poznawczą.

Spór ten jest o tyle istotny, że oscyluje wokół najważniejszego Elzenbergowskiego przedmiotu badawczego – kategorii wartości, a także innych, bezpośrednio z nią powiązanych (estetyki, wartościowania, kultury). Lesław Hostyński zaznacza, że poznanie wartości było głównym zadaniem i celem dociekań toruńskiego filozofa, którego słusznie nazwano „kapłanem wartości” we współczesnej polskiej humanistyce<sup>301</sup>.

Zdaniem Włodzimierza Tyburskiego artykuł *Estetyka jako dyscyplina wartościująca* stanowi najpełniejszą wypowiedź Elzenberga z zakresu estetyki, rozumianej jako dyscyplina dotycząca poznania wartości<sup>302</sup>.

Polemika ta stanowić może także ważny głos w sporach metaestetycznych i metaaksjologicznych. Autor bowiem stawia ważne pytania: o istotę procesów związanych bezpośrednio z wartościowaniem oraz kategorią wartości, o naturę i kryteria tworzenia sądów o wartości, o kwestię uzasadniania i prawomocności tych sądów.

<sup>299</sup> Artykuł ten został pierwotnie opublikowany w czasopiśmie „Pion” (1936, nr 10), a następnie zamieszczony jako jeden z rozdziałów w dziele *Wartość i człowiek. Rozprawy z humanistyki i filozofii*.

<sup>300</sup> Artykuł ten ukazał się w czasopiśmie „Wiadomości Literackie” (12 stycznia 1936 roku).

<sup>301</sup> Por. L. Hostyński, *Układacz...*, op. cit., s. 114.

<sup>302</sup> Por. W. Tyburski, *Elzenberg...*, op. cit., s. 80.

Swą powinność zajęcia postawy krytycznej względem stanowiska Ossowskiego Elzenberg ujął następująco:

Wobec tego, że „budowanie systemów wartościujących” uważam za jedną z naczelných, nieodzowných funkcji kultury i nie tylko za jej podstawowy warunek, ale za połowę niemal całej jej treści, poczytuję sobie niejako za obowiązek odeprzeć z punktu to przynajmniej, co w owym ataku nadaje się do odpowiedzi doraźnej. Rzecz nie wydaje mi się zbyt trudna, gdyż tym razem wróg estetyki wartościującej strzelał – niech mi będzie wolno powiedzieć śrutem – jakoś wyjątkowo cieniutkim<sup>303</sup>.

Sugerował zatem, że argumentacja Ossowskiego nie ma mocnego, dostatecznie ugruntowanego uzasadnienia.

W polemice tej Elzenberg nie tylko zanegował poglądy autora *U podstaw estetyki*, ale także przedstawił poglądy własne. Wśród najważniejszych kwestii przez niego podjętych warto wymienić takie, jak: istota i ustalanie sądów o wartości, charakter wartościowania, wartościowanie a ocenianie, poznanie i wartościowanie estetyczne, prawomocność sądów o wartości estetycznej, sprawdzalność sądów wartościujących oraz stosunek do istnienia objawionych kryteriów wartości w estetyce<sup>304</sup>.

Główny sprzeciw autora *Kłopotu z istnieniem* wzbudziło przekonanie jego oponenta, zgodne z którym ustalanie sądów o wartości estetycznej<sup>305</sup> leży w sferze działania. Ossowski zarzucał bowiem reprezentantom estetyki tradycyjnej, że:

swoją czynność wartościującą traktują jako czynność poznawczą, gdy tymczasem faktycznie ustalanie wartości estetycznych [...] jest [...] zjawiskiem z zakresu raczej działania niż poznania<sup>306</sup>.

Przy czym tak pojęte wartościowanie (jako działanie) ujmował on jako czynność sprowadzającą się do swego rodzaju wyrażenia woli o wartości da-

<sup>303</sup> H. Elzenberg, *Estetyka jako dyscyplina wartościująca*, [w:] idem, *Wartość i człowiek...*, op. cit., s. 33.

<sup>304</sup> Por. W. Tyburski, *Elzenberg...*, op. cit., s. 80–81.

<sup>305</sup> Co ważne, Ossowski głosił ten pogląd nie tylko w stosunku do sądów o wartości estetycznej ale również i etycznej. Choć zakres tej polemiki zawężony jest tylko do zagadnienia ustalania sądów o wartości estetycznej, Elzenberg zaznaczał, że jego stanowisko krytyczne odnosi się do całościowo ujętego poglądu Ossowskiego. Por. H. Elzenberg, *Estetyka jako...*, s. 33–34.

<sup>306</sup> Ibidem, s. 33.

nego przedmiotu oraz podsunęcia innym określonych przekonań na temat tego, co jest wartościowe. Jak pisał Elzenberg, zdaniem Ossowskiego:

Jeśli „ustalam” wartości, to dlatego, że chcę, aby to a to uchodziło za piękne, chcę, aby moi czytelnicy lub moi słuchacze odnosili się do tych oto przedmiotów jako posiadających specjalną wartość<sup>307</sup>.

Ossowski przedstawił istotne jego zdaniem argumenty na poparcie tego stanowiska. Po pierwsze, przekonywał, że: „Podstawowych założeń w systemach wartości nie stawia się po to, aby je sprawdzać, gdyż te założenia nie mogą być sprawdzone ani pozytywnie, ani negatywnie”<sup>308</sup>. Po drugie, zaznaczał, że oceny te są: „wynikiem [...] przypadkowego współdziałania różnych niewspółmiernych kryteriów i w ostatniej instancji opierają się na czyichś autorytetach albo na czymś objawieniu estetycznym”<sup>309</sup>.

Elzenberg jako reprezentant obiektywistycznej teorii wartości<sup>310</sup> oraz indywidualistycznego nastawienia w rozpatrywaniu zagadnień filozoficznych nie mógł zgodzić się z powyższymi tezami, a nawet czuł się w obowiązku wystąpić jako ich zdecydowany oponent. Broniąc tezy, że ustalanie sądów o wartości estetycznej jest procesem poznawczym, wystąpił z krytyką argumentacji swego adwersarza. Przekonywał, że poznawczy charakter wartościowania podmiotu „samego dla siebie” przejawia się w tym, że podmiot jest o wartości danej rzeczy przekonany, w wartość tę wierzy, a zatem dokonuje aktu o charakterze poznawczym<sup>311</sup>. Przy czym związek pomiędzy dziełem sztuki a poznaniem zachodzi na dwu płaszczyznach.

Pierwsza płaszczyzna to same dzieła sztuki – wykrywaniem i analizą owych związków zajmuje się estetyka. Druga płaszczyzna to płaszczyzna języka<sup>312</sup>, który służy zarówno informacji, jak i pięknu (jeżeli jest językiem artystycznym)<sup>313</sup>.

<sup>307</sup> Ibidem, s. 34.

<sup>308</sup> S. Ossowski, *Dzieła, T.1. U podstaw estetyki...*, op. cit., s. 357.

<sup>309</sup> Ibidem, s. 356.

<sup>310</sup> Por. J. Zegzuła-Nowak, *Człowiek w ujęciu perfekcjonistycznej...*, op. cit., s. 48–49.

<sup>311</sup> H. Elzenberg, *Estetyka jako dyscyplina wartościująca...*, op. cit., s. 35.

<sup>312</sup> Elzenberg zaznaczał też, że istotną rolę dla omawianej problematyki odgrywa obrazowe wyśławianie się przez metaforę lub porównanie, które oprócz funkcji poznawczej pełni też funkcję estetyczną i ekspresyjną.

<sup>313</sup> L. Hostyński, *Układac...*, op. cit., s. 111.

Elzenberg zakładał, że u podstaw wartościowania jako takiego (także estetycznego) leży teza odnosząca się do odbiorcy danego sądu o wartości, zgodnie z którą słuszne jest zachowanie się zgodne z sądem o wartości, niesłuszne zaś z nim niezgodne. Jak zauważa Hostyński:

Odbiorcy nie wystarczy tylko czynić, chcieć, czy czuć. On musi mieć rację w tym co czyni, chce, czy czuje, a rację tę można odnaleźć właśnie w wartościowaniu<sup>314</sup>.

Podmiot wartościujący musi być zatem przekonany o słuszności wyrażonego sądu o wartości. W tym ujęciu zatem wartościowanie sprowadza się do nabycia przekonania, że dana rzecz jest rzeczywiście obiektywnie wartościowa. Estetyk musi wierzyć w daną wartość, zanim ją ogłosi. Elzenberg argumentował następująco:

Jeśli ten przedmiot jest piękny, to zachwyty nad tym przedmiotem jest „słuszny”, „usprawiedliwiony”, „właściwy”; dla zachwyty natomiast skierowanego na przedmiot pozbawiony wartości [odbiorca będzie] – [J.Z.N.] miał potępieć jako dla błędu, niewłaściwości czegoś, czego należy się wstydzić<sup>315</sup>.

Filozof uważał tym samym, że pogląd głoszący, iż proces ustalania wartości oraz formułowania ocen mieści się w sferze działania, jest nieuzasadniony. Przekonywał, że jeśli przyjąć koncepcję Ossowskiego, to świat ludzi interesujących się wartościami dzieliłby się wówczas na tych, którzy biernie poddają się opiniiom estetycznym innych, dają sobie narzucać sądy o wartości tylko je internalizując, oraz na tych, którzy te sądy ustanawiają, wmawiając je innym i narzucając<sup>316</sup>.

Był to punkt widzenia z gruntu błędny i nie do zaakceptowania dla toruńskiego filozofa. Zdaniem Elzenberga nie może być bowiem mowy o biernym przyjmowaniu cudzych sądów o wartości. Według niego każdy dokonuje aktu wartościowania w sobie. Nawet przyjmując cudzy sąd o wartości jako słuszny, czynimy tak dlatego, że sąd ten nam po prostu odpowiada. Tak więc również dokonujemy aktu wartościowania. Elzenberg pisał o tym następująco:

Ten, który przyjmuje wartościowanie podsunięte mu przez drugiego, ten przeciw też wartościuje! Nie jest w swym doborze ocen oryginalny, lecz oceny

<sup>314</sup> Ibidem, s. 115.

<sup>315</sup> H. Elzenberg, *Estetyka jako dyscyplina wartościująca...*, op. cit., s. 36.

<sup>316</sup> Por. ibidem, s. 35–36.

sformułowane przez drugich myśli jako swoje i wypowiada z przekonaniem o ich słuszności; czyżby to już nie było wartościowanie?<sup>317</sup>.

Co więcej, przekonywał, że nawet jeśliby uznać, że ludzie ustanawiający sądy o wartości czynią to z chęci, by ich słuchacze uznali je za słuszne, to już zupełnie motywacji takiej nie można doszukiwać się u tych, którzy takowe sądy przyjmują jako własne. Zdaniem filozofa, każdy wartościuje przede wszystkim na własny użytek. Autor *Kłopotu z istnieniem* wskazywał zatem na pewną niespójność założeń Ossowskiego. Zaznaczał, że:

Uznawać więc tylko ów podział na chcących, by „to a to uchodziło za piękne”, na tych, którzy się temu chceniu poddają, to fałszywy, niemethodyczny i niezgodny z doświadczeniem punkt wyjścia<sup>318</sup>.

Ugruntowanie przekonania o błędności założenia, że wartościowanie leży w sferze działania, znajduje się także, zdaniem Elzenberga, w braku wyraźnego wyszczególnienia przez Ossowskiego dwóch procesów: ustalania wartości oraz ogłaszania jego wyników, który rzeczywiście może być działaniem. Co ważne, wygłoszenie oceny jest czynnością jedynie wtórną do wartościowania. Elzenberg pisał:

Ossowski zaniedbał rozróżnić w tekście dwie rzeczy: ową czynność wtórną i dodatkową podawania swych ocen do wiadomości i właściwą czynność wartościowania<sup>319</sup>.

Ustalenia krytyczne Ossowskiego względem estetyki tradycyjnej nie dotyczą zatem samego procesu wartościowania, a jedynie ogłaszania jego wyników<sup>320</sup>. Wówczas, zdaniem Elzenberga:

chęć podsunęcia bliźniemu określonych przekonań na temat, co jest piękne lub co jest dobre, może być i bywa faktycznie jednym z motywów, dla których nasze oceny ogłaszamy, podajemy do wiadomości. [...] Wydaje się też, że to ogłaszanie [...] może być [...] uważane za rodzaj działania [...]<sup>321</sup>.

Zarazem toruński filozof przekonywał, że ogłoszenie danej oceny musi być zawsze poprzedzone dokonaniem jej samemu dla siebie, ten proces zaś

<sup>317</sup> Ibidem s. 36.

<sup>318</sup> Ibidem.

<sup>319</sup> Ibidem, s. 34.

<sup>320</sup> Por. Tyburski, *Elzenberg...*, op. cit., s. 81.

<sup>321</sup> H. Elzenberg, *Estetyka jako dyscyplina wartościująca...*, op. cit., s. 34.

ma już charakter typowo poznawczy. Włodzimierz Tyburski podkreśla, że zdaniem Elzenberga: „Jest bowiem tak, że zanim ktoś swą ocenę wygłosi musi najpierw ją sformułować”<sup>322</sup>. Aby móc wyrazić ocenę, trzeba zatem najpierw nabrać przekonania, że przedmiot, o którym orzekamy, ma cechę niezbędną do bycia wartościowym. Proces wartościowania jest więc pierwotny w stosunku do procesu oceniania. Tym samym pytanie o poznawczy charakter procesu wartościowania dotyczy według toruńskiego filozofa nie ogłaszania, a samego oceniania. Elzenberg zwracał uwagę, że właściwszym pojęciem zamiast „oceniania” (orzekania, że ten a ten przedmiot jest wartościowy) jest pojęcie „wartościowania” (orzekania, że ta a ta cecha nadaje wartość przedmiotom ją mającym). Zatem stwierdzenie, że „A jest dobry”, jest ocenianiem, bo w przypadku wartościowania musielibyśmy odnaleźć w A cechę, która powoduje, że tak go oceniamy. Elzenberg zaznaczał:

Ażeby przedmiot A był wartościowy, muszą być spełnione dwa warunki:  
 a) jakaś cecha c musi być wartościotwórcza;  
 b) przedmiot A musi posiadać tę cechę c.  
 Uzasadnienie wartości przedmiotu A jest więc takie: Jeżeli jakiś przedmiot posiada cechę c, to jest wartościowy. Przedmiot A posiada cechę c. Więc: przedmiot A jest wartościowy<sup>323</sup>.

Dystynkcji tej nie uwzględnił Ossowski, co zdaniem autora *Kłopotu z istnieniem* jest kolejnym błędnym sformułowaniem w jego wypowiedzi. Odrzucił także argument Ossowskiego o niesprawdzalności sądów o wartości, pisząc:

Podstawowy [...] sąd o wartości ani nie da się osiągnąć w wyniku jakichś dedukcyjnych zabiegów, ani nie jest to sąd spostrzegawczy, mogący podlegać kontroli przyrządów mniej omylnych niż nasze zmysły, ani wreszcie nie można go zdobyć na dwóch różnych, a nie kwestionowanych drogach poznania, z tym że otrzymane wyniki się konfrontuje [...] Nie znaczy to [...] by nie można go było „sprawdzać” w ogóle<sup>324</sup>.

Nie oznacza to jednak, że filozof sądził, iż sprawdzanie sądów o wartości powinno dotyczyć określenia ich prawdziwości bądź fałszywości. Kwestia ich sprawdzalności dotyczy, jego zdaniem, uzasadnienia. Sądy wartościujące są

<sup>322</sup> Tyburski, *Elzenberg...*, op. cit., s. 81.

<sup>323</sup> H. Elzenberg, *Epistemologia wartości. Wykłady 1949–1950*, [w:] idem, *Pisma aksjologiczne...*, op. cit., s. 312–313.

<sup>324</sup> H. Elzenberg, *Estetyka jako dyscyplina wartościująca...*, op. cit., s. 38.

zatem sprawdzalne, gdyż jesteśmy w stanie weryfikować stopień ich uzasadnienia<sup>325</sup>.

By sprawdzić dany sąd: „wystarczy, byśmy się dowiedzieli, czy jest on, i w jakich granicach, bardziej od swego zaprzeczenia uzasadniony”<sup>326</sup>. A zatem, dany typ sądów podlega sprawdzeniu, jeśli spełnia dwa warunki. Po pierwsze, możemy sensownie mówić o ich uzasadnieniu większym lub mniejszym, po drugie, potrafimy przez dany zabieg określić stopień tego uzasadnienia. Zdaniem Elzenberga, sądy o wartości estetycznej spełniają te warunki. Tym samym, podobnie jak w przypadku sądów spostrzeżeniowych, jesteśmy w stanie w ramach estetyki wartościującej wykazać, że jeden sąd może być bardziej uzasadniony od drugiego. Elzenberg zaznaczał, że istotne znaczenie dla określenia stopnia uzasadnienia ma stopień pomyślności warunków, przy których dany sąd został wydany. Na przykład, jeżeli dwóch świadków poda dwa różne numery rejestracyjne przejeżdżającego samochodu, to bardziej uzasadnionym sądem będzie sąd świadka znajdującego się bliżej mijanego pojazdu<sup>327</sup>. Warto podkreślić, że poglądy autora *Kłopotu z istnieniem* o sprawdzalności i możliwości uzasadnienia sądów o wartości bliskie były stanowisku Tadeusza Czeżowskiego. Głosił on bowiem, że:

stwierdzamy, że oceny są bezpośrednio uzasadnione jak przekonania spostrzeżeniowe, tzn. stwierdzając wartość przedmiotu opieramy się na swoistej oczywistości oceny, która – znów jak przekonanie spostrzeżeniowe – nie może być dowiedziona, innymi słowy – nie może stać się konkluzją dla dowodu dedukcyjnego. Ocena jednak może być mylna; mylne oceny – jak mylne przekonania spostrzeżeniowe – ulegają eliminacji przez sprawdzenie, tj. drogą powtarzania tego samego rodzaju ocen w rozmaitych warunkach i porównywania ich ze sobą<sup>328</sup>.

Co więcej, Czeżowski, w odróżnieniu od Elzenberga, uważał, że możemy oceny (sądy o wartości) ujmować w kategoriach prawdy lub fałszu. Pisał:

Oceny są – podobnie jak wszelkie przekonania – twierdzące lub przeczące, a zarazem prawdziwe lub fałszywe. Mianowicie prawdziwa jest ocena stwier-

<sup>325</sup> Por. S. Krzemień-Ojak, op. cit., s. 404.

<sup>326</sup> H. Elzenberg, *Estetyka jako dyscyplina wartościująca...*, op. cit., s. 39.

<sup>327</sup> Por. ibidem.

<sup>328</sup> T. Czeżowski, *Etyka jako nauka empiryczna...*, op. cit., s. 98.



dzająca wartość przedmiotu zawsze i tylko, jeżeli przedmiot jest wartościowy; ocena jest fałszywa w przeciwnym przypadku<sup>329</sup>.

Elzenberg wyraził także głęboki sceptycyzm w stosunku do stanowiska Ossowskiego, zgodnie z którym oceny estetyczne odwołują się do przyjmowanych *a priori* i autorytatywnie objawionych kryteriów wartości. Zdaniem toruńskiego filozofa żadne tego typu *aprioryczne* kanony, objawienia czy autorytety w estetyce nie istnieją. Rozważył przy tym najczęściej występujące warianty znaczeniowe terminu „objawienie”. Odrzucił rozumienie objawienia w sensie religijnym, jakie można by przypisać ujęciu Ossowskiego, gdyż nie istnieje w estetyce żaden nadprzyrodzony „objawiciel” ani księgi na wzór kanonicznych, na których należałoby opierać swe oceny. Jednakże przyznawał, że można mówić o objawieniu w estetyce, rozumianym jako nagłe olśnienie dotyczące istnienia niedostrzegalnych dotychczas odmian piękna. Argumentował następująco:

Wyraz [objawienie] – [J.Z.N.] bywa [...] używany w bardziej neutralnym znaczeniu „olśniewającego odkrycia”, jak kiedy np. się mówi, że gra tego oto aktora była „objawieniem” dla widzów. Otóż co do objawienia w tym sensie nie ma wątpliwości najmniejszej: każdy godny tego tytułu estetyk wartościujący ma objawienia. W pewnych chwilach olśniewa go wizja nie przeczuwanych dotąd odmian wartości, a wizjom tym towarzyszy zwykły wstrząs dość silne i stany uczuciowe dość niecodzienne<sup>330</sup>.

Według autora *Kłopotu z istnieniem* jedynie w takim sensie można mówić o zbliżonym charakterze objawienia estetycznego z przeżyciami religijnymi, pamiętając, że ich immanentny charakter oraz pochodzenie obu są całkowicie odmienne.

Kontrargumentacja Elzenberga wobec estetycznych ustaleń Ossowskiego, oparta na twierdzeniu, że jednostka wydaje sąd o wartości najpierw sama w sobie i dla siebie jest w dużej mierze trafna i przekonywująca. Słuszne wydaje się także Elzenbergowskie rozgraniczenie wydawania sądów o wartości i ogłaszania jego wyników. Jeśli przyjąć, że założenia Ossowskiego dotyczą tylko ogłaszania wyników wartościowania, jak przekonywał Elzenberg, wówczas bez zarzutu można proces ten ująć jako działanie. Co jednak w przypadku wydawania sądów tego typu w sobie, dla siebie? Według autora *Kłopotu z istnieniem* wartościowanie to przecież czynność pierwotna i bardziej istotna

<sup>329</sup> Ibidem.

<sup>330</sup> H. Elzenberg, *Estetyka jako dyscyplina wartościująca...*, op. cit., s. 37–38.

niż ogłaszanie jedynie jej wyników. Czy tak ujęta może być zatem tylko działaniem, a jeśli nie, to czy rzeczywiście jedyną słuszną alternatywą odrzucenia tej tezy jest założenie, że jest to proces czysto poznawczy? Sam Elzenberg przecież zdawał sobie sprawę z aporii i niedostatecznych ustaleń i rozstrzygnięć swego stanowiska. Dlatego radził, by proponowaną przezeń tezę o poznawczym charakterze wartościowana przyjmować jednak z pewną ostrożnością. Pisał: „estetyk wartościujący – wie dobrze, że jego przedmiot jest niejasny i nieuchwytny i że to, co on w nim odkrywa, wymyka się spod adekwatnych określeń”<sup>331</sup>. Nie udało mu się bowiem ani ostatecznie sprecyzować i określić, jak przebiegać miałyby ów proces poznawczy, ani na czym miałyby polegać, oraz jak podmiot wartościujący nabywa przekonania o całkowitej, niezaprzeczalnej słusznosci swego sądu o wartości, dlaczego weń wierzy. Czy w myśl obiektywistycznej koncepcji aksjologicznej Elzenberga można by domniemywać, że sama wartość percypowanego przedmiotu ma także jakiś istotny wpływ na ukonstytuowanie się sądu o nim?

Kolejnym ważnym pytaniem dotyczącym Elzenbergowskich założeń jest to, czy rzeczywiście wartościowanie wymaga poznania przedmiotu, wobec którego sąd wartościujący się kieruje. Jeśliby bowiem przyznać choćby po części słusność założeniom Ossowskiego i oprzeć proces wartościowania na objawieniu, wówczas można by zanegować całkowicie zasadność oraz potrzebę powiązania go ze sferą poznawczą. Poznanie przedmiotu wartościowania nie byłoby już bowiem koniecznym warunkiem wydania sądu o wartości, jak zakładał Elzenberg. Jednakże, jeśliby uznać racje Ossowskiego, że wartościowanie to proces w jakimś sensie związany z działaniem, to również rodzi się wiele pytań i wątpliwości. Jaka miałyby być istota i przebieg tego procesu? Czy za ostateczne można by uznać sprowadzenie go do chęci uznania danego przedmiotu za wartościowy i przekonania o tym swych słuchaczy, jak zakładał Ossowski? Czy nie należałoby też poszukać odpowiedzi na pytanie o immanentny charakter tego procesu? Tu zaś powstaje kolejne pytanie: z jaką aktywnością mielibyśmy wówczas do czynienia? Czy byłaby to aktywność psychiczna, emocjonalna, intelektualna, czy też jeszcze innego rodzaju? I czy wówczas bez zarzutu można by przyjąć, że ogłaszanie wyników tego „wewnętrznego wartościowania” stanowiłoby swego rodzaju projekcję lub wynik tego działania? Jeśliby przyjąć założenie, że procesy wewnętrzne (myślenie, przeżywanie uczuć, stany emocjonalne) są czynnościami w dosłownym znaczeniu i leżą

---

<sup>331</sup> Ibidem, s. 41.

tym samym w sferze działania, wówczas rację w tej polemice należałoby przyznać Ossowskiemu. Jednakże brak jest ostatecznych rozstrzygnięć dotyczących natury immanentnych procesów tego typu.

Choć Elzenbergowska polemika nie dowodzi ostatecznie, że proces wartościowania ma charakter wyłącznie poznawczy, to jednak przekonuje, iż jest to wariant jak najbardziej możliwy. Ponadto zanegowanie przez toruńskiego filozofa słuszności tezy o powiązaniu ustalania sądów o wartości ze sferą działania, oparte na wewnętrznie spójnej i racjonalnie ugruntowanej argumentacji, jednoznacznie przemawia na rzecz tezy, że ustalanie sądów o wartości nie może być wyłącznie powiązane ze sferą działania. I choć cel, który osiągnął Elzenberg w swej krytyce poglądów Ossowskiego, nie jest celem pierwotnie zamierzonym przez niego, to jednak nie sposób nie uznać, że jest to osiągnięcie dużej wagi. Jak zaznacza Hostyński, Elzenbergowska koncepcja oraz wiążące się z nią problemy nie poddają się jednoznacznym ocenom<sup>332</sup>. Tym samym niemożliwe jest przyznanie całkowitej słuszności któremukolwiek z oponentów. Wartość tej polemiki polega jednak na tym, że ukazuje ona, iż proces związany z ustalaniem i wydawaniem sądów o wartości jest procesem złożonym, wieloaspektowym i ze względu na brak ostatecznych ujęć i rozstrzygnięć wartym dalszych analiz i poszukiwań intelektualnych.

Estetyczne polemiki Elzenberga z Ossowskim poruszają szczegółowe kwestie z zakresu estetyki, ale sięgają w swej treści znacznie głębiej. Ukazują one, po pierwsze, odmienne możliwości podejścia do zagadnień estetycznych – zarówno jeżeli chodzi o metodologię, jak i zakres oraz sposób rozumienia treści i kategorii estetycznych. Po drugie, dowodzą też, że intelektualna afiliacja, życiorys, ogólne postulaty filozoficzne mogą wpływać na sposób pojmowania i przekazywania tak wydawałoby się ulotnych treści jak estetyczne. Po trzecie, stanowią egemplifikację poglądów aksjologicznych (ich obronę) z zakresu estetyki szczególnie Elzenberga, ale także Ossowskiego. Tym samym mogą być przykładem istotnej metodologicznej dyrektywy interpretacyjnej, szczególnie dla historyków filozofii, dotyczącej źródeł wiedzy filozoficznej. Mianowicie, w myśl tego założenia przyjąć można, że koncepcje filozoficzne dają się odtworzyć, poznać czy zrozumieć nie tylko na podstawie dzieł, będących bezpośrednim wykładem poglądów danego myśliciela, ale także poprzez wystąpienia polemiczne, w których poglądy te wyłaniają się na drodze ścierania się stanowisk antagonistycznych.

<sup>332</sup> Por. L. Hostyński, *Układacz...*, op. cit., s. 119.

## II.6. Polemiki Henryka Elzenberga z Władysławem Tatarkiewiczem dotyczące koncepcji historii filozofii i estetyki

Mimo rozbieżności w postawie i drodze naukowej obu filozofów, można postawić tezę o istnieniu pewnych punktów wspólnych w ich zainteresowaniach naukowo-badawczych dotyczących takich dziedzin, jak: historia filozofii oraz aksjologia (etyka i estetyka). Jako świadectwo tego przekonania mogą służyć dwie Elzenbergowskie recenzje fundamentalnych dzieł Tatarkiewicza z powyższych dziedzin.

Elzenberg – przejawiający sporą dbałość o precyzję języka, kulturę logiczną oraz mający przy tym skłonność do analiz semantyczno-merytorycznych<sup>333</sup> – postanowił wyrazić swe stanowisko wobec nowo wydanych wówczas i szeroko dyskutowanych dzieł Władysława Tatarkiewicza – *Historii filozofii* oraz *Historii estetyki*. Zainteresowania naukowe obu filozofów z pewnością się krzyżowały, jednakże sposób, w jaki podchodzili oni do ich przedmiotu, wskazywał też wiele odmienności w pojmowaniu i formułowaniu rozważanych zagadnień.

### II.6.1. Polemika z *Historią filozofii*

Polemika ta powstała jako recenzja dwóch pierwszych tomów dzieła Tatarkiewicza (I tom: *Filozofia starożytna i średniowieczna*, II tom: *Filozofia nowożytna*). Tekst ten ukazał się po raz pierwszy w „Wiadomościach Literackich” w 1932 roku (numer 9). Następnie został włączony do zbioru pism Elzenberga *Z historii filozofii*, wydane w 1995 roku przez wydawnictwo „Znak”.

Na początku swej recenzji Elzenberg podkreślił, że dzieło Tatarkiewicza, mające charakter podręcznikowy, stanowi dopełnienie dwu wcześniejszych dzieł dotyczących konkretnych dziedzin filozoficznych: *Psychologii* Witwickiego oraz *Elementów teorii poznania, logiki i metodologii nauk* Kotarbińskiego. Pisał o tym następująco:

Profesorom filozofii na uniwersytecie warszawskim trzeba przyznać, między innymi, także i tę zasługę, że wzięli wyjątkowo na serio pedagogiczną stronę swych obowiązków. Wyraziło się to najdobitniej w śmiałym przedsięwzięciu, by dla wszystkich działów swej dyscypliny, będących przedmiotem systema-

<sup>333</sup> Por. ibidem, s. 280.

tycznej nauki uniwersyteckiej, dostarczyć słuchaczom podręczników własnego pióra, pisanych w częściowym przynajmniej porozumieniu wzajemnym<sup>334</sup>.

Wskazywał zatem, że *Historia filozofii* Tatarkiewicza zamyka istotny cykl, będący ważnym przedsięwzięciem naukowo-dydaktycznym wybitnych polskich uczonych. Za cechę znamioną i cenny walor recenzowanej książki Elzenberg uznał, że została ona napisana w sposób przystępny, zrozumiały nie tylko dla filozofów, ale tak:

by żadnej rzetelnej ciekawości umysłowej nie zrazić pospolitymi wadami książek zanadto „uczonych” [...] Autor pisze nie tylko zwięźle i jasno, ale i dobrze, „dobrze” w pewnym już literackim znaczeniu; i jest to bodajże pierwszy rys książki, który, po przeczytaniu dwóch lub trzech stron, z przyjemnością stwierdzi każdy czytelnik<sup>335</sup>.

Recenzent zalet książki upatrywał także w tym, że zawiera ona doskonałe opracowanie bibliograficzne:

przy czym bibliografia prac polskich zbliża się do kompletności i uwzględnia nawet drobne przyczynki, bibliografia zaś prac zagranicznych stanowi bardzo staranny wybór, na którym można polegać<sup>336</sup>.

Podkreślał też niezwykłą przejrzystość dzieła. Mimo wielu zalet podręcznika (przejrzystość, zwięzłość jasność wypowiedzi) Elzenberg wskazał także pewne niedociągnięcia. Krytyka ta ukazuje nie tylko różnice w podejściu do warsztatu historyka filozofii, ale rzuca też pewne światło na zainteresowania badawcze przede wszystkim samego polemisty.

Autor *Kłopotu z istnieniem* krytykował dzieło Tatarkiewicza, zarzucając mu, że: „w tych dwóch tomach, chociaż temat ich ogarnia tyle wieków i tyle krajów, nie znajdzie [...] czytelnik całości absolutnie skończonej”<sup>337</sup>. Zauważył przy tym pewne zawężenie treści, ograniczenie się do ujęcia jedynie filozofii europejskiej („okręgu cywilizacyjnego śródziemnomorskiego i terenów jego ekspansji”<sup>338</sup>), bez odwołania się do bogatej i tak cenionej przez Elzenberga (ze względu chociażby na postać Gandhiego) filozofii indyjskiej oraz myśli

<sup>334</sup> H Elzenberg (rec.), *Historia filozofii prof. Tatarkiewicza*, [w:] idem, *Z historii filozofii...*, op. cit., s. 231.

<sup>335</sup> Ibidem.

<sup>336</sup> Ibidem, s. 232.

<sup>337</sup> Ibidem.

<sup>338</sup> Ibidem.

chińskiej (okregu cywilizacyjny wschodnio-azjatyckiego). Pewne wątpliwości toruńskiego filozofa wzbudziła także metodologia przyjęta w książce (dotycząca interpretacji i sposobu przedstawiania faktów, kwestii występowania sprzecznych interpretacji danych systemów filozoficznych oraz obiektywizmu interpretacyjnego).

Przy okazji rozważań nad metodologiczną stroną dzieła Elzenberg przypomniał wiele odwiecznych problemów, na które napotyka w swej pracy każdy historyk filozofii, przy czym żadna z dróg ich rozwiązania nie wydaje się dostateczna. Pierwszym z nich jest kwestia istnienia wielości interpretacji stanowisk filozoficznych. Stanowi ona pewne wyzwanie dla autora, zwłaszcza w dziele o charakterze podręcznika, gdzie poziom wyводу nie powinien przekraczać możliwości odbioru czytelników. Elzenberg zaznaczał, że nie ma jednego, uniwersalnego sposobu radzenia sobie z tego typu problemami. Każdy autor musi znaleźć czy też wypracować sobie własny sposób wyjścia z tej sytuacji. Każde rozwiązanie zawiera jednak pewne wady. O metodologii autora *Historii filozofii* Elzenberg pisał zaś następująco:

U prof. Tatarkiewicza spotykamy dwie różne taktyki. Czasem widać, jak w tekście samym stara się on utrzymać równowagę między interpretacjami i jakoś umiejętnie się przemknąć między Charybdą a Scyllą; uderza to np. w dwóch sąsiadujących ze sobą rozdziałach o Leibnizu i o Spinozie. Zbyteczne jednak zaznaczać, że i najudatniejszy taki kompromis utrudnia pogłębienie przedmiotu. Toteż częściej posługuje się autor metodą inną: w tekście decyduje się wyraźnie, a w rubryce „kwestyj spornych”, figurującej w „zestawieniach” na końcu większości rozdziałów, wymienia interpretacje odmienne lub choćby w paru słowach zaznacza problemat<sup>339</sup>.

Kolejnym trudnym problemem, z którym zmierzyć się musi historyk filozofii jest, zdaniem Elzenberga, kwestia zachowania bezstronności i obiektyw-

<sup>339</sup> Ibidem, s. 234. Warto zauważyć, że ujmowane przez Tatarkiewicza w zestawieniach na końcach rozdziału „kwestie sporne” mają charakter sygnalizujący jedynie dany problem czy niezgodność interpretacyjną. Nie są żadną propozycją ostatecznego rozwiązania. Ograniczają się zazwyczaj jedynie do kilku ogólnych zdań. Na przykład w zestawieniu poświęconemu filozofii okresu renesansu „kwestie sporne” zostały ujęte wręcz w jednym rozszerzonym zdaniu. Czasami Tatarkiewicz rezygnował nawet zupełnie z jakiegokolwiek omawiania „kwestii spornych”, jak w przypadku ostatniego rozdziału II tomu *Historii filozofii*, w którym opisywał ostatni okres filozofii nowożytnej. Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. II, PWN, Warszawa 2002, s. 40, 235–237.

zmu. Filozof twierdził, że zachowanie tych postaw jest w filozofii szczególnie trudne. W tym kontekście pisał o Tatarkiewiczzu:

Także bezstronność prof. Tatarkiewicza nie jest bezwzględna: Spinoza np., czy z naturalnego braku sympatii, czy pod wrażeniem niedawnych argumentów Szyłkarskiego, jest niewątpliwie zlekceważony; Pascal zaś – od dawna już przedmiot bliższych zainteresowań autora – urósł do znaczenia, jakie mu (po stokroć słusznie!) przypisuje tzw. *historié des idées* raczej niż historia filozofii w ścisłym znaczeniu. Na ogół jednak stopień obiektywizmu jest w tej książce wprost wyjątkowy; i jest to jeszcze jedna, wielka i podstawowa jej cnota [...] <sup>340</sup>.

Wywodami na temat kwestii obiektywności i jej wysokiego poziomu u Tatarkiewicza Elzenberg kończy swą recenzję *Historii filozofii*, przygotowując niejako czytelnika do następnej swej recenzji, tym razem z dziedziny estetyki. Był on głęboko przekonany, że obiektywizm Tatarkiewicza powiązany jest ściśle ze swoistą postawą względem samej estetyki. Tatarkiewiczowskie ujęcie filozofii zdradza bowiem – w przekonaniu Elzenberga – swoiste podejście do kategorii estetycznych, jak piękno i harmonia. Przekonanie to ujął on następująco:

Obiektywizm prof. Tatarkiewicza, choć się do niego przyczyniła i erudycja, i wszechstronne poznanie przedmiotu, i długie z nim obcowanie, nie jest jednak wyłącznym i typowym obiektywizmem erudyty-badacza. Jest to obiektywizm o zabarwieniu estetycznym, podyktowany równomiernym upodobaniem do systemów jako twórców pięknych, niezależnie od ich doktryny, o ile są harmonijnie zbudowane, imponują bogactwem perspektyw, dają piękny i wspinały obraz świata <sup>341</sup>.

Tym samym Elzenberg podkreślił, że filozofia stanowi dziedzinę powiązanych ze sobą, koherentnych, choć na pozór rozłącznych wielu dyscyplin, których znajomość jest cenną poznawczo i twórczo intelektualną własnością każdego jej badacza.

W przekonaniu Elzenberga, mimo kilku zarzutów, książkę Władysława Tatarkiewicza wyróżnia to, że traktuje filozofię nie tylko jako dziedzinę wiedzy, ale także, a może przede wszystkim jako sztukę czy też „piękną naturę”.

<sup>340</sup> H Elzenberg (rec.), *Historia filozofii prof. Tatarkiewicza...*, op. cit., s. 235–236.

<sup>341</sup> Ibidem, s. 236.

Pogląd ten wprowadza nas w kolejną sferę Elzenbergowskich rozważań nad wywodami Tatarkiewicza, tym razem z historii estetyki.

### II.6.2. Polemika z *Historią estetyki*

W 1962 roku w „Ruchu Filozoficznym” ukazała się Elzenbergowska recenzja kolejnej publikacji Władysława Tatarkiewicza pt. *Historia estetyki*<sup>342</sup>. Dotyczyła ona pierwszych dwóch jej tomów: *Estetyki starożytnej* oraz *Estetyki średniowiecznej* (wydanych w 1960 roku; tom trzeci *Estetyka nowożytna* opublikowano bowiem w 1967 roku, a więc w roku śmierci Elzenberga)<sup>343</sup>. Polemika ukazuje odmienność reprezentowanych przez obu filozofów postaw wobec estetyki, jej rozumienia, zakresu, przedmiotu oraz istoty.

Elzenberg był reprezentantem stanowiska dotyczącego wartości estetycznych, które określane jest przez znawców przedmiotu mianem radykalnego obiektywizmu aksjologicznego, w którym, jak zaznacza Bohdan Dziemidok:

wartości istnieją nie tylko zupełnie niezależnie od człowieka (od jego potrzeb, postaw, doznań i aktywności), lecz nawet przed nim. [...] mają one byt niezależny również od przedmiotów<sup>344</sup>.

Ze względu zaś na niemożność stwierdzenia ich istnienia empirycznie ani dowiedzenia rozumowo, całkowite określenie sposobu ich istnienia i istoty nie jest, według filozofa, możliwe. Co za tym idzie, „kontakt z wartością może być osiągnięty nie na drodze refleksyjnej ani tym bardziej »spozostawawczo-zmysłowej«, lecz emocjonalnej i intuicyjnej”<sup>345</sup>.

Natomiast Tatarkiewicz, który początkowo w aksjologii również opowiadał się za obiektywizmem aksjologicznym (szczególnie w zakresie etyki), czemu dał wyraz w swej książce *O bezwzględności dobra*<sup>346</sup>, w estetyce zajął ostatecznie stanowisko pluralistyczne, które Dziemidok określił mianem relacjonizmu lub pluralizmu estetycznego. Jest ono stanowiskiem umiarkowanym, pośrednim w stosunku do stanowisk radykalnych: obiektywizmu i subiektywizmu. Jak podkreśla ten historyk estetyki, jego istotą jest to, że postuluje się

<sup>342</sup> Przedruk fragmentu tej recenzji został opublikowany w książce Elzenberga *Wartość i człowiek. Rozprawy z humanistyki i filozofii* i zatytuowany *Piękno moralne*, Por. ibidem, s. 25–28.

<sup>343</sup> Trzy tomy tego dzieła zawierały omówienie historii estetyki aż do 1700 roku.

<sup>344</sup> B. Dziemidok, *Kontrowersje wokół wartości estetycznych. Próba typologizacji stanowisk*, [w:] S. Krzemień-Ojak, W. Kalinowski (red.), op. cit., s. 18.

<sup>345</sup> T. Szkołut, *Poglądy estetyczne Henryka Elzenberga*, [w:] S. Krzemień-Ojak, W. Kalinowski (red.), op. cit., s. 192.

<sup>346</sup> Por. W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra...*, op. cit., s. 44–52.



istnienie wielu odmiennych wartości estetycznych o równorzędnym statusie ontologicznym. W związku z tym w różnych okresach historycznych różne wartości mogą być aktualizowane i wysuwane na plan pierwszy. Takie ujęcie problemu implikuje także niemożność uznania istnienia jednego uniwersalnego systemu estetycznego. Twierdzi się bowiem, że: „Wartości nie są ani subiektywne, ani względne, jest ich natomiast wiele i nie dają się sprowadzić do jednego wzorca”<sup>347</sup>. Także piękno, zdaniem Tatarkiewicza, występuje w wielu różnych postaciach, „bo rzeczy zupełnie do siebie niepodobne mogą być równie piękne, a dzieło sztuki z różnych względów może być uznawane za wartościowe estetycznie”<sup>348</sup>. Stąd:

przekonanie o wielorakości zjawisk: piękna, sztuki, postawy estetycznej, nie mówiąc już o wielorakości pojęć, poglądów na piękno, sztukę, estetykę w różnych epokach, u różnych pisarzy, a nawet u jednego i tego samego pisarza. Przekonaniu temu, temu pluralizmowi tom niniejszy daje wyraz w różnych miejscach i w różny sposób<sup>349</sup>.

Tatarkiewicz zatem złożył w tym miejscu oficjalną deklarację swego pluralistycznego stanowiska. Ponadto wydaje się, że przekonany był nie tylko o tym, że pluralizm estetyczny jest stanowiskiem w estetyce najwłaściwszym, ale i o tym, że ma on już od dawna trwałe i powszechne obywatelstwo w tej dziedzinie.

W recenzji tej wystąpiło zatem swego rodzaju zderzenie dwu odmiennych perspektyw estetycznych: radykalnej (Elzenberg) oraz umiarkowanej (Tatarkiewicz). To z kolei stanowi istotne uzasadnienie wielu zawartych w niej tez polemicznych.

Elzenberg docenił walory merytoryczne dzieła Tatarkiewicza, zaznaczając chociażby już na wstępie, że jest ono „znakomicie wydane”. Jego zalety upatrywał też w tym, że jeden tom został w całości poświęcony estetyce średniowiecznej, która, jak przekonywał, była dawniej lekceważona. Zaslugą autora było również omówienie estetyki chrześcijaństwa wschodniego. Co więcej, problematyka książki nie wyczerpuje się na historycznej relacji (na co wskazywałby tytuł), lecz zawiera także:

<sup>347</sup> B. Dziemidok, *Teoria przeżyć i wartości estetycznych w polskiej estetyce dwudziestolecia międzywojennego*, PWN, Warszawa 1980, s. 306.

<sup>348</sup> Ibidem, s. 310.

<sup>349</sup> W. Tatarkiewicz, *Droga przez estetykę*, PWN, Warszawa 1972, s. 6.

krótkie skonfrontowanie i porównanie całej estetyki „dawnej” i estetyki nowożytnej; jest to jakby program opracowania estetyki nowożytnej, z góry dający jej charakterystykę, zwięzłą, ale przemyślaną gruntownie<sup>350</sup>.

Recenzent podkreślał też, że niewątpliwym atutem Tatarkiewiczowskiej *Historii estetyki* jest to, że:

zawierają oba tomy coś jeszcze wyjątkowo cennego: pierwszy w tych rozmiarach [...] zestaw tekstów estetycznych z całego omówionego okresu, w oryginalnie i bardzo na ogół dokładnych przekładach. [...] Było to przedsięwzięcie ambitne i stanowi kolosalną zasługę; czytelnik w każdej chwili ma możliwość nawiązania kontaktu bezpośredniego z myślą epok, o których jest mowa<sup>351</sup>.

Publikacja ta wykracza poza ujęcie historii estetyki przyjmowane przez autorów pierwszych tego typu opracowań, które sprowadzało się jedynie do przedstawienia jej z perspektywy historii systemów estetycznych bądź teorii piękna i sztuki. Natomiast Tatarkiewicz przyjął znacznie szerszą perspektywę metodologiczno-interpretacyjną (która zaczęła pojawiać się, wedle Elzenberga, pod koniec XIX wieku wśród autorów anglosaskich), przedstawiając historię estetyki z uwzględnieniem wielu determinujących ją w danym okresie czynników, np.: tła historycznego oraz środowiskowego, kontekstu problemowego, poglądów poszczególnych twórców czy toczących się między nimi sporów estetycznych. Elzenberg przyznawał, że Tatarkiewicz był jednym z pierwszych rodzimych autorów, przyjmujących tak pełną perspektywę ujęcia omawianej problematyki. Pisał o tym następująco:

Dopiero jednak Tatarkiewicz wziął program całkiem na serio, referując co prawda także jak najsumienniejsze poglądy teoretyków czystych, ale biorąc też pod uwagę pisma krytyczne z zakresu sztuk poszczególnych, prądy artystyczne i ich recepcję, smak i upodobania ogółu, wreszcie to, co o sobie samych myśleli różni, skłonnością do spekulacji czasem zgoła nie tknięci artyści<sup>352</sup>.

Stąd przyjęta przez Tatarkiewicza koncepcja metodologiczna, łącząca historię estetyki z ogólną historią kultury:

<sup>350</sup> H. Elzenberg (rec.), *Władysław Tatarkiewicz: Historia estetyki. Tom I: Estetyka starożytna, tom II: Estetyka średniowieczna*. – Wrocław 1960, Ossolineum, str. 410, 364, cena 140 zł, „Ruch Filozoficzny” 1962, t. XXI, nr 1, s. 28.

<sup>351</sup> Ibidem.

<sup>352</sup> Ibidem, s. 29.

jest mimo pewnej rozlewności przedmiotu badań, na pewno dopuszczalna i uprawniona; ona też dopiero umożliwiła wspomniane wyżej lepsze włączenie wieków średnich w całość obrazu<sup>353</sup>.

Ponadto Elzenberg zwracał uwagę na „wybitnie podręcznikowy charakter dzieła”, w którym układ i struktura mają świadomie pomyślany rys dydaktyczny. Jest to książka, z której ludzie mają po prostu nabywać wiedzę. I choć podręcznikowy charakter każdej publikacji niesie pewne niebezpieczeństwa (skłonność do „dogmatycznych usztywnień”, „formuł lapidarnych i zwięzłych”, nadmiernej jasności pojęć, nadmiernego „rubrykowania”), to:

trudno nie przyznać, że ujęcie takie wielu czytelników ratuje przed chaosem pojęć i dyletanctwem; z niebezpieczeństwami zaś radzi sobie autor tak dobrze, jak to tylko potrafi pisarz i dydaktyk bardzo wytrawny<sup>354</sup>.

Wśród innych pozytywnych cech książki Tatarkiewicza, recenzent wymienił też: erudycję, „życie z przedmiotem i metodyczność”, a także swoisty „zmysł ewolucyjny” („pierwszorządne wyczucie nieostrych, stopniowych przejść w aspekcie czasowym”)<sup>355</sup>, dzięki któremu autor dzieła jest szczególnie uwrażliwiony na wszelkie subtelne zmiany czy tendencje wzrostowe zachodzące w obrębie opisywanej dziedziny.

Jednakże autor *Kłopotu z istnieniem* sformułował wobec *Historii estetyki* także kilka istotnych zarzutów metodologiczno-merytorycznych. Ukazują one swoiste odmienności pomiędzy oboma filozofami w zakresie przyjmowanych stanowisk wobec estetyki i ujmowania jej historii.

Przechodząc do uwag krytycznych polemista wymienił m.in.: błędy drukarskie zniekształcające treść, brak erraty, pomyłki filologiczne, a także istotne niekonsekwencje oraz pominięcia<sup>356</sup>.

Jednak głównym jego zarzutem była pewna „obiekcja ogólniejsza”, skupiająca w sobie „skomplikowany zespół trudności” w związku z zastosowaną aparaturą pojęciową i terminologią w interpretacji „problemu piękna niezmysłowego i jego stosunku do zmysłowego”<sup>357</sup> w estetyce greckiej.

Elzenberg zanegował Tatarkiewiczowskie rozumienie pojęcia piękna w estetyce (nie tylko greckiej) ze względu na jego zbyt zawężenie i wie-

<sup>353</sup> Ibidem.

<sup>354</sup> Ibidem.

<sup>355</sup> Ibidem.

<sup>356</sup> Por. ibidem, s. 30–31.

<sup>357</sup> Por. ibidem, s. 31.

loznaczność. Ujęcie to, miało pewne odzwierciedlenie w poglądach samego autora książki. Ponadto rzutowało na rozumienie samej estetyki, jej przedmiotu i zakresu. Należy bowiem pamiętać, że: „Estetyka według Elzenberga, to dyscyplina, której przedmiotem jest piękno jako wartość perfekcyjna. To istotny pododdział aksjologii [...]”<sup>358</sup>. Toruński filozof, którego głównym obszarem zainteresowań była aksjologia (w której skład obok etyki wchodziła estetyka), uważał, że estetyka powinna zajmować się pięknem i zagadnieniami z nim bezpośrednio powiązаныmi, takimi jak.: wartościowanie estetyczne, uzasadnianie estetyki jako dyscypliny wartościującej, przeżycie estetyczne, kontemplacja, ekspresja czy osobowość twórcza artysty. Jak przekonuje Lesław Hostyński, Elzenbergowskie określenie piękna wywodzi się wprost z tradycji Platońskiej<sup>359</sup>, w której miało ono charakter idealistyczny, obiektywny i absolutny, a także bardzo szerokie spektrum odniesienia (odnosiło się nie tylko do przedmiotów fizycznych).

Według filozofa zatem:

piękne są i postępy, i charaktery, i dusze, i postacie historyczne, i całe historyczne epoki, i budowa matematyki jako całości, a nierzadko i systemom filozoficznym zarzuca się, że są tylko piękne, zamiast być logiczne i ścisłe<sup>360</sup>.

Zdaniem Elzenberga piękno w estetyce w swym podstawowym ujęciu pojęciowym tożsame jest z tym, co określa się jako to, co estetycznie wartościowe dodatnio. Innymi słowy, zakres tego, co estetyczne, pokrywa się z zakresem tego, co piękne. Tak rozumiana wartość estetycznie dodatnia obejmuje zarówno piękno zmysłowe, jak i niezmysłowe. Stanowi to pewną konsekwencję przekonania Elzenberga o tożsamości piękna z dobrem. Piękno uważał za

<sup>358</sup> W. Tyburski, *Elzenberg...*, op. cit., s. 79.

<sup>359</sup> „Platon uważał piękno za wartość najwyższą, ale też rozumiał je szerzej niż wartość tylko estetyczną. Obejmował tym pojęciem, zgodnie z tradycją grecką, wszystko, co budzi podziw, uznanie, zachwyt, upodobanie – przedmioty zarówno fizyczne, jak psychiczne i społeczne, charaktery ludzkie, stroje, cnoty i prawdy. [...] Rozumiał je obiektywistycznie – jako istniejące w samych rzeczach, niezależnie od przeżyć i przyjemności, jaką przedmioty sprawiają perceptorowi”. M. Gołaszewska, *Zarys estetyki: problematyka, metody, teorie*, Wyd. Literackie, Kraków 1973, s. 353. Jak zaznacza B. Dziemidok: „Idealistyczny obiektywizm aksjologiczny Elzenberga różni się od Platońskiego pierwowzoru tym, że zawiera wyraźnie pierwiastki irracjonalistyczne. Intuicji bowiem zawdzięczamy, według autora *Kłopotu z istnieniem*, wiedzę o istnieniu obiektywnych i ponadczasowych wartości, ona też tkwi u podstawy wartościowania”. B. Dziemidok, *Teoria przeżyć i wartości estetycznych...*, op. cit., s. 217.

<sup>360</sup> H. Elzenberg, *O różnicy między „pięknem” a „dobrem”...*, op. cit., s. 13.

przedmiot kontemplacji, dobro zaś powiązał z wolą<sup>361</sup>. W ujęciu Elzenberga zatem:

Dobro i piękno są tylko aspektami tej określonej jedynej wartości. W płaszczyźnie obiektywnej dobro i piękno są nieodróżnialne, odróżnić je można tylko w sferze subiektywnej, odwołując się do odmiennych w obu przypadkach sposobów ujmowania wartości<sup>362</sup>.

Z kolei Tatarkiewicz omawiając koncepcję estetyki w starożytnej Grecji wyraźnie zaznaczał, że piękno estetyczne tożsame jest jedynie z tym co piękne zmysłowo.

Stąd wątpliwości Elzenberga wzbudziła już sama terminologia zastosowana względem pojęcia piękna przez Tatarkiewicza. Toruński filozof pisał o tym następująco:

Zacznijmy od terminologii. Na oznaczenie „piękna”, które by inni nazwali tradycyjnie „pięknem zmysłowym”, Tatarkiewicz – zresztą nie pierwszy – wprowadza zwrot „piękno estetyczne” w przeciwstawieniu do takich odmian piękna (głównie moralnej, poniekąd także intelektualnej), które by „estetyczne” nie były. Nie jest to chyba pomysł szczęśliwy<sup>363</sup>.

W ujęciu Tatarkiewicza piękno estetyczne zostało zatem zawężone jedynie do piękna zmysłowego. W tym ujęciu więc wszelkie niezmysłowe formy piękna nie będą wchodziły w zakres estetyki. Elzenberg nie godził się z taką interpretacją. Przekonany o istnieniu pozazmysłowych form piękna, uważał, że koncepcja Tatarkiewicza dotycząca tego, co estetycznie wartościowe, ma zbyt wąski zakres znaczeniowy. W związku z tym samo pojęcie tego, co estetyczne, może stać się płynne, niejasne, gdy „całkiem już nie wiadomo, co ten wyraz *estetyczny* ma znaczyć”<sup>364</sup>. Elzenberg podkreślał, że w drugim tomie recenzowanej książki zwrot „piękno estetyczne” nawet wręcz zanika. Starał się jednak zrozumieć i usprawiedliwić swego adwersarza, pisząc następująco:

<sup>361</sup> Por. ibidem, s. 12–24. Elzenberg skłaniał się także do uznania świętości za odmianę wartości perfekcyjnej, natomiast prawdzie odmówił nie tylko statusu wartości tego typu ale w ogóle wartości jako takiej. Por. U. Schrade, *Aksjologia formalna Henryka Elzenberga...*, op. cit., s. 92.

<sup>362</sup> B. Dziemidok, *Teoria przeżyć i wartości estetycznych...*, op. cit., s. 218.

<sup>363</sup> H. Elzenberg (rec.), *Władysław Tatarkiewicz: Historia estetyki...*, op. cit., s. 32.

<sup>364</sup> Ibidem.

Ale owa mniej stosowna terminologia miała u Tatarkiewicza swe racje: dla niego jest to sposób, żeby odróżnić to, co piękne w sensie dosłownym i to, co tylko w przenośnym, co sobie tylko, ze świadomością tego charakteru przenośnego, tak nazywamy [...]; tak że „piękne estetycznie” znaczy u niego tyle, co „piękne naprawdę”<sup>365</sup>.

Zdaniem Elzenberga Tatarkiewicz całkiem niesłusznie odróżnił w estetyce greckiej dwa znaczenia pojęcia piękna, z których tylko jedno jest znaczeniem dosłownym, drugie – przenośnym. W znaczeniu drugim, choć określamy coś jako „piękne”, tak naprawdę wiemy, że ma ono zupełnie inny charakter. Są to zatem dwa całkowicie różne rodzaje wartości. Typ drugi odnosił Tatarkiewicz do tego, co u Elzenberga było także określane jako *stricte* piękne, a więc do czynów, podmiotów społecznych i psychicznych, charakterów, ustrojów, cnót i prawdy. A zatem w ostatecznym ujęciu Tatarkiewicz, zdaniem autora *Kłopotu z istnieniem*, przyjmował całkowitą rozłączność piękna i dobra<sup>366</sup>. Elzenberg konstatował następująco:

I z takim to założeniem – chyba niesłusznym [...] przystępuje autor do interpretacji estetyki greckiej i, w szczególności, greckiego terminu *to kalon*<sup>367</sup>, obejmującego obie dziedziny, zmysłową i pozazmysłową<sup>368</sup>. Przyjmuje więc, jak się zdaje, że – pomijając już nawet sferę intelektualno-poznawczą – *kalos* ma dwa różne znaczenia: o rzeczach zmysłowych znaczy tyle co „piękny”, o czynach i charakterach tyle, co „dobry”. A ponieważ w estetyce greckiej

<sup>365</sup> Ibidem.

<sup>366</sup> Ujęcie piękna i dobra jako wartości tożsamy miało szerszy wydźwięk w budowanym przez Elzenberga systemie aksjologii formalnej, wartości te determinowały bowiem przedmiot i zakres dwóch głównych jej działów – etyki i estetyki.

<sup>367</sup> M. Gołaszewska wyjaśnia, że: „greckie *to kalon* oznaczało wszystko, co budzi podziw i uznanie zarówno w sferze zjawisk zmysłowych, jak właściwości duchowych”. [...] W wizji świata starożytnych Greków piękno przypisywano dwojaki sposób istnienia, dwojaką naturę: było ono z jednej strony związane z kanonami wywiedzionymi z praw bytu, proporcji matematycznych, harmonii, która ukryta była przed wzrokiem, dostępna jedynie dla umysłu; z drugiej zaś strony tkwiło ono w sferze tego, co widzialne, spostrzegalne zmysłowo, co bezpośrednio na człowieka oddziaływa, pociąga go, podoba się. [...] Stąd też starożytni owo określenie *to kalon* odnosili nie tylko do sfery tego, co spostrzegalne, nie tylko do praw i zasad kosmosu, ale również do właściwości duchowych człowieka; piękne były czyny, piękne charaktery, piękna sfera duchowa człowieka”. M. Gołaszewska, op. cit., s. 351–352. Tak rozumiane piękno nie tylko obejmowało piękno zmysłowe i pozazmysłowe, ale także łączyło się ze zjawiskami duchowymi, intelektualnymi oraz moralnymi (a zatem bezpośrednio przede wszystkim z szeroko rozumianym pojęciem dobra).

<sup>368</sup> Jest to zdaniem Elzenberga nie tylko błąd merytoryczny, ale także niekonsekwencja, gdyż Tatarkiewicz ograniczył zakres estetyki tylko do tego, co zmysłowe.

ciągle jest mowa o pięknie charakterów i czynów – czyli, zdaniem autora, o dobru – więc prowadzi go to do przekonania o ciągłym wdzieraniu się w sam jej środek obcych jej elementów etycznych, do imputowania jej moralizmu w stopniu wyższym i w postaci jaskrawszej, niż na to rzeczywistość pozwala<sup>369</sup>.

Elzenberg nie zgadzał się zatem z założeniem przyjętym, jego zdaniem przez autora *Historii estetyki*, jakoby grecki termin *to kalos* występował w dwóch różnych znaczeniach (piękna oraz dobra) w zależności od przedmiotu, do którego miały się odnosić. W swej krytyce powołał się nawet na słowa samego autora recenzowanej książki, przekonując, że pojęcie *to kalos* odnosi się do jednej wartości, mającej niejako dwa aspekty, i w tym wyraźnie widać koncepcję o tożsamości piękna i dobra. Polemizujący filozof pisał o tym następująco:

Przeciw tej koncepcji chciałbym się przede wszystkim sprzymierzyć z pewnym własnym jego wywodem. [...] w tomie drugim [...] w kontekście zupełnie różnym, jest mowa o patrzeniu na sprawy moralne „z estetycznego punktu widzenia”, „widzeniu w nich nie tylko dobra, ale także piękna”. Powiedziane to jest o ... cystersach, ale myślę, że tu zbliżył się autor najbardziej do prawdy o Grekach. A ze swej strony chciałbym dać wyraz mocno zakorzenionej swej tezie, że *kalos* nie jest terminem od samej podstawy dwuznacznym. [...] Zastosowany do czynów, charakterów czy dyspozycji termin znaczy w dalszym ciągu tyle, co „piękny”; ujmuje on [...] dobro nie w jego odrębności aksjologicznej, jako przedmiot dążenia, ale jako przedmiot oglądu; i tak też chyba trzeba rozumieć przytoczone przez autora [...] *dictum* Platońskie [...], że „dobro zawsze jest piękne”<sup>370</sup>.

A zatem Elzenberg przeciwstawił się zdecydowanie interpretacji estetyki greckiej, w której Tatarkiewicz podkreślał rozdzielność kategorii etycznych i estetycznych. W przekonaniu autora *Kłopotu z istnieniem* bowiem sfery etyki i estetyki mają za przedmiot tę samą wartość, tyle że rozpatrywaną w dwóch różnych aspektach, w zależności od subiektywnego wyboru człowieka w momencie, gdy decyduje on, czy daną wartość chce uczynić przedmiotem swej woli czy kontemplacji. U Elzenberga sfery te zatem przenikają się, a nawet niejako uzupełniają. Stąd też wynikało jego zdecydowanie sceptycznie podejście do poglądów autora recenzowanej książki, w których pojawiał się rozdźwięk pomiędzy etyką i estetyką ze względu na ich przedmiot.

<sup>369</sup> H. Elzenberg (rec.), *Władysław Tatarkiewicz: Historia estetyki...*, op. cit., s. 33.

<sup>370</sup> Ibidem.

Co ciekawe, zanim Elzenbergowska recenzja została opublikowana, Tatar-kiewicz miał okazję zapoznać się z jej głównymi zarzutami i do nich ustosunkować. Świadczy o tym korespondencja obu filozofów. W toruńskich archiwaliach Elzenberga znajdują się bowiem listy autorstwa Tatar-kiewicza, napisane w większości jeszcze przed ukazaniem się omawianej recenzji. Ich treść wskazuje jednoznacznie, że już wówczas autor *Kłopotu z istnieniem* sformułował swe główne zarzuty względem dzieła Tatar-kiewicza.

Wypowiedź ich autora wskazuje, że Elzenbergowskie uwagi były dla niego niezwykle cenne i traktował je jako konstruktywną krytykę. Uznał, że mogą przyczynić się do ulepszenia kolejnych wydań jego dzieła. A zatem publikacja Elzenbergowskiej recenzji i zarzuty, które zawierała nie zaskoczyły Tatar-kiewicza. Nie mogły być źródłem frustracji, jak to często bywa w przypadku ukazania się niespodziewanych i zarazem nieprzychylnych recenzji. Treść jednego z listów wskazuje nawet, że to sam Tatar-kiewicz mógł namówić Elzenberga do zrecenzowania jego książki<sup>371</sup>.

W kolejnych listach autor *Historii estetyki* wyraził swe uznanie dla uwag recenzenckich Elzenberga, ustosunkowując się także do konkretnych zarzutów. Pisał następująco:

Drogi Panie, Jakże dziękuję za wspaniały dar, za tyle niezmiernie cennych uwag! Jakże Mu jestem wdzięczny, że tak uważnie mą książkę przeczytał. Myślałby może, że odnalezienie tylu usterek mię przygnębi: nic podobnego, daleko bardziej cieszę się z tego, że zostały odnalezione, niż martwię tym, że je popełniłem. [...] po otrzymaniu od Pana poprawek, czuję się właśnie pewniejszy: co się ostało tak kompetentnemu i tak uważnemu czytaniu może śmieiej się pokazać czytelnikowi.[...] Nikt mi w tym nie pomógł tak jak Pan, toteż jestem Mu szczerze za tę życzliwą koleżeńską, przyjacielską krytykę i pomoc serdecznie wdzięczny<sup>372</sup>.

W kolejnym zaś liście czytamy:

Drogiemu Panu bardzo dziękuję za drugą serię uwag [...] Już je przekazałem Wydawnictwu. Co do tego, że na Zachodzie łaćińskim nie znano we wcze-

<sup>371</sup> W jednym z listów bowiem Tatar-kiewicz pisał następująco: „Szanowny i Drogi Panie, Serdecznie dziękuję za jego miłe i życzliwe słowa. Nie umiem powiedzieć jak bardzo mi na Jego opinii o tej książce, w którą dużo pracy włożyłem, zależy. Nie śmiałbym Go o recenzję prosić, ale jeśli ją Pan napisze, to będzie to dla mnie wielka radość. MA H. Elzenberga, DZS, BUMK,teczka Rps nr 1868/III. List datowany jest na „5. 11. 1960 roku”.

<sup>372</sup> Ibidem. List datowany jest na „5. 6. 1961 roku”.



sny m średniowieczu wielkich poetów Greckich, nie wydaje mi się tak bardzo dziwne; ale napisałem do filologa o sprawdzenie<sup>373</sup>.

Na szczególną uwagę zasługuje jednak ostatni z listów Tatarkiewicza. Nie tylko dlatego, że został napisany już po ukazaniu się drukiem Elzenbergowskiej recenzji, ale także ze względu na to, że zawiera replikę dotyczącą – rozumienia pojęcia piękna. Tatarkiewicz uznał, że recenzent niewłaściwie zinterpretował jego zamysł. Pisał następująco:

co do dłuższej końcowej partii omówienia, to widzę, że nie umiałem się jasno wypowiedzieć, bo wcale nie miałem na myśli tego, co Pana w książce raziło. Ani na chwilę nie myślałem by Grecy nie byli wrażliwi na cielesne piękno i brzydotę [...]. Nie przeciwstawiłem postawie estetycznej postawy moralnej [...]. Przeciwstawiłem upodobanie w rzeczach fizycznych i duchowych, zewnętrznych i duchowych. I tezą mą było (i jest), że Grecy długo nie mieli [...] pojęcia dla oznaczenia upodobania w rzeczach fizycznych. Wywody moje dotyczyły nie upodobań, ocen, smaku Greków, lecz ich systemu pojęciowego. Chodziło mi o to, że kalón nie odpowiadało najbardziej rozpowszechnionemu w czasach nowożytnych pojęciu „piękna”, że jest szersze [...]. Może znajdzie się kiedyś okazja by szerzej o tym pomówić<sup>374</sup>.

Wypowiedź ta wskazuje, że Tatarkiewicz chciał oddać rozumienie pojęcia *kalon*, podkreślając jego dysonans w stosunku do dzisiejszego rozumienia piękna, a nie, by – jak zarzucał mu Elzenberg – podkreślać rozłączność piękna i dobra. Jeszcze trudniej z wypowiedzi Tatarkiewicza wywnioskować, że omawiając poglądy starożytnych Greków w kwestii zagadnienia piękna, chciał przekazać czytelnikom, że do sfery estetyki „wdzierają się obce elementy etyczne”. Jego celem było raczej wskazanie różnic interpretacyjnych dotyczących piękna pomiędzy okresem starożytnej Grecji a interpretacjami współczesnymi. Jego zamierzeniem, zdaje się, nie było także podkreślanie, że pojęcie *kalon* w zależności od przedmiotu, do którego się odnosiło, miało

<sup>373</sup> Ibidem, List datowany jest na „21. 7. 61 roku”. Zapewne chodziło tu Elzenbergowi o następującą wypowiedź Tatarkiewicza: „Wśród Ojców Kościoła i pisarzy kościelnych byli ludzie wychowani w starożytnej kulturze, erudyci, którzy nie zapomnieli cycerońskiej łaciny. [...] Jednakże ich znajomość literatury starożytnej miała już wielkie luki, na Zachodzie nie znano z literatury greckiej ani Homera, ani tragików ateńskich, więc dzieł najznakomitszych; pisarze chrześcijańscy nie znali już poezji miary najwyższej”. W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki II. Estetyka średniowieczna*, Wyd. Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław, Kraków 1960, s. 85.

<sup>374</sup> Ibidem, List datowany jest na „11. 6. 1962 roku”.

dwa różne znaczenia („piękny” lub „dobry”), a jedynie, że miało (co wydaje się twierdzeniem całkiem słusznym i prawomocnym) znacznie szerszy zakres aniżeli współcześnie<sup>375</sup>. W pewnym sensie zrozumiiałe wydaje się jednak, że Tatariewicz, pisząc o innym sposobie podobań się i ze względu na co inne, dał powód Elzenbergowi do interpretacji, zgodnie z którą mowa jest jednak o dwóch różnych znaczeniach, w których używano pojęcia piękna, a nie o dwóch jego przejawach. Należy też pamiętać, że Elzenberg, stawiając zarzuty dotyczące interpretacji starogreckiego pojęcia piękna, rozpatrywał ujęcie Tatariewicza przede wszystkim z punktu widzenia własnego stanowiska (utożsamiającego piękno i dobro).

Polemika ta ukazuje nie tylko odmienność estetycznych poglądów Elzenberga i Tatariewicza, ale także specyfikę dziedziny filozoficznej, jaką jest estetyka. Ze względu na swoistość jej przedmiotu występuje w niej najwięcej różnic interpretacyjnych względem naczelných kategorii oraz kwestii metodologicznych i merytorycznych. Marek Jaworski, podkreśla, że:

Estetyka [...] ma wielu przeciwników. [...] Jedni mówią, że jest to dyscyplina jałowa, bo operująca bezzasadnie nadmiernie szerokimi uogólnieniami. Drudzy twierdzą, że jest zgoła szkodliwa, bo ingeruje w autentyczność przeżycia odbiorców sztuki i fałszuje ich doznania. Jeszcze inni wysuwają zarzut, że jej aparat pojęciowy nie jest w ogólności dostatecznie uporządkowany, by móc zapewnić warunki ścisłości i jednoznaczności, jakimi musi się odznaczać język nauki [...] Wkład profesora Tatariewicza na wszystkich wymienionych tu planach jest olbrzymi. I jeśli [...] wskazać na jego najdonioślejszą zasługę, to upatrywałbym ją właśnie w tym: pracami swoimi, spełniającymi rygorystycznie wszystkie wymogi naukowości, podniósł wysoko rangę estetyki jako nauki. [...] Stworzył przykłady takiej roboty, która na długie lata pozostanie [...] niedościgłym wzorem<sup>376</sup>.

<sup>375</sup> Na potwierdzenie tej tezy warto przytoczyć następującą wypowiedź Tatariewicza: „Przed wszystkim wyraz »kalón« [...], którym posługiwali się Grecy i który tłumaczymy jako »piękno«, miał sens odmienny od tego, w jakim zwykło dziś się ten wyraz rozumieć. Oznaczał bowiem wszystko co się podoba, pociąga, budzi uznanie. Zakres jego był więc szerszy. Oznaczał wprawdzie i to, co się podoba oczom i uszom, co się podoba ze względu na swój kształt czy budowę, ale oznaczał także wiele innych rzeczy, które podobają się na inny sposób i dla innych względów; obejmował widoki i dźwięki, ale także cechy charakteru, w których dzisiejszy człowiek widzi wartość innego rodzaju i jeśli je nazywa »pięknymi«, to z świadomością, że wyrazu używa przenośnie”. W. Tatariewicz, *Historia estetyki I. Estetyka starożytna*, PWN, Warszawa 2009, s. 34.

<sup>376</sup> M. Jaworski, *Władysław Tatariewicz*, Wyd. Interpress, Warszawa 1975, s. 116–117.

Natomiast Elzenberg w swej recenzji zaznaczał, że pomiędzy głównymi dyscyplinami filozoficznymi (jak etyka i estetyka) można, a nawet trzeba dostrzekać się fundamentalnych zależności oraz ciągłości zarówno w zakresie ich treści, jak i przedmiotu. To z kolei ukazuje filozofię jako dyscyplinę spójną i uporządkowaną.

Elzenbergowskie recenzje dzieł Tatarkiewicza mają niewątpliwe walory intelektualno-naukowe także ze współczesnego punktu widzenia. Stanowią one bowiem ważną inspirację dla historyków filozofii. Są źródłem wiedzy nie tylko na temat poglądów filozoficznych (merytorycznych i metodologicznych) obu filozofów, ale uwypuklają także istotne różnice pomiędzy nimi, będąc przy tym cenną kopalnią wiedzy na temat filozoficznych kwestii spornych okresu, w którym żyli i tworzyli.

## II.7. Polemika Henryka Elzenberga z Kazimierzem Ajdukiewiczem dotycząca interpretacji stanowiska George'a Berkeleya

Elzenberg w swojej rozprawie *Domniemany immanentyzm Berkeleya w świetle analizy tekstów* polemizował z tradycyjną immanentystyczną interpretacją koncepcji tego filozofa, którą reprezentował także Kazimierz Ajdukiewicz w książce *Zagadnienia i kierunki filozofii* oraz w rozprawie *Epistemologia i semiotyka*. Należy uściślić, że pierwszy zarys rozprawy Elzenberga powstał we francuskojęzycznej wersji w 1953 roku, w postaci komunikatu *L'idealisme de Berkeley est-il un idéalisme immanent*, przygotowywanego na IX Międzynarodowy Zjazd Filozoficzny w Brukseli. Natomiast w ostatecznej, polskojęzycznej wersji tekst został przedstawiony dopiero w 1964 roku i włączony do zbioru pism różnych autorów pt. *Szkice filozoficzne Romanowi Ingardenowi w darze*<sup>377</sup>.

Z kolei list-replika Ajdukiewicza datowany jest na 1953 rok, a więc jego odpowiedź dotyczyła pierwszej, francuskojęzycznej wersji tekstu Elzenberga. Ze względu na to, że analiza tekstu z 1964 roku koresponduje z treścią listu-repliki Ajdukiewicza, odwołuję się także do tej wersji artykułu.

W myśl klasycznej interpretacji Berkeleya uważa się, zdaniem Elzenberga nie całkiem zasadnie, za inicjatora idealizmu immanentnego. Podawwszy

<sup>377</sup> Por. J. Zubelewicz, *Bibliografia Henryka...*, op. cit., s. 335, 338; por. także H. Elzenberg, *Domniemany immanentyzm Berkeleya w świetle analizy tekstów*, [w:] idem, *Z historii filozofii...*, op. cit., s. 313.

w wątpliwość obowiązującą interpretację Berkeleyowskiego stanowiska, polemista powołał się na ustalenia filozofów anglosaskich i poddał analizie wybrane fragmenty dzieł filozofa, których dotąd w jego przekonaniu nie uwzględniano w interpretacji bądź interpretowano niewłaściwie.

Analizując poglądy Berkeleya, autor *Kłopotu z istnieniem* przyznawał, że filozof ten jest niekwestionowanym subiektywistą ontologicznym, jednak niekoniecznie musi to pociągać za sobą stanowisko idealizmu immanentnego. Co do kwestii tego, że Berkeley uważał, iż: „Każde coś, co nie jest świadomym podmiotem, istnieje tylko o tyle, o ile jakiś podmiot sobie to uświadamia»<sup>378</sup>, istnieje według Elzenberga powszechna zgodność. Jednakże pogląd ten wskazuje jedynie na pewną zależność przedmiotu (jego istnienia) od postrzegającego go podmiotu. Innymi słowy, przedmioty nie-świadome mogą istnieć o tyle, o ile istnieją jakieś podmioty, które je sobie uświadamiają<sup>379</sup>. Jest to, jak podkreślał Elzenberg, teza ramowa koncepcji autora *Traktatu o zasadach poznania ludzkiego*.

Problem pojawił się w dalszej części interpretacji tego stanowiska. Istota tej zależności (przedmiotu w jego istnieniu od uświadomienia go sobie przez podmiot) bowiem może być: „różnego rodzaju, zachodzić przy różnych stosunkach między jednym a drugim”<sup>380</sup> (przedmiotem a podmiotem). Co ważne, według polemisty sam Berkeley uważał, że: „natura zachodzącego [...] stosunku nie jest podana”<sup>381</sup>. Klasyczna interpretacja Berkeleyowskiego stanowiska kieruje się ku ujmowaniu tej zależności w duchu immanentyzmu. Odmawia się zatem przyznania przedmiotom postrzeganym rzeczywistego istnienia. Twierdzi się mianowicie, że przedmioty świata zewnętrznego nie istnieją realnie, niezależnie od podmiotu postrzegającego, lecz tkwią immanentnie w podmiocie, stanowiąc jedynie pewne jego wewnętrzne modyfikacje. Innymi słowy:

To co nazywamy „ciałami”, są to tylko zespoły jakości zmysłowych i nic więcej; jeśli z ciał usunąć jakości, to nie zostaje nic. A więc: a) świat zewnętrzny składa się wyłącznie z jakości postrzeganych, b) wszystkie własności [...] są subiektywne. Świat składa się tylko z postrzeżeń: poza postrzeżeniami nic

<sup>378</sup> H. Elzenberg, *Domniemany immanentyzm Berkeleya...*, op. cit., s. 314.

<sup>379</sup> Por. H. Elzenberg, *L'idealisme de Berkeley est-il un idéalisme immanent*, [w:] idem, *Z historii filozofii...*, op. cit., s. 259.

<sup>380</sup> H. Elzenberg, *Domniemany immanentyzm Berkeleya...*, op. cit., s. 315.

<sup>381</sup> Ibidem.

w nim nie ma. Dla przedmiotów świata zewnętrznego „istnieć” znaczy: być postrzeganym (*esse = percipi*)<sup>382</sup>.

W związku z tym przedmiotom (ciałom) nie można przypisać istnienia w sensie dosłownym (obiektywnym). Wśród rodzimych przedstawicieli tego typu interpretacji Elzenberg wymienił obok Ingardena właśnie Kazimierza Ajdukiewicza.

Pisał o tym następująco:

rzeczy to „twory psychiczne”<sup>383</sup> (Ajdukiewicz), „elementy przeżycia” (Ingarden) [...]. Nieskończone są tu oczywiście różnice, pod względem trzeźwości czy fantazyjności, konkretnie obrazowego czy abstrakcyjnego ujęcia. W oczach poety Yeatsa Berkeley [...] jest tym, który dowiódł, że „wszystko jest snem” [...], na przeciwnym zaś biegunie chłodny analista Ajdukiewicz, pragnąc sprawę ująć możliwie ściśle, mówi o „składnikach” świadomości, pozostających do niej w takim mniej więcej stosunku, jak „stosunek cechy do przedmiotu w tę cechę wyposażonego”, lub może „części do całości”<sup>384</sup>.

Elzenberg zauważył, że wśród filozofów anglosaskich – głównie w kręgu badaczy opracowujących i wydających spuściznę Berkeleya – zaczęły się jednak pojawiać odmienne od tradycyjnej interpretacji jego stanowiska. Sam Elzenberg powołał się tu nie tylko na dzieła powszechnie znane i przyjmowane za podstawę interpretacyjną koncepcji filozoficznej Berkeleya (*Traktat o zasadach poznania ludzkiego*<sup>385</sup>, *Trzy dialogi między Hylasem i Filonousem*<sup>386</sup>),

<sup>382</sup> W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii...*, op. cit., s. 107.

<sup>383</sup> Por. K. Ajdukiewicz, *Epistemologia i semiotyka*, [w:] idem, *Język i poznanie*, t. II, PWN, Warszawa 1965, s. 109.

<sup>384</sup> H. Elzenberg, *Domniemany immanentyzm Berkeleya...*, op. cit., s. 316–317; por. też. idem, *L'idealisme de Berkeley est-il un idéalisme immanent...*, op. cit., s. 261; por. także K. Ajdukiewicz, *Epistemologia i semiotyka...*, op. cit., s. 111.

<sup>385</sup> Zasadniczo treść fragmentów dzieła Berkeleya, na które powoływał się Elzenberg, zgodna jest z treścią polskiego wydania z 1956 roku wydanego w Bibliotece Klasyków Filozofii (*Traktat o zasadach poznania ludzkiego*, PWN, Warszawa 1956). Jednakże zgodność ta nie zawsze jest dostowna. Pierwszy tekst Elzenberga dotyczący Berkeleya powstał bowiem już w 1953 roku, a więc na trzy lata przed tym wydaniem dzieła. Zapewne zatem, przynajmniej w przypadku pierwszego tekstu, filozof korzystał z pierwszego polskiego wydania z 1890 roku w tłumaczeniu F. Jezierskiego, opublikowanego pt. *Rzecz o zasadach poznania*. Ze względu jednak na brak dostępu do tego wydania oraz fakt, że treść fragmentów tego dzieła Berkeleya, które cytował Elzenberg, nie odbiega znacząco co do sensu od wydania z 1956 roku, odwołuję się jedynie do tego wydania.

<sup>386</sup> Elzenberg powoływał się m.in. na zbiór pism Berkeleya, wydany w oryginale przez M. Withon Calkins w 1901 roku: *Essays, Principles, Dialogues with selections of other writings*.

ale także na jego *Dzienniki filozoficzne* (*Philosophical Commentaries*) oraz esej *Nowa teoria widzenia*. Dodatkowo nawiązał wprost do samych wypowiedzi komentatorów Berkeleya zawartych w ich artykułach (Calkins, Luce, Hicks, Fraser). Interpretacje te zmierzały ku odrzuceniu tezy o immanentyzmie stanowiska Berkeleya, utrzymując że jest on „czystą iluzją i legendą”<sup>387</sup>. Co więcej, jak podkreślał Elzenberg: niektórzy interpretatorzy odrzucali nawet pogląd uznający Berkeleya za idealistę. Pojawiły się zatem interpretacje koncepcji Berkeleyowskiej w duchu realizmu (Fischer, Fraser, Baird, Luce). W tym ujęciu przyjmuje się, że rzeczy zmysłowe nie stanowią jedynie modyfikacji postrzegającego podmiotu. Stanowią one zaś zjawiska postrzegającemu podmiotowi prezentowane i co prawda od umysłu zależne, ale nie na sposób modusu czy atrybutu<sup>388</sup>. Tym samym przyjmuje się tu, że choć rzeczy zmysłowe są zależne od postrzegającego je podmiotu, to zależność ta nie pociąga za sobą tezy o immanentym charakterze tej relacji. Oznacza to, że choć świat zewnętrzny istnieje w umyśle, to nie stanowi już jedynie jego immanentnej treści.

Elzenberg przedstawił własne, nieco mniej radykalne stanowisko w tej sprawie. Zasadniczo zgodził się z nową interpretacją stanowiska Berkeleya, wskazując jednak także na pierwotną obecność pewnych rysów immanentyzmu w jego koncepcji. Przytaczając cytaty z dzieł filozofa, dowodził, że tezy immanentystyczne widoczne były jeszcze na początku jego twórczości (w *Dziennikach filozoficznych*<sup>389</sup>), podczas gdy już w dziełach późniejszych (*Zasady, Dialogi*):

uderza [...] wielka ilość wypowiedzi stwierdzających rzeczywistość świata zewnętrznego: Berkeley wciąż występuje przeciw zarzutowi iluzjonizmu czy akosmizmu swej filozofii<sup>390</sup>.

Uznał, zatem, że interpretacja przeciwstawna do tradycyjnej jest zasadna i:

<sup>387</sup> Por. H. Elzenberg, *L'idealisme de Berkeley est-il un idéalisme immanent...*, op. cit., s. 258.

<sup>388</sup> Por. H. Elzenberg, *Domniemany immanentyzm Berkeleya...*, op. cit., s. 318.

<sup>389</sup> Elzenberg powoływał się tu na konkretne fragmenty dzieła. Zob. G. Berkeley, *Dzienniki filozoficzne*, Wyd. Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2007, s. 13, 30, 32, 42, 54.

<sup>390</sup> H. Elzenberg, *Domniemany immanentyzm Berkeleya...*, op. cit., s. 322. Elzenberg powoływał się tu przede wszystkim na wypowiedzi z *Traktatu* oraz *Dialogów* Berkeleya, ale także na późniejsze z *Dzienników*. Por. G. Berkeley, *Traktat o zasadach poznania ludzkiego*, [w:] idem, *Traktat o zasadach poznania ludzkiego. Trzy Dialogi między Hylasem i Filonousem*, PWN, Warszawa 1956, s. 57–58, 98; por. *Trzy Dialogi między Hylasem i Filonousem*, ibidem, s. 230, 231; por. także G. Berkeley, *Dzienniki filozoficzne...*, op. cit., s. 56, 124, 154.

filozofia Berkeleya w swym nurcie głównym<sup>391</sup> na pewno nie jest immanentyzmem. Prawdą natomiast jest również, że przez czas jakiś [...] Berkeley immanentystą jednak był i nie wydaje mi się, by śladom tego pierwotnego immanentyzmu można było zaprzeczyć zupełnie<sup>392</sup>.

Co ciekawe, autor *Kłopotu z istnieniem*, powołując się na wybrany fragment traktatu Berkeleya, przekonywał, że postać immanentyzmu, którą prezentował Ajdukiewicz, głosząca, iż rzeczy tkwią w umyśle na podobieństwo cech lub stanowią wręcz jego cechy, była odrzucana przez samego autora<sup>393</sup>. Teza Ajdukiewicza brzmiała następująco:

Otóż Berkeley bierze wyraz „postrzegać” w tym sensie, co „świadomie przeżywać”<sup>394</sup>. Postrzeganie jest stosunkiem intencjonalnym podobnym do stosunku oznaczania, który wyprowadza ze świata psychiki do świata pozapsychicznego. Przeżywanie zaś jest stosunkiem, w którym poszczególne składniki świadomości pozostają do podmiotu świadomości i który jest raczej podobny do stosunku cechy do przedmiotu w tę cechę wyposażonego lub może podobny do stosunku części do całości<sup>395</sup>.

Z kolei autor *Kłopotu z istnieniem* przekonywał, że sam Berkeley polemizował z takim ujęciem swego stanowiska. Argumentował następująco:

<sup>391</sup> Tzw. „teza subiektywistyczna ramowa”, co do której według Elzenberga istnieje powszechna zgodność interpretacji, sprowadza się jedynie do uznania, że Berkeley stał na stanowisku subiektywizmu ontologicznego. Zakłada ono, że każdy przedmiot niebędący przedmiotem świadomym istnieje, o ile jest postrzegany (o ile jakiś podmiot go sobie uświadamia). Istnienie przedmiotów zmysłowych zatem jest zależne od postrzegających je świadomych podmiotów. Zależność ta jest przedmiotem prezentowanego sporu w interpretacji (czy ma ona charakter immanentystyczny).

<sup>392</sup> H. Elzenberg, *Domniemany immanentyzm Berkeleya...*, op. cit., s. 320–321.

<sup>393</sup> Por. ibidem, s. 326.

<sup>394</sup> Elzenberg odrzucał także tę interpretację Ajdukiewicza. Zanegował bowiem pogląd mający być równocześnie podstawą interpretacji immanentystycznej, zgodnie z którym Berkeley miałby pojmować postrzeganie nie jako akt intencjonalny, ale jako świadome przeżycie (przeżywanie). Elzenberg ripostował zatem: „Berkeley miałby mianowicie to swoje »postrzeganie« rozumieć swoiście: przeoczyć »moment intencjonalny zawarty w akcie spostrzegania« i krótko mówiąc, traktować »spozstrzeganie« jako »przeżycie«. Ale w świetle tekstów żadne z tych twierdzeń nie może być uznane za słuszne: Berkeley, nie używając tego terminu, wszędzie traktuje intencjonalność postrzegania jako coś rozumiejącego się samo przez się, postrzeganie zaś i przeżywanie rozróżnia”. Ibidem, s. 328; Por. także G. Berkeley, *Traktat o zasadach poznania ludzkiego*, [w:] idem, *Traktat o zasadach poznania ludzkiego...*, op. cit., s. 68.

<sup>395</sup> K. Ajdukiewicz, *Epistemologia i semiotyka...*, op. cit., s. 111; por. także idem, *Zagadnienia i kierunki filozofii*, Wyd. Czytelnik, Warszawa 1983, s. 114–120.

W paragrafie 49 *Zasad*, mianowicie, zarzut przeciwnika, dotyczący w danym wypadku specjalnie rozciągłości i kształtu, brzmiał: „jeżeli rozciągłość i kształt istnieją tylko w umyśle, to wynika z tego, że umysł jest rozciągly i posiada kształt”<sup>396</sup>; uogólniając więc, zauważa Berkeley, można równie dobrze powiedzieć, że jest niebieski albo czerwony, bo niebieskość i czerwoność są „w nim”. Przeciw tak sformułowanemu zarzutowi zwraca się replika Berkeleya<sup>397</sup>.

W toruńskich archiwaliach Elzenberga znajduje się odpowiedź Ajdukiewicza na tę polemikę. Autor książki *Zagadnienia i kierunki filozofii* wysłał bowiem Elzenbergowi list świadczący o tym, że otrzymał on jego egzemplarz tekstu poświęconego interpretacji stanowiska Berkeleya.

W liście tym Ajdukiewicz zawarł odpowiedź na polemikę Elzenberga. Broniąc swego stanowiska, napisał, że jego interpretacja stanowiska Berkeleya oparta została na innej niż Elzenbergowska zasadzie metodologicznej. Zaznaczył też, że w wyborze tekstów nie odwołał się do tak bogatego wyboru pism Berkeleya jak Elzenberg, wybierając tylko powszechnie uznawane za najbardziej reprezentatywne dla jego stanowiska. Przyznał, że za słusnością tradycyjnej interpretacji przemawia pewna jej oczywistość, czyniąca stanowisko Berkeleya po prostu przekonującym i zwartym. Z wypowiedzi Ajdukiewicza wynika jednak, że nie odrzucał całkowicie stanowiska polemisty i gotów był do dalszej dyskusji na ten temat. Ważne dla niego było bowiem to, że stanowisko Elzenberga, znajdowało pewne odzwierciedlenie w pismach samego Berkeleya. W związku z tym Ajdukiewicz przyjął postawę godną wprawnego i świadomego historyka filozofii. Nie zanegował stanowiska przeciwnego do własnego, nie poznał całkowicie faktów czy przesłanek, które legły u jego podstaw. Był zatem nie tylko otwarty na odmienne poglądy, ale także skłonny, jeśli kontrargumentacja okazałaby się wystarczająco zasadna, do zmiany swego stanowiska. Ajdukiewicz pisał w liście datowanym na 6 września 1953 roku do Elzenberga następująco:

Dziękuję uprzejmie za przyslaną mi rozprawkę o Berkeleyu. Przeczytałem ją z dużą przyjemnością i wielką korzyścią. Zawiera ona polemikę z taką właśnie interpretacją Berkeleya, która mnie się wydawała słuszna. Wydaje mi się, że cytaty, na które się Pan powołuje świadczą o takim właśnie rozumieniu B. za jakim się Pan opowiada. Ja sam nigdy nie sformułowałem mojej interpretacji przez konfrontowanie jej z różnymi Berkeleyowskimi tekstami, opierałem ją

<sup>396</sup> Por. G. Berkeley, *Traktat o zasadach poznania ludzkiego...*, op. cit., s. 68.

<sup>397</sup> H. Elzenberg, *Domniemany immanentyzm Berkeleya...*, op. cit., s. 325–326.



na nielicznych tekstach z *Principiów* i z *Dialogów*. Głównym jednakże motywem przyjęcia mojej interpretacji Berkeleya było to, że przy niej udawało mi się tok argumentacji jego uczynić względnie przekonującym. Rzeczy są układami jakości zmysłowych, jakości zmysłowe stanowią „modi” podmiotu postrzegającego, „modi” nie posiadają bytu niezależnego, lecz istnienie ich polega na przysługiwaniu ich substancji. Zatem istnienie rzeczy spostrzeganych polega na przysługiwaniu ich podmiotowi. Tak mniej więcej układała mi się moja interpretacja. – Jestem bardzo ciekaw, czy przy interpretacji, którą Pan przyjmuje będzie można uznać argumentację Berkeleya zwartą. Byłbym bardzo wdzięczny za odpowiedź jak Pan to widzi<sup>398</sup>.

Warto podkreślić, że polemika ta znajduje swą kontynuację także współcześnie. Najnowsze ujęcia stanowiska Berkeleya zmierzają bowiem w kierunku negacji tradycyjnego jego odczytywania i uznania interpretacji antyimmanentystycznej proponowanej przez Elzenberga. Przykład tego obecny jest chociażby w monografii poświęconej koncepcji filozoficznej Berkeleya autorstwa Stanisława Kijaczki. Podobnie jak u Elzenberga, punktem wyjścia jest odniesienie się autora do reprezentantów stanowisk zgodnych z interpretacją klasyczną (w tym, co ważne, także do Ajdukiewicza). Autor ten pisze następująco:

Czy Berkeley jest rzeczywiście, jak się dosyć powszechnie przyjmuje – by wskazać tylko na tak wybitnych myślicieli, jak George Edward Moore, Bertrand Russell, Edmund Husserl, Roman Ingarden czy Kazimierz Ajdukiewicz – klasycznym reprezentantem skrajnej wersji idealizmu epistemologicznego? Przypisywane Berkeleyowi stanowisko zakłada, że przedmioty percepcji są niesamoistne i całkiem zależne od przeżyć psychicznych podmiotu poznania, że wszechświat ma charakter mentalny i jest sprowadzony do treści poznawczych podmiotu lub podmiotów. [...] Czy obecne w idei-rzeczy<sup>399</sup> własności lub momenty charakteryzujące rzeczy zmysłowe mają całkowicie subiektywny charakter? Czy są jedynie przeżyciami psychicznymi podmiotu? Czy wreszcie samo istnienie doświadczanych rzeczy nie ma żadnego odpowiednika w rzeczywistości?<sup>400</sup>.

<sup>398</sup> MA H. Elzenberga, DZS, BUMK, teczka Rps nr 1863/III.

<sup>399</sup> Kijaczko wyjaśnia, że: „W immaterialnej rzeczywistości istnieją, według Berkeleya, wyłącznie idee-rzeczy, czyli poznawalne i względne rzeczy zmysłowe jako jedyne rzeczywiste fakty świata przyrody”. S. Kijaczko, *Immaterializm: epistemologia i metafizyka. Próba interpretacji filozofii George’a Berkeleya*, Wyd. Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2002, s. 51.

<sup>400</sup> Ibidem, s. 54.

Odpowiedź, którą formułuje Kijaczko na tak postawiony problem, koresponduje zaś w pełni ze stanowiskiem opozycyjnym wobec interpretacji tradycyjnej i zmierza w kierunku interpretacji w duchu realizmu. Pisze bowiem następująco:

Analiza przedstawionych przez Berkeleya zasad poznania ludzkiego dowodzi, iż jego rozważania nie wiodą wcale do subiektywizmu, immanentyzmu i akosmizmu. Zmysłowe idee-rzeczy nie są epifenomenami świata idealnego, lecz stanowią „rezultat powszechnych znanych praw natury i pochodzą z zewnątrz”, istnieją „w sposób stały i prawidłowy, zgodnie z prawami natury”<sup>401</sup>; [...]. Berkeley nieustannie podkreśla zewnętrzne uwarunkowanie i determinowanie poznania, skrępowanie myślenia i jego zewnętrzne pobudzenie. „Rzeczy, zwane dziełami natury, [...] nie zostały wytworzone przez akty woli ludzkiej ani nie są od nich zależne”<sup>402</sup> [...]. Idee-rzeczy nie są ani modyfikacjami podmiotu, ani elementami przeżycia, występują niezależnie od woli czy inicjatywy podmiotu i wyposażone są we własności, jakich on sam jest pozbawiony. Poznanie idei jest przedmiotowo odniesione do różnych i zewnętrznych wobec umysłów bytów. [...] To, że idea jest aktualnym lub możliwym przedmiotem poznania, nie znaczy wcale, że jest wyłącznie treścią poznania czy aktem psychicznym. Zmysłowe idee-rzeczy, oprócz tego, że są doświadczane, są jeszcze czymś więcej – tworzą realną empiryczną rzeczywistość<sup>403</sup>.

Warto zauważyć, że nie tylko główne założenie interpretacyjne tego autora zgodne jest zasadniczo z tym, które prezentował Elzenberg, ale wspólne są im także pewne metodologiczne podstawy. Kijaczko, podobnie jak autor *Kłopotu z istnieniem*, w celu uzasadnienia swego stanowiska i wykazania jego zgodności z oryginalną myślą Berkeleya skonfrontował je z odpowiadającą mu treścią dzieł samego autora (*Dialogów*, *Traktatu* oraz *Dzienników*).

## II.8. Metodologia i sztuka interpretacji w pracy historyka filozofii – polemika Henryka Elzenberga ze Zbigniewem Jordanem

Elzenberg w swej notatce w dzienniku poddał krytyce sposób jednej z wypowiedzi Zbigniewa Jordana<sup>404</sup>, zawartej w jego rozprawie doktorskiej *O ma-*

<sup>401</sup> Por. G. Berkeley, *Traktat o zasadach poznania ludzkiego...*, op. cit., s. 78.

<sup>402</sup> Por. ibidem, s. 146, por także, G. Berkeley, *Dzienniki filozoficzne...*, op. cit., s. 149.

<sup>403</sup> S. Kijaczko, op. cit., s. 54–55.

<sup>404</sup> Choć Z. Jordan nie należał do czołowych reprezentantów szkoły lwowsko-warszawskiej i często brak jego biografii intelektualnej w monografiach poświęconych tej szkole, to jednak znawcy przedmiotu zaliczają go do tej formacji intelektualnej. Na taki stan wpłynęło z pew-

*tematycznych podstawach systemu Platona. Z historii racjonalizmu z 1937 roku.* Dotyczyła ona ujęcia Platońskich idei jako intelektualnych oglądów. Wypowiedź krytyczna toruńskiego filozofa, jak wskazuje chronologia jego dziennika, pochodzi z końca 1939 roku. Światło dzienne ujrzała jednak dopiero w 1963 roku wraz z pierwszym wydaniem dziennika. Jordan przebywał wówczas poza granicami kraju, dlatego istnieje małe prawdopodobieństwo by wiedział o tej polemice.

Krytykowany fragment wypowiedzi Jordana znajduje się w części książki, w której analizował on zagadnienie przedstawień przestrzennych w filozofii Platona. (*Przedstawienia przestrzenne i ich rola w geometrii. Streszczenie*). Autor przekonywał, że według Platona przedstawienia przestrzenne stanowią szczególny rodzaj „sposobu bezpośredniego poznania”, odmiennego od zmysłowego. Grecki filozof, w jego przekonaniu, silnie odgraniczył od siebie te dwa rodzaje poznania: zmysłowe i pozazmysłowe. Przykładem tego może być rozróżnienie artysty (malarza i rzeźbiarza) oraz rzemieślnika.

Rzemieślnik tworząc przedmioty codziennego użytku „spogląda ku idei” [...] i to co ogląda odtwarza w drzewie, metalu, kamieniu. Natomiast rzeźbiarz lub malarz nie naśladuje „bytu jakim jest” lecz zjawisko jak się ono ukazuje. W dialogach znajdujemy wiele podobnych rozważań [...]. Zapewne na nich oparł Cohen swą interpretację idei jako intelektualnych oglądów, cieszącą się wśród niemieckich uczonych dużym uznaniem. Niestety przypuszczenie Cohe- na niemal niczego nie wyjaśnia; pojęcie intelektualnego oglądu jest wielką niewiadomą<sup>405</sup>.

Polemika Elzenberga dotyczy dalszej części tej wypowiedzi, w której Jordan krytykuje poglądy innych filozofów na temat podjętej przez niego problematyki. Wypowiedź ta brzmi następująco:

Z wypowiedzi filozofów, którzy stwierdzali istnienie intelektualnych oglądów, wywnioskować można tylko tyle, że istnieją rzekomo przedstawienia prezen-

---

nością to, że filozof większą część życia spędził poza granicami kraju i tam prowadził prace naukową. Por. J. Woleński, *Filozoficzna szkoła...*, op. cit., s. 338; por. także J. Skoczyński, J. Woleński, op. cit., s. 408; por. również W. Strzałkowski (red.) *Filozofia polska na obczyźnie*, t. VI, Wyd. Polskie Towarzystwo Naukowe na Obczyźnie, Londyn 1987, s. 167–169; S.L. Andrzejewski, *Zbigniew Jordan*, „Kultura” 1980, nr 11, s. 103–104; T. Terlecki, „Dobrze myśleć – dobrze postępować”, „Kultura” 1980, nr 11, s. 107, 108.

<sup>405</sup> Z. Jordan, *O matematycznych podstawach systemu Platona*, Nakł. Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk z Zasiłku Funduszu Kultury Narodowej i Fund. Nauk. U. P. Skład Główny w Księgarni Jana Jachowskiego w Poznaniu, Poznań 1937, s. 121–122.

tujące pewną klasę przedmiotów bezpośrednio, chociaż nie naocznie (niezmysłowo). Jest to oczywiście określenie niewystarczające<sup>406</sup>.

Wzbudziła ona liczne zastrzeżenia polemisty ze względu na użyte zwroty i słowa, które mogły celowo (ze względu na sugestywny charakter wypowiedzi) negatywnie wpłynąć na odbiór referowanych poglądów. Były to takie zwroty, jak: „rzekomo” (stanowi on wyraz poglądu autora i może podawać w wątpliwość cudzą myśl w toku jej referowania); „z wypowiedzi wywnioskować można tylko tyle” (tzn., że ktoś nie umiał się właściwie wypowiedzieć i trzeba się domyślać intencji); „stwierdzać” zamiast „przyjmować” („bo błędnie stwierdzać to bardziej dyskwalifikuje niż błędnie przyjąć”); „jest to oczywiście określenie niewystarczające” (brak podania racji na rzecz tego stanowiska, ucięta została też możliwość jakiegokolwiek dyskusji)<sup>407</sup>. Toruński filozof uznał zatem, że Jordan celowo użył swego rodzaju retorycznych figur i chwytów taktycznych, które nie stanowią w żadnym razie obiektywnego, rzeczowego uzasadnienia jego poglądów. Na tej podstawie zarzucił więc autorowi rozważań o Platonie nierzetelność i niepoprawność stylu, stanowiące „chytą taktkę”, manipulację, zmierzającą do takiego a nie innego odbioru i interpretacji poglądów danych filozofów przez czytelnika. Autor *Kłopotu z istnieniem* pisał o tym następująco:

Ileż chytrej taktyki w tym pozornie rzeczowym sprawozdaniu z cudzych poglądów! Sprawozdanie naprawdę rzeczowe tak mniej więcej by musiało wyglądać: „Niektórzy filozofowie przyjmowali istnienie tzw. oglądów intelektualnych. Przez „ogład intelektualny” rozumieli przedstawienie prezentujące pewną klasę przedmiotów bezpośrednio, chociaż nie naocznie (niezmysłowo). Określenie to jest jednak niewystarczające, ponieważ...” (i tu uzasadnienie)<sup>408</sup>.

Zdaniem Elzenberga wypowiedź Jordana nie była obiektywną interpretacją czyichś poglądów filozoficznych. Nie była też do końca jasna w odbiorze, a Jordan zachował jedynie pozory rzeczowego sprawozdania z cudzych poglądów.

Elzenberg w tej polemice zawarł ważną dyrektywę metodologiczną, szczególnie dla historyków filozofii. W swych dziełach bowiem ponoszą oni każdorazowo trud nie tylko zreferowania czyichś poglądów, stanowisk czy nurtów

<sup>406</sup> Ibidem, s. 122.

<sup>407</sup> Por. H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem...*, op. cit., s. 285.

<sup>408</sup> Ibidem, s. 284.

filozoficznych, ale także ich interpretacji, a może nawet głównie jej. Co za tym idzie, niejednokrotnie wyrażają, przemycają (świadomie bądź nie) własne zdanie (ukazujące ich osobiste nastawienie) w kwestii omawianych poglądów czy też ich głosicieli. W ten sposób (jako autorytety) ponoszą odpowiedzialność za swe opinie, kreując czasami na długie lata powszechną ocenę danych poglądów w filozofii (historii filozofii). Elzenberg zaś w tej polemice przestrzegął, że ocena danego stanowiska czy jej autora musi mieć znamiona obiektywizmu, gdyż zbyt dalekie kierowanie się własnymi upodobaniami (sympatiami, antypatiami) może w konsekwencji nie tylko zafałszowywać faktyczny stan rzeczy, ale także być krzywdzące i niesprawiedliwe dla przedstawicieli omawianych poglądów.

## **II.9. Polemika Henryka Elzenberga w sprawie zasad sztuki translatorskiej. Uwagi do przekładu Władysława Witwickiego dialogu platońskiego *Eutydem***

Ta Elzenbergowska wypowiedź polemiczna nie dotyczy bezpośrednio problematyki filozoficznej, lecz kwestii translacji klasycznych dzieł filozoficznych. Mimo to jej związek z dziedziną filozofii jest niepodważalny i oczywisty. Ukazuje ona bowiem kwestię sztuki translatorskiej jako istotną dla adekwatnego odbioru starożytnych i zarazem fundamentalnych dzieł filozoficznych (tu: Platona). To zaś, w jaki sposób dane terminy, zdania i wypowiedzi zostaną przetłumaczone, ma czasem bardzo ważne znaczenie dla odbioru dzieła danego twórcy i określonego sposobu rozumienia jego koncepcji filozoficznej. Dlatego też, co podkreślał Elzenberg, dbałość i precyzja tłumacza ma częstokroć decydujące znaczenie dla pozycji danego filozofa w historii filozofii. Przekład, który będzie zbyt odbiegał od oryginału, może zatem zatrzeć właściwy obraz myśli danego filozofa i trwale zafałszować jego prawdziwy przekaz.

Choć Władysław Witwicki swe zainteresowania naukowo-badawcze związał bezpośrednio z psychologią, był także cenionym tłumaczem dzieł Platona. Zrealizował największe przedsięwzięcie translatorskie szkoły lwowsko-warszawskiej, tłumacząc na język polski większość dialogów Platońskich. Przekłady te stanowią niewątpliwie wyraz jego kunsztu i zaangażowania translatorskiego. Istotę i doniosłość jego pracy podkreśla Jan Woleński następującymi słowami:

I kiedy się czyta te przekłady, zaopatrzone epickim komentarzem tłumacza, to nie wiadomo, co bardziej podziwiać – czy treść, czy język przekładu, pochodzący w końcu od profesora psychologii<sup>409</sup>.

Mimo niewątpliwych zasług oraz autorytetu w dziedzinie translatorskiej Władysław Witwicki nie uniknął krytyki Henryka Elzenberga. Jego polemika stanowi redaktorskie opracowanie zamieszczone w wydaniu Platońskiego dialogu *Eutydem*, który przetłumaczył Witwicki. Wydawcy dzieła uznali za pewne, że przekład Witwickiego wymaga pewnych korekt i uzupełnień. Autor *Kłopotu z istnieniem* podjął się tego zadania na zlecenie Biblioteki Klasyków Filozofii w 1956 roku, a więc już po śmierci Witwickiego<sup>410</sup>.

Co ciekawe, Elzenberg w swej rewizji przekładu Witwickiego odniósł się bezpośrednio do maszynopisu bądź rękopisu tego przekładu, które powstały już w 1940 roku. Należy przypuszczać, że jego ukazanie się drukiem dopiero kilkanaście lat później związane było z nieprzychylną sytuacją społeczno-polityczną, mającą także bezpośredni wpływ na działalność środowisk naukowych. Najpierw był to okres II wojny światowej, a po roku 1945 nastąpiła wzmożona ofensywa ideologiczna marksistów na wszelkie formy idealizmu oraz na to, co za idealizm poczytywano. Nie była to zatem atmosfera sprzyjająca publikacji dzieł klasycznych filozofów utożsamianych z idealizmem właśnie. Choć należy pamiętać, że w 1948 roku wydano jednak *Państwo*, a w 1951 roku *Timajosa* Platona w przekładzie Witwickiego. A zatem przyczyny niewydania wcześniej *Eutydem*a mogły leżeć jeszcze gdzie indziej, np. być natury materialnej.

*Eutydem* w przekładzie Witwickiego został wydany rok po Elzenbergowskim opracowaniu uwag do tłumaczenia, a więc w 1957 roku. Możliwość zweryfikowania oraz oceny słuszności i zasadności Elzenbergowskich zarzutów można rozpatrzyć w odniesieniu do autorskiego przekładu Witwickiego (zarówno maszynopisu, jak i rękopisu), znajdującego się w zbiorach archiwalnych PAN<sup>411</sup>. Na rzecz prawomocności dokonanej przez Elzenberga poprawy pierwotnego tłumaczenia przemawia zarówno autorytet filozofów współpracujących w ramach Biblioteki Klasyków Filozofii, którzy widzieli taką potrzebę, jak i bezpośrednia współpraca przy weryfikacji przekładu z Ireną Kroń-

<sup>409</sup> J. Woleński, *Filozoficzna szkoła...*, op. cit., s. 33.

<sup>410</sup> Por. L. Hostyński, *Układacz...*, op. cit., s. 256.

<sup>411</sup> Ze względu na zgodność uwag Elzenberga z wersją maszynopisu w swej analizie odwołuję się do tej wersji tłumaczenia.

ską (uznaną tłumaczką klasycznych dzieł greckich), która uznała tę korektę w większości przypadków za właściwą.

Analizując uwagi redaktorskie Elzenberga, należy jednak wziąć też pod uwagę fakt, że Elzenberg nie był tak kompetentnym i doświadczonym tłumaczem jak Witwicki. Jego zdolności translatorskie powstawały raczej w trakcie zdobywanego wykształcenia, aniżeli w toku praktycznego stosowania sztuki translatorskiej. Filozof od najmłodszych lat pobierał nauki za granicą. Miał więc możliwość zaznajomienia się nie tylko z kilkoma nowożytnymi językami europejskimi (w szczególności z językiem francuskim), ale także z klasycznymi. Swego czasu był nauczycielem gimnazjalnym języka francuskiego oraz łaciny. W jego dorobku naukowym znajduje się zaledwie kilka tłumaczeń, m.in. takich dzieł, jak: *Trzy rozprawy z filozofii społecznej* Rousseau (jest to jego najpoważniejsze dokonanie translatorskie), *Duty and Ignorance of fact* Pricharda, oraz fragment dialogu Platona *Teajtetos*<sup>412</sup>. Jego aspiracje naukowe sięgały jednak znacznie dalej. Z materiałów archiwalnych dotyczących działalności Biblioteki Klasyków Filozofii wynika bowiem, że Elzenberg jako redaktor działu francuskojęzycznego zaproponował plan wydawniczy, w którym chciał przetłumaczyć obok dzieł Rousseau, także dzieła Kartezjusza, Holbacha i Gassendiego<sup>413</sup>.

W związku z tym należy wnioskować, że niewątpliwie miał on jednak pewne kompetencje w sztuce translatorskiej. Mimo to nigdy nie zajmował się tą działalnością na szerszą skalę, jak Witwicki.

Elzenberg już na wstępie swego redaktorskiego opracowania, wskazał w sposób zdecydowany pewne niedociągnięcia translatorskie Witwickiego i potrzebę ich skorygowania. Polemista sięgnął także do innych przekładów dialogu (m.in. Otto Apelta, Waltera Rangeleya Lamba, Louisa Méridiera, Friedricha Daniela Schleiermachera<sup>414</sup>), konfrontując je z przekładem Witwickiego w przypadku wątpliwości.

<sup>412</sup> Tłumaczenie to obejmuje partie tekstu od 201E do 202D i zostało opublikowane jako *Dodatek* w książce B. Wolniewicza *Rzeczy i fakty. Wstęp do pierwszej filozofii Wittgensteina* (PWN, Warszawa 1968), jego przedruk znajduje się także w książce Elzenberga *Z historii filozofii*, pt. *Platon Teajtetos*. Co istotne, także tu Elzenberg kwestionuje poprawność translacji Witwickiego. Por. H. Elzenberg, *ibidem*, s. 342–345; por. też L. Hostyński, *Układacz...*, op. cit., s. 255–256.

<sup>413</sup> Por. MA J. i T. Kotarbińskich, APB WFIS UW, IFIS PAN i PTF,teczka Rps U nr 597, k. 34.

<sup>414</sup> H. Elzenberg, *Od redakcji*, [w:] Platon, *Eutydem*, przeł. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1957, s. X, przyp. nr 1.

Źródeł uchybień polskiego przekładu *Eutydema* upatrywał on nie tylko w nieprzychylnych warunkach zewnętrznych, ale przypisywał je także same-mu tłumaczowi. Zarzucił Witwickiemu pewien brak pokory twórczej – mylne przekonanie o własnej świetności i nieomyślności w sztuce translatorskiej. Pisał o tym następująco:

Ingerencja redaktorska w niniejszy przekład poszła nieco dalej, niżby w stosunku do tak wybitnego tłumacza można się było spodziewać; dwa się na to złożyły powody. Pierwszy, to że przekład, datowany z Warszawy 1940 r., a więc opracowywany w warunkach wiadomo jak nie sprzyjających, nosi wyraźne znamiona niedoszlifowania do końca. Drugi, to że Witwicki – w poczuciu własnych dużych możliwości pisarskich – potraktował tekst Platona miejscami dość swobodnie i po swojemu, z tym nie całkiem pożądanym skutkiem, że u wydawców pietyzm obowiązujący wobec tłumacza natknął się na pewną granicę w postaci pietyzmu większego, do jakiego musi sobie rościć prawo sam autor<sup>415</sup>.

W związku z tym Elzenberg poczuwał się niejako do obowiązku względem czytelników i dydaktyki historii filozofii, by dokonać korekty błędów – nie tylko „drobnych uchybień”, ale i „nieudałych interpretacji”. Uznał, że: „Zadaniem najważniejszym było, rzecz prosta, usunięcie z przekładu wszystkiego, co się okazało w jawnej niezgodzie z intencją myślową Platona”<sup>416</sup>. Zwracał uwagę, że błędy te miały różne natężenie merytoryczne. Pojawiały się niezgodności z oryginalną myślą autora, które wydawały się jasne i proste w odnalezieniu i skorygowaniu, jak choćby powstałe z nieuwagi tłumacza przy odczytywaniu poszczególnych słów. Jako przykład Elzenberg podał błąd związany z zastosowaniem niewłaściwego rodzajnika – słowo „Κόρινθος” (mające rodzajnik męski) zostało przetłumaczone przez Witwickiego jako miasto „Korynt”. Elzenberg przetłumaczył je zaś jako: zwrot „Korintos syn Zeusa”. Chodziło zatem o mitycznego założyciela Koryntu, a nie o sam Korynt. Przysłowiowo używało się tego zwrotu na określenie czynności powtarzania w kółko tego samego. Taka translacja okazała się też zgodna z właściwym kontekstem zdania, który zupełnie zmienił się w przekładzie Witwickiego<sup>417</sup>. Mogło to nie tylko zaburzać właściwy i jasny tok dialogu, ale także zmienić całą jego wymowę.

<sup>415</sup> Ibidem, s. VII.

<sup>416</sup> Ibidem.

<sup>417</sup> Zrozumiałe wydaje się całe zdanie zgodnie z korektą Elzenberga. U Witwickiego brzmiało ono następująco: „Dlatego wciąż się powtarza jedno i to samo, jak ten przysłowiowy Korynt, miasto Dzeusa”. MA W. Witwickiego, APAN, sygn. III-249, j. nr 32, k. 42. Natomiast



Elzenberg dokonał korekty wielu szczegółowych terminów technicznych, bowiem błędy te, w jego przekonaniu, mogły przyczynić się do wypaczenia istoty oryginalnego tekstu greckiego i w konsekwencji nieadekwatnego odczytania zamysłu i koncepcji samego Platona. Nie brak jednak było w tym przekładzie także błędów poważniejszych, bardziej skomplikowanych:

gdzie tyle tylko można powiedzieć, że tłumacz na pewno nie trafił w sedno, trudno natomiast z równą pewnością wskazać, gdzie to sedno jest i jak się w nie trafia<sup>418</sup>.

Pewne wątpliwości Elzenberga budziły także styl i forma wypowiedzi w przekładzie. Tłumacz bowiem w przypadku niektórych zwrotów ubrał je w słowa zbyt współczesne, a więc nieadekwatnie do obowiązującego zwyczaju językowego okresu i miejsca, do którego odnosiła się treść dialogu. Jako przykład Elzenberg podaje takie sformułowanie:

a gdy w ferworze pisarskim wymyka się tłumaczowi uskrzydłone słówko, że Kleinias [...] „bierze chrzest” (βαπτίζόμενον) od sofistów, to aż tak karkołatnej modernizacji żaden redaktorski stróż porządku puścić nie może<sup>419</sup>.

Stąd następujące zdanie Witwickiego:

Jeszcze i do trzeciego złożenia się z chłopcem zabierał się Eutydem, jak na arenie, kiedy ja, widząc, jaki chrzest chłopak dostaje, chciałem, żeby sobie odetchnął i żeby od nas wystraszony nie uciekł [...]<sup>420</sup>

Elzenberg zamienił na zdanie:

Jeszcze i do trzeciego złożenia się z chłopcem zabierał się Eutydem, jak na arenie, kiedy ja, widząc chłopczynę takiego pogrążonego, chciałem żeby sobie odetchnął i żeby od nas wystraszony nie uciekł [...]<sup>421</sup>.

Być może Elzenberg uznał, że zwrot „brać chrzest” związany jest wspólnie bardziej z kulturą chrześcijańską, wiadomo jednak, że funkcjonował także (i to znacznie wcześniej) w kulturze starogreckiej w rozumieniu „za-

---

Elzenberg poprawił je następująco: „Dlatego wciąż się powtarza jedno i to samo, jak to przysłowiowe »Korintos syn Zeusa«. Platon, op. cit., s. 41, 72 (przyp. nr 19).

<sup>418</sup> H. Elzenberg, *Od redakcji...*, op. cit., s. VII.

<sup>419</sup> Ibidem, s. XIII.

<sup>420</sup> MA W. Witwickiego, APAN, sygn. III-249, j. nr 32, k. 15.

<sup>421</sup> Platon, op. cit., s. 13.

nurzenia, obmycia, lub „unieszkodliwienia”. Uwaga ta zatem nie wydaje się w pełni zasadna.

Filozof zanegował także stosowanie wyrażeń „dosadnych”, które niejednokrotnie zbliżone były swym charakterem do zwrotów mowy potocznej. W zamierzeniu tłumacza zabieg ten miał nadawać tekstowi pewną „żywołność”. Tymczasem, jak wskazywał polemista:

Pomysłowość wykazuje tu tłumacz godną największego podziwu, ale... jakże często wbrew Platonowi, któremu się o tych barwnych kleksach nie śniło<sup>422</sup>.

O ile bowiem dosadność stosowana z umiarem i powściągliwością rzeczywiście przynieść może pewne pozytywne efekty w odbiorze danego dzieła, o tyle:

zbyt jaskrawa dosadność przynosi szkodę poznaniu przez czytelnika czegoś, co on poznać *powinien* i co my jesteśmy mu winni zgodnie z prawdą stawić przed oczy. Sam już styl Platona to przecież także pewna rzeczywistość – dość ważka! – i której się zbyt już beztrosko zacierać i zniekształcać nie godzi. Ale dalej: od tych drastyczności cierpi również obraz stosunków, środowiska historycznego, ówczesnych form obcowania [...]<sup>423</sup>.

Elzenberg przestrzegał, że zbyt dalece posunięta „niewierność” w tym względzie wobec tłumaczonego dzieła: „prowadzić może w coraz to dalsze, coraz głębsze sfery zafałszowania”<sup>424</sup>. Zniekształcenie stylu danego autora może odebrać mu pewien charakterystyczny dlań rys twórczy, poprzez który ujawnia się nie tylko jego kunszt pisarski, ale w pewnym sensie i sama osobowość. Jeden z przykładów brzmi następująco:

u Witwickiego [...] trochę natomiast „oleju w głowie” mają, owszem, matematycy – ci z nich przynajmniej, którzy w ujęciu Platona [...] μή παντάπασις ἀνόητοί εισιν<sup>425</sup>.

<sup>422</sup> H. Elzenberg, *Od redakcji...*, op. cit., s. XIII.

<sup>423</sup> Ibidem, s. XIV.

<sup>424</sup> Ibidem.

<sup>425</sup> Ibidem, s. XIII. Zdanie w przekładzie Witwickiego ma następującą postać: „a ci, co uprawiają geometrię i astronomię i rachunki – to są też łowcy – oni sami wykresów nie robią – oni tylko przedmioty pojęć wynajdują a że nie umieją się nimi posługiwać, tylko na nie polować umieją – więc oddają swoje wynalazki na użytek dialektyków, jeżeli tylko który ma trochę oleju w głowie”. MA W. Witwickiego, APAN, sygn. III-249, j. nr 32, k. 38. Elzenberg zaś to samo zdanie sformułował słowami: „a ci, co uprawiają geometrię i astronomię i rachunki – to są też łowcy: oni sami nie wytwarzają tych układów i kombinacji, o których mówią – oni tylko odkrywają te, które są, a że nie wiedzą, co z nimi począć, tylko na nie

Osobną kwestią wysuniętą przez toruńskiego filozofa jest także kwestia przekładu dwuznaczności słownych. Znalezienie adekwatnych odpowiedników słownych w języku przekładu dla zwrotów stanowiących swego rodzaju grę słów w języku oryginału stanowi nie lada wyzwanie dla tłumacza. Także pod tym względem Elzenberg wskazywał na wiele niedociągnięć translatorских przekładu Witwickiego. Choć tłumacz rzeczywiście podjął próbę oddania znaczenia danych zwrotów niejednoznacznych, to: „faktem jednak jest, że w tym brzmieniu, jakie mają w jego przekładzie, miejsca te są zagadkowe i że czytelnik ani trochę nie widzi, w czym sztuka”<sup>426</sup>. W związku z tym Elzenberg usunął powstałe w ten sposób niezrozumiałości. Pewne zarzuty polemista wysunął wobec niewłaściwego oddania na język polski przez Witwickiego greckich partykuł. W jego przekonaniu te pozbawione samodzielnego znaczenia wyrazy nadające wypowiedziom pewne zabarwienie znaczeniowe lub uczuciowe, odgrywają szczególną rolę w dialogach Platona, szczególnie w *Eutydemie*. Dzięki nim tekst zyskuje pewien ton, ekspresję, charakter i dynamikę. Filozof wyjaśniał:

Chodzi o wszystkie te drobne zwroty potwierdzające, zaprzeczające, nawiązujące, pytajne, z których się orientujemy w kierunku myśli na początku każdej kwestii „dialogu”, ale które też i same dla siebie potrafią stanowić całość tych kwestii. Nie są to sprawy błahe: zwroty te to artykulacje dialogu, i znaczna część jego naturalności, jego giętkiej, płynnej ruchliwości od nich zależy<sup>427</sup>.

W związku z tym zbytnia dowolność w przekładzie oraz częste powtarzanie tych samych partykuł może uczynić tekst nazbyt monotonnym, zakłócić naturalną harmonię zawartych w nim wypowiedzi, zubożyć jego ekspresję i wpłynąć niekorzystnie na jego zwartość. Elzenberg poczuwał się do obowiązku dokonania stosownej korekty. Swe stanowisko w tej kwestii uzasadniał następująco:

Tymczasem właśnie co do nich brak ostatecznego szlif w przekładzie Witwickiego daje się odczuć; odpowiedniki polskie są dobierane z dużą dozą

---

polować umięją – więc oddają te swoje odkrycia na użytek dialektyków, o ile tylko do cna nie są obrani z rozumu”. H. Elzenberg, *Od redakcji...*, op. cit., s. XIII–XIV. Z innych zwrotów niezgodnych z duchem czasów, w których toczy się Platoński dialog, Elzenberg wymienił: „wilkiem patrzą”, „nie mają głowy na karku”, filozofia „funta kłaków nie warta”, „jakie licho nadało”. Por. Platon, op. cit., s. 37.

<sup>426</sup> H. Elzenberg, *Od redakcji...*, op. cit., s. XVII.

<sup>427</sup> Ibidem, s. XVI.

obojętności; ten lub ów, raz wprowadzony, powtarzany bywa automatycznie, chociaż sytuacje nie są te same [...]. Drobiazgi te miejscami są w stanie pozbawić przekład korzyści uzyskanych dzięki umiejętnemu stosowaniu innych środków wyrazu: przez tę ledwo dostrzegalną szczelinę wsącza się do tekstu jakby odtrutka na całą jego piękną barwność i żywotność<sup>428</sup>.

Zmiany polegały nawet na usunięciu niektórych partykuł (np. „nieprawdaż”)<sup>429</sup>, lub wprowadzeniu innych, „zgodnych z duchem polszczyzny”<sup>430</sup>. W miejsce nadużywanych: „cóż”, „nieprawdaż”, „przecież” zaproponował np.: „czyżby” (zamiast „no cóż”)<sup>431</sup>, „więc jakże” (zamiast „więc cóż”)<sup>432</sup>, „ano nie” (zamiast „nie przecież”)<sup>433</sup>, „no więc” (zamiast „nieprawdaż”)<sup>434</sup>.

Spolszczeniu i uwspółcześnieniu poddał Elzenberg także niektóre nazwy imienne dialogu. W wyniku tego zamiast „Eutydemos” jest „Eutydem”, zamiast „Dionysodoros” w dialogu pojawia się „Dionizodor”, „Ktesipposa” zastąpiono „Ktezipposem”, w miejsce „Dzeusa” mamy zaś „Zeusa”.

Choć polemika ta nie ma charakteru *stricte* filozoficznego, to jednak ma także znaczenie z tego punktu widzenia. Wysnuć z niej można bowiem prosty i ważny zarazem wniosek: dla badacza (filozofa, historyka filozofii) chcącego zgłębić określony nurt, koncepcję czy też stanowisko, niezmiernie istotne jest, by posiadać niezbędne kompetencje językowe (translatorskie) w zakresie języka, w którym wyklada je ich autor. Bez spełnienia tego warunku, jak wskazuje Elzenberg, łatwo jest wypaczyć słowa danego autora i w konsekwencji błędnie zrozumieć i oddać jego poglądy. Choć trudno w tym wypadku zasadnie postawić taki zarzut Witwickiemu.

Ponadto autor *Kłopotu z istnieniem* w swym redaktorskim opracowaniu zawarł konkretne dyrektywy metodologiczne dotyczące postrzegania sztuki translatorskiej, ważne także z punktu widzenia historyka filozofii. Uznał bowiem, że analizując dany przekład, wszędzie:

tam gdzie przy najlepszej woli nie można stwierdzić, by się pod względem efektu dzięki niedokładności coś zyskiwało, jak również tam, gdzie zysk jest

<sup>428</sup> Ibidem.

<sup>429</sup> Por. Platon, op. cit., s. 29, 30; MA W. Witwickiego, APAN, sygn. III-249, j. nr 32, k. 43, 44.

<sup>430</sup> Por. H. Elzenberg, *Od redakcji...*, op. cit., s. XVI.

<sup>431</sup> Por. Platon, op. cit., s. 4, MA W. Witwickiego, APAN, sygn. III-249, j. nr 32, k. 6.

<sup>432</sup> Por. Platon, op. cit., s. 12; MA W. Witwickiego, ibidem, k. 14.

<sup>433</sup> Por. Platon, op. cit., s. 10; MA W. Witwickiego, ibidem, k. 12.

<sup>434</sup> Por. Ibidem, s. 53; MA W. Witwickiego, ibidem, k. 54.

widoczny po jednej stronie, ale po drugiej strata okazuje się większa, niedokładność usuwamy bezwzględnie<sup>435</sup>.

natomiast: „tam gdzie zachodzi wątpliwość, rozstrzygamy ją na korzyść tłumacza”<sup>436</sup>.

Ponadto podkreślał, że tłumaczenie danego tekstu stanowi każdorazowo jedynie pewną interpretację tłumacza, który niejednokrotnie nie ma pewności, czy jego przekład rzeczywiście stanowi adekwatne odzwierciedlenie oryginalnej myśli autora. Bardzo łatwo jest więc popełnić nadinterpretację, zwłaszcza w przypadku autorów starożytnych, gdy nie ma możliwości skonfrontowania przekładu ze zdaniem samego autora.<sup>437</sup> Należy zaznaczyć, że tłumacz znajduje się każdorazowo w dość skomplikowanej sytuacji. Z jednej bowiem strony: „występuje w roli kogoś odtwarzającego myśl cudzą”, z drugiej zaś, musi uwzględnić fakt, że jego tłumaczenie dokonane jest na konkretny język i skierowane do odbiorców, którzy się nim posługują<sup>438</sup>. W gestii tłumacza zatem leży próba ustalenia w przekładzie równowagi pomiędzy rzeczywistością opisywaną a tą, w której powstaje i ku której się kieruje. Żaden tekst nie powstaje bowiem w próżni środowiskowej, historycznej, obyczajowej i w tego typu próżni także nie trafia. Jeżeli będzie przełożony jedynie z uwzględnieniem jednej z tych płaszczyzn rzeczywistości, a z pominięciem drugiej, oryginalnej myśli autora grozić może zdeformowanie, a tekst ostatecznie może ulec zafałszowaniu.

Konkluzja, która nasuwa się w związku z tą polemiką, zmierza do przyjęcia tezy, że sztuka translatorska jest niezwykle wymagającą dziedziną pracy twórczej, w której warto naukowo współpracować, radzić się, odwoływać do autorytetów, a także stale pogłębiać swą wiedzę o języku, z którego się przekłada oraz obyczajowości, z którą jest on powiązany. Należy zwrócić uwagę, że pozaautorskie korekty tłumaczenia danego dzieła mogą przyczynić się do udoskonalenia przekładu i przybliżyć je do oryginalnej myśli autora.

<sup>435</sup> H. Elzenberg, *Od redakcji...*, op. cit., s. VIII.

<sup>436</sup> Ibidem.

<sup>437</sup> Ponadto Elzenberg podkreślał też problem związany z kwestią dotyczącą materialnych źródeł dla przekładu (przypadku istnienia rozbieżności w rękopisach). Pisał o tym w następujących słowach: „Sprawa dokładności przekładu ma – ilekroć na warsztacie jest autor starożytny – zawsze jeszcze swoisty swój aneks w postaci powracającego co pewien czas pytania: według jakiej *lekcji* mamy tłumaczyć?” Ibidem, s. XI.

<sup>438</sup> Por. ibidem, s. XII.

\* \* \*

Koncepcje, wypowiedzi i argumentacja przedstawione w prowadzonych przez Henryka Elzenberga polemikach z reprezentantami szkoły lwowsko-warszawskiej ukazują bogactwo i dużą wartość intelektualną dorobku tych filozoficznych adwersarzy. Świadczą także o otwartości intelektualnej XX-wiecznego środowiska filozoficznego, jego żywotności i stałym rozwoju, także w wyniku ścierania się stanowisk antagonistycznych.

Przy czym Elzenbergowskie polemiki ukazują nie tylko jego zainteresowania, ale także fakt, że był on niewątpliwie znawcą dorobku intelektualnego szkoły lwowsko-warszawskiej i na bieżąco śledził jej dokonania twórcze. Jest to postawa godna uznania i naśladownictwa. We współczesnej filozofii polskiej rzadko zdarza się, by filozof o określonej postawie i zainteresowaniach badawczych był także kompetentnym znawcą kierunków odmiennych. Elzenberg zaś bez trudu potrafił skonfrontować poglądy poszczególnych „twardowszczyków” z własnymi i to z zakresu większości dziedzin filozoficznych, w tym także niebędących w kręgu jego głównych naukowych zainteresowań. Żywo reagował na koncepcje i postulaty „twardowszczyków”. W związku z tym pogląd głoszony przez niektórych historyków filozofii, określający Elzenberga jako: „jednego z autorów pozostających na swoistym marginesie życia filozoficznego”<sup>439</sup>, nie wydaje się adekwatny do roli, jaką odegrał on w rodzimej filozofii XX wieku. Choć nie bez racji pozostaje jednak pogląd, że Elzenberg: miał świadomość tego, że jest różny od innych ludzi [...] odczuwał tę odrębność jako wartość. [...] Nie był jednak odludkiem i mizantropem”<sup>440</sup>. W chwilach wytchnienia lubił wytworne towarzystwo i pobudzającą intelektualnie rozmowę. Tego typu ożywczą dla ducha wymianą zdań była też zapewne dla niego sama sztuka polemiczna.

Należy zaznaczyć, że to właśnie dzięki takim filozofom jak Elzenberg, nieobawiającym się występować z kontrargumentacją wobec dominującego kręgu filozoficznego, filozofia polska miała możliwość wielotorowego rozwoju. Zyskała też na wielości stanowisk tworzonych racjonalnie i zasadnie. Aktywność filozofów spoza kręgu „twardowszczyków” spowodowała zatem, że można dziś zasadnie mówić o bogactwie i pluralizmie XX-wiecznej filozofii polskiej.

Należy podkreślić, że pytania, które Elzenberg zadawał w polemikach z „twardowszczykami”, oraz zagadnienia, które rozważał, znacznie wykraczały

<sup>439</sup> Por. J. Skoczyński, J. Woleński, op. cit., s. 516.

<sup>440</sup> M. Wallis, *Henryk Elzenberg (wspomnienie pośmiertne)*..., op. cit., s. 106–107.

poza ramy epoki, w której żył. Niejednokrotnie miały one także charakter zagadnień fundamentalnych dla danej dziedziny czy zakresu problemowego. Na przykład, broniąc estetyki jako dyscypliny wartościującej, w polemice z Ossowskim, rozważał kwestię samej istoty i przedmiotu estetyki. Pytając zaś o istotę wartościowania oraz procesu powstawania oceny estetycznej i jej obiektywności, analizował podstawowe kategorie estetyczne. Kwestie te nie tracą na znaczeniu, stanowiąc nadal przedmiot dociekań estetyków.

Również w innych dziedzinach badawczych Elzenberg poruszał istotne poznawczo kwestie. W sporze z Kotarbińskim bronił autonomii i ważności wartości wobec postulatu walki z cierpieniem. Jest to o tyle ważna polemika, że dotyczy fundamentalnej kategorii etycznej – wartości, stanowiąc próbę wykazania jej znaczenia na tle innych celów działania ludzkiego. Ponadto pojawiło się pytanie istotne z punktu widzenia antropologii filozoficznej, dotyczące tego, co powinno być wyznacznikiem aktywności swoiście ludzkiej: walka z cierpieniem czy tworzenie kultury (realizacja wartości). Pytanie to nadal warte jest namysłu. Także współcześnie trwają bowiem debaty dotyczące takich zagadnień i pytań, jak: co stanowi sferę specyficznie ludzką, co charakteryzuje i wyróżnia człowieka na tle świata przyrody, co determinuje jego postępowanie. Z kolei polemika z Kotarbińskim w kwestii relacji etyki i religii akcentuje pytanie, które w związku z postępującą laicyzacją współczesnych społeczeństw nabiera nowego znaczenia – brzmi ono: czy można i należy poszukiwać etyki wolnej od religijnego uzasadnienia?

Z kolei tezy polemiczne autora *Kłopotu z istnieniem* wobec Tatarkiewiczowskiego dzieła *Historia filozofii* dostarczają nam ważnych dyrektyw dotyczących warsztatu historyka filozofii, które mimo upływu lat nie tracą na swym znaczeniu.

Należy zwrócić uwagę, że Elzenberg nie bał się stawiać i bronić tez odmiennych od powszechnie uznawanych za słuszne (np. przeciwstawiając się tradycyjnemu ujęciu zjawiska ekspresji, które reprezentował Ossowski, czy negując immanentystyczną interpretację stanowiska Berkeleya w polemice z Ajdukiewiczem). Czasami nawet w swym zapale polemicznym ocierał się wręcz o granice dobrego tonu (jako przykład można podać w wątpliwość, czy zanegowanie przezeń naczelných postulatów książki sprezentowanej mu przez Ossowską mieściło się jeszcze w ramach kultury, która powinna obowiązywać w świecie nauki).

Dodatkowo warto zwrócić uwagę, że Elzenberg w swej sztuce polemicznej potrafił wskazać, że w filozofii ważną rolę mogą odgrywać dyscypliny pomocnicze (np. sztuka translacji dzieł klasycznych opisana w opracowaniu redaktorskim przekładu Witwickiego *Eutydema* Platona).

Prezentowane polemiki stanowią cenny materiał nie tylko z punktu widzenia historii filozofii, ale mają także wymiar praktyczny, niosą bowiem wiele wskazówek, dyrektyw, pytań i zagadnień, które mogą także współcześnie być inspiracją do dalszych analiz i rozstrzygnięć problemowych.



## Rozdział III

# Wpływ polemik filozoficznych Henryka Elzenberga ze szkołą lwowsko-warszawską na współczesną filozofię polską

Sztuka polemiczna w historii filozofii ma długą tradycję. Można nawet założyć, że postęp w niej jest głównie następstwem toczonych sporów i niezgody na rozwiązania dominujące w danym okresie. Polemiki Elzenberga ze szkołą lwowsko-warszawską niewątpliwie przyczyniły się do podniesienia ogólnej kultury filozoficznej w kraju oraz wzbogaciły polską myśl filozoficzną o nowe zagadnienia, które stanowiły ożywiony przedmiot dyskusji toczących się wśród filozofów na całym świecie. Miały one zatem znaczenie szersze niż tylko spór pomiędzy dwoma orientacjami, gdyż dotyczyły pytań o istotę filozofii i sposób jej uprawiania w ogóle. Dlatego konieczne wydaje się nie tylko określenie ich zasięgu, ale także wpływu na kształt rodzimej filozofii końca XX i początku XXI wieku. Konsekwencją byłoby postawienie tezy o istnieniu pewnej ciągłości intelektualnej w filozofii polskiej rozumianej dwojako. Po pierwsze, uznać można, że spory pomiędzy tymi filozofami zainicjowały powstanie pewnej ważnej także współcześnie problematyki badawczej. Po drugie, można założyć, że problematyka ta ma wymiar w znacznej mierze uniwersalny i opiera się skutecznie upływowi czasu. Choć jej źródła sięgają kilku dziesięcioleci wstecz, to nadal nie traci ona na znaczeniu, wręcz przeciwnie, warta jest dalszego zgłębiania i rozwijania także w kontekście współczesnych zjawisk i faktów. Co ciekawe współcześnie, ciągłość ta swój najpełniejszy wy-

raz znajduje w formie aktywności naukowej, która stanowiła również główny obszar aktywności polemicznej Elzenberga i „twardowszczyków”, mianowicie: w wystąpieniach na konferencjach/zjazdach filozoficznych oraz na łamach specjalistycznych czasopism filozoficznych.

### III.1. Henryk Elzenberg i szkoła lwowsko-warszawska – wpływ na oblicze współczesnej filozofii polskiej

Zarówno Henryk Elzenberg jak i szkoła lwowsko-warszawska wywarli niezatarty wpływ na dalsze pokolenia filozofów i myślicieli. Ich rozważania i koncepcje filozoficzne trwale zapisały się w historii filozofii polskiej, zyskując rzesze kontynuatorów, inspirując kolejne pokolenia badaczy oraz popularyzatorów ich spuścizn.

#### III.1.1. Henryk Elzenberg w rodzimej filozofii XX I XXI wieku: szkoła „Elzenbergistów”

Choć Elzenberg formalnie nigdy nie stworzył żadnej szkoły filozoficznej to jednak pozostawił po sobie swoich uczniów i równocześnie następców, kontynuujących i rozwijających wiele jego zainteresowań i koncepcji filozoficznych. To właśnie im filozof starał się przekazać przekonanie o istnieniu wartości perfekcyjnych i ich umiłowanie. Z czasem zaczęto utożsamiać ich z nazwiskiem filozofa na tyle mocno, że przyjęto dla nich w rodzimej filozofii wspólne miano – „Elzenbergistów”. Należy zaznaczyć jednak, że grupa ta nie stworzyła żadnej formalnej formacji. Jeśliby zatem chcieć uznać ją za szkołę Elzenberga, należałoby pojmować to określenie raczej umownie. Kwestię tę wyjaśniał następująco Ulrich Schrade:

Pod pojęciem ‘szkoły’ rozumieć tu będziemy, w przeciwieństwie do nowoczesnych określeń formalno-prawnych, zgrupowanie uczniów wokół nauczyciela-mistrza, którego celem jest wprowadzenie ich w świat wartości wyższych. Henryk Elzenberg wprowadzał swych uczniów od razu w świat wartości najwyższych – bohaterstwa i zbawienia<sup>1</sup>.

Do grona jego najznamienitszych, najbliższych uczniów należeli m.in.: Bogusław Wolniewicz, Zbigniew Herbert<sup>2</sup>, Eugeniusz Aniszczenko oraz Maria

<sup>1</sup> U. Schrade, *Szkoła Elzenbergistów*, [w:] W. Mackiewicz, *Ludzie i idee...*, op. cit., s. 47.

<sup>2</sup> Istotę relacji Z. Herberta z jego nauczycielem oddaje najpełniej wspomniana już ich korespondencja wzajemna, wydana w wersji książkowej pt. *Zbigniew Herbert Henryk Elzenberg. Korespondencja* (Wyd. Zeszyty Literackie, Warszawa 2002). W listach tych odnajdujemy

Kalota-Szymańska. W pierwszej kolejności zatem, to właśnie ich, a następnie także badaczy i historyków filozofii, którzy poświęcili wiele pracy na uporządkowanie Elzenbergowskich archiwaliów oraz podjęli się trudu opracowania jego koncepcji filozoficznych, zaczęto nazywać mianem „Elzenbergistów”. Uściślając jednak, być może zamiast o szkole Elzenberga należałoby raczej mówić o kręgu Elzenbergistów. Składa się na to kilka powodów. Nie tylko uczniowie Elzenberga, ale także badacze jego sylwetki twórczej nie stworzyli żadnej wspólnej grupy naukowo-badawczej i pozostali raczej w rozproszeniu. Uczniowie filozofa nie odczuwali też i nie eksponowali żadnej przynależności do wspólnej formacji intelektualnej, odznaczającej się jakąś określoną metodologią czy poglądami filozoficznymi. Ponadto wielu z nich poświęciło się w swej pracy twórczej dziedzinom pozafilozoficznym (Aniszczenko, Herbert, Kalota-Szymańska).

Także badacze spuścizny filozofa nie tworzą formalnej grupy. Pochodzili oni i pochodzą z wielu niezależnych od siebie ośrodków akademickich, a prowadzone przez nich studia i prace badawcze mają charakter autonomiczny. Wspólny ich naukowej działalności jest jedynie przedmiot – twórczość Henryka Elzenberga. Sam filozof zresztą, jak już zaznaczono wcześniej, nie zabiegał nigdy szczególnie o uznanie wśród swych słuchaczy czy budowanie autorytetu nauczycielskiego. Nie zależało mu na posiadaniu kontynuatorów, nie podejmował także starań na rzecz propagowania swych koncepcji.

Zainteresowanie dorobkiem filozofa i badania jego spuścizny przybierały różne nasilenie i formy, niejednokrotnie w zależności od okoliczności ze-

---

nie tylko wymianę światopoglądową pomiędzy ich autorami, ale także relacje z ich życia codziennego. Z korespondencji tej wyciera wzajemne zrozumienie, sympatia i szacunek, a także zwyczajna empatia, przejawiająca się we wzajemnej pomocy w walce z trudami życia codziennego. Elzenberg wspierał Herberta w kłopotach finansowych, np. posyłając mu niewielkie sumy pieniężne czy wstawiając się u Czeżowskiego w sprawie pracy dla niego. W jednym z listów filozofa do poety czytamy; „Kochany Panie Zbigniewie! [...] Tym razem już nie mogę inaczej i wchodzę na drogę zamachu: jednocześnie z tym listem posyłam Panu przekaz na 400 zł, do zwrotu we wrześniu lub październiku [...]”. *Zbigniew Herbert Henryk Elzenberg. Korespondencja...*, op. cit., s. 25. Herbert z kolei pocieszał swego nauczyciela borykającego się z kłopotami zdrowotnymi. Pisał: „Wielce Szanowny i Kochany Panie Profesorze, [...] Spotkałem [...] profesora Górskiego, który powiedział mi o wypadku Pana Profesora. Ogromnie się zmartwiłem i piszę tę kartkę, żeby przekazać Panu Profesorowi moje najserdeczniejsze życzenia powrotu do zdrowia. Jest Pan Profesor często obecny w myślach swego nieudanego ucznia, ale ten fatalny wypadek uświadomił mi, jak bardzo droga jest mi osoba Pana. [...] Byłbym bardzo szczęśliwy, jeśli mógłbym się Panu Profesorowi na coś przydać. Może potrzebne są jakieś lekarstwa zagraniczne, o które w Warszawie łatwiej niż w Toruniu?”. *Ibidem*, s. 91–92.

wewnętrznych. Dziś jednak jego nazwisko znane jest w wąskich kręgach naukowo-intelektualnych. Stopień znajomości i upowszechnienia jego filozofii nadal pozostaje nieadekwatny do stopnia doniosłości dokonań twórczych. Choć pozostawił po sobie bogatą i różnicowaną twórczość filozoficzną, to lwią jej część pozostaje nadal nieopublikowana. Materiały filozofa: opracowania własnych koncepcji, konspekty do prowadzonych zajęć, recenzje i polemiki, korespondencja, dokumenty biograficzne znajdują się w Archiwum PAN (zostały zakupione od Heleny Wirskiej, bratowej Elzenberga, w 1969 roku), a także w Dziale Zbiorów Specjalnych Biblioteki Głównej UMK w Toruniu i Archiwum UMK oraz w Lietuvos Centrinis Valstybės Archyvas w Wilnie (zespół USB i w Archiwum Akt Nowych w zespole Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego)<sup>3</sup>. Jak zaznacza Ulrich Schrade, po śmierci filozofa zainteresowanie jego myślą stopniowo gasło. Sam filozof jeszcze za życia, ze względu na swój aksjologiczny normatywizm, obcy szkole lwowsko-warszawskiej, a po wojnie także duchowi filozofii marksistowskiej, walczącej o absolutną dominację, z trudem przebijał się na łamy czasopism filozoficznych.

O Elzenbergu pisali początkowo przede wszystkim jego uczniowie, przyjaciele<sup>4</sup> i współpracownicy. Organizowali też systematycznie w Toruniu konferencje poświęcone jego twórczości. Tradycja ta przetrwała do czasów współczesnych. Na przykład w 2007 odbyła się konferencja z okazji 40. rocznicy śmierci filozofa zorganizowana przez badaczy jego spuścizny. Mimo braku szerszego zainteresowania dorobkiem intelektualnym autora *Kłopotu z istnieniem* filozofów krajowych, w ośrodku toruńskim jego dzieła i biografia stały się przedmiotem prac badawczych. Wśród badaczy wymienić należy przede wszystkim: Włodzimierza Tyburskiego, nieżyjącego już Ryszarda Jadczaaka oraz Ryszarda Wiśniewskiego.

Na wciąż nieadekwatne do doniosłości dokonań filozofa zainteresowanie jego twórczością wpływ miało kilka ważnych czynników. Jednym z nich jest, jak już wspomniano, to, że pozostaje ona nadal w znacznej mierze niepublikowana i trudno dostępna. Mimo że już za życia Elzenberg opublikował szereg swych artykułów, to jednak były one trudno dostępne. Jeszcze w latach 60. i 70. badacze spuścizny Elzenberga opierali się wyłącznie na opublikowanej spu-

<sup>3</sup> Por. J. Mizikowski, H. Dymnicka-Wołoszyńska, J. Stasiak, A. Chodkowska, op. cit., s. 21.

<sup>4</sup> Warto wspomnieć np. publikacje reprezentantów szkoły lwowsko-warszawskiej: T. Czeżowski oraz I. Dąmbskiej. Por. T. Czeżowski, *Henryk Elzenberg jako teoretyk etyki*, „Etyka” 1969, nr 4; idem, *Henryk Elzenberg, (1887–1967)*, „Studia Filozoficzne” 1967, nr 3; I. Dąmbska, „Próba kontaktu” z myślą filozoficzną Henryka Elzenberga..., op. cit.

ściźnie, sprowadzającej się do kilku książek<sup>5</sup>. Skupiano się wówczas przede wszystkim na jego estetyce i krytyce literackiej. Szersze badania prowadził jedynie Jerzy Broda, piszący pracę doktorską pod kierunkiem Stanisława Soldenhoffa, ucznia filozofa, poświęconą Elzenbergowskiej etyce. W latach 80. głębszej analizie poddano dorobek oraz filozofię Elzenberga na seminarium filozoficznym na Uniwersytecie Warszawskim, prowadzonym przez jednego z jego uczniów, Bogusława Wolniewicza. To właśnie z grona jego słuchaczy wywodzą się kolejne generacje badaczy sylwetki twórczej Elzenberga: Ulrich Schrade, Jan Zubelewicz<sup>6</sup>, Agnieszka Nogal, Zbigniew Musiał, Paweł Okołowski, Michał Woroniecki. Także w Lublinie zainteresowano się dorobkiem intelektualnym filozofa (Lesław Hostyński). Krąg badaczy Elzenbergowskiej filozofii wydał wiele publikacji, opracowywał i wydawał liczne rękopisy filozofa, organizował tematyczne konferencje naukowe i kształcił kolejne pokolenia badaczy. Do popularyzacji filozofii Elzenberga w latach 80. przyczyniło się także specjalne wydanie „Studiów Filozoficznych”, poświęcone jego biografii intelektualnej, gdzie znalazły się artykuły zarówno jego uczniów, jak i badaczy jego dokonań intelektualnych. Wśród autorów znaleźli się: Bogusław Wolniewicz, Maria Kalota-Szymańska, Jan Zubelewicz, Michał Woroniecki, Barbara Skarga. Znaczenie tego wydania było o tyle istotne, że zawierało ono teksty oparte w znacznej mierze na niepublikowanych wcześniej materiałach i wspomnieniach<sup>7</sup>.

W roku 1988 (19 stycznia) na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika odbyła się uroczysta sesja z okazji setnej rocznicy urodzin filozofa, której celem było uczczenie jego pamięci. Autoreferaty odczytów wówczas wygłoszonych zostały opublikowane w roku następnym w czasopiśmie „Ruch Filozoficzny” (1989, nr 1, t. XLVI). Wśród ówczesnych prelegentów i autorów tekstów znaleźli się m.in.: Maria Znamierowska-Prüfferowa<sup>8</sup>, Włodzimierz Tyburski, Ryszard Wiśniewski oraz Michał Woroniecki.

W latach 90. koncepcje Elzenbergowskie stały się przedmiotem badań na Uniwersytecie Wrocławskim. Warto wskazać tu przede wszystkim dokonania

<sup>5</sup> Por. U. Schrade, *Szkoła Elzenbergistów...*, op. cit., s. 49.

<sup>6</sup> J. Zubelewicz jako jeden z pierwszych badaczy zajął się analizą i opracowywaniem Elzenbergowskich archiwaliów i opracował pełną bibliografię Elzenberga. Por. idem, *Bibliografia Henryka...*, op. cit., s. 321–380.

<sup>7</sup> Por. U. Schrade, *Szkoła Elzenbergistów...*, op. cit., s. 50.

<sup>8</sup> M. Znamierowska-Prüfferowa, polska etnograf, koleżanka akademicka Henryka Elzenberga. Por. [http://ptl.info.pl/torun/?page\\_id=283](http://ptl.info.pl/torun/?page_id=283).

Andrzeja Lorczyka, który w 1997 roku w Karpaczu zorganizował (wraz z Instytutem Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego) konferencję filozoficzną dla uczczenia 110. rocznicy urodzin Henryka Elzenberga, której temat brzmiał: *Perfekcjonizm aksjologiczny. Był on także redaktorem i współautorem tomu pokonferencyjnego pt. Człowiek wobec wartości w filozofii Henryka Elzenberga* (Wyd. Stakroos, Warszawa 1998).

W latach 90. filozofią autora *Kłopotu z istnieniem* zainteresował się na Uniwersytecie Śląskim Mirosław Tyl, który w 1997 roku doktoryzował się na podstawie rozprawy *Aksjologiczna podstawa pesymizmu w myśli filozoficznej Henryka Elzenberga*, na kanwie której powstała publikacja: *Pesymizm – konserwatyzm – wartości. O filozofii Henryka Elzenberga* (2001). W 1999 roku na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Waldemar Prusik obronił rozprawę doktorską *Henryka Elzenberga rozumienie wartości (Analiza systemu aksjologii ogólnej)*. W następnym roku zaś, koncepcja aksjologiczna autora *Kłopotu z istnieniem*, stała się przedmiotem badawczym Tomasza Mazura z Uniwersytetu Warszawskiego. Jego zainteresowanie koncepcją filozofa zaowocowało rozprawą doktorską: *Zbawienie przez filozofię. Interpretacja twórczości Henryka Elzenberga*.

Filozofia Elzenberga wciąż nie traci na ważności przede wszystkim w ośrodku toruńskim. To właśnie tam w 2007 roku, w związku ze 120. rocznicą urodzin oraz 40. rocznicą śmierci Henryka Elzenberga, Zakład Filozofii Moralnej i Bioetyki oraz Zakład Aksjologii i Etyki Społecznej Instytutu Filozofii UMK zorganizowały kolejną konferencję pt. *Filozofia Henryka Elzenberga. W poszukiwaniu metody*. Istotę tej konferencji oddaje książka, będąca zbiorem tekstów i materiałów pokonferencyjnych: *Elzenberg – tradycja i współczesność*, która ukazała się w 2009 roku. Wśród autorów zamieszczonych w niej artykułów znaleźli się m.in.: Włodzimierz Tyburski, Ryszard Wiśniewski, Anna Drabarek, Lesław Hostyński, Waldemar Prusik, Stefan Konstańczak. Włodzimierz Tyburski pisze o fenomenie zainteresowania spuścizną filozofa następująco:

Śmiało [...] można mówić o wyraźnym wzroście zainteresowań myślą autora *Kłopotu z istnieniem*. Zwłaszcza w ostatnich kilkunastu latach obserwujemy ich duże nasilenie. Przybywa szereg wartościowych opracowań, studiów i analiz dokonywanych przez zgłębiających tę twórczość badaczy, ale także zbiorowych publikacji stanowiących pokłosie badań prezentowanych na kilku kolejnych Elzenbergowskich konferencjach. [...] Przy czym, co należy mocno

podkreślić, spuścizna twórcza autora *Kłopotu z istnieniem* nie należy do tego rodzaju osiągnięć myślowych, o których rzecz można, iż wprawdzie budzą najwyższy szacunek, ale stanowią już dokonany i rozpoznany fakt intelektualnej tradycji<sup>9</sup>.

Filozofia Elzenberga ma nie tylko charakter otwarty – stanowiąc przedmiot badań wart dalszych analiz i namysłu, ale także pozwala na przyjęcie szerokiego wachlarza interpretacyjnego, co czyni zeń bogate źródło inspiracji „dla refleksji nad współczesnymi doniosłymi problemami filozoficznymi”<sup>10</sup>. Aktualność filozoficznych rozważań i zainteresowanie dorobkiem intelektualnym Elzenberga widoczne są także w wielu inicjatywach edytorskich. Toruńskie środowisko filozoficzne wystąpiło w ostatnich latach z inicjatywą wydawniczą, publikując nowe edycje dzieł: *Kłopot z istnieniem* (2002) oraz *Wartość i człowiek. Rozprawy z humanistyki i filozofii* (2005). Badacze spuścizny filozofa przyczyniają się także do popularyzacji filozofii Elzenberga poza granicami naszego kraju. Na przykład w Stanach Zjednoczonych wydano studium Lesława Hostyńskiego pt. *The Axiological System of Henryk Elzenberg* (w zbiorze *Polish Axiology*, pod red. Stanisława Jedyńaka, Waszyngton 2005 rok), zaś w Niemczech ukazało się tłumaczenie *Kłopotu z istnieniem* pt. *Kummer mit dem Sein* (Wyd. Suhrkamp, Frankfurt 2004)<sup>11</sup>.

Obecnie jednym z czołowych propagatorów i znawców spuścizny toruńskiego filozofa jest Bogusław Wolniewicz. Podejmując ważne współcześnie problemy i zagadnienia etyczne, filozoficzne oraz społeczne, niejednokrotnie odwołuje się właśnie do teoretycznych rozstrzygnięć swego nauczyciela. Warto przypomnieć artykuł inspirowany myślą autora *Kłopotu z istnieniem*, który powstał we współpracy Wolniewicza z jego uczniami, Schradem i Zubelewiczem pt. *Dom jako wartość duchowa*<sup>12</sup>. Autorzy rozważają w nim fenomen domu rodzinnego jako trwałej uświęconej obyczajem formy współżycia ludzi w kulturze Zachodu. Zauważają pewną homologię, przekonując, że trzem pojęciom: rodzina, mieszkanie, dom odpowiadają inne trzy pojęcia: naród, państwo, ojczyzna. Argumentują następująco:

<sup>9</sup> W. Tyburski, *Stan badań nad spuścizną twórczą Henryka Elzenberga*, [w:], W. Tyburski, R. Wiśniewski (red.), op. cit., s. 14.

<sup>10</sup> Ibidem.

<sup>11</sup> Por. ibidem, s. 18.

<sup>12</sup> Por. U. Schrade, B. Wolniewicz, J. Zubelewicz, *Dom jako wartość duchowa*, [w:] B. Wolniewicz, *Filozofia i wartości*, t. II, Wyd. WFIS UW, Warszawa 1998, s. 163–185.

Państwo to mieszkanie narodu; ojczyzna to jego dom. [...] W świetle tej homologii widzimy, że co się da powiedzieć o jednej trójce, może się też stosować do drugiej<sup>13</sup>.

W tym miejscu autorzy artykułu nawiązali do poglądów Elzenberga, zaznaczając, że pojęcia narodu, państwa i ojczyzny stanowiły przedmiot jego rozważań. Powołują się przy tym na jego wypowiedzi z Dziennika<sup>14</sup>, rękopisy oraz tekst *Naród i wojna* („Etyka” 1990, t. 25, s. 72). Elzenberg, rozważając pojęcia narodu i ojczyzny, próbował uchwycić ich istotę, zasadnicze różnice oraz odpowiadające stosunkowi do nich stany emocjonalne („uczucie narodowe”, „miłość ojczyzny”). Z kolei autorzy tekstu, przekonują, że to, co filozof pisał o ojczyźnie, można też odnieść do idei domu.

Podobnie jak ojczyzna, dom jest czymś tajemniczym, wydzwigniętym z niebytu z wysiłkiem lepszej części ludzkiej. I jak ojczyzna jest to symbol, do którego odczuwa się przywiązanie i cześć. [...] I dom, i ojczyzna są to wspólnoty duchowe, do których się należy, i których obecności – dopóki są – zwykle nawet się nie odczuwa, jak powietrza<sup>15</sup>.

Z kolei w tekście *Problematyczność gandyzmu* Wolniewicz zauważa bezpośredni wpływ Elzenberga na współczesność, przedstawiając autora *Kłopotu z istnieniem* jako jednego z pierwszych propagatorów gandyzmu na Zachodzie, czołowego gandystę<sup>16</sup>, który tę ideologię ujął w dojrzałej intelektualnie postaci<sup>17</sup>. Autor, przekonuje, że pisma Elzenberga (notatka z 28 IX 1930 roku w *Kłopotcie z istnieniem*, artykuły: *Ahimsa i pacyfizm. Rzecz o gandyzmie* z 1934 roku, *Gandhi w perspektywie dziejowej* z 1948 roku) obok książki Romaina Rollanda (*Mahatma Gandhi: powieść o proroku Indii*) stanowią jeden z pierwszych wyrazów zachodniego gandyzmu. Elzenberg w swych piśmiach niejednokrotnie afirmował postawę etyczną Mahatmy Gandhiego, inspirował się nią także w swej postawie życiowej i naukowej. Dążył do dosko-

<sup>13</sup> Ibidem, s. 164–165.

<sup>14</sup> Por. H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem...*, op. cit., s. 83, 280.

<sup>15</sup> U. Schrade, B. Wolniewicz, J. Zubelewicz, op. cit., s. 165.

<sup>16</sup> B. Wolniewicz podkreśla, że Elzenberg nie był gandystą w rozumieniu politycznym, czyli kimś, kto popiera gandyzm jako ruch polityczny, ideologię, „doktrynę skłaniającą ludzi do jakichś form zbiorowego czynu”. Filozof przejawiał raczej fascynację ruchem i osobą Gandhiego oraz uznanie dla jego postawy, zasad i ustaleń etycznych. Por. B. Wolniewicz, *Problematyczność gandyzmu*, [w:] Z. Musiał, B. Wolniewicz, *Ksenofobia i wspólnota*, Wyd. Arcana, Kraków 2003, s. 110.

<sup>17</sup> Por. ibidem, s. 112.



nałości i samoprzewyciężenia (brahmaczaria – asceza), będących podstawą realizacji stworzonej przezeń postawy „homo ethicus” oraz dążenia ku zbawieniu etycznemu. Kierując zaś swe działania na dobro drugiego człowieka i innych istot żywych (zasady: „ahinsy”<sup>18</sup> – bezgwałtu oraz równości<sup>19</sup>, działalność na rzecz poprawy warunków bytowych współrodaków) oraz kierując się prawdą<sup>20</sup> („satya”)<sup>21</sup> jako działaniem negującym pozorność, kłamstwo, afirmującym wierność własnym przekonaniom, zmierzał do urzeczywistnienia wartości. Elzenberg zauważał też charyzmatyczność osobowości Gandhiego, zdolnego do pokierowania innymi w kierunku moralnego rozwoju. Filozof konkludował następująco:

w naturze jego leży potrzeba oddziaływania na ludzi: jest to wielki przywódca etyczny, apostoł, organizator. Bogactwo, które sam nosi w duszy, niestrudzenie usiłuje przelać na drugich, porwać ich za sobą w kierunku postępu moralnego czy odrodzenia<sup>22</sup>.

Zdaniem Elzenberga postawa i działalność Mahatmy Gandhiego dowodzą, że poglądy, które wyznawał oraz ideały etyczne i wartości, którym hołdował, znaleźć mogą realne odzwierciedlenie w życiu codziennym i dlatego warte są podjęcia moralnego wysiłku<sup>23</sup>. Wolniewicz twierdzi też, że gandyzm, który pojawił się na Zachodzie po pierwszej wojnie światowej i został upowszechniony m.in. za sprawą Elzenberga, ma także wpływ na obecne społe-

<sup>18</sup> „Ahimsa to [...] wartość etyczna, rozumiana najogólniej jako nieczynienie zła, niezadawanie cierpienia i bólu, miłość wszelkiego życia. [...] to ogólny wskaźnik postępowania, wartość, do której należy dążyć. [...] to nie tylko niezabijanie, nieranianie, ale postawa powszechnej życzliwości, miłości życia w ogóle, opiekuńczość w stosunku do każdego istnienia”. J. Prokop, *Gandhi wobec wartości*, [w:] J. Lipiec, op. cit., s. 248, 255.

<sup>19</sup> Por. ibidem, s. 258–262. Por. także M. K. Gandhi, *Autobiografia. Dzieje moich poszukiwań prawdy*, przeł. J. Brodzki, „Książka i Wiedza”, Warszawa 1958, s. 310–311.

<sup>20</sup> Gandhi silnie zaznaczał związek „ahinsy” z prawdą. Pisał; „By stanąć twarzą w twarz z Prawdą – wszechobecną i wszechprzekonującą – trzeba nosić w sobie miłość dla najmniejszego stworzenia żyjącego na świecie”. M. K. Gandhi, op. cit., s. 577.

<sup>21</sup> Por. J. Prokop, op. cit., s. 251–254.

<sup>22</sup> H. Elzenberg, *Gandhi w perspektywie dziejowej*, [w:] idem, *Próby kontaktu...*, op. cit., s. 211.

<sup>23</sup> Aktywność społeczna, polityczna oraz osobista Gandhiego skierowane były przede wszystkim na urzeczywistnianie dobra w stosunku do drugiego człowieka. Jak zauważa I. Lazari-Pawłowska: „Świadczenie ludziom dobra – niezależnie od tego, co nas od ludzi spotyka, odpłata dobrem nawet za zło – to ideał, który Gandhi rzeczywiście pragnął realizować [...]. Charakterystyczny dla niego postulat można wyrazić w hasło: »należy walczyć ze złem i w każdym przypadku walki podjąć rzetelne wysiłki w kierunku uniknięcia aktów gwałtu«”. I. Lazari-Pawłowska, *Etyka Gandhiego*, PWN, Warszawa 1965, s. 37, 39.

czeństwa zachodnie. Pojawiły się bowiem ruchy i akcje społeczne „pokrewne z ducha gandyzmowi”, które uczeń filozofa nazywa „neogandyzmem”<sup>24</sup>. Współczesny gandyzm ma według niego dwie formy: teoretyczną, afirmującą postać Gandhiego i jego nauki oraz praktyczną (neogandyzm), polegającą na naśladowaniu jego zaleceń.

Inspiracje filozofią Elzenberga w twórczości Wolniewicza odnajdujemy także w tekście *Etyka abstrakcyjna i konkretna*. W artykule tym autor przypisuje swemu nauczycielowi autorstwo jednego z istotnych rozróżnień w filozofii wartości. Rozróżnienie to znajduje swe odbicie w realnym życiu i czynach ludzi. Zdaniem ucznia Elzenberga uświadomienie sobie tej dystynkcji może pomóc nam lepiej zrozumieć nasze postępowanie. Wyrazem etyki abstrakcyjnej są słowa (wypowiedzi normatywne), a etyki konkretnej – czyny („pewna regularność postępowania”). „Tak więc pierwsza jest tworem językowym, jak literatura. Druga jest częścią sposobu życia, a można by też rzec, że jest to pewna życiowa »postawa«”<sup>25</sup>. Wolniewicz zwraca więc uwagę, że Elzenberg zauważył być może niezmiernie istotny fakt, że głoszenie dyrektyw etycznych, nawet gdy się wierzy w ich słuszność, nie musi jeszcze pociągać za sobą ich realizacji. Co więcej, zdaniem Wolniewicza zasady etyki abstrakcyjnej, w odróżnieniu od zasad etyki konkretnej, przeważnie nie są przestrzegane w praktyce życia. Składa się na to kilka powodów. Zasady etyki abstrakcyjnej są zazwyczaj wzniosłe, a przy tym proste i kategoryczne w swej formie (np. „nie kłam”, „nie zabijaj”). Nie uwzględniają zatem żadnych wyjątków i ograniczeń ani konkretnych czynników i okoliczności, które mogą wpływać na ich interpretację. Są więc zbyt oderwane od rzeczywistości, nie dają się odnieść do poszczególnych sytuacji. Z kolei etyka konkretna znajduje zastosowanie w określonych sytuacjach i na tej podstawie formułuje pewne ogólne normy (w takiej a takiej sytuacji postępuj tak a tak). W związku z tym Elzenberg przekonywał, że istnieją w praktyce życia zasady etyczne, które mają jedynie charakter czysto deklaracyjny. Nie oznacza to jednak zdaniem Wolniewicza: „by zasady etyki abstrakcyjnej były głoszone w złej wierze, kłamliwe: »jedno mówią, drugie myślą«. Taka »etyka« nie byłaby bowiem żadną etyką”<sup>26</sup>. Zasady etyki abstrakcyjnej odgrywają także istotne role. Stąd pochodzi ich powszechność i znaczenie. Ich głosiciele są bowiem przekonani o ich słuszności,

<sup>24</sup> Por. B. Wolniewicz, *Problematyczność gandyzmu*, op. cit., s. 129.

<sup>25</sup> B. Wolniewicz, *Etyka abstrakcyjna i konkretna*, [w:] idem, *Filozofia i wartości*, op. cit., t. II, s. 187.

<sup>26</sup> Ibidem, s. 186.

nawet gdy nie realizują potem tych postulatów. Głosząc etykę abstrakcyjną często zakłada się też, że wpłynie ona na czyjąś etykę konkretną. Co więcej, jej głoszenie należy do swoistego rytuału społecznego, spajającego daną zbiorowość ludzką. Istnieje też pewna zależność pomiędzy etyką abstrakcyjną i konkretną, więc zaniechanie głoszenia pierwszej z etyk mogłoby pociągnąć za sobą „jakieś trudne do przewidzenia perturbacje” w drugiej z nich<sup>27</sup>.

Warto wspomnieć także o wpływie twórczości Elzenberga na postawę intelektualną samego Wolniewicza. W 2010 roku ukazała się publikacja Tomasza Sommera, mająca postać rozszerzonego wywiadu z Wolniewiczem. W jednym z rozdziałów filozof wyraźnie wskazuje na ogromny wpływ Elzenberga na jego sposób myślenia oraz twórczość, podkreślając swego rodzaju intelektualną ciągłość z filozofią swego nauczyciela. Co ważne, wywiad ten ukazuje też żywotność poglądów Elzenberga oraz ich aktualność we współczesnym świecie. Uczeń toruńskiego filozofa w odpowiedzi na jedno z pytań stwierdza wprost:

Uważam Elzenberga za swojego mistrza, bo wyznaczył mi standard intelektualny, do jakiego trzeba w filozofii aspirować. Nieraz gdy coś piszę, nadchodzi mnie myśl: co by na to powiedział Elzenberg? I gdy zdaje mi się, że jako robota filozoficzna to by mu się podobało [...] wtedy czuję, że zrobiłem swoje<sup>28</sup>.

### III.1.2. Szkoła lwowsko-warszawska w filozofii polskiej XX i XXI wieku

Szkoła Kazimierza Twardowskiego znacząco wpłynęła nie tylko na kształt dwudziestowiecznej filozofii polskiej, ale także na dalszy jej rozwój. Wyznaczone przez „twardowszczyków” nowe standardy uprawiania filozofii (zwłaszcza metodologiczne) znalazły kontynuację w następnych generacjach szkoły i w wielu ośrodkach filozoficznych. Historycy filozofii podkreślają, że także współcześnie widoczne są jej wpływy w wielu dziedzinach i obszarach dociekań filozoficznych. Jacek Juliusz Jadacki twierdzi, że wpływ ten odnaleźć można w: logice formalnej, ontologii, epistemologii, prakseologii, metodologii, filozofii nauki, aksjologii, estetyce, aksjomatyzacji i formalizacji różnych dziedzin wiedzy<sup>29</sup>. Píše również, że:

<sup>27</sup> Por. ibidem, s. 192–193.

<sup>28</sup> Wypowiedź B. Wolniewicza [w:] T. Sommer, *Wolniewicz. Zdanie własne. Wywiad rzeka z najbardziej prawoskrętnym polskim profesorem filozofii*, Wyd. 3S Media, Warszawa 2010, s. 92.

<sup>29</sup> Por. J.J. Jadacki, *Szkoła Lwowsko-Warszawska i jej wpływ na filozofię polską drugiej połowy XX wieku*, [w:] A. Dziedzic, A. Kołakowski, S. Pieróg, P. Ziemiński (red.), *Historia filozofii polskiej*.

Na filozofię polską drugiej połowy XX wieku oddziaływało wiele czynników [...]. Decydujący wpływ – w każdym razie na to, co najwartościowsze w filozofii polskiej tego okresu – wywarła jednak Szkoła Lwowsko-Warszawska. Po pierwsze, najpoważniejsi pracownicy na polu filozofii byli w większości uczniami przedstawicieli Szkoły, a wielu z nich deklarowało swoją bezpośrednią przynależność do niej. Po drugie, Szkoła wyznaczyła program filozofii naukowej, obowiązujący w Polsce [...] przez cały wiek XX. [...] Po trzecie, w Szkole wykształcone zostały dwie [...] metody realizacji tego programu: analiza semantyczna [...] oraz rekonstrukcja formalna [...]. Po czwarte, problematyka wyeksponowana i wzięta na warsztat przez przedstawicieli pierwszego pokolenia Szkoły – pozostała centralną problematyką ich następców. Po piąte, rozstrzygnięcia przyjmowane przez czołowych filozofów polskich ostatniego półwiecza nawiązywały najczęściej bezpośrednio do rezultatów Szkoły – bądź stanowiąc ich ulepszenie, bądź będąc kontrpropozycją wyrosłą z rzetelnej krytyki tamtych rezultatów<sup>30</sup>.

Zdaniem Jana Woleńskiego formalnie działalność szkoły lwowsko-warszawskiej ustała ostatecznie w 1945 roku, kiedy jej główni reprezentanci rozpierchli się po wielu ośrodkach akademickich (Toruń, Poznań, Warszawa, Gdańsk, Wrocław, Łódź, Lublin), ale zasadnie można mówić także o „drugim życiu szkoły” (dalszych jej generacjach), mając na myśli przede wszystkim dalsze jej oddziaływanie oraz recepcję poglądów czołowych jej przedstawicieli. Wielu kontynuatorów szkoły lwowsko-warszawskiej, którzy rozpoczęli i ukończyli swą edukację filozoficzną w okresie schyłku bądź formalnego końca szkoły (tuż przed wybuchem i po zakończeniu wojny), to wybitne postaci polskiej filozofii. Uczni ci przynależą lub przynależeli do elity intelektualnej kraju, kształtując też życie naukowe wielu współczesnych ośrodków naukowych. Wśród nich warto wymienić m.in.: Leona Koja, Tadeusza Pszczołowskiego, Kazimierza Pasenkiewicza, Stanisława Kamińskiego, Stefana Wołoszyna, Henryka Stonerta, Henryka Hiża, Jerzego Pelca, Stefana Amsterdamskiego, Klemensa Szaniawskiego, Mariana Przełęckiego, Romana Suszkę, Ryszarda Wójcickiego, Leona Gumańskiego, Zdzisława Ziembę. Stanowią oni tzw. trzecią generację szkoły i to właśnie oni wykształcili ostatnią, czwartą jej generację. W gronie jej reprezentantów znajdują się m.in.: Jan Wo-

---

*Dokonania, poszukiwania, projekty*, Wyd. Nauk. Semper, Warszawa 2007, s. 137–148. Podobny pogląd znajdujemy także w wypowiedzi J. Woleńskiego. Por. idem, *Filozoficzna szkoła...*, op. cit., s. 316.

<sup>30</sup> J.J. Jadacki, *Szkoła Lwowsko-Warszawska i jej wpływ na filozofię polską...*, op. cit., s. 126.

leński, Jacek Hołówka, Barbara Stanosz, Wojciech Gasparski, Jacek Juliusz Jadacki, Ryszard Jadcza, Jerzy Perzanowski, Grzegorz Malinowski, Stefan Zamecki<sup>31</sup>.

Wysoka ranga naukowa dorobku szkoły Twardowskiego w rodzimej filozofii jest dziś niekwestionowana. Jej reprezentanci wykształcili sporą część polskiej inteligencji, także w oparciu o własne podręczniki (Tatarkiewicz z historii filozofii, Kotarbińskiego z zakresu głównych zasad nauk filozoficznych, Witwickiego z psychologii). Wpływ szkoły lwowsko-warszawskiej uobecnił się także na niższym szczeblu edukacji filozoficznej – w gimnazjach i liceach, gdzie nauczali jej wychowankowie. Ponadto Jan Woleński pisze:

jeśli, a tak jest, klarowność wywodów jest charakterystyczną cechą zdecydowanej większości polskich prac naukowych, jest to w dużej mierze zasługa tradycji zapoczątkowanej przez Twardowskiego i kontynuowanej przez jego uczniów. Szkoła lwowsko-warszawska stworzyła w Polsce pewien typ kultury filozoficznej, który okazał się niezwykle ważny po 1945 r.<sup>32</sup>

Historycy filozofii podkreślają też, że w dokonaniach kontynuatorów szkoły lwowsko-warszawskiej oraz w stale rosnącym gronie jej zwolenników widoczna jest jej ciągła żywotność<sup>33</sup>. Ponadto postuluje się, że poglądy samego założyciela szkoły posiadają ciągle dużą nośność. Pisze o tym Wojciech Rechlewicz, przekonując, że na znaczeniu nie tracą następujące poglądy i dyrektywy Twardowskiego: postulat jasności, ścisłości, uznanie logiki i psychologii jako istotnych dyscyplin propedeutycznych, rygoryzm działania w pracy pedagogicznej<sup>34</sup>. Autor ten pisze zatem następująco:

Propedeutyczny charakter filozofii Kazimierza Twardowskiego powoduje, że jest ona ciągle żywa. Każdy bowiem, kto uprawianie filozofii wiąże z takimi wymogami, jak jasność, porządek, dokładność, racjonalność, będzie w stanie zaakceptować przynajmniej niektóre idee Twardowskiego<sup>35</sup>.

<sup>31</sup> Por. W. Mackiewicz, *Szkoły i orientacje filozoficzne. Kontynuatorzy szkoły lwowsko-warszawskiej, filozofia nauki, filozofia naukowa, filozofia analityczna*, [w:] idem, *Ludzie i idee...*, op. cit., s. 14–15.

<sup>32</sup> J. Skoczyński, J. Woleński, op. cit., s. 445.

<sup>33</sup> Por. W. Mackiewicz, *Szkoły i orientacje filozoficzne. Kontynuatorzy szkoły lwowsko-warszawskiej, filozofia nauki...*, op. cit., s. 12–13.

<sup>34</sup> Por. W. Rechlewicz, *Zagadnienie aktualności poglądów Kazimierza Twardowskiego*, [w:] W. Słomski (red.), *Twórca Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. W 70. rocznicę śmierci Kazimierza Twardowskiego*, Wyd. Katedra Filozofii WSFiZ, Warszawa 2008, s. 22.

<sup>35</sup> Ibidem, s. 29.

Poglądy Twardowskiego są stale analizowane a nawet reinterpretowane. Na przykład Jacek Juliusz Jadacki w artykule *Semiotyka deskryptywna Kazimierza Twardowskiego. Analiza krytyczna* poddał rozprawce dotychczasowe zarzuty sformułowane wobec poglądów semiotycznych filozofa. Wiele z nich udało się autorowi zasadnie obalić, uchylić bądź osłabić (np. zarzut psychologizmu przy odpowiedniej interpretacji traci na swej mocy)<sup>36</sup>. Jednakże Jadacki zaznacza też, że semiotyka deskryptywna założyciela szkoły lwowsko-warszawskiej napotyka na pewne rzeczywiste trudności natury merytoryczno-metodologicznej (np. obiekcje wobec metody introspekcyjnej)<sup>37</sup>. Ponadto zauważa istotne luki i niekonsekwencje stanowiska Twardowskiego, stanowiące przedmiot współczesnych dociekań (np. czy jego podział faktów psychicznych jest kompletny czy też nie; czy odczuwanie może być bezprzedmiotowe czy każdorazowo łączy się z przedstawieniem jakiegoś przedmiotu, czy ocenianie co jest dobre, a co złe jest czynnością duchową czy łączy się raczej z wydawaniem sądów lub odczuwaniem)<sup>38</sup>.

Współcześni badacze szkoły podkreślają także nieustającą ważność poglądów uczniów Twardowskiego. Na przykład w artykule *Aktualność poglądów Kazimierza Ajdukiewicza* autor wypowiada się o postawie naukowej Kazimierza Ajdukiewicza, pisząc następująco:

Niektóre poglądy Ajdukiewicza są bez wątpienia aktualne w tym sensie, że zostały przez niektórych filozofów zaakceptowane [...]. Inne możemy uznać za aktualne, ponieważ pozwalają ujrzeć pewne problemy z nowego punktu widzenia lub też uniknąć niektórych trudności, których żadne wcześniejsze teorie czy definicje nie pozwalały uniknąć<sup>39</sup>.

Na znaczeniu z pewnością nie tracą dziś jego postulaty dotyczące możliwości stosowania logiki w filozofii i ścisłości twierdzeń filozoficznych, jak też dokonania na gruncie logiki pytań oraz klasyfikacja rozumowań. Badacz przypisuje także Twardowskiemu pionierską rolę w analitycznym sposobie filozofowania, przekonując, że: „uzyskane przez niego wyniki uprawniają do przypuszczenia, iż przynajmniej część problemów filozofii uda się rozwiązać

<sup>36</sup> Por. J.J. Jadacki, *Semiotyka deskryptywna Kazimierza Twardowskiego. Analiza krytyczna*, „Ruch Filozoficzny” 1989, t. XLVI, nr 3, s. 248–252.

<sup>37</sup> Por. ibidem, s. 251–256.

<sup>38</sup> Por. ibidem, s. 256–258.

<sup>39</sup> W. Słomski, *Aktualność poglądów Kazimierza Ajdukiewicza*, [w:] idem (red.), *Język i poznanie. W 120. rocznicę urodzin Kazimierza Twardowskiego*, Wyd. WSFiZ, Warszawa 2010, s. 268.

dzięki analizie języka<sup>40</sup>. Ponadto uczony wykształcił grono filozofów analitycznych (m.in. Suszkę, Szaniawskiego, Przełęckiego). Był też autorem używanych także współcześnie podręczników akademickich z logiki i filozofii.

Współcześni filozofowie badają także poglądy „twardowszczyków” dotyczące określonych sfer życia i aktywności ludzkiej, które także kształtowały ich poglądy. Na przykład Jerzy Pelc i Bohdan Chwedeńczuk w swych artykułach<sup>41</sup> poddali analizie poglądy Tadeusza Kotarbińskiego dotyczące jego stosunku do religii, które jak wiadomo miały istotny wpływ na ugruntowanie się jego koncepcji filozoficznych<sup>42</sup>. Pelc zaznacza, że Kotarbiński choć nigdy nie poświęcił osobnej rozprawy dotyczącej stosunku do wiary i religii, to wyraził wielokrotnie własne poglądy w tej kwestii w związku z formułowanymi poglądami filozoficznymi. Co ważne, autor artykułu podkreśla również, że filozof nigdy nie należał do oficjalnych przeciwników religii, nigdy nie agitował ludzi, by solidaryzowali się z jego stanowiskiem ateistycznym, co ma szczególne znaczenie w odniesieniu do okresu stalinowskiego. Pelc analizuje czynniki, które wpłynęły na postawę Kotarbińskiego (kryzys religijny okresu młodzieńczego, zetknięcie się z filozofią dającą alternatywny do religijnego pogląd na świat), proces jej laicyzacji (odrzućenie spirytualistycznej doktryny religijnej) oraz konstytuowania się na tej podstawie poglądów filozoficznych (konkretyzm w ontologii, reizm i pansmatyzm w epistemologii, odróżnienie nazw niepustrych w semantyce, etyka niezależna, realizm praktyczny)<sup>43</sup>. Osobną część artykułu autor poświęcił na próbę ujęcia poglądów Kotarbińskiego na sprawy wiary i religii, analizując sformułowane przez niego argumenty, a także próbując podać pewne własne ich uzupełnienia. Warto zwrócić też uwagę, że autor na zakończenie swych wywodów zamieścił fragmenty kilku wierszy filozofa, które: „dzięki swej formie epigramatycznej, drugie dzięki lirycznej emocjonalności, plastycznie ukazują laicki pogląd na świat ateisty-chrześcijanina”<sup>44</sup>.

Podobnie Bohdan Chwedeńczuk dąży w swym artykule do wskazania „motywów, które doprowadziły Kotarbińskiego do ateizmu” oraz racji ateizmu

<sup>40</sup> Ibidem, s. 273.

<sup>41</sup> Por. J. Pelc, *Ateizm Tadeusza Kotarbińskiego*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2006, R. 15, nr 1, s. 99–120; B. Chwedeńczuk, *Ateizm Tadeusza Kotarbińskiego*, ibidem, s. 121–132.

<sup>42</sup> J. Pelc podkreśla wyraźnie, że poglądy Kotarbińskiego dotyczące stosunku do Boga, religii i Kościoła należy rozpatrywać „w ścisłej łączności” z jego poglądami filozoficznymi (ontologicznymi, epistemologicznymi i etycznymi), dopiero wówczas można uzyskać najwłaściwszy ich obraz. Por. J. Pelc, *Ateizm Tadeusza Kotarbińskiego...*, op. cit., s. 102.

<sup>43</sup> Por. ibidem, s. 103–105, 110.

<sup>44</sup> Ibidem, s. 113.

w dziełach filozofa. Chwedeńczuk podkreśla, że choć w żadnym swym dziele filozof nigdy nie sformułował zdania o nieistnieniu Boga, to w „społecznym odbiorze dzieła i osoby Tadeusza Kotarbińskiego” nie było jednak i nie ma wątpliwości, że to ateista<sup>45</sup>. Następnie powołując się na wypowiedzi filozofa (stanowiące swego rodzaju „oświadczenia ateistyczne”) formułowane na przestrzeni lat całego jego życia, stara się zgromadzić argumenty na rzecz słuszności tej tezy. Ponadto Chwedeńczuk zauważa, że Kotarbiński sformułował także pewne argumenty (na gruncie reizmu oraz koncepcji etyki niezależnej) uzasadniające zdanie, że Bóg nie istnieje<sup>46</sup>. Dalej analizuje wypowiedzi Kotarbińskiego, mające jednoznacznie dowodzić słuszności postawy ateistycznej. Choć ostatecznie uznaje, że są one wystarczające, to jednak nie są według niego konkluzywne, wymagają bowiem przyjęcia pewnych założeń, do których przyjęcia nie jesteśmy jednak zobowiązani. Na przykład odwołanie się do reistycznego argumentu na rzecz ateizmu („istnieją tylko rzeczy, nic innego nie istnieje”) wymaga przyjęcia holistycznego uzasadnienia<sup>47</sup> – a więc odwołania się do całokształtu naszej wiedzy (uznania, że istnieją tylko przedmioty przyrody). Zakreślenie granic tego całokształtu wymaga zaś przyjęcia dodatkowych założeń (epistemologicznych – np. określonego pojęcia wiedzy), które nie mają jednak charakteru bezspornego znaczeniowo<sup>48</sup>. Podsumowując swe wywody, Chwedeńczuk uznał, że choć ateizm Kotarbińskiego nie jest pozbawiony kwestii problematycznych, to „ma bezsporny powab metafizyczny – powab monumentalnego stanowiska w sporze ostatecznym o naturę świata”<sup>49</sup>.

Współcześni filozofowie toczą także spory dotyczące interpretacji konkretnych wypowiedzi „twardowszczyków”. Dowodzi to, że poglądy filozofów ze szkoły Twardowskiego mimo upływu czasu zachowują sporą żywotność, stanowiąc przedmiot nie tylko dociekań, ale i polemik. Tezę tę potwierdza artykuł Adama Nowaczyka *Co naprawdę powiedział Ajdukiewicz?*. Autor podaje w nim w wątpliwość stanowisko Bogusława Wolniewicza interpretujące wypowiedź Kazmierza Ajdukiewicza, wygłoszoną w 1961 roku z okazji zebrań Polskiego Towarzystwa Filozoficznego oraz jego 70. urodzin. Przytoczone przez Nowaczyka stanowisko Wolniewicza brzmi następująco:

<sup>45</sup> B. Chwedeńczuk, op. cit., s. 122.

<sup>46</sup> Por. ibidem, s. 124.

<sup>47</sup> Należy uzupełnić, że autor odwołuje się tu do uzasadnienia holistycznego w kontekście wyznawanego przez siebie naturalizmu.

<sup>48</sup> Por. ibidem, s. 131.

<sup>49</sup> Ibidem, s. 132.



Na zakończenie przemówił sam jubilat i powiedział tak: chwalono go tu za prace logiczne i filozoficzne, i jest za to wdzięczny. Sam myśli o nich jednak inaczej. Gdy teraz stoi – jak się wyraził – bliżej trumny niż kołyski, dochodzi coraz bardziej do przekonania, że w gruncie rzeczy było to przelewanie z pustego w próżne. Poczucie, że naprawdę coś robi, miał wtedy, gdy jako oficer saperów budował dla wojska mosty. Było to powiedziane półzartem, ale nie odczułem w tym nic zabawnego. Bo pomyślmy: oto wybitny uczoney dochodzi pod koniec życia do przekonania, że to, czemu poświęcił cały trud, było lichotą [..]. Było to w moich oczach dramatyczne załamanie się [...] programu „filozofii naukowej” [...]”<sup>50</sup>.

Nowaczyk polemizuje z tą interpretacją słów Ajdukiewicza. Zaznacza, że jako doktorant filozofa miał sposobność uczestniczyć na wspomnianej uroczystości i bezpośrednio usłyszeć jego wypowiedź. Przekonuje zatem, że jej wymowa była całkowicie odległa od ujęcia Wolniewicza. Zdaniem autora artykułu słowa Ajdukiewicza nie stanowią wcale wyrazu załamania się jego wiary w postulaty programu filozofii naukowej, ani też deprecjacji własnych osiągnięć naukowych. Nowaczyk przekonuje, że Ajdukiewicz chciał jedynie powiedzieć, że: „w filozofii nie ma ostrych i niezawodnych kryteriów dobrej roboty, jeżeli jej celem miałyby być osiągnięcie rozwiązań ostatecznych”<sup>51</sup>.

Wpływ szkoły lwowsko-warszawskiej na oblicze współczesnej filozofii polskiej widoczny jest także w rozważaniach, dysputach i sporach, toczących się pomiędzy przedstawicielami rodzimego środowiska naukowego na konferencjach i zjazdach filozoficznych. Na przykład na VIII Polskim Zjeździe Filozoficznym w Warszawie, w 2008 roku, szkoła Twardowskiego i jej tradycja stały się podstawą oraz impulsem do wielu dyskusji i wystąpień, zwłaszcza w sekcji poświęconej historii filozofii polskiej. Wystąpieniom dotyczącym szkoły Twardowskiego, ze względu na obszerność zagadnień, poświęcono nawet osobną sesję. Wygłoszone referaty potwierdziły, że interpretacja i opracowanie dorobku i faktów związanych z działalnością szkoły lwowsko-warszawskiej, to proces który nie dobiegł jeszcze końca. Prelegenci w swych wystąpieniach powoływali się na nieznanne dotąd materiały archiwalne (np. Tomasz Mróz omówił odnalezioną przez siebie korespondencję pomiędzy Twardowskim a Lutosławskim, a wystąpienie Jacka Moroza zainicjowało

<sup>50</sup> A. Nowaczyk, *Co naprawdę powiedział Ajdukiewicz?*, „Edukacja Filozoficzna” 2002, vol. 33, s. 323.

<sup>51</sup> *Ibidem*, s. 324.

spór o interpretację zagadnienia prawdy w ujęciu Łukasiewicza i Kotarbińskiego). Dlatego w księdze pamiątkowej Zjazdu odnotowano, że:

Referaty te spotkały się z dużym zainteresowaniem słuchaczy, świadczącym o potrzebie kontynuowania badań archiwalnych oraz upowszechniania dostępu do archiwów w zakresie dziejów filozofii polskiej<sup>52</sup>.

Ponadto szkoła Twardowskiego była przedmiotem analizy i refleksji w jednej z metafizycznych dyskusji panelowych.

Uczestnicy dyskusji *Tradycje i szkoły filozoficzne w dziejach polskiej filozofii* poproszeni zostali przez moderatora o odpowiedź na dwa [...] pytania: 1) jakie szkoły, nurty i tradycje wywarły największy wpływ i zdobyły największe znaczenie w nowszych dziejach polskiej filozofii? 2) jak należy rozumieć kluczowe dla historyków filozofii polskiej, pojęcie „szkoły” i „tradycji filozoficznej”?<sup>53</sup>.

W odpowiedzi jeden z uczestników dyskusji, dr Andrzej Kołakowski, wyróżnił trzy wyznaczniki, na podstawie których można daną grupę filozofów nazwać szkołą filozoficzną. Są to: a) wyznacznik instytucjonalny (odnoszący się do struktury akademickiej, relacji nauczyciel-uczeń oraz wspólnego projektu badawczego), b) wyznacznik związany ze wspólnym projektem światopoglądowym, teorią łączącą grupę filozofów, istnieniem liderów jako wzorców intelektualnych, c) wyznacznik misyjny – najważniejszy, odwołujący się do przekonania wśród przedstawicieli szkoły o istnieniu wspólnego projektu, zadania. Na tej podstawie prelegent doszedł do wniosku, że nie wszystkie formacje intelektualne rodzimej filozofii należałyby określać mianem szkoły filozoficznej. Niemniej jednak gotów był przypisać to miano szkole lwowsko-warszawskiej<sup>54</sup>. Inny uczestnik dyskusji, Marek Rembierz, wskazał istotne problemy interpretacyjne dotyczące użycia pojęcia „szkoła” w stosunku do szkoły Twardowskiego. Zaznaczał, że:

Kazimierz Twardowski nie stworzył szkoły filozoficznej, a tylko szkołę filozofowania, gdzie uczniowie uczyli się pewnej metody filozoficznej, natomiast nie przyjmowali konkretnych tez filozoficznych. Wspólna metoda byłaby tu więc wyznacznikiem przynależności do szkoły. Czy jednak rzeczywiście można

<sup>52</sup> J.J. Jadacki (red.) *Panorama współczesnej filozofii polskiej. Księga pamiątkowa VIII Polskiego Zjazdu Filozoficznego*, Wyd. Nauk. Semper, Warszawa 2010, s. 347.

<sup>53</sup> Ibidem, s. 245.

<sup>54</sup> Por. ibidem, s. 245–246.

mówić o wspólnej metodzie filozofowania? Na ile metoda jest powtarzalna, a na ile każdy filozof wypracowuje własną metodę?<sup>55</sup>.

Działalność szkoły lwowsko-warszawskiej stanowi dziś zatem istotny przyczynek do rozważań nie tylko z zakresu historii filozofii, ale także metafizologii. Filozoficzna aktywność Twardowskiego, jego uczniów i współpracowników okazała się bowiem istotnym elementem rozważań nad zagadnieniem „szkoły filozoficznej” (dotyczących tego, co ją konstituuje, określa i wyznacza).

Sylwetkom poszczególnych „twardowszczyków” poświęca się także konferencje naukowe. Na przykład w 2008 Katedra Filozofii Wydziału Psychologii Wyższej Szkoły Finansów i Zarządzania w Warszawie zorganizowała konferencję z okazji 70. rocznicy śmierci założyciela szkoły lwowsko-warszawskiej pt. *Twórca Szkoły Lwowsko-Warszawskiej*. Rok później zorganizowano tam także dwie kolejne konferencje poświęcone „twardowszczykom”: Tadeuszowi Czeżowskiemu oraz Marii i Stanisławowi Ossowskiemu. Z kolei w 2011 roku na Uniwersytecie Warszawskim odbyła się konferencja z okazji 120. rocznicy urodzin Kazimierza Ajdukiewicza (jej organizatorami były: Polskie Towarzystwo Semiotyczne, Ośrodek Badań Filozoficznych, Koło Filozofii Analitycznej przy Kolegium Międzywydziałowych Indywidualnych Studiów Humanistycznych UW)<sup>56</sup>.

W 2016 roku konferencję poświęconą twórczości M. Ossowskiej zorganizował Zakład Etyki Instytut Filozofii Uniwersytetu Zielonogórskiego. Jan Woleński podkreśla także istotny wkład „twardowszczyków” do filozofii światowej, szczególnie w zakresie nurtu analitycznego, pisząc:

wiele rozwiązań opracowanych w szkole lwowsko-warszawskiej było oryginalnych i wiele prekursorskich, a regułą jest to, że poziom tych rozwiązań nie odbiegał od światowego standardu analitycznego<sup>57</sup>.

Ponadto w dziedzinie logiki znana jest semantyczna teoria prawdy Tarskiego. Wielu czołowych filozofów analitycznych np. Carnap, Quine, Goodman nawiązywało też w swych koncepcjach do koncepcji Kotarbińskiego, Ajdukiewicza, Leśniewskiego.

<sup>55</sup> Ibidem, s. 246.

<sup>56</sup> Por. <http://www.vizja.pl/naukowa/konferencje>; <http://www.filozofiapolska.pl/index.html>; <http://www.filozofia.uw.edu.pl/2011/03/konferencja-naukowa-z-okazji-120-rocznicy-urodzin-kazimierza-ajdukiewicza/>.

<sup>57</sup> J. Woleński, *Filozoficzna szkoła...*, op. cit., s. 314.

Także w zagranicznych dziełach z zakresu współczesnej filozofii pojawiają się nazwiska „twardowszczyków”. Na przykład w dziele Passmore’a *A Hundred Years of Philosophy* pod hasłem „filozofia w Polsce” zamieszczona została informacja o polskich logikach, zaś w przypisie wzmianka, iż jasny styl filozofowania Twardowskiego w znaczny sposób przyczynił się do rozwoju logiki w Polsce<sup>58</sup>.

Wszystko to dowodzi – zdaniem Woleńskiego – że szkoła lwowsko-warszawska jest w filozofii światowej powszechnie znana i doceniana przede wszystkim ze względu na dokonania w dziedzinie logiki. „Twardowszczycy” pisali głównie po polsku, a ich prace charakteryzował oszczędny, syntetyczny styl filozofowania (skupianie się na rozwiązaniu konkretnego problemu), dlatego szkoła ta istnieje w ogólnej świadomości filozoficznej w pierwszej kolejności jako szkoła logiczna<sup>59</sup>.

### III.2. Wpływ polemik Henryka Elzenberga ze szkołą lwowsko-warszawską na problematykę współczesnej filozofii polskiej: analogie, nawiązania, pokłósia

Nie bez znaczenia dla współczesnych dysput i sporów filozoficznych pozostają polemiki pomiędzy Elzenbergiem i „twardowszczykami”, ukazujące istniejące pomiędzy nimi antagonizmy. Niejednokrotnie adwersarzami są właśnie filozofowie będący intelektualnymi kontynuatorami zarówno autora *Kłopotu z istnieniem*, jak i szkoły Twardowskiego. Przemawia to za tezą, że polemiki filozoficzne toczące się kilkadziesiąt lat temu pomiędzy Henrykiem Elzenbergiem i szkołą lwowsko-warszawską nie tylko wpłynęły na rozwój rodzimej filozofii, ale dały też intelektualny impuls i przykład współczesnym polemistom, dyskutantom i filozoficznym oponentom. Prowadzenie polemik jest zaś sztuką niezwykle istotną w świecie nauki, gdyż:

To właśnie naszym adwersarzom (polemistom) zawdzięczamy to, że podajemy nowe argumenty i ulepszamy stare. Polemiki są też bezcennym źródłem poznania tzw. pierwszego życia systemu filozoficznego, gdyż informują nie tylko o poglądach, lecz także o temperamencie filozofów i rozmaitych okolicznościach, na ogół nieobecnych w suchych wykładach idei filozoficznych<sup>60</sup>.

<sup>58</sup> Por. ibidem, s. 315.

<sup>59</sup> Ibidem.

<sup>60</sup> J. Woleński, *Szkoła Lwowsko-Warszawska...*, op. cit., s. 7.

Warto zwrócić też uwagę, że może to właśnie za sprawą filozoficznych adwersarzy sprzed kilku dziesięcioleci i ugruntowanej przez nich tradycji filozoficznej, której ważnym elementem jest konfrontacja odmiennych poglądów, wiele polskich czasopism filozoficznych prowadzi działy poświęcone polemikom. Czynią tak na przykład: „Ruch Filozoficzny”, „Edukacja Filozoficzna”, „Przegląd Filozoficzny, „Analiza i Egzystencja”.

Pod koniec lat 90. do metodologicznego sporu pomiędzy autorem *Kłopotu z istnieniem* a „twardowszczykami” nawiązali wprost w swej polemice Jerzy Pelc (jako kontynuator tradycji szkoły lwowsko-warszawskiej) oraz Barbara Skarga (bliższa metodologicznym założeniom Elzenberga). Następnie głos zabral także Jan Woleński. Polemika ta odbyła się na łamach czasopisma „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”. Spór ten Władysław Krajewski charakteryzuje jako dotyczący sposobu uprawiania filozofii pomiędzy reprezentantami: z jednej strony filozofii naukowej (racjonalistycznej), z drugiej zaś spekulatywnej (irracjonalistycznej). Ich specyfikę i zarazem odmiennosc autor ten ujmuje następująco:

Wśród zwolenników filozofii naukowej są kontrowersje co do tego, czy jest ona nauką. W każdym razie jest bliska nauce. Natomiast filozofia spekulatywna, a zwłaszcza irracjonalistyczna jest bliska sztuce. W nauce wszelka niejednoznaczność jest wadą. W sztuce natomiast jest zaletą. Dzieło sztuki można rozmaicie interpretować. [...] Filozofowie naukowci, jak i uczeni, dbają o jasność i konkluzywność swych wywodów. Natomiast filozofowie spekulatywni, a zwłaszcza irracjonalistyczni, dbają na ogół o ich piękno, gdyż starają się oddziaływać na emocje, jak artyści<sup>61</sup>.

U źródeł tej polemiki znalazło się różne pojmowanie natury filozofii i w związku z tym jej narzędzi i form wyrazu. Zdaniem Krajewskiego Jerzy Pelc wystąpił przeciwko mętniactwu wypowiedzi filozofów pozbawionych kultury logicznej, którzy zamiast argumentów oddziałują na emocje. To zaś wpływa niekorzystnie nie tylko na sposób prowadzenia dyskusji, ale także na jej wyniki – nie prowadzi bowiem do żadnych konstruktywnych wniosków. Pelc pisze następująco:

Z moich obserwacji wynika, że często nasza taktyka atakowania przeciwnika polega na tym, że z pobudek głównie emocjonalnych tworzy się jego nieprzy-

<sup>61</sup> W. Krajewski, *Filozofia-nauka i filozofia-sztuka. O polemice Barbary Skargi z Jerzym Pelcem, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2001, R. X, nr 3, s. 275–276.*

chylną karykaturę, by tym łatwiej zwalczać poglądy owego fikcyjnego ograniczonego np. „pozytywisty”, „neopozytywisty”, czy – za przeproszeniem – „logika”<sup>62</sup>.

Filozof ten uznał, że takie nastawienie metodologiczne stanowi szkodę nie tylko dla samej filozofii, ale także dla dydaktyki filozofii.

Dlatego za ważny metodologicznie i zarazem metafizologicznie cel uznał odróżnienie postawy naukowej od nienaukowej, a co za tym idzie: stylu naukowego od literackiego. Ostatecznie doszedł do przekonania, że tylko reprezentanci naukowego sposobu uprawiania filozofii powinni być pracownikami naukowymi i wykładowcami uniwersyteckimi. Na nich bowiem spoczywa odpowiedzialność za rozwój nauki oraz edukację filozoficzną młodych ludzi. Do wypełniania tego zadania potrzebne są: odpowiednie umiejętności, wiedza oraz narzędzia metodologiczne. By ukazać istotę swego stanowiska, wprowadził kilka istotnych rozróżnień. Pierwsze z nich to rozróżnienie: filozof a naukowy badacz filozofii. Pelc istotę tej dystynkcji ujmuje następująco:

O pierwszym powiem, że uprawia pewien zawód, uprzednio wyuczony [...]. Jest – a przynajmniej powinien być – fachowcem w zakresie pewnej specjalności. Wykonuje określonego rodzaju pracę naukową, często łącząc ją z pracą nauczycielską<sup>63</sup>.

Natomiast:

Kwintesencją twórczości filozofa jest poszukiwanie metafizycznych odpowiedzi na pytania metafizyczne zrodzone z metafizycznego niepokoju, smutku, tęsknot i pragnień: skąd się wziął świat i co się z nim stanie, jaki jest jego sens, jaki jest sens naszego istnienia<sup>64</sup>.

Naukowy badacz filozofii zatem gromadzi, analizuje i krytykuje utwory filozofów. Istotnym jego działaniem jest też przekładanie badanej wypowiedzi na bardziej precyzyjną, jednoznaczną, z zachowaniem jak największej wier-

<sup>62</sup> J. Pelc, *Filozofia i eseistyka filozoficzna a naukowe badanie i nauczanie filozofii*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 1999, R. VIII, nr 1, s. 94.

<sup>63</sup> Ibidem, s. 95.

<sup>64</sup> Ibidem, s. 96. Postulat J. Pelca odsunięcia „filozofów” (jako osób zajmujących się metafizyczno-światopoglądowymi rozważaniami) od instytucji naukowych (uniwersytetów) wyda się bliski poglądom przypisywanym Twardowskiemu, który także postulował, by usunąć z uniwersytetów reprezentantów metafizyki (rozumianej jako zbiór pewnych poglądów na świat), a także głoszącego, że uniwersytet nie jest miejscem do głoszenia poglądów światopoglądowych.

ności interpretacyjnej z oryginalną myślą autora. W tym celu musi on starać się usuwać niewyraźność, chwiejność i niejasność terminologiczną oraz wieloznaczność używanych w danym tekście filozoficznym sformułowań, będących częstą przyczyną nieporozumień interpretacyjnych. W związku z tym naukowego badacza filozofii i filozofa różnicuje także sposób pisania dzieł. Jest to drugie istotne rozróżnienie wprowadzone przez Pelca. Filozofowie najczęściej posługują się esejem filozoficznym, natomiast naukowci badacze filozofii piszą teksty o charakterze naukowym. Esej filozoficzny:

często na równi z utworem literatury pięknej lub publicystyki, ma być swobodną formą wypowiedzianą się autora-eseisty na tematy filozoficzne [...]. Tymczasem tekst naukowy, dydaktyczny czy popularnonaukowy nie powinien wyrażać subiektywnych przeżyć badacza-nauczyciela. Powinien zaś poprzestać na podaniu: obiektywnej informacji o utworach filozoficznych i filozofach, aparatu naukowego umożliwiającego jej sprawdzenie oraz wyników czynności analitycznych, interpretacyjnych i krytycznych [...]<sup>65</sup>.

Naukowa analiza filozofii dąży tą drogą do eksplikacji interpretowanego tekstu filozoficznego, a także do ustalenia, opisu i wyjaśnienia faktów. Dlatego naukowy badacz filozofii niejednokrotnie występuje też w roli historyka. Ponadto istotną sferą jego aktywności jest często obszar metodologii nauk (analiza i krytyka czynności uczonych: ich języka i aparatu pojęciowego, sposobów uzasadniania czy obalania twierdzeń naukowych). Pelc ujmuje zatem istotę pracy reprezentanta tego typu postawy następująco:

Badacz filozofii, zarówno wówczas gdy się zajmuje analizowaniem i krytykowaniem poglądów filozoficznych lub śledząc związki, wpływy i zależności między myślami filozofów, oraz genezę i rozwój tych myśli, opracowuje historię filozofowania i jego wytworów [...], jak wówczas, gdy występuje jako teoretyk wiedzy i metodolog nauk, a zatem zarówno, gdy jest badaczem filozofii, jak wtedy, gdy jest filozofem nauki, stara się uprzytomnić sobie znaczenie badanych wyrażań i twierdzeń, by następnie je odpowiednio sprecyzować i w ten sposób udoskonalić<sup>66</sup>.

Ukazując przeciwstawność obu powyższych postaw, Pelc jednoznacznie stwierdza, że:

---

<sup>65</sup> Ibidem, s. 106.

<sup>66</sup> Ibidem, s. 99–100.

Filozofia tak jak poezja, proza literacka, sztuki plastyczne i muzyka są człowiekowi potrzebne. Mimo to uważam, że miejscem dla filozofa – w przedstawionym tu pojmowaniu tego słowa – nie jest uczelnia wyższa ani instytut naukowy [...]<sup>67</sup>.

Uznał bowiem, że filozofów tego typu dyskwalifikuje w tym względzie wiele niepokojących z naukowego punktu widzenia cech. Nawiązując do wypowiedzi jednego z „twardowszczyków”, określił ich wspólnym mianem „antyjasnościowców”, wyjaśniając przy tym następująco:

„Jasnościowcami” Tadeusz Kotarbiński nazwał kiedyś żartobliwie tych filozofów [...], którzy się starają myśleć, mówić i pisać w sposób jasny, jednoznaczny i rozumiały, świadczący o ich kulturze logicznej. Sądzę, że wspólną cechą antyjasnościowców [...] jest nie tylko niedostatek kultury logicznej, najczęściej wywołany brakiem elementarnej wykształcenia w zakresie logiki, ale niechętny [...] czy nawet wrogi do niej stosunek, nie pozbawiony agresywności [...]. Drugą ich cechą jest [...] niezajomość lub słaba znajomość języka angielskiego, natomiast takie opanowanie języka niemieckiego [...], które ukierunkowuje, a niekiedy ogranicza ich lektury [...]. To wyznacza zakres i charakter ich edukacji filozoficznej. Jeśli ta zbiegnie się z osobistymi predylekcjami irracjonalnej umysłowości, antyjasnościowiec gotowy: rozgląda się za sprawami zagadkowymi, czekając aż zapadną ciemności [...] i opowiada o swych sprawach posługując się środkami literackimi: metaforą, alegorią, symbolem<sup>68</sup>.

A więc rozróżnienie: jasnościowiec – antyjasnościowiec stanowi trzecie istotne rozróżnienie prezentowanego tekstu. Pelc uznał, że nauczanie przez antyjasnościowca może przynieść wiele strat dla rozwoju zarówno jego uczniów (w postaci degeneracji intelektualnej) jak i samej nauki (poprzez wypaczenie jej obrazu).

Barbara Skarga, polemizując ze stanowiskiem Jerzego Pelca, w artykule o wymownym tytule *Przeciw inkwizytorom* przyznała, że tekst ten wzbudził w niej wręcz zdziwienie i oburzenie. Jej zdaniem nie zachęca on do merytorycznego sporu, gdyż oparty jest na banalnej i powierzchownej argumentacji. Uznała przy tym, że jej adwersarz sporządził karykaturalny obraz rodzimej filozofii, szczególnie tych, którzy uprawiają ją w sposób nieodpowiadający wymogom naukowości wypracowanym przez szkołę lwowsko-warszawską. Po-

<sup>67</sup> Ibidem, s. 100.

<sup>68</sup> Ibidem, s. 110–111.



równała też sposób jego argumentacji do sposobu stosowanego niegdyś przez filozofów marksistowskich wobec metafizyki i religii. Na tej podstawie uznała, że: „Pelc ucieka się do procederu, który w świecie naukowym, i nie tylko naukowym, określa się krótko: to nie *fair*”<sup>69</sup>. Zarzuciła mu bowiem, że chcąc dowieść mętności, niejasności, niespójności i paradoksalności języka, którym posługują się filozofowie określani przez niego mianem antyjasnościowców, przytacza cytaty wyrwane z kontekstu. Żaden zaś cytat wyrwany z kontekstu nie może być w pełni zrozumiały. Ponadto metodologiczny postulat Pelca – przekładania wywodów niejasnych, zawiłych, mętnych na język bardziej zrozumiały i jednoznaczny – może przyczynić się do wypaczenia lub zubożenia ich treści i przekazu. Poza tym Skarga uważała, że nie należy krytykować i negować tego, na czym się po prostu nie zna, czego się nie rozumie, bliżej nie zglębiło (pod względem terminologii, stawianych hipotez, interpretacji fenomenów). Takie zaś postępowanie wobec filozofii nienaukowej przypisała Pelcowi. Pisała o tym następująco: „Widocznie profesor Pelc uważa, że ma prawo krytykować to, co jego wiedzę przerasta, uznaje bowiem tylko jeden, własny rodzaj filozofowania, inne odrzuca”<sup>70</sup>. Także powoływanie się na autorytety Ajdukiewicza i Tatarkiewicza uznała za absurdalne jako niemające przywileju mocy rozstrzygającej w jakiegokolwiek kwestii.

Podobnie postulat doskonalenia badanych stanowisk i twierdzeń proponowany przez Pelca w ramach naukowego uprawiania filozofii nie zyskał uznania Skargi – jako swego rodzaju „scjentyistyczne *credo* brzmiące niemalże anachronicznie”. Filozofka pisała o tym następująco:

Doskonalenie więc pojęć nie polega na wychwytywaniu ich niuansów, ich zmienności, co śledzi z uwagą każdy filozof analizujący jakiś tekst, ani na wielostronnym dookreśleniu, lecz na całkowitym ich ujednocznieniu i zamknięciu w definicji, tak jakby filozofia i nie tylko filozofia, lecz wszelki dyskurs, mogły operować jedynie sprecyzowanymi pojęciami, niby klockami, bez wprowadzania nowych semantycznych zmian, tylko z tych klocków budując swoją treść. Doskonalenie zaś zagadnień, a także systemów, ma polegać – zdaniem profesora Pelca – na usuwaniu z nich zdań bezsensownych, a więc takich, które niczego nie dotyczą, oraz zdań, które nie są intersubiektywnie sprawdzalne. W konsekwencji wszelkie zdania, które dotyczą bytu, wartości moralnych lub estetycznych, przeżyć świadomości, ludzkiej egzystencji,

<sup>69</sup> B. Skarga, *Przeciw inkwizytorom*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 1999, R. VIII, nr 3, s. 168.

<sup>70</sup> Ibidem.

są to zdania bezprzedmiotowe, nie dotyczą one rzeczywistości obiektywnej, gdyż nie znajdują potwierdzenia w doświadczeniu zmysłowym. Sam zaś tekst naukowy nie powinien wyrażać subiektywnych przeżyć badacza-nauczyciela. Powinien obiektywnie „informować, krytycznie analizować, eksplikować i wyjaśniać genetycznie i przyczynowo”<sup>71</sup>.

W opozycji do tych założeń Barbara Skarga zaproponowała własną wizję uprawiania filozofii, wskazując przy tym, że twierdzenia filozoficzne nie są konkluzywne i w związku z tym zawsze stanowią jedynie pewną propozycję interpretacyjną. Co za tym idzie, żadna interpretacja tekstu filozoficznego nie może być obiektywna, a jedynie bliższa lub dalsza oryginalnej myśli autora. Zaznaczyła też, że problemem jest również jednoznaczne określenie, na czym właściwie ma polegać postulat obiektywności.

Ostatecznie Skarga uznała, że siłą filozofii jest jej różnorodność. Nie podzielała więc propozycji unifikacyjnych swego adwersarza, zwłaszcza w zakresie metodologii. Zarzuciła Pelcowi, że negując pozanaukową filozofię:

chce usunąć z filozofii wszystkie jej tradycyjne zagadnienia, wszystko to, czym się od wieków żywi. Profesor Pelc wysuwa projekt likwidacji filozofii. Stwierdza też, że na Uniwersytetach dla filozofów nie ma miejsca, a zatem, bądźmy konsekwentni, nie ma w nich miejsca dla Platonów, Kartezjuszy, Kantów, oczywiście Hegłów, Bergsonów, Husserłów [...], Heideggerów itd., itd. [...] To smutne, że ktoś dzisiaj taki projekt uniwersytetu może kreślić. Smutne jest też, że historia się powtarza. Kiedyś Ingarden, ten najwybitniejszy filozof w Polsce w naszym wieku, doznał wiele przykrości ze strony kolegów należących do Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. Takież przykrości spotkały Henryka Elzenberga, równie wybitnego myśliciela. Dziś usiłuje się szkodzić ich następcom<sup>72</sup>.

Polemistka uznała zatem, że jej adwersarz zanegował słuszność nauczania klasycznych stanowisk filozoficznych, a tym samym wielowiekową tradycję filozoficzną. Zarzut ten bliski jest niewątpliwie polemice Elzenberga z wystąpieniem Jana Łukasiewicza *O metodę w filozofii*. Autor *Kłopotu z istnieniem* sprzeciwił się bowiem zdecydowanie postulatowi „twardowszczyka”, który także zanegował dotychczasową filozofię jako nieposługującą się metodą naukową i formułowaną w związku z tym w sposób niejasny, niezrozumiały i wieloznaczny. Pytanie jednak czy stanowisko Barbary Skargi jest w pełni zasadne. Pelc bowiem, co podkreśla wielokrotnie, nie ocenia negatywnie i nie

<sup>71</sup> Ibidem, s. 169.

<sup>72</sup> Ibidem, s. 170.

deprecjonuje filozofii pozanaukowej. Domaga się jedynie, by nie stanowiła ona przedmiotu nauczania akademickiego, nie powstawała i nie rozwijała się w murach uniwersyteckich, a była jedynie materiałem do pracy badawczej filozofów naukowych. Być może zatem interpretacja stanowiska Pelca dokonana przez Skargę jest zbyt radykalna.

Z ostrą repliką wobec artykułu Skargi wystąpił zaś kolejny kontynuator metodologicznych założeń szkoły lwowsko-warszawskiej – Jan Woleński. Już na wstępie swych wywodów zaznaczył, że podziela zapatrywania filozoficzne Jerzego Pelca.

Skarga zarzucała Pelcowi, że deprecjonuje swym nastawieniem metodologicznym pewną tradycję filozoficzną, szczególnie bliskich jej XX-wiecznych filozofów polskich jak Ingarden i Elzenberg. Z kolei Woleński przekonuje, że i ona postąpiła podobnie, stwierdzając arbitralnie, że tylko ci filozofowie (oraz Kołakowski) spośród rodzimych filozofów byli wybitni, pomijając milczeniem działalność „twardowszczyków”.

Byłoby jednak lepiej, gdyby B. Skarga dodała, że wybitność mierzy wedle swego poglądu na sposób uprawiania filozofii, bo jeśli powie, że z uwagi na każde kryteria, to uważam, że myli się zasadniczo. I czyni szkodę, bo deprecjonuje ważną tradycję filozofii polskiej<sup>73</sup>.

Ponadto zarzucił jej błędy w interpretacji wypowiedzi Pelca dotyczące nieznamości pojęć oraz niezrozumienie intencji autora. Wskazał też kilka uchybień formalnych, logicznych oraz terminologicznych w sposobie jej argumentacji.

Powiada ona tak: „Twierdzenia filozoficzne nie są konkluzywne. Są bowiem propozycjami takiej lub innej interpretacji tych lub innych fenomenów”. To użycie słowa „konkluzywne” zdradza nieznamość jego technicznego znaczenia, bo konkluzywne są lub nie są argumentacje, a nie twierdzenia. [...] Gorzej, że B. Skarga nie rozumie słowa „twierdzenie”, skoro powiada, że twierdzenia filozoficzne są propozycjami. [...] Na pewno bowiem żadne twierdzenie nie jest propozycją i na odwrót. Wychodzi więc na to, że twierdzenia filozoficzne nie są twierdzeniami<sup>74</sup>.

<sup>73</sup> J. Woleński, *Zawiść czy coś innego? (Przyczynek do polemiki B. Skargi z J. Pelcem)*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 1999, R. VIII, nr 3, s. 192.

<sup>74</sup> *Ibidem*, s. 193.

Według polemisty Skarga nie podaje też dostatecznego wyjaśnienia, jaką rolę odgrywają w jej wypowiedzi liczne epitety pod adresem artykułu Pelca.

Woleński broni także Jerzego Pelca przed zarzutem nadmiernej napastliwości, argumentując następująco:

Nie chcę twierdzić, że artykuł J. Pelca jest całkowicie wolny od napastliwości, nie spotkałem zresztą żadnej polemiki filozoficznej wolnej od jakichś uszczypliwości. Przeczytałem dodatkowo tekst prof. Pelca specjalnie pod tym kątem widzenia. I znalazłem jeden fragment na s. 110, w którym pada seria epitetów. Niemniej jednak, autor wcześniej wyjaśnił powody, dla których uznaje, że funkcji nauczycielskich nie powinni pełnić „elokwentni dyletanci lub propagatorzy myślenia magicznego i przesądu”. Tymczasem u B. Skargi epitety pełnią rolę perswazyjną a nie opisową<sup>75</sup>.

Za niezasadną uznał także jej negację powoływania się na autorytety „twardowszczyków”.

W dalszej części swego artykułu Woleński zarzucił Barbarze Skardze także posługiwanie się stwierdzeniami o charakterze introspekcyjnym (kiedy wyraziła ona swe oburzenie i zdziwienie wobec wypowiedzi Pelca). Jego zdaniem wypowiedzi tego typu nie stanowią racjonalnej argumentacji, lecz są jedynie wyrazem stanu ducha autora. Uznał też, że Skarga w odróżnieniu od swego adwersarza, stwierdzając, że czegoś nie rozumie, nie podaje przyczyn takiego stanu rzeczy. Także wątpliwości Woleńskiego wzbudził zarzut filozofki dotyczący podawania wyrwanych z kontekstu cytatów. Jej zdaniem takie cytaty są niezrozumiałe. Polemista kontrargumentuje jednak, że zarzut ten nie ma uniwersalnego charakteru i takie założenie jest z gruntu fałszywe, gdyż:

Po pierwsze [...] wiele cytatów, nawet filozoficznych, jest w pełni zrozumiałych bez żadnego kontekstu. Po drugie, B. Skarga dezinformuje czytelników, bo pomija to, że J. Pelc przytoczył obszerne fragmenty, a także w ogóle nie wspomina o tym, że poparł swoje zarzuty analizą. [...] Stanowisko B. Skargi jest trudne do przyjęcia, gdyż nie wiadomo, jak długi ma być tekst, by stanowić pełny kontekst. Strona? Kilka stron? Rozdział? Cała książka? A może wszystkie możliwe teksty? I z powodu tej niejasności, my analitycy, podejrzliwie traktujemy argument „wyrwania z kontekstu”, który wedle B. Skargi jest głównym przejawem tego, że profesor Pelc uciekł się do sposobu nie *fair*<sup>76</sup>.

---

<sup>75</sup> Ibidem, s. 196.

<sup>76</sup> Ibidem, s. 196–197.

Co więcej, Woleński zarzucił też autorce *Tercetu metafizycznego* przypisywanie Pelcowi tez, których on wcale nie głosi, podając przy tym przykłady. Jego replika brzmi ostro i zdecydowanie, np.: „To, co B. Skarga pisze o rzekomym scjentyzmie J. Pelca, jest więc [...] »spreparowaną papką« złożoną z oderwanych zdań, a więc niespójnym kontekstem”<sup>77</sup>.

Woleński broni także Pelca w najważniejszej kwestii, stanowiącej zarazem główny punkt niezgody z Barbarą Skargą. Mianowicie wyjaśnia, że tekst, który napisał autor *Wstępu do semiotyki*, nie służy wcale usunięciu z uczelni wyższych filozofów nieposługujących się naukową metodologią. Pisze o tym następująco:

J. Pelc rzeczywiście uważa, iż ten, kto jest jedynie eseistą lub filozofem w jego (niezbyt szczęśliwym) rozumieniu, nie powinien nauczać filozofii lub pracować w instytucie filozofii. [...] Wszelako nic nie wskazuje na to, że J. Pelc napisał swój artykuł w tym jednym jedynym celu. Ponadto, wyraźnie zaznaczył, że jest to własny jego pogląd i wcale nie wysunął postulatu, by antyjasnościowców usunąć z uczelni i instytutów drogą administracyjną, a także stwierdził, że nie ma naukowego badania filozofii bez samej filozofii. Potrzebne jest więc jedno i drugie. Profesor Pelc domaga się tylko, by odmiennie role nie były mieszane. [...] uważam, [...] że B. Skarga pozwoliła sobie na jawne zniekształcenie jego myśli<sup>78</sup>.

Na koniec Woleński poruszył kwestię przykrości, które zdaniem Skargi spotkały Ingardena i Elzenberga ze strony szkoły lwowsko-warszawskiej, jako wyraz ataku jasnościowców na antyjasnościowców. Uznał, że twierdzenie to nie znajduje odzwierciedlenia w faktach stąd jest niezasadne.

Mimo że analizowany tekst stanowi replikę do artykułu polemicznego B. Skargi, a więc zarazem obronę stanowiska samego Jerzego Pelca, to poglądy tego filozofa nie zostały przyjęte bezkrytycznie. Woleński nie zgadza się bowiem z kilkoma jego postulatami. Odrzuca jednoznacznie dychotomiczne ujęcie postaw, które proponuje autor *Wstępu do semiotyki*. Postawy te, zdaniem polemisty, nie muszą być całkowicie antagonistyczne wobec siebie i trzymać się sztywnego podziału. Mogą się zatem przenikać, a także występować zamiennie nawet w twórczości jednego filozofa, wyznającego stałą, określoną metodologię. Ponadto Woleński uważa, że brak jest kryteriów jednoznacznie rozstrzygających, kto jest, a kto nie jest naukowym badaczem

<sup>77</sup> Ibidem, s. 199.

<sup>78</sup> Ibidem.

filozofii i w związku z tym może pełnić funkcje naukowe i dydaktyczne. Także wzmianka o klikowości i nepotyzmie środowiska filozofów nienaukowych nie znalazła uznania w oczach autora *Filozoficznej szkoły lwowsko-warszawskiej*. Uważa on bowiem, że jeśli nawet sytuacja taka się zdarza, to nie ma podstaw, by uznać, że istnieje ona na szerszą skalę aniżeli wśród innych filozofów.

Krajewski podsumowuje tę polemikę jako przykład odzwierciedlający dwie współczesne, odmienne metodologie w filozofii.

Oto klasyczny przykład sporu, ba, przepaści, między zwolennikami filozofii-nauki i filozofii-sztuki. Z jednej strony, dążenie do jednoznaczności i jasności właściwe nauce, z drugiej zaś, subiektywna interpretacja, jaką zajmują się krytycy sztuki<sup>79</sup>.

Sposób jego wypowiedzi wskazuje, że także on opowiada się za jednym ze sposobów uprawiania filozofii – prezentowanym przez Jerzego Pelca i zarazem zgodnym z duchem szkoły lwowsko-warszawskiej.

Polemika ta pokazuje zatem, że problematyka metodologicznych sporów Elzenberga i „twardowszczyków” nie traci na znaczeniu, a sztuka polemiczna nadal stanowi jeden z jej najpełniejszych wyrazów. Co więcej, spór ten znajduje swą bezpośrednią kontynuację w debatach ich filozoficznych następców. Jan Woleński pisze zatem zasadnie, że:

Spór o to, jak uprawiać filozofię trwał, trwa i będzie trwał. Podobnie jak większość filozoficznych debat jest nierozstrzygalny i – podobnie jak inne – wart jest, by go podejmować raz za razem<sup>80</sup>.

W formułę tego sporu wpisują się także kolejne współczesne dyskusje metafizyczne. Zadają one pytania już nie tylko dotyczące właściwej, jedynie uprawnionej metodologii filozoficznej, ale także o zakres filozofii, jej formułę definicyjną, cele oraz stosunek do innych dziedzin wiedzy.

W 2002 roku Leon Gumański na łamach czasopisma „Ruch Filozoficzny” zainicjował tego typu dyskusję metafizyczną. Swe stanowiska zaprezentowali wówczas także inni czołowi przedstawiciele rodzimej filozofii. Co ciekawe, pojawiły się zarówno głosy opowiadające się za paradygmatem zgodnym z tym, który obowiązywał w szkole lwowsko-warszawskiej, jak i takie, które negowały postulat stawiania metodologicznych i przedmiotowych gra-

<sup>79</sup> W. Krajewski, op. cit., s. 276.

<sup>80</sup> J. Woleński, *Zawiść czy coś innego...*, op. cit., s. 191.

nic filozofii, a także próby pogodzenia tych dwóch propozycji metafizycznych. Z jednej strony padały propozycje przestrzegania postulatów naukowości filozofii i wynikłych stąd dyrektyw (zgodności z prawami logiki, precyzji, ścisłości, jasności), z drugiej zaś, dostrzegając niebezpieczeństwo ograniczenia i zubożenia w ten sposób filozofii, zgłaszano postulaty dopuszczalności stosowania różnorodnych metod filozoficznych. Podkreślano, że filozofia nie powinna odgrywać roli pomocniczej wobec nauk szczegółowych, ale nie powinna też być od nich separowana.

W kwestii zdefiniowania terminu „filozofia” również pojawiły się rozbieżności. Obok propozycji ścisłego określenia tego terminu, wskazywano na możliwość podania jedynie definicji negatywnej (czym filozofia nie jest), ale też niektórzy głosili całkowitą niemożność jego definicyjnego ujęcia.

Wyjściowym problemem artykułu Gumańskiego było pytanie o to, jakimi kryteriami powinni kierować się redaktorzy czasopism filozoficznych w wyborze tekstów do publikacji, tak by nie naruszały one właściwego rozumienia terminu „filozofia”. Tak sformułowany problem pociągał za sobą dalsze metodologiczno-merytoryczne zagadnienia dotyczące rozumienia terminu „filozofia”, jej granic oraz o kryteriów, które powinna spełniać twórczość filozoficzna. Te fundamentalne metafizyczne pytania sformułowane zostały następująco: „1. Czy możliwa jest obecnie adekwatna definicja ‘filozofii’? Jeżeli tak, to jak ma brzmieć? 2. Jakie cechy powinien mieć tekst, aby mógł być zasadnie uznany za filozoficzny?”<sup>81</sup>. Poszukując odpowiedzi na te pytania, autor tekstu powołał się na metafizyczne stanowisko jednego z reprezentantów szkoły lwowsko-warszawskiej, Tadeusza Czeżowskiego, według którego: „Nazwa filozofia obejmuje zwykle zespół dyscyplin, dotyczących zarówno świata, jak człowieka w nim [...]”<sup>82</sup>. Poszczególne dyscypliny filozoficzne łączy określony stosunek do istniejących nauk, który:

polega na tym, iż pewne nauki filozoficzne a) mają za przedmiot inne nauki, rozważając ich zadania, metody, budowę, sposób powstawania i rozwoju, b) zajmują się analizą i krytyką twierdzeń i pojęć, które tworzą założenia innych nauk, c) łączą i uzupełniają wyniki uzyskane przez inne nauki, aby utworzyć z nich jednolitą i systematyczną całość poznania naukowego<sup>83</sup>.

<sup>81</sup> L. Gumański, *W sprawie granic filozofii*, „Ruch Filozoficzny” 2002, t. LIX, nr 2, s. 217.

<sup>82</sup> T. Czeżowski, *Główne zasady nauk filozoficznych*, Wyd. Ossolineum, Wrocław 1959, s. 224.

<sup>83</sup> Ibidem.

Wydaje się, że Gumański w pełni przychyła się do stanowiska Czeżowskiego, który samą naukowość filozofii pojmował przede wszystkim jako jej podporządkowanie się wymogom logiki. Takie rozumienie filozofii, zdaniem autora tekstu, zapewnia jej wystarczająco stabilny i określony status. Podkreśla przy tym także wagę takich postulatów metodologicznych, jak: jasność, ścisłość, precyzja, jednoznaczność i antymetaforyczność formułowanych twierdzeń.

Natomiast brak metodologicznych ograniczeń w filozofii (który uznawał także Elzenberg) przyczynił się, zdaniem Gumańskiego, do stopniowego procesu rozmywania się obrazu filozofii. Zadając pytanie o istotę i dopuszczalne formy filozofowania Gumański, jako opozycję do wzorca wywodzącego się ze szkoły lwowsko-warszawskiej przywołuje w zdecydowanie pejoratywny sposób wszystkie te formy uprawiania filozofii, które wymykają się jej naukowemu ujęciu. Co ważne, ich stosowanie przedstawia, jako dalece zagrażające jakości (wartości naukowej) rodzimej filozofii. Píše o tym następująco:

Powstała pilna potrzeba wyjaśnienia, czy jest miejsce w filozofii na, rozmaicie nazywaną, nowożytną odmianę sofistyki, na retoryczne kuglarstwo, odrzucenie logiki, ignorowanie walorów prawdy, wykorzystywanie wieloznaczności wyrażeń, wprowadzanie zbędnych neologizmów dla stwarzania pozorów naukowości, zabawę w rzekome paradoksy, preferowanie mętnych metafor zamiast dążenia do jasności i precyzji sformułowań, zacieranie granic pomiędzy filozofią a literaturą, poezją i publicystyką. Wszystkie te przejawy bez troskiej ekwilibrystyki pojęciowej czy żonglerki słownej nie miałyby może większego znaczenia, gdyby nie to, że ich propagatorzy znajdują poklask wśród dość licznych rzesz czytelników i słuchaczy, zyskują sporo naśladowców, a nawet otrzymują doktoraty *honoris causa* poważnych uczelni<sup>84</sup>.

W odpowiedzi na postulaty Gumańskiego, stanowisko polemiczne wyraziła Czesława Piecuch<sup>85</sup>. Uznała jednak, że „problem samookreślenia filozofii” wraz z nowożytnym rozwojem nauk szczegółowych rzeczywiście nabiera istotnego znaczenia. Nauki szczegółowe, wyodrębniając się i odrywając od filozofii, wprowadzają potrzebę jej ustosunkowania się do nich i określenia jej istoty i przedmiotu. W wyniku tego, istnieje współcześnie kilka koncepcji metafizologicznych, zaś przytoczona przez Gumańskiego, jako dlań ważna, kon-

<sup>84</sup> L. Gumański, op. cit., s. 216.

<sup>85</sup> Por. C. Piecuch, *W sprawie granic i przedmiotu filozofii*, „Ruch Filozoficzny” 2002, t. LX, nr 4, s. 539–542.



cepcja Czeżowskiego stanowi niewątpliwie jedną z nich. Jej istotą jest uwypuklenie naukowego charakteru filozofii i przestrzeganie zasad logiki. Piecuch zarzuca tej koncepcji pozbawianie filozofii autonomii (co do przedmiotu) i niezależności (co do treści) wobec innych nauk. W konsekwencji pozbawia ją to jej specyfiki. Sprowadzając filozofię do roli nauki służebnej (pomocniczej) nauk szczegółowych deprecjonuje się jej osiągnięcia i rolę inspirującą wobec innych dziedzin wiedzy. Zarzut ten wobec koncepcji Gumańskiego, będącej niewątpliwym pokłosiem metafizycznej koncepcji szkoły lwowsko-warszawskiej, formułuje następująco:

Definicja Tadeusza Czeżowskiego rolę [...] myślenia [filozoficznego] – [J.Z.N.] sprowadza głównie do jego pozostawania w służbie nauk szczegółowych: gromadzenia wyników uzyskanych przez te nauki i przedstawiania tak scalonego, ogólnego obrazu rzeczywistości. Pragnę zauważyć, że taka koncepcja filozofii pozbawia ją własnego przedmiotu, a co za tym idzie, tematycznej niezależności, a tym samym zatracą jej specyficzność i odrębność na tle innych nauk. Nie można przy tym zapominać, że to właśnie nauki szczegółowe wyłoniły się z filozofii i że genetycznie i metodologicznie to właśnie filozofia była pierwsza. A zatem sprowadzanie filozofii do jej służebnego wobec tych nauk myślenia gubi tę jej pierwotność, ale, co ważniejsze, rozmywa jej własne źródło<sup>86</sup>.

Polemistka przekonuje, że postulat naukowości nie może ograniczać filozofii. Zaznacza też, że:

Naukowość nie może być [...] decydującym kryterium myślenia filozoficznego, oddzielającym je od pseudofilozofii, gdyż mogłoby się okazać, że stosując je należałoby pozostawić poza jej granicami największe dokonania, czy wręcz całe wielkie tradycje filozoficzne<sup>87</sup>.

Następstwo to byłoby szczególnie dotkliwe w przypadku odniesienia się do filozofii Platona, który uważał, że poznawanie świata (jako właściwy przedmiot filozofii) odbywa się nie tylko za pomocą pojęć, ale i obrazów, stąd chętnie posługiwał się chętnie językiem metafory, przenośni i mitu. Dlatego:

opowiadając się za naukowym charakterem filozofii i podporządkowaniu jej wymogom logiki, tak jak widzi to cytowany przez Autora Tadeusz Czeżowski [...] należałoby z jej obszaru wyeliminować cały ten idealistyczny nurt, który, być może, stanowi sam rdzeń wielkiej tradycji filozoficznej, a przedmiot

<sup>86</sup> Ibidem, s. 539.

<sup>87</sup> Ibidem, s. 540.

jego zainteresowań umieścić, tak jak chcieli to neopozytywiści, w obszarze pseudoproblemów<sup>88</sup>.

Z kolei Ryszard Kleszcz poddał pod rozwałę istotne pytanie, mianowicie: „co dziś można uznawać za rozumienie”<sup>89</sup> terminu filozofia i podjął próbę jej definicyjnego ujęcia. Zaznaczał też, że: „Filozofowie dzisiejsi jak najdalej są od częściowej choćby zgody co do tego, jakie są cele i zadania filozofii”<sup>90</sup>, a więc może okazać się, że zadanie to z góry skazane jest na porażkę. Kleszcz wyraża przekonanie, że:

Filozofia jest rodzajem myślenia teoretycznego, w obrębie, którego dąży się do sformułowania najogólniejszych pytań dotyczących świata i człowieka oraz udzielenia na te pytania odpowiedzi<sup>91</sup>.

Na uwagę zasługuje jego stanowisko metodologiczne, w którym w odróżnieniu od „twardowszczyków”, a w nawiązaniu do postulatów Elzenberga, proponuje uniwersalność metod. Dopuszcza bowiem możliwość, że: „Dyskurs filozoficzny może wykorzystywać wszelkie metody poznawcze”. Nie rezygnuje jednak przy tym z innych ważnych w szkole Twardowskiego postulatów metodologicznych, jak przestrzeganie zasad logiki oraz racjonalność przekonań<sup>92</sup>. Pisze też, że:

Jeżeli celem filozofii jest krytyczna analiza przekonań, to można to uczynić wtedy tylko, gdy przekonania te wyrażone są w sposób zrozumiały, pozwalający uchwycić racje (argumenty wysuwane na ich rzecz)<sup>93</sup>.

Wpisuje się tym samym niewątpliwie w propozycję metodologiczną szkoły lwowsko-warszawskiej. Jednocześnie, podobnie jak Elzenberg, przestrzega też przed nadmiernym zaufaniem do logiki jako narzędzia filozofii, przekonu-

<sup>88</sup> Ibidem, s. 541.

<sup>89</sup> R. Kleszcz, *Co to jest filozofia*, „Ruch Filozoficzny” 2003, t. LX, nr 4, s. 539.

<sup>90</sup> Ibidem, s. 527.

<sup>91</sup> Ibidem.

<sup>92</sup> Kleszcz nawiązuje wprost do poglądów autora *Kłopotu z istnieniem*, pisząc następująco: „Zdaję sobie sprawę, że samo rozumienie racjonalności, jak i kryteria dlań właściwe, nie są czymś bezspornym. Wiemy też, że wybitni nieraz filozofowie (wspomnijmy choćby Henryka Elzenberga autora, którego cenię bardzo wysoko) odrzucali pewnego typu racjonalizm. Zawsze jednak znajdujemy u nich argumentację, która przemawia na rzecz takiego stanowiska”. Ibidem, s. 529.

<sup>93</sup> Ibidem.

jąc, że: „Nie wszystkie wypadki wykorzystywania technik logicznych wydają się [...] udatne”<sup>94</sup>.

Stanowisko bardziej radykalne, wiążące się niewątpliwie z ujęciem Elzenbergowskim, prezentuje Jadwiga Mizińska. Wyraża ona pogląd, że filozofia nie powinna być ograniczana żadnymi wymogami formalnymi, bowiem dyscyplina ta już ze swej istoty jest dyscypliną nieograniczoną.

Filozofia wszak w samej swojej nazwie [...] zawiera przestrożę przed zbyt ścisłym jej definiowaniem. Ani umiłowanie, ani mądrość nie dają się bowiem zamknąć w jakiegokolwiek ramy. Nie sposób postawić im żadnych granic, barier, zapór<sup>95</sup>.

Mizińska argumentuje, że tylko przedmioty (a nie są nimi z pewnością ani umiłowanie, ani mądrość) mogą ulegać ograniczaniu. Istotą filozofii jest także pewna „duchowość”, przejawiająca się w: „specyficznym zmyśle metafizycznym, głębi uczuciowości, rozległości wyobraźni, poczuciu Transcendencji”<sup>96</sup>. Polemistka wskazuje zatem wagę wartości duchowych w filozofii, których nie da się ani zobaczyć, ani dotknąć, policzyć, zmierzyć czy ująć w ścisły system. To właśnie „Świadomość ich ostatecznej nieuchwytności jest też miarą mądrości [...]”<sup>97</sup>. Zdaje sobie jednak sprawę, że wśród współczesnych filozofów istnieją różne stanowiska metafizyczne, zarówno korespondujące z jej podejściem do filozofii, jak i przeciwne. Dlatego proponuje postawę konsensusu metodologicznego, pisząc:

w sytuacji naturalnego podziału filozofów na systematyków i nowatorów, pierwszych – strażników granic, drugich – uwielbiających zielone granice, nie można nawet próbować unifikować filozofii. Znajdzie się w niej bowiem miejsca i praca zarówno dla konserwatorów, jak i dla innowatorów. Mistrzów logiki i – artystów wyobraźni<sup>98</sup>.

Postulując zatem nieograniczoność filozofii, Mizińska przyzwala też na postawę ujmującą ją w pewne metodologiczne ramy.

Z kolei Jacek Zalewski podkreśla, że brak metodologicznej dyscypliny nie musi być równoznaczny z anarchią czy niekompetencją. Może być bowiem

<sup>94</sup> Ibidem.

<sup>95</sup> J. Mizińska, *Nieograniczona filozofia*, „Ruch Filozoficzny” 2003, t. LX, nr 4, s. 543.

<sup>96</sup> Ibidem, s. 544.

<sup>97</sup> Ibidem.

<sup>98</sup> Ibidem, s. 545.

także oznaką swoistego „rozmachu myślenia”. Autor ten zauważa, że ujęcie istoty, zadań i celów filozofii przez Czeżowskiego, zaproponowane jako ujęcie wyjściowe przez Gumańskiego, jest dziś niewystarczające. Sceptycznie podchodzi też do uprawiania filozofii w sposób metodyczny, pisząc następująco:

Nie jestem pewien, czy powinniśmy zmuszać filozofię, ażeby służyła nam jedynie w ramach, jakie jej narzucimy. Trywialne, ale zapoznane: bez względu, jakie ustalimy dla niej ramy, zawsze się znajdzie filozof genialnie uprawiający myślenie poza nimi<sup>99</sup>.

Przekonuje też, że nie istnieje żaden racjonalny, konieczny i dostatecznie uzasadniony powód, dla którego należałoby przedkładać jeden ze sposobów filozofowania nad inne. Sądzi, że sposoby uprawiania filozofii odmienne od formy naukowej, które przytacza Gumański, są nieadekwatne do rzeczywistości, mamy bowiem w Polsce uznanych filozofów-poetów. Podobnie jak Elzenberg, Zalewski uważa, że „niekiedy i tak bywa, że sformułować jakąś myśl jasno, to zubożyć ją, zaciemnić. I w filozofii jest miejsce na niedopowiedzenie”<sup>100</sup>. Zgadza się z Mizińską, że filozofia jest niedefiniowalną dziedziną wiedzy. Pisze o tym następująco:

Czym jest filozofia i jakie są jej granice – doprawdy nie wiem. [...] Nie jest możliwa adekwatna definicja filozofii – ani obecnie, ani w ogóle, z tego prostego powodu, że tak trudno jest nam odpowiedzieć na pytanie, czym jest filozofia. Granice filozofii? Mogą być tylko formalne i arbitralne, w myśleniu bowiem nie ma granic [...]<sup>101</sup>.

W tradycję sporu o właściwy sposób uprawiania filozofii, jej cele i zadania, zainicjowanego przez rodzimych filozofów kilkadziesiąt lat temu, wpisują się także współcześnie twórcy specjalistycznych czasopism filozoficznych. Jednym z nich jest czasopismo „Analiza i Egzystencja”, którego myśl przewodnia została scharakteryzowana następująco:

Tytuł czasopisma sygnalizuje dwa znane nurty filozofii współczesnej, ale także dwa sposoby jej uprawiania. [...] Mimo wielu krytyk i transformacji filozofia analityczna nadal jest sztandarem, który skupia wielu współczesnych filozofów, zwłaszcza tych, którzy pragną, by filozofia była nauką maksymalnie

<sup>99</sup> J. Zalewski, *Granice filozofii, granice tekstu filozoficznego*, „Ruch Filozoficzny” 2003, t. LX, nr 4, s. 554.

<sup>100</sup> Ibidem.

<sup>101</sup> Ibidem, s. 555.

rzetelną i ścisłą, podobną do nauk empirycznych. Z kolei słowo egzystencja odsyła do nurtu egzystencjalizmu<sup>102</sup> [...]. Nurt egzystencjalizmu był późniejszy i mniej trwały niż filozofia analityczna, ale pozostawił wielu spadkobierców: hermeneutykę, filozofię dialogu czy postmodernizm. Te ostatnie nurty łączy idea, że filozofia jest bliższa literaturze niż naukom empirycznym. Filozofia jest sztuką wyrażania egzystencji ludzkiej w tym wymiarze, który nie poddaje się badaniom naukowym. [...] Można w uproszczeniu powiedzieć, że są dwie koncepcje filozofii i stosownie do tego dwie metody jej uprawiania: scjentyistyczna, której symbolem jest „analiza” i literacka, której symbolem jest „egzystencja”. Pierwsza metoda to metoda analizy pojęć i ważenia argumentów, bez emocjonalnego zaangażowania, z ostrożnymi tezami. Druga metoda to metoda opisu tajemniczych aspektów ludzkiej egzystencji w języku metaforycznym i apelującym do naszych uczuć. Obu metodom przyświecają ważne idee: idea rzetelności albo idea zrozumienia człowieka<sup>103</sup>.

Osobnym polem rozważań metafizycznych są dociekania dotyczące tego, czy filozofia może być nauką, jaka jest relacja filozofii i nauki, czym charakteryzuje się sama nauka i jakie są kryteria naukowości. Problematykę tę odnajdujemy w artykule Jana Woleńskiego *Nauka i nienauka: Problem demarkacji*<sup>104</sup>. Autor zaznacza, że poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o granicę pomiędzy wiedzą, a jej brakiem stanowi stały przedmiot dociekań filozofów już od czasów Platona. Także pytanie o to, jak odróżnić to, co naukowe od tego, co nauką nie jest stanowi pytanie istotne poznawczo. Jednakże odpowiedź na nie uzależniona jest od przyjętej definicji nauki oraz kryteriów jej odróżniania. Istnieje bowiem wiele ich rodzajów, np.: logiczne, metodologiczne, epistemologiczne, systemowe, socjologiczne. Chcąc wskazać czym jest nauka, można też zestawić ją z tym, co nauką z pewnością nie jest (np. ze sztuką, moralnością, sportem, prawem, religią). Woleński zaznacza jednak, że takie ujęcie: „wcale nie stoi w konflikcie z tym, że nauka rodzi problemy moralne

<sup>102</sup> Mimo że Elzenberg nie był reprezentantem egzystencjalizmu (ze względu przede wszystkim na postulowany przez ten nurt brak istnienia trwałych, obiektywnych wartości), to sygnalizowane tu podejście do uprawiania filozofii (pozanaukowe formy wyrazu, np. metaforyczne, antyempiryzm metodologiczny, odejście od naukowej ścisłości) pozwala wpisać je w istotę jego metodologicznych założeń, które przeciwstawiał metodologicznym założeniom szkoły lwowsko-warszawskiej.

<sup>103</sup> [http://www.us.szc.pl/main.php/egzystencja?xml=load\\_page&st=5619](http://www.us.szc.pl/main.php/egzystencja?xml=load_page&st=5619).

<sup>104</sup> J. Woleński, *Nauka i nienauka: Problem demarkacji*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2004, R. 13, nr 3, s. 81–94; por także J. Such, *Gra zwana nauką*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2007, R. 16, nr 3, s. 15–28; M. Chojnowski, *Czy filozofia jest nauką*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2003, R. 12, nr 1, s. 245–268.

i prawne, że sport i religię można badać naukowo itd<sup>105</sup>. Autor podkreśla także wagę problemu dotyczącego tego, czy filozofia jest nauką. Rozstrzygnięcie tego problemu nie jest rzeczą prostą i dodatkowo zdeterminowane jest przyjętą koncepcją metafizyczną. Niemniej jednak, można sformułować pewne zasadne tezy w tej kwestii.

Jest rzeczą bezsporną, że filozofowie nie mogą dojść do zgody w sprawie odpowiedzi na podstawowe pytania filozoficzne. Pod tym względem filozofia różni się zasadniczo od nauki<sup>106</sup>.

Filozofowanie sprowadza się zatem nie do poszukiwania ostatecznych rozstrzygnięć (podobne stanowisko sformułował Elzenberg), a do wymiany argumentów, które mogą być „lepsze lub gorsze, a w pewnych przypadkach nawet oryginalne”<sup>107</sup>.

Przytoczone przykłady współczesnych odniesień do problematyki z zakresu metafizyki zainicjowanej kilkadziesiąt lat temu dowodzą, że i dziś są zwolennicy uprawiania filozofii metodycznie, z zachowaniem wymogów naukowości, jak i tacy, którzy uważają, iż to pozanaukowe, np. obrazowe formy wyrazu dotrzeć mogą najpełniej do istoty rzeczy i w związku z tym filozofia nie powinna być ograniczana ścisłymi ramami i regułami naukowości. Andrzej Kapusta pisze, że choć nadal trudno sformułować adekwatną definicję filozofii, to z pewnością można mówić o istnieniu dwojakiego rodzaju preferencji filozoficznych: pro-naukowej i pro-artystycznej. Co więcej:

Obie tendencje wydają się rozpowszechnione i godne poparcia. Filozofia pro-naukowa wydaje się szczególnie przejęta rozwojem nowożytnej nauki, pragnie stworzyć albo naukową metodę filozofowania, albo wysiłki badań filozoficznych skoncentrować wokół nauki współczesnej. Natomiast filozofia pro-artystyczna wchodzi w powinowactwa z literaturą. Naukowa wizja świata wydaje się z tej perspektywy nieadekwatna wobec fenomenu człowieka i jego doświadczenia<sup>108</sup>.

Współcześnie na znaczeniu nie traci także pytanie o status i rolę metafizyki w filozofii. Elzenberg nie godził się bowiem z jej negacją, co powszechnie

<sup>105</sup> J. Woleński, *Nauka i nienauka...*, op. cit., s. 82.

<sup>106</sup> Ibidem.

<sup>107</sup> Ibidem.

<sup>108</sup> A. Kapusta, *Komentarz w sprawie granic filozofii*, „Ruch Filozoficzny” 2003, t. LX, nr 4, s. 551–552.

przypisywano szkole lwowsko-warszawskiej. Należy zaznaczyć jednak po raz kolejny, że „twardowszczyki” nie odrzucali całkowicie metafizyki jako dyscypliny wchodzącej w zakres filozofii naukowej, widząc możliwość unaukowania niektórych jej twierdzeń. Sprzeciwiali się jedynie tej jej interpretacji, w której stanowi ona dyscyplinę będącą zbiorem twierdzeń niedostatecznie uzasadnionych, zawierających odniesienia światopoglądowe oraz mających charakter wartościujący. Twardowski negował zatem ujęcie (szersze) metafizyki, w którym stanowi ona pogląd na świat, twierdzenia tak rozumianej metafizyki nie podlegają bowiem racjonalnemu uzasadnieniu oraz weryfikacji. Filozof uważał, że jedynie metafizyka rozumiana jako ogólna teoria przedmiotów, badająca ich cechy i prawa, którym podlegają, może pretendować do miana dyscypliny przynależnej do filozofii naukowej. Niemniej jednak faktem pozostaje, że autor *Kłopotu z istnieniem* zarzucał filozofom ze szkoły lwowsko-warszawskiej całkowite nastawienie antymetafizyczne.

Istota i rola zagadnień metafizycznych oraz możliwość poznania metafizycznego w filozofii stanowią przedmiot dociekań także współczesnych filozofów polskich. Waga problemu w filozofii jest niekwestionowana. Spór o to, czy metafizyka powinna być usunięta z filozofii, przesuwają się jednak często na płaszczyznę sporu jedynie o rozumienie jej istoty, celów. Ważnym zadaniem metodologicznym stała się także próba jeśli nie usystematyzowania, to chociażby wskazania istnienia różnorodności wśród stanowisk metafizycznych, determinująca różne rozumienie jej przedmiotu i roli.

Tendencje te znalazły swój wyraz w wielu przedsięwzięciach i inicjatywach rodzimego środowiska filozoficznego. Na przykład VI Międzynarodowe Sympozjum, które odbyło się w 2003 roku na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, zostało w całości poświęcone zagadnieniu metafizyki w filozofii. Rok później w czasopiśmie „Edukacja Filozoficzna” zamieszczono wybrane teksty spośród wygłoszonych nań wystąpień. Sympozjum to zgromadziło filozofów z wielu krajowych ośrodków naukowych. Filozofowie rozważali takie fundamentalne kwestie jak: rozumienie pojęcia metafizyki (z uwzględnieniem jego przemian na przestrzeni wieków), jej przedmiot, źródła, konsekwencje, stanowiska metafizyczne (np. metafizyka „nominalistycznego konkretyzmu”, nowożytna metafizyka reprezentacji, metafizyka realistyczna, inspiracje platońskiego *Parmenidesa* w diaforetycznej wykładni metafizyki Arystotelesa, Heideggera koncepcja „Dasein” jako próba stworzenia filozofii pierwszej), istota i rodzaje poznania metafizycznego. Zauważono, że jednym z aspektów pytania

o sposób filozofowania, jest pytanie o możliwość poznania metafizycznego)<sup>109</sup>. Jak zaznaczył jeden z prelegentów, Mieczysław Albert Krąpiec:

Istniejąca niemal trzy tysiące lat europejska kultura humanistyczna była i jest osadzona w filozofii i jej podstawowym, poznawczym rozumieniu, jakim jest metafizyka [...]. Od samego początku poznanie filozoficzne służyło rozumieniu rzeczywistości świata rzeczy i ludzi, ale też pod wpływem filozofii poszerzyło się rozumienie tego, czym jest sama rzeczywistość. Poznanie rzeczywistości i jej rozumienie okazało się zależne od charakteru metafizycznego poznania<sup>110</sup>.

W związku z tym, istotne staje się pytanie już nie o to, czy uprawiać metafizykę, ale: „jak należy uprawiać metafizykę, aby była ona pomocą w rozumieniu świata, w którym żyje człowiek”<sup>111</sup>.

Metafizyka jako obszar badawczy staje się współcześnie także istotnym przedmiotem przedsięwzięć naukowo-dydaktycznych. Na przykład, w 2003 roku w „Przeglądzie Filozoficznym” ukazał się zbiór tekstów będących wyrazem przemyśleń grona badaczy uczestniczących w wykładzie monograficznym prof. Józefa Andrzeja Stuchlińskiego poświęconego metafizyce. Jak zaznacza Stuchliński w artykule *Czy epistemologia jest w metafizyce potrzebna. Zaproszenie do dyskusji*, otwierającym zbiór owych pism, przedmiotem rozważań wykładowych były metafizyka Arystotelesa i Kanta, ale nie tylko w ujęciu historycznym.

Zwracało się też uwagę w istotnej mierze na sens i doniosłość współczesną tych dawnych rozstrzygnięć filozoficznych. To zrodziło w słuchaczach potrzebę własnej refleksji nad zagadnieniami współczesnymi, tak czy inaczej związanymi z burzliwymi losami splotu dociekań z zakresu metafizyki z dociekaniem z zakresu epistemologii. A wszystko to w obrębie ich własnych, aktualnych zainteresowań badawczych<sup>112</sup>.

To pokazuje, że głoszony przez „twardowszczyków” (szczególnie Łukasiewicza) nakaz zerwania z tradycją filozoficzną, ze względu na jej nienaukowy, pozbawiony dostatecznego uzasadnienia charakter, nie zyskuje dziś po-

<sup>109</sup> Por. H. Kiereś, *Spór o koncepcję poznania metafizycznego*, „Edukacja Filozoficzna” 2004, vol. 37, s. 21.

<sup>110</sup> M. A. Krąpiec, *Specyfika realistycznej metafizyki*, ibidem, s. 7.

<sup>111</sup> Ibidem.

<sup>112</sup> J. A. Stuchliński, *Czy epistemologia jest w metafizyce potrzebna? Zaproszenie do dyskusji*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2003, R. 12, nr 1, s. 127.



wszechnego uznania. Minione systemy metafizyczne, nawet jeśli nie mają dziś w całości aktualnego charakteru, to stanowić mogą z pewnością inspirację oraz punkt wyjścia do dalszych analiz badawczych i tworzenia współczesnych koncepcji filozoficznych. Rozważania, jakie podjęto w ramach wykładu prof. Stuchlińskiego, skupiały się wokół pytania o ważność i przydatność epistemologii w metafizyce. Zdaniem Stuchlińskiego problematyka ta wielokrotnie podejmowana była na przestrzeni wieków, także przez filozofów ze szkoły lwowsko-warszawskiej. Należy jednak zaznaczyć, że autor tekstu posługuje się specyficznym rozumieniem pojęcia metafizyki.

Zaznacza bowiem, że:

Mówiąc o *metafizyce*, będziemy mieć na myśli najstarszą tradycję głównego nurtu dociekań filozoficznych, wywodzącą się z Arystotelesowskiej *filozofii pierwszej* jako „teorii bytu jako takiego i jego cech istotnych”<sup>113</sup>.

Jest to rozumienie zgodne zasadniczo z ujęciem metafizyki, akceptowanej do pewnego stopnia przez „twardowszczyków”, a więc pozbawionej rozważań dotyczących kwestii światopoglądowych, zagadnień typu: istnienie duszy, istnienie Boga, początek i istota rzeczywistości, sens istnienia, czym/kim jest człowiek, zjawisko śmierci.

Przedstawione przykłady inicjatyw badawczych poświęconych metafizyce i jej statusowi w filozofii dowodzą, że problematyka ta nadal stanowi ważny obszar dociekań metafizycznych. Mimo przewagi tendencji antymetafizycznych we współczesnej filozofii, problem określenia relacji metafizyki i filozofii nadal nie został ostatecznie rozstrzygnięty. Pojawiają się bowiem zarówno obrońcy metafizyki jako dyscypliny filozoficznej, jak i jej przeciwnicy.

Zbigniew Wendland przekonuje, że apologetycy metafizyki traktują ją nadal jako nieodłączną część duchowej kultury ludzkości, mającą swoje zakorzenienie w samej istocie człowieczeństwa. Stanowi ona odpowiedź na odwieczne pragnienie człowieka do życia w świecie uporządkowanym, którego prawa są możliwe do zrozumienia (choćby w odwołaniu się do jakiejś prawdy absolutnej). Uważają też jej założenia za fundamentalne dla zjawisk związanych ze sferą moralności oraz z prawidłowym funkcjonowaniem życia społecznego. Ponadto zagadnieniom metafizycznym przypisuje się doniosłą rolę w nadawaniu sensu życiu ludzkiemu<sup>114</sup>.

<sup>113</sup> Ibidem, s. 128.

<sup>114</sup> Por. Z. Wendland, *Z czym filozofia dwudziestego wieku weszła w wiek dwudziesty pierwszy?*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2003, R. 12, nr 1, s. 269–270.

Metafizyka może odgrywać również rolę inspirującą w stawianiu i rozwiązywaniu problemów nie tylko filozoficznych, ale i naukowych. Tendencję tę podkreśla Kazimierz Jodkowski w artykule *Rola filozofii w rozwoju nauki – argument na rzecz eksternalizmu*. Przedstawiając stanowiska filozofów nauki m.in. Karla Rajmunda Poppera, Imre Lakatosa i Thomasa Samuela Kuhna zaznacza, że idee metafizyczne mogą stanowić ważny, zewnętrzny czynnik rozwoju nauki.

Jodkowski zaznacza, że zdaniem Poppera:

Idee metafizyczne, aczkolwiek znajdujące się poza zakresem twierdzeń naukowych są [...] dla nauki korzystne, a nawet niezbędne. Stanowią bowiem heurystyczne źródło pomysłów wiodących ku nowym teoriom i hipotezom<sup>115</sup>.

Innym przytaczanym przez autora stanowiskiem wskazującym silną zależność nauki od metafizyki jest stanowisko Burtta i Koyrégo, którym inspirował się także Kuhn. Filozofowie ci przekonani byli, że:

Idee, które są najbardziej wpływowe przy tworzeniu systemów naukowych, są szerokimi i silnymi teoriami metafizycznymi, to jest spekulacjami dotyczącymi prawdziwej natury świata, i przeciwstawia się je uprzednio zebranych doniesieniom o danych empirycznych czy o ustanowionych teoriach empirycznych<sup>116</sup>.

Także przeciwnicy metafizyki w filozofii formułują różne argumenty. Na przykład rzecznicy filozofii uprawianej metodycznie, podobnie jak „twardowzszycy”, uważają twierdzenia i zagadnienia metafizyki za niemożliwe do zweryfikowania i dostatecznego uzasadnienia. Tendencje antymetafizyczne przejawia także kierunek filozofii współczesnej – postmodernizm. Zbigniew Wendland zaznacza, że negatywne nastawienie tego kierunku do metafizyki oddaje najlepiej określenie „dekonstrukcja metafizyki obecności”. Wyjaśnia, że:

Pojęcie dekonstrukcji jest tylko do pewnego stopnia osadzone w filozofii krytycznej Kanta, która głosiła pogląd, że istniejąca wiedza to konstrukcja poznającego podmiotu. [...] Tymczasem dekonstrukcyoniści zakładają, że podmiot, konstruując wiedzę i rekonstruując już raz skonstruowane poglądy, nie jest skreślony w swych działaniach żadnymi ahistorycznymi, ponad-

<sup>115</sup> K. Jodkowski, *Rola filozofii w rozwoju nauki. Argument na rzecz eksternalizmu*, [w:] idem (red.), *Czy istnieją granice poznania*, Wyd. UMCS, Lublin 1991, s. 64.

<sup>116</sup> Ibidem, s. 66.

czasowymi i ponadludzkimi normami, pojęciami lub wartościami. Podmiot posiada wiele możliwości. Także wtedy, gdy tworzy dzieła sztuki lub gdy pisze utwory literackie<sup>117</sup>.

A dalej pisze:

Filozofia dekonstrukcji stanowi kontynuację i dalszą radykalizację programu Heideggerowskiej destrukcji tradycyjnej metafizyki obecności oraz ostateczny demontaż całego dotychczasowego myślenia na temat bytu<sup>118</sup>.

Stąd Henryk Kiereś pisze zasadnie, że:

W czasach nowożytnych i współczesnych, wraz z naporem tradycji filozofii krytycznej [...], słowo „metafizyka” powoli staje się epitetem pseudopoznawczych, *guasi*-naukowych dywagacji, dostępnych wyłącznie osobom wtajemniczonym czy „nawiedzonym” wizjami jakiś bytowo pierwotnych sfer rzeczywistości<sup>119</sup>.

W wątpliwość podaje także kwestię istnienia poznania metafizycznego, rozumianego jako poznanie: „przekraczające doksalną i zjawiskową sferę rzeczywistości, poznanie docierające do bytowych fundamentów rzeczywistości”<sup>120</sup>.

Także inne obszary współczesnych rozważań i spotkań naukowych rodzimego środowiska filozoficznego, wpisują się w problematykę sporów Elzenberga ze szkołą Twardowskiego. Warto wspomnieć chociażby kwestię relacji filozofii i światopoglądu. W artykule podkreślającym wagę tej problematyki *Czy koniec ery światopoglądów* Agnieszka Przychodzka referuje przebieg dyskusji panelowej pt. „Światopoglądowe uwarunkowania nauki, religii i filozofii”, z konferencji która odbyła się w 2002 roku w Lublinie (Instytut Filozofii UMCS). Wzięli w niej wówczas udział reprezentanci wielu polskich ośrodków akademickich (m.in. profesorowie: Andrzej Bronk, Kazimierz Jodkowski, Marek Hetmański, Zdzisław Cackowski, Janusz Jusiak, Stanisław Jedynek). Na spotkaniu tym pojawiły się głosy zarówno zbliżone do poglądów Twardowskiego (całkowitego oddzielenia światopoglądu od filozofii oraz nauki), jak i takie, które można uznać za zbliżone do stanowiska Elzenberga (uznające możliwość istnienia światopoglądu w filozofii). Wskazywano też możliwość współistnienia wielu różnych światopoglądów (obok filozoficznego, np. politycznego, religijnego), a także, że światopogląd kształtowany jest przez wiele

<sup>117</sup> Z. Wendland, op. cit., s. 286.

<sup>118</sup> Ibidem, s. 288.

<sup>119</sup> H. Kiereś, op. cit., s. 22.

<sup>120</sup> Ibidem.

czynników i dziedzin (np. religię, naukę). A. Bronk przekonywał, że pogląd na świat jest zdeterminowany miejscem, kulturą, tradycją oraz powszechnie obowiązującą religią. Stanowi też pewną wypadkową nauki, religii i filozofii. Tym samym proponował pewne specyficzne ujęcie relacji filozofia-światopogląd. Zmienił bowiem niejako punkt ciężkości sporu Elzenberga i Twardowskiego. W miejsce pytania o to, czy w ogóle i jaki wpływ na filozofię wywiera światopogląd (czy istnieje światopogląd filozoficzny), pojawiło się bowiem pytanie o to, jaki wpływ na sam światopogląd wywiera filozofia. Marek Hetmański, przychylając się do tezy Bronka o istnieniu wielości światopoglądów, zastanawiał się nad możliwością ich unifikacji przy pomocy wiedzy oraz nauki. Kolejny prelegent, Kazimierz Jodkowski podkreślał, że największy wpływ na światopogląd mają nauka (a więc i filozofia w sensie filozofii naukowej) oraz religia. Jest to stanowisko o tyle ważne, że uwzględnia wzajemne przenikanie się nauki oraz światopoglądu, ponadto wiąże się z poglądami Twardowskiego, który choć postulował wyraźne oddzielenie filozofii naukowej od światopoglądu, to jednak dopuszczał możliwość unaukowania twierdzeń o charakterze światopoglądowym. Jodkowski zwracał też uwagę na znaczenie zjawiska ścierania się nauki i religii, ich nieusuwalnego konfliktu dotyczącego odmienności przedmiotu i treści. Nie bez znaczenia jest tu także pośredni wpływ filozofii. Zarówno nauka, jak i religia ufundowane są bowiem na pewnych założeniach filozoficznych (religia kieruje się nadnaturalizmem, nauka kieruje się naturalizmem). W pewnym sensie potwierdza to tezę pierwszego prelegenta o wpływie filozofii na światopogląd. Jak pisze Agnieszka Przychodzka, zdaniem Jodkowskiego:

Światopogląd podlega głównie wpływowi nauki i religii, filozofia, zgodnie z poglądami Poppera, odgrywa mniejszą rolę, chociaż to wielkie systemy filozoficzne przyczyniły się do lepszego zrozumienia świata<sup>121</sup>.

W związku z tym Marek Hetmański rozważał pytanie, czy to jednak nie filozofia powinna stanowić główną inspirację dla światopoglądu, skoro nauka i religia nie są zgodne w interpretacji pewnych faktów. W stronę zacieśnienia relacji filozofii i światopoglądu zmierzał też w swym wystąpieniu kolejny uczestnik konferencji, J. Jusiak. Wydaje się, że w jego ujęciu światopogląd filozoficzny jest jak najbardziej możliwy (jak zakładał Elzenberg). Przychodzka pisze o jego stanowisku następująco:

<sup>121</sup> A. Przychodzka, *Czy koniec ery światopoglądów*, „Ruch Filozoficzny” 2002, t. LIX, nr 4, s. 607.

Zastanawiał się on, dlaczego krzewimy filozofię, skoro część zagadnień jest nierozstrzygalna. Zakłada to, że światopogląd jest kategorią filozoficzną i że można kategorii tej jednak nadać odpowiedni sens. [...] Wydaje się, że skoro filozofia jest dziedziną pytań nierozwiązywalnych a światopogląd niedowodliwy jest i niedostrzegalny, wpływ ich jest iluzoryczny –jednakże występuje. Zgadza się tu profesor z przedmówcami, że między tymi ujęciami pokrewieństwo jest istotne. Prawda filozoficzna w pewnym stopniu opiera się na wierze. [...] Filozofia może być próbą uczynienia światopoglądu oczywistym, gdyż dzięki niemu przyglądamy się światu uważniej, by lepiej zrozumieć siebie. Światopogląd wyrasta z potrzeby sensu, która poprzedza i warunkuje myśl filozoficzną<sup>122</sup>.

Za kontynuację tej dyskusji można też uznać problematykę rozważaną na IV Seminarium Historyków Filozofii, które odbyło się w 2010 roku na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Jego temat brzmiał: „Światopoglądowe odniesienia filozofii polskiej”. W czasie dyskusji panelowych, wykładów plenarnych i wystąpień sekcyjnych filozofowie rozważali problematykę dotyczącą m.in. takich zagadnień, jak: relacja filozofii i światopoglądu (różnice i podobieństwa), możliwość istnienia światopoglądu filozoficznego, inspiracje światopoglądowe w filozofii, miejsce i rola światopoglądu w wybranych koncepcjach filozoficznych. Co ważne, osobne obrady poświęcono szkole lwowsko-warszawskiej i jej oponentom. Autorka niniejszej rozprawy zaprezentowała wówczas referat *Postulat unaukowania filozofii a światopoglądowa funkcja filozofii w polemikach Henryka Elzenberga ze szkołą lwowsko-warszawską*, wskazując wagę i aktualność sporu o relację między filozofią a światopoglądem.

Warto zaznaczyć, że rozważania Twardowskiego dotyczące zagadnienia światopoglądu stanowią dziś ważny materiał do analiz badawczych oraz inspirację dla współczesnych stanowisk<sup>123</sup>. Kwestią tą zajął się Ryszard Kleszcz, który obok prezentacji poglądów lwowskiego filozofa, zarysował szkic własnej koncepcji. Uznał, że relacja między nauką (w tym filozofią naukową) a światopoglądem ma charakter bardziej złożony aniżeli zakładał Twardow-

<sup>122</sup> Ibidem.

<sup>123</sup> R. Kleszcz podkreśla, że: „aktualna, a więc dokonywana w początkach XXI wieku lektura Twardowskiego jest ciągle inspirująca wtedy, gdy stawiamy omawiane wyżej kwestie metafizyczne. Takie w każdym razie jest wrażenie autora artykułu, odczuwane przezeń i w sytuacji, gdy z Twardowskim przyszło mu się zgadzać, jak i wtedy, gdy skłonny był do kwestionowania niektórych poglądów filozofa”. R. Kleszcz, *Filozofia, nauka, światopogląd. „Casus” Twardowskiego*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2002, t. XXX, z. 4, s. 92.

ski. Przekonuje też, że jeśli odrzucić sam postulat unaukowania filozofii, to przynajmniej część rozważań uznanych przez lwowskiego filozofa za przynależne do sfery pozanaukowej można by z powrotem przywrócić filozofii. Zauważa też, że wiele systemów filozoficznych (zarówno dawniejszych jak i współczesnych) ma cechy, które przypisuje się światopoglądom. Pozwala to postawić tezę, że sfery światopoglądu i filozofii często przenikają się, „wiele z kwestii składających się na światopogląd było i jest przedmiotem refleksji filozoficznej”<sup>124</sup>. Choć postulat Twardowskiego odróżnienia filozofii od światopoglądu, ma wiele słuszności to jednak związki pomiędzy tymi dziedzinami z pewnością zachodzą. „Nader często światopogląd odwołuje się przecież do danych filozofii, korzystając z jej dorobku”<sup>125</sup>. W odróżnieniu od założyciela szkoły lwowsko-warszawskiej, autor tego tekstu nie neguje racjonalności każdego systemu światopoglądowego. Postuluje jednak, by wobec światopoglądu przyjąć mniej formalne wymagania związane z racjonalnością, aniżeli w przypadku filozofii czy nauki. Jeśliby chcieć wpisać stanowisko Kleszcza w spór Elzenberga z Twardowskim, to zasadniczo należałoby uznać, że popiera on drugiego z filozofów, pisze bowiem, że:

filozofia nie powinna zawierać też świadomie światopoglądowych. Nie powinny w jej skład wchodzić żadne zdania zaczerpnięte z jakiegoś światopoglądu i zawarte tam bez żadnego dodatkowego uzasadnienia, właściwego dla filozofii<sup>126</sup>.

Jednakże, filozof ten dopuszcza też (jak Elzenberg) pewną możliwość istnienia światopoglądu w filozofii i jego nań wpływ. Pisze o tym następująco: „Może jednak filozofia być nieświadomie światopoglądową lub też zawierać pojęcia czy pytania zaczerpnięte z danego światopoglądu”<sup>127</sup>.

Współczesne rozważania dotyczące relacji filozofii i światopoglądu wskazują zatem, że problematyka zainicjowana przez Elzenberga i Twardowskiego nie doczekała się jednoznacznych rozstrzygnięć i nadal stanowi ważny przedmiot badawczy. To zaś prowadzi do tezy, zgodnie z którą można uznać, że spory tych filozofów wyznaczyły problematykę dla wielu pokoleń filozofów.

Tezę tę potwierdza także inna sfera rozważań współczesnych filozofów polskich – dotycząca relacji kultury (sfery wartości) i nauki. Elzenberg zarzu-

---

<sup>124</sup> Ibidem, s. 90.

<sup>125</sup> Ibidem, s. 91.

<sup>126</sup> Ibidem.

<sup>127</sup> Ibidem.

cał „twardowszczykom”, że ich program naukowy zmierza do przyznania nauce roli nadrzędnej wobec innych obszarów aktywności ludzkiej, w tym także wobec kultury. Pojmując zaś kulturę jako sferę obejmującą wartości obiektywne, wyrażał obawę, że świat wartości może zostać zdegradowany.

Pisał o tym następująco:

1) Nauka nie uznaje świata wartości. Jest dla niej niedostępny, więc mu zaprzecza. Stąd hegemonia nauki w kulturze pociąga za sobą, u ogółu, albo ignorowanie wartości albo świadome jej deptanie i poniewierkę. 2) To, co się w naukach ścisłych uważa za rzeczywistość, jest pewną rzeczywistością swoistą, która przeciwstawna jest innym. Przyjmowanie słowa wyrzeczonego przez naukę za słowo ostatnie prowadzi do wyniesienia tej właśnie rzeczywistości (fizykalno-matematycznej) na najwyższy stopień hierarchii i do poniżenia innych, jako nieważnych. Ale niektóre z tamtych są wszystko uwzględniwszy, właśnie ważniejsze<sup>128</sup>.

Mimo zdecydowanej postawy oddzielającej sferę nauki i kultury, uważał jednak, że pomiędzy światem nauki i światem wartości nie musi występować dysonans, tak często podkreślany przez uczonych. W jednej ze swych rękopiśmiennych notatek *Świat nauki i świat wartości* wyraził przekonanie, że także w nauce możliwe jest wartościowanie (wydawanie sądów wartościujących). Filozof pisał o tym następująco:

Kto ceni naukę i czyste bezwartościujące poznanie, musi je też cenić na podstawie jakiegoś sądu o wartości, i to najzupełniej irracjonalnego. Więc jakie jego prawo do potępiania takich sądów?<sup>129</sup>

Zdaniem filozofa uczony w swej pracy naukowej nie jest w stanie uniknąć całkowicie postawy wartościującej, nie jest także możliwe całkowite oddzielenie postawy wartościującej od postawy poznawczej. Na tej podstawie wartościowanie jest uprawnione w nauce, a nawet stanowić może dla niej punkt wyjścia.

Problem relacji świata wartości i nauki postawiony przez Elzenberga znalazł swą kontynuację we współczesnej filozofii polskiej. Na wspomnianym już VIII Zjeździe Filozoficznym postawiono pytanie o możliwość istnienia wartości, przede wszystkim poznawczych, w nauce. Jest to problem o tyle interesujący, że jego pozytywne rozwiązanie pozwoliłoby znaleźć wspólny mianownik

<sup>128</sup> H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem...*, op. cit., s. 160–161.

<sup>129</sup> MA H. Elzenberga, APAN, sygn. III–181, j. nr 22, k. 24.

dla nauki (w tym filozofii naukowej) oraz aksjologii (etyki, estetyki). W dyskusji tej pojawiły się głosy postulujące możliwość istnienia różnych wartości w nauce (a więc nie tylko poznawczych), jak i takie, które przyznawały w niej miejsce jedynie wartościom poznawczym, a także i bardziej radykalne, całkowicie negujące możliwość istnienia wartości w nauce. Problem ten, choć nie jest nowy, nadal stanowi zatem żywy i ważny przedmiot dociekań. Wśród dyskutantów znaleźli się przedstawiciele różnych ośrodków akademickich, takich jak: Uniwersytet Zielonogórski (Kazimierz Jodkowski), Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej (Wojciech Sady), Uniwersytet Opolski (Adam Grobler), Katolicki Uniwersytet Lubelski (Józef Życiński), Uniwersytet Warszawski (Witold Strawiński). Prezentowali oni różne, często bardzo odmienne poglądy. Na przykład Adam Grobler nie tylko przekonywał o możliwości istnienia wartości poznawczych (jak np. prawda, wiarygodność) w nauce, ale wskazywał także, że wpływ na nią mogą mieć wartości pozapoznawcze. W tym ujęciu istotnym celem uprawiania nauki może być chociażby dobrobyt, szczęście czy prestiż<sup>130</sup>. Ostatecznie stwierdził więc, że: „Nauka jest zatem nieuchronnie uwikłana w wartości i w związku z tym powstaje pytanie, która nauka jest lepsza, to znaczy, które wartości powinna realizować”<sup>131</sup>. Zbliżone stanowisko zajął Jodkowski, stwierdzając, że: „Co do tego, że w nauce istnieją wartości i są korzystne, od wielu lat już filozofowie nauki nie mają wątpliwości”<sup>132</sup>. Zwrócił też uwagę na neopozytywistyczny punkt widzenia tej problematyki<sup>133</sup>: „Neopozytywiści twierdzili kiedyś, że nauka ma być wolna od wartości, że wartości mogą jedynie naukę zanieczyścić, zniszczyć jej obiektywizm”<sup>134</sup>. Podkreślał jednak, że to właśnie wartości poznawcze, różnie rozumiane, stanowią źródło niejednoznacznych decyzji tych, którzy się nimi kierują. Ta niejednoznaczność stała się zaś z czasem niewątpliwą zaletą funkcjonowania nauki opartej

<sup>130</sup> W szkole lwowsko-warszawskiej głównym celem uprawiania nauki było dążenie do prawdy i w tym znaczeniu traktowano ją jako wartość (poznawczą).

<sup>131</sup> J.J. Jadacki (red.), *Panorama współczesnej filozofii polskiej...*, op. cit., s. 252.

<sup>132</sup> Ibidem.

<sup>133</sup> Jest to o tyle istotne, że szkoła lwowsko-warszawska bywa przez wielu znawców przedmiotu wpisywana w nurt filozofii neopozytywistycznej, Elzenberg zaś negował ten nurt, odżegnywał się od niego, a jednym z jego zarzutów wobec Ossowskiego był nawet zarzut pozytywizmu. Elzenberg pisał o neopozytywizmie i jego przedstawicielach następująco: „Neopozytywista: istota człekokształtna, z którą nie ma ludzkiego porozumienia”; „Neopozytywizm to jeden wielki, zorganizowany system terroru, by natury od naszej bogatsze zmusić do milczenia o sprawach dla naszego mizerniactwa niemiłych”. H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem...*, op. cit., s. 423, 452. Por. R. Jadcak, *Powstanie filozofii analitycznej w Polsce...*, op. cit., s. 16–43.

<sup>134</sup> J.J. Jadacki (red.), *Panorama współczesnej filozofii polskiej...*, op. cit., s. 252.



na wartościach, zapobiegając intelektualnej stagnacji. Jeśliby bowiem: „uczni w każdej sytuacji podejmowali jednakowe decyzje na podstawie ścisłych i jednoznacznych reguł, to nauka mogłaby zabrnąć w ślepy zaułek”<sup>135</sup>. Istnienie pewnego „rozzutu decyzyjnego” w nauce (który zapewniają wartości naukowe jako cele lub motywy działania) daje uczonym większą możliwość znalezienia dobrych rozwiązań w trudnych sytuacjach. Co ważne, w swym wystąpieniu zielonogórski profesor nawiązał wprost do jednego z głównych postulatów metodologicznych szkoły lwowsko-warszawskiej – postulatu ścisłości. Wskazywał bowiem, że uznanie istnienia różnorodnych wartości w nauce może implikować niemożność przestrzegania tego postulatu:

Zróżnicowanie postępowania uczonych, opierających się na wartościach, jest więc dla nauki korzystne, choć jest to odstępstwo od innej wartości, od ideału ścisłości<sup>136</sup>.

W kwestii wartości pozapoznawczych (jako funkcjonujących w nauce, lecz pochodzących spoza niej) Kazimierz Jodkowski wskazał pewną nieściśłość terminologiczną tego ujęcia. Przekonywał bowiem, że i one mają pewien charakter poznawczy. Dlatego zaproponował wprowadzenie rozróżnienia na: wartości wewnętrzne (naukowe) i zewnętrzne (pozanaukowe). Podobnie jak Grobler, podkreślał też, że wpływ wartości pozapoznawczych na naukę jest znaczący i bywa zarówno pozytywny, jak i negatywny (może rozwijać bądź hamować jej rozwój). Wyraził też pogląd, że:

istnienie społeczeństwa jest ważniejsze, bardziej fundamentalne niż istnienie nauki [...] jest normalne, że wartości pozanaukowe w razie konfliktu z naukowymi dominują w nauce<sup>137</sup>.

W ten sposób zwrócił uwagę na istotną kwestię, że nauka nie może istnieć i rozwijać się w izolacji od wpływów zewnętrznych, a wręcz przeciwnie, „jest elementem społeczeństwa i bez niego istnieć nie może”<sup>138</sup>.

Z kolei Wojciech Sady bronił twierdzenia przeciwnego, przekonując, że: „w naukowym obrazie świata nie ma miejsca na wartości”<sup>139</sup>, bowiem wartości nie tylko nie wpływają na obraz nauki, ale nie są też jej celami. Według

---

<sup>135</sup> Ibidem.

<sup>136</sup> Ibidem.

<sup>137</sup> Ibidem, s. 254.

<sup>138</sup> Ibidem.

<sup>139</sup> Ibidem.

lubelskiego filozofa: „naukowiec prowadzi badania po to, aby zdobyć uznanie kolektywu myślowego naukowców”<sup>140</sup>. Inaczej niż reprezentanci szkoły lwowsko-warszawskiej (którzy głosili postulat unaukowienia etyki) Wojciech Sady ostro odgraniczył etykę (nawet wprost odwołującą się do sfery nauki, jak etyka medyczna) od nauki, wyłączając ją poza zakres dyscyplin naukowych.

Jego zdaniem:

Etycy badań doświadczalnych nie dokonują, a prowadzą jedynie *refleksje* związane z ich przekonaniem światopoglądowymi, których istotną część stanowią przekonania dotyczące wartości<sup>141</sup>.

Problem relacji nauki i wartości podjął zresztą już w latach 80. uważany za przedstawiciela czwartej generacji szkoły lwowsko-warszawskiej, Jan Woleński, przekonując, że: „Naukę można rozważać w kontekście wartości na parę sposobów”<sup>142</sup>. Nauka może współtworzyć wartości technologiczne, cywilizacyjne, ekonomiczne. Związek nauki i wartości pojawia się także w rozważaniach nad istnieniem swoistej postawy etycznej uczonego<sup>143</sup>. Ponadto „z nauką wiąże się określony *ethos*, powiedzmy »zewnętrzny« – wolność badań naukowych może być pojęta właśnie jako element owego zewnętrznego etosu. Nauka może też podlegać ocenom estetycznym lub dostarczać przeżyć tego typu”<sup>144</sup>. Autor zaznacza jednak, że w takim ujęciu wartości są czymś zewnętrznym wobec nauki. Niemniej jednak w przekonaniu Woleńskiego istnieje też „bardziej internalny sposób patrzenia na naukę i wartości”<sup>145</sup>. Związany jest on z realizacją wartości epistemologicznych (np. prawdy).

Tym samym Woleński nie odrzucał poglądu o niemożności istnienia wartości w nauce. Wskazywał, że nauka także posiada wewnętrzną aksjologię. W artykule tym widoczne jest także pewne pokłosie problematyki metodologicznej, będącej przedmiotem sporu pomiędzy Elzenbergiem i Łukasiewiczem, z tym, że Woleński rozciągnął ją na sferę nauki. Elzenberg występował bowiem przeciwko dążeniu do ostatecznych rozstrzygnięć. Negował też zalecenia Łukasiewicza, by ograniczyć się w filozofii do jednej metody (logiki

<sup>140</sup> Ibidem, s. 255.

<sup>141</sup> Ibidem, s. 257.

<sup>142</sup> J. Woleński, *Nauka i wartości*, [w:] J. Lipiec, op. cit., s. 164.

<sup>143</sup> Postuluje się np., że uczyony powinien być odpowiedzialny za wyniki swej pracy, uczciwy, prawdomówny, nie kierować się korzyścią własną.

<sup>144</sup> J. Woleński podaje przykład prostoty dowodów matematycznych i elegancję aksjomatyki. Por. ibidem.

<sup>145</sup> Ibidem.

matematycznej: dedukcyjnej i aksjomatycznej) jako pewnej i prowadzącej do jednoznacznych rozwiązań rozważanych problemów. Nie podzielał też poglądu, by powstrzymywać się przed podejmowaniem problemów niemających dostatecznie wypracowanych podstaw umożliwiających ich rozwiązanie. Toruński filozof zarzucał Łukasiewiczowi, że w postulowanej przezeń metodzie tkwi obawa przed popełnieniem błędu. Z kolei Woleński uważa, że nie ma w nauce jednej słusznej metody. Zawodność metody naukowej jako jakościowa własność nauki stanowi element jej wewnętrznej aksjologii. Przekonuje, że: „metoda może być zawodna w każdym konkretnym zastosowaniu, a uczoney nie jest w stanie tego przewidzieć”<sup>146</sup>. Możliwość popełnienia błędu jest zatem stałym elementem pracy uczonego.

To, że niezawodna metoda nie istnieje, przesądza, że błąd w uprawianiu nauki wkomponowany jest w egzystencjalną sytuację uczonego – może pojawić się niezależnie od intencji i nie tylko jako błąd sztuki<sup>147</sup>.

Nie może być zatem mowy o „dyktatorskiej strategii” w nauce, a więc metodzie, która zawsze doprowadzi do pewnych wyników i w związku z tym posiada charakter nadrzędny względem innych metod. Uczeni niejako zmuszeni są do stosowania różnych metod naukowych, gdyż daje to większe prawdopodobieństwo znalezienia tej właściwej.

W związku z tym można postawić tezę o pewnej ciągłości intelektualnej postulatów metodologicznych Elzenberga, który przekonany był o potrzebie stosowania różnorodnych metod umożliwiających dotarcie do istoty rzeczy. Ograniczenie się bowiem do jednej metody, nawet tej, która uwzględnia reguły najwyższej rzetelności, klarowności i jasności, może okazać się niewystarczające dla przedmiotu naszego poznania. W stanowisko to wpisał się współcześnie Woleński, wskazując możliwość zaistnienia sytuacji, w której: „Uczony może spełniać wszelkie warunki sprawności profesjonalnej i obiegowe kryteria rzetelności, a jednak przegrać z naturą”<sup>148</sup>. A zatem pytanie o metodę w filozofii i całej nauce nie traci na mocy, zachowując żywotność i aktualność. Przy czym istotną kwestią pozostaje także poszukiwanie odpowiedzi na pytania: 1) czy można sprowadzić uprawianie nauki do konkretnej metody i na jakiej podstawie dokonać jej wyboru spośród innych metod, 2) czy należy przyjąć pluralizm i równouprawnienie metod w filozofii i nauce?

<sup>146</sup> Ibidem.

<sup>147</sup> Ibidem, s. 166.

<sup>148</sup> Ibidem.

Pytanie o relację nauki i świata wartości możemy odnaleźć współcześnie także w wypowiedzi Małgorzaty Czarnockiej. Pamiętając bowiem, że Elzenberg za sferę obejmującą świat wartości uważał kulturę, za zasadne uznać należy pytanie Czarnockiej o zależność nauki od kultury. Choć pytanie to nie jest nowe, autorka proponuje przyjąć nową optykę spojrzenia na nie, przekonując, że:

Problem [...] zależności nauki od kultury jest właściwie nowy w filozofii, jeśli potraktuje się go jako problem do zbadania i ujmie z neutralnej perspektywy. Nowość współcześnie podnoszonej kwestii polega na nieprzesądzeniu dla niej w punkcie wyjścia odpowiedzi negatywnej<sup>149</sup>.

Nawiązania do Elzenbergowskich polemik widoczne są również w dziedzinie rozważań estetycznych. Swoiste nawiązanie do jednej z polemik autora *Kłopotu z istnieniem* znajdujemy w artykule Anny Brożek *Skąd biorą się rozbieżności w naszych ocenach estetycznych*<sup>150</sup>. Autorka nawiązuje bezpośrednio do tekstu Tatarkiewicza *O bezwzględności dobra*, ale podejmuje kwestię obecną także w sporze Elzenberga z Ossowskim. Ossowski uważał, że oceny estetyczne ostatecznie opierają się na czyichś autorytetach lub czyimś objawieniu estetycznym. Z kolei Elzenberg negował całkowicie pogląd o istnieniu objawionych czy powstających autorytatywnie kryteriów wartościowania w estetyce. Jeśliby bowiem uznać go za słuszny, należałoby przyjąć, że świat ludzi interesujących się wartościami dzieliłby się na tych, którzy biernie przyjmują opinie estetyczne innych (danych autorytetów), dając je sobie narzucać w postaci określonych sądów o wartości oraz na tych, którzy te sądy ustanawiają i autorytatywnie niejako głoszą. Anna Brożek zaś dochodzi do wniosku, któremu przyznaje charakter powszechności, że:

Estetycy na ogół są zgodni, że całościowej i adekwatnej oceny estetycznej dzieła sztuki dokonać może jedynie znawca: ktoś o dostatecznie dużej wiedzy i o doświadczeniu, które jest „arystokratyczne” (nie każdy jest w stanie je zdobyć). Stąd w estetyce tak wielka rola eksperta: kogoś, kto ma odpowiednią wiedzę o horyzoncie dzieła, jego kontekście historycznym, a także jego funkcjach semiotycznych<sup>151</sup>.

<sup>149</sup> M. Czarnocka, *O zależności nauki od kultury*, [w:] A. Motycka (red.), *Wiedza a kultura*, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2007, s. 83.

<sup>150</sup> A. Brożek, *Skąd biorą się rozbieżności w naszych ocenach estetycznych?*, „Edukacja Filozoficzna” 2010, vol. 49, s. 83–92.

<sup>151</sup> *Ibidem*, s. 90.

Jest to pogląd wpisujący się w problematykę powyższego sporu i korespondujący ze stanowiskiem jednego z polemistów (Ossowskiego), co zresztą autorka zaznacza w jednym z przypisów.

Polemiki Elzenberga z reprezentantami szkoły lwowsko-warszawskiej znajdują wspólnie odniesienie także w dziedzinie etyki, stanowiąc punkt wyjścia rozstrzygnięć problemowych z zakresu etyki szczegółowej. Okazuje się, że mogą być one inspirujące w próbach stworzenia kodeksów etycznych dla określonych grup społecznych. Przykład tego zjawiska prezentuje publikacja<sup>152</sup> Antoniny Sebesty *Polemika Henryka Elzenberga z Tadeuszem Kotarbińskim na temat realizmu praktycznego jako podstawy dyskusji o wartościach w etyce ludzi gór*<sup>153</sup>. Autorka wyjaśnia, że:

Termin *ludzie gór* odnosi się do ludzi działających zawodowo, hobbystycznie czy (rzadziej) społecznie w terenie górskim. *Ludzie gór* stanowią grupę (w sensie socjologicznym) trudną do zaszeregowania. Ma ona charakter zarówno zawodowy, jak i sportowo-rekreacyjny. Cechuje ją silna wspólna tożsamość, a także interakcje oparte na wzajemnych oczekiwaniach, co do zachowań partnerów przede wszystkim obyczajowych i moralnych. [...] *Ludzie gór* to grupa w znacznej mierze formalizowana przez przynależność do organizacji alpinistycznych i ratowniczych czy instytucji działających w górach<sup>154</sup>.

Cechują ją określone wartości etyczne, które pragną naśladować turyści. Ze względu na to, niezmiernie ważną kwestią staje się pytanie o możliwość sformułowania etyki *ludzi gór*. Problem ten rozważa Sebesta, nawiązując do stanowisk Elzenberga i Kotarbińskiego. Choć wydaje się, że etyka tej grupy społecznej jest dość odległa od postulatów realizmu praktycznego, to jednak jeśli weźmie się pod uwagę koncepcję opiekuna społecznego, która stanowi jego istotny rdzeń, to kwestia ta nie jest już tak jednoznaczna. Co więcej, próba skodyfikowania etyki *ludzi gór* zyskuje dodatkową inspirację w odniesieniu do zarzutów Elzenberga względem stanowiska Kotarbińskiego. Być może okaże się, że etyka *ludzi gór* stanowić będzie pewne odwrócenie założeń re-

<sup>152</sup> Publikacja ta stanowi tekst wystąpienia A. Sebesty, wygłoszonego na Międzynarodowej Konferencji Naukowej zorganizowanej w 40. rocznicę śmierci Elzenberga przez Katedrę Filozofii Wydziału Psychologii Wyższej Szkoły Finansów i Zarządzania w Warszawie w dniu 26 kwietnia 2007 roku.

<sup>153</sup> Por. A. Sebesta, *Polemika Henryka Elzenberga z Tadeuszem Kotarbińskim na temat realizmu praktycznego jako podstawy dyskusji o wartościach w etyce ludzi gór*, [w:] W. Słomski (red.), *Wartość i człowiek w 40. rocznicę śmierci Henryka Elzenberga...*, op. cit., s. 133–139.

<sup>154</sup> Ibidem, s. 134.

alizmu praktycznego. Istotą alpinizmu według Sebesty jest: „walka z warunkami przyrodniczymi i własnymi ograniczeniami oraz nieodłączne od niej ryzyko”<sup>155</sup>. Dlatego w obliczu krytyki Elzenberga przyjęcie postawy realizmu praktycznego przez środowisko *ludzi gór* mogłoby doprowadzić do drastycznego ograniczenia ich działalności. W rozumieniu autora *Kłopotu z istnieniem* stanowisko Kotarbińskiego to etyka walki z cierpieniem utożsamianym ze złem (dotkliwym brakiem, bólem, rozterką, upośledzeniem). Jedyna racjonalna dyrektywa realizmu praktycznego wiąże się z jego zwalczaniem. Jednakże taka postawa, zdaniem Elzenberga, zubaża życie, pozbawiając je wielu wartościowych stron i aspektów. Za szkodliwe bowiem zjawiska uważa się w etyce tej: szukanie wielkiej przygody, zachłanność i zaborczość oraz dążenie do wyżywiania się i pełni życia. Z kolei w alpinizmie człowiek nieraz ociera się o śmierć, podejmuje ryzyko zmagając się z własnymi ograniczeniami. Dzięki temu wzmacnia się poczucie życia, zyskuje się jego pełnię, a także afirmuje własną osobę. Alpinizm może stanowić wyraz śmiałej fantazji w stawianiu sobie celów oraz ujście czyjś zamiłowania i realizacji talentu, co zdaniem filozofa, także stanowić może istotę pełni życia. Także postawa zaborczości i zachłanności w swym pozytywnym wymiarze, na który zwracał uwagę Elzenberg, może stanowić element etyki *ludzi gór*. Postawę tę w alpinizmie można bowiem rozumieć jako silną determinację w osiąganiu wartościowego celu, co przyczyni się do samorozwoju człowieka lub poczucia spełnienia. Poza tym Elzenberg zarzucał postawie Kotarbińskiego nadmierny minimalizm, praktycyzm, konkretyzm, trzymanie się jedynie celów leżących w granicach możliwości osiągnięcia. Takie założenia zaś, są opozycyjne do celów, jakie stawiają sobie alpinści, niejednokrotnie przekraczający własne ograniczenia i słabości, traktujący wytyczane cele jako autoteliczne, będące zazwyczaj nieprzydatne i bezużyteczne dla innych. Sebesta podkreśla też umiłowanie gór przez samego Elzenberga, który cenił również alpinizm.

Autorka przypomina też, że historia zdobywania gór oraz ratownictwa górskiego pokazuje, że w środowisku *ludzi gór* jest miejsce zarówno na postawy wypływające ze stanowiska Elzenberga, jak i Kotarbińskiego. Niejednokrotnie bywa tak, że wśród alpinistów postawy zgodne z realizmem praktycznym przeplatają się z postawami zgodnymi z zasadą dążenia do pełni życia i nadania mu wartości. Postawa afirmowana przez Elzenberga znajduje wyraz przede wszystkim w celach stawianych sobie przez zdobywców gór, którzy

---

<sup>155</sup> Ibidem, s. 135.

dążą do spotęgowania niecodziennych wrażeń czy podwyższenia adrenalin. Z kolei realizm praktyczny znajduje swe odzwierciedlenie w ratownictwie górskim oraz wśród instruktorów alpinizmu.

Innym przykładem przemawiającym za tezą o współczesnej doniosłości i istotnym znaczeniu problematyki sygnalizowanej w sporach Elzenberga z „twardowszczykami” jest treść artykułu Jerzego Pelca *Dlaczego estetyka jest dla mnie za trudna? Kilka pytań do znawców meta-estetyki*<sup>156</sup>. Jak zaznacza redakcja czasopisma tekst ten stanowi zaproszenie do dyskusji meta-estetycznej. Pelc nawiązuje do sporu dotyczącego tego, jak należy uprawiać filozofię i przekazywać jej treści: czy za pomocą wyrażania się obrazowego (metaforycznego) i eseistycznego, co byłoby zgodne z Elzenbergowskim punktem widzenia czy jednak przestrzegając zaleceń metodologicznych zgodnych z duchem szkoły lwowsko-warszawskiej, takich jak: precyzja i jasność sformułowanych twierdzeń oraz poprawność logiczna. Sam autor, jako uczeń czołowych „twardowszczyków” (m.in. Kotarbińskiego), opowiada się oczywiście za drugim wariantem metodologicznym. Na tej podstawie krytykuje także samą estetykę jako dyscyplinę, w której dominującym wariantem metodologicznym jest wariant wyróżniony tu jako pierwszy. Autorowi chodzi tu zapewne o to, że estetyka mimo całego swego bogactwa treści nie spełnia wymogów naukowości. Jej przedmiot jest niejasny, niedoprecyzowany, w pewnych ujęciach wręcz ulotny i mętny, nadal trwają wokół niego interpretacyjne spory. Pelc pisze o tym następująco:

Środowisko estetyków składa się z ludzi wysokiej kultury, wyrafinowanych i wrażliwych, zamiłowanych w sztuce i pięknie przyrody [...] na poły artystów, co nierzadko przejawia się w stylu ich pism. Wszystko to jest dla mnie pociągające. Natomiast przeszkodę i trudność w korzystaniu z ich dzieł stanowi coś, co wynika z wymienionych tu zalet twórców tych dzieł. Ci, często bardziej artyści niż uczeni, w niejednym wypadku okazują się autorami utworów literackich, obfitujących w metafory i personifikacje, a nie rozpraw naukowych, autorami bardziej dbałymi o piękno wystąpienia niż o jasność i precyzję sformułowań oraz logiczną wartość argumentów. Z tego powodu estetyka tego rodzaju [...] jest dla mnie za trudna<sup>157</sup>.

<sup>156</sup> Por. J. Pelc, *Dlaczego estetyka jest dla mnie za trudna? Kilka pytań do znawców meta-estetyki*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2007, t. XXXV, z. 4, s. 5–21.

<sup>157</sup> Ibidem, s. 6.

Autor zwraca też uwagę na szczegółowy problem z dziedziny estetyki, który wiąże się z problematyką jednej z polemik Elzenberga z Ossowskim, mianowicie dotyczący statusu logicznego i kwestii sprawdzalności sądów estetycznych. Problem ten, jak zaznacza Pelc, ma istotne znaczenie również współcześnie, gdyż to, jakie stanowisko przyjmą dziś w tej sprawie estetycy, będzie też determinować ich określone stanowisko w estetyce w ogóle (relatywistyczne i subiektywistyczne bądź absolutystyczne i obiektywistyczne). Pytanie o to, czy można zweryfikować stopień uzasadnienia sądów o wartości oraz czy mogą być one rozpatrywane w kategoriach prawdy lub fałszu, nadal jest istotne.

Zagadnienie wartości logicznej sądów wartościujących (nie tylko estetycznych) pojawiło się np. w artykule Witolda Marciszewskiego *Realizm aksjologiczny. Rzecz o wartości logicznej sądów wartościujących*<sup>158</sup>. Autor rozważa je w kontekście relatywizmu kulturowego. W ten sposób nadaje problemowi zainicjowanemu w Elzenbergowskiej polemice z Ossowskim aktualne znaczenie i kontekst. Przekonany jest, że sądy wartościujące mają wartość logiczną, co stoi jednak w sprzeczności z założeniem relatywizmu kulturowego, który negując twierdzenie o istnieniu obiektywnych wartości, odmawia też wartości logicznej ocenom etycznym.

Jednym z argumentów za tezą o uznaniu, że sądy wartościujące mogą być prawdziwe lub fałszywe, jest twierdzenie, że wyrażają się one jak wszystkie sądy o wartości logicznej w zdaniach oznajmujących. Jednakże Marciszewski zaznacza, że:

krytycy poglądu o wartości logicznej ocen zarzucają językowi naturalnemu coś w rodzaju mistyfikacji: że forma gramatyczna zdania oznajmującego jest w tym przypadku tylko pozorem, a w gruncie rzeczy sąd wyrażony w zdaniu oceniającym nie ma charakteru oznajmującego<sup>159</sup>.

Próbuje się w związku z tym nadać mu inny charakter, np. postulując, że sądy wartościujące są ekspresjami emocji (emotywizm). Innym kontrargumentem tego typu jest twierdzenie, że:

Zdanie ma wartość logiczną tylko wtedy, gdy jest opisem jakiegoś stanu rzeczy, będąc prawdziwe, gdy opis zgadza się z rzeczywistością, a fałszywe, gdy

<sup>158</sup> Por. W. Marciszewski, *Realizm aksjologiczny. Rzecz o wartości logicznej sądów wartościujących*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2005, t. XXXIII, z. 4, s. 293–325.

<sup>159</sup> Ibidem, s. 296.



się nie zgadza. Zdanie normatywne, jako że nie opisuje, jaka rzeczywistość jest, lecz postuluje, jaka być powinna, nie może mieć wartości logicznej<sup>160</sup>.

Autor wskazuje też inne (pozafilozoficzne) źródła przekonania o niemożności przypisania sądom wartościującym prawdziwości bądź fałszywości prowadzące do relatywizmu kulturowego. Przekonuje bowiem o istnieniu pewnego relatywizmu potocznego, który dotyczy ludzi nieznających filozoficznych stanowisk dotyczących sądów wartościujących, a posiadających mimo to pewne przekonania natury poznawczej. Tego typu relatywizm ma swe korzenie w przekonaniu o niemożności wiarygodnego rozstrzygnięcia o prawdziwości (bądź fałszywości) ocen wartościujących. Wobec istnienia różnorodnych kultur i systemów wartości „nasuwa się ludziom jako wniosek, że w sferze wartościowań nikt nie ma szans na prawdę”<sup>161</sup>. Dodatkowo dochodzi pytanie, czy jakakolwiek rozstrzygalność jest na gruncie aksjologii w ogóle możliwa i czy nie sprowadza się ona jedynie do indywidualnych przekonań (stanów umysłu) i standardów metodologicznych? Mimo istnienia oczywistych wątpliwości, autor nie rezygnuje z wykazania słuszności tezy, że sądom wartościującym przysługuje wartość logiczna. W tym celu odwołuje się do pojęcia ładu myślowego, dającego się nie tylko zdefiniować przez logikę<sup>162</sup>, ale stanowiącego też przesłankę przewidywań empirycznych dotyczącą ludzkich działań. Marciszewski wyjaśnia:

Gdy na widok jakiegoś zachowania reagujemy odczuciem nieładu (co emocjonalnie może się przejawiać jako rodzaj irytacji), a zarazem jest to zachowanie naruszające określoną regułę logiki, to jest owa reakcja niezwerbalizowanym i jakby skrótowym przeżyciem sądu o naruszeniu reguły. A sąd taki ma w zastosowanym tu metajęzyku określoną wartość logiczną<sup>163</sup>.

Autor wyraża dalej pogląd o istnieniu pewnej odpowiedniości (co do wartości logicznej) pomiędzy sądami wartościującymi a przestrzeganiem lub nie reguł logiki. Sprowadza się to do przekonania, że im bardziej dane postępowanie będzie wewnętrznie spójne tym większe będzie budzić uznanie (które wyrażone będzie za pomocą sądu wartościującego).

---

<sup>160</sup> Ibidem, s. 306.

<sup>161</sup> Ibidem, s. 313.

<sup>162</sup> O zachowaniu ładu myślowego mówimy w przypadku przestrzegania reguł logiki, o nieładzie zaś – gdy dane zachowanie narusza jakąś regułę logiczną. Por. ibidem, s. 318.

<sup>163</sup> Ibidem.

Ponieważ uznanie to jest wyrażalne jako twierdzenie o stosunku pomiędzy danym zachowaniem a określoną regułą logiki, twierdzenie mające wartość logiczną, odpowiadający mu sąd w postaci reakcji aksjologicznej ma również wartość logiczną<sup>164</sup>.

Pewne odniesienia do antagonizmów występujących pomiędzy Elzenbergiem a szkołą Twardowskiego występują także współcześnie w postulatach zgłaszanych w dziedzinie dydaktyki filozofii. Okazuje się, że tym filozofom przypisuje się także odmienne koncepcje edukacyjne, ważne z perspektywy dzisiejszej sytuacji w nauczaniu filozofii. Na przykład Maciej Woźniczka na konferencji poświęconej sylwetce twórczej Elzenberga głosił pogląd, że obecnie w dydaktyce filozofii dominuje program scjencyzno-analityczny, zapoczątkowany jeszcze przez filozofów ze szkoły lwowsko-warszawskiej, podczas gdy wartościową alternatywę dla niego stanowić może propozycja edukacyjna filozofii kulturowej, oparta na poglądach Elzenberga. Woźniczka diagnozuje obecny stan w dydaktyce filozofii następująco:

Dotychczas tradycja edukacyjna (zwłaszcza w okresie międzywojennym) była zdominowana przez szkołę analityczną [...]. Swoje piętno na dydaktyce filozofii odcisnęła ideologia polityczna. Jakie są więc możliwości wyłonienia nurtu alternatywnego? W Polsce widoczna jest jakaś mała odwaga czy niechęć do tworzenia odważnych propozycji edukacyjnych o charakterze kulturowym, odrzucających przyjmowane standardy lub tzw. „zimną dydaktykę” (naukę podstawowych kompetencji filozoficznych). Dla powstania tych propozycji potrzebna jest poważniejsza refleksja, wykraczająca poza doraźnie tworzone koncepcje programowe<sup>165</sup>.

Znamion tego typu programu edukacyjnego autor upatruje wprost w twórczości Elzenberga. „Nie ulega wątpliwości, że filozoficzno-kulturowa refleksja Elzenberga rzadko pojawia się w polskiej edukacyjnej literaturze filozoficznej”<sup>166</sup>, istnieją jednak silne przesłanki świadczące o tym, że jego wywody stanowić mogą odpowiedź na potrzeby współczesnego kształcenia filozoficznego. Filozof ten bowiem w swym dzienniku zaprezentował kunszt literacko-filozoficzny, nietracący na aktualności, celujący w bezpośredniości, wyrazistości i zarazem prostocie wyrazu. Jego wypowiedzi mają tak dużą wartość filozo-

<sup>164</sup> Ibidem, s. 318–319.

<sup>165</sup> M. Woźniczka, *Perspektywa wykorzystania idei Henryka Elzenberga do konstrukcji programu edukacyjnej filozofii kulturowej*, [w:] W. Tyburski, R. Wiśniewski (red.), op. cit., s. 121.

<sup>166</sup> Ibidem.

ficzną i literacką, że: „Niekiedy może wydawać się nawet, że próby komentarza nie są adekwatne, że cytat o wiele mocniej przekazuje daną rację i spełnia funkcję inspirującą”<sup>167</sup>.

Twórczość autora *Kłopotu z istnieniem* mogłaby zatem stanowić wartościową alternatywę edukacyjną wobec sposobu nabywania wiedzy za pomocą schematycznie skonstruowanego programu nauczania. Stanowiłaby drogę do zdobycia uprawnień poznawczych na podstawie myślenia pozalogicznego – metaforycznego i aforystycznego sposobu wyrazu. Program nauczania filozofii o charakterze kulturowym mógłby także przyczynić się do wzmocnienia zainteresowania samą filozofią w Polsce. Już bowiem sam Elzenberg podkreślał, że brak jest powszechnego zainteresowania filozofią wśród rodaków, który powoduje „powierzchnowość filozoficzną w innych dziedzinach kultury np. w literaturze [...]”. A jeśli „literatura polska ogołocoła jest z filozofii, to jak funkcjonować ma naród”<sup>168</sup>.

Propozycja edukacyjna *Woźniczki*, inspirującą się filozofią Elzenberga, mogłaby zatem stanowić swego rodzaju łącznik pomiędzy filozofią a innymi sferami twórczymi i kulturowymi, np. literaturą. Pewne związki z poglądami Elzenberga dotyczącymi stanu kultury, cywilizacji, kondycji moralnej i duchowej człowieka widoczne są współcześnie także w samej edukacji. Filozof przekonywał, że od kilku stuleci ludzkości towarzyszy regres kulturalno-cywilizacyjny. Pisał:

Kiedy z perspektywy dzisiejszej spojrzeć wstecz na ostatnie pięć ćwierci wieku, uderza wycofanie się z idei idealizmu jako zjawisko, mimo pewnych nawrotów, ciągle, stopniowe i które też stopniowo doprowadziło do tego, co dziś oglądamy. Teraz wyszliśmy już ze stopniowości, cofamy się w tempie rewolucyjnym, idealistów prawie już nie ma. Moim zdaniem – poza jednymi Włochami [...] wszędzie jest to regresja. [...] Idealizm z punktu widzenia ludzkości w jej masie, był czymś ubocznym; obiektywnie faktem najważniejszym – „najważniejszym w dziejach ludzkości” [...] były wielkie religie zbawienia. Wyłanianie się ich ze starych poganizmów i politeizmów zamyka jedną epokę, gaśnięcie i omdlewanie zamyka drugą. Teraz to wszystko się załamało; jako istota duchowa człowiek stoi dziś wobec pustki [...]”<sup>169</sup>.

<sup>167</sup> Ibidem.

<sup>168</sup> Ibidem, s. 122.

<sup>169</sup> H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem...*, op. cit., s. 450.

Elzenberg krytykował współczesny stan kultury także dlatego, że człowiek sprzeniewierzył się swemu przeznaczeniu, którym jest realizacja wartości obiektywnych. To one powinny stanowić trzon kultury. Postulował powrót do afirmacji indywidualizmu jednostkowego, gdyż to właśnie w jednostce ludzkiej o pewnym stopniu rozwoju duchowego i moralnego upatrywał możliwość realizacji wartości perfekcyjnych. Negował też ówczesne mu czasy, podkreślając, że zubożeniu, „barbarzyństwu” uległy same stosunki międzyludzkie. Filozof pisał o tym następująco: „Między człowiekiem a człowiekiem jedyny stosunek w pełni rzetelny, to stosunek antagonizmu. We wszystkim innym jest kropla fałszu [...]”<sup>170</sup>. Stąd jego propozycja edukacyjno-kulturowa to filozofia jednostki, zwrot ku wnętrzu człowieka i jego rozwojowi, zmierzanie tą drogą ku realizacji ludzkiej powinności: wartościom, kulturze wyższej. Dlatego też mogłoby się okazać, że jego propozycja edukacyjna stanowi swego rodzaju elitaryzm edukacyjny, jej celem jest bowiem kształcenie myślicieli ekskluzywnych. Nie byłby to zatem program dydaktyczny, który mógłby być skierowany do wszystkich, lecz raczej taki, który miałby wyłonić jednostki wybitne, mogące przyczynić się do rozwoju ludzkości, podnosząc jej kulturę wyższą.

Pesymistyczna wizja kultury i cywilizacji oraz postulowanie potrzeby jej gruntownej odnowy pojawiają się także w innych programach edukacyjnych współczesnych myślicieli. Jan Szmyd pisze o tym następująco:

Coraz mocniej uwiarygodnia się pogląd wielu wnikliwych obserwatorów oraz czołowych badaczy głównych dziedzin i przejawów świata ludzkiego z początków XXI wieku, że – ogólnie mówiąc – kondycja człowieka współczesnego wymaga gruntownej zmiany, cywilizacja zaś – zasadniczej naprawy. Jedno i drugie potrzebuje [...] wielostronnego i skoordynowanego działania głównych sił społecznych, politycznych, gospodarczych, ideowych i kulturalnych świata współczesnego na rzecz kulturalnego i moralnego „odrodzenia” człowieka oraz strukturalnej przebudowy zastanej cywilizacji [...] działania na rzecz jej odnowy i ochrony<sup>171</sup>.

Autor ten poddaje rekonstrukcji poglądy Bogdana Suchodolskiego i Anny Teresy Tymienieckiej na rolę edukacji w procesie odnowy cywilizacyjno-kul-

<sup>170</sup> Ibidem, s. 417–418.

<sup>171</sup> J. Szmyd, *Cywilizacja współczesna z perspektywy filozofii edukacji (Bogdan Suchodolski i Anna Teresa Tymieniecka)*, [w:] B. Szotek, A. Noras (red.), *Filozofia i czas przeszły. Profesorowi Czesławowi Głombikowi w 70. rocznicę urodzin*, Wyd. Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2005, s. 181.

turowej człowieka, której potrzebę oboje autorzy postulują. Analogie do kulturowego programu edukacyjnego Elzenberga widoczne są szczególnie w poglądach Suchodolskiego. Szmyd wskazuje bowiem, że pierwszym przesłaniem proponowanego przez tego myśliciela nowego paradygmatu myślowego, dotyczącego charakteru i zadań współczesnej edukacji, jest uznanie, że edukacja ma wymiar kulturowy (a także cywilizacyjny i antropologiczny). To właśnie w procesie edukacji upatrywać należy możliwości twórczego przeobrażenia człowieka oraz samej kultury i cywilizacji. W związku z tym kolejnym ważnym przesłaniem tego paradygmatu powinno być uznanie, że sferę motywacji człowieka wyznaczają nie tylko nastawienia konsumpcyjne, utylitarne, ale także: „skłonność szlachetniejsza, to znaczy skłonność do bezinteresownego kształcenia się i samodoskonalenia [...] pobudzana »wysublimowaną motywacją osobistą«”<sup>172</sup>.

Stanowisko to z pewnością łączy się ze stanowiskiem Elzenbergowskim, w którym podobnie jak u Suchodolskiego, w działalności człowieka położony został nacisk na cele wyższe aniżeli utylitarne, a wobec samego człowieka – na postulat perfekcjonizmu jednostkowego.

Istotne implikacje z Elzenbergowskimi polemikami z „twardowszczykami” obecne są dziś także w szczegółowych rozstrzygnięciach w historii filozofii. Okazuje się bowiem, że swą żywotność zachowuje nadal spór dotyczący interpretacji fundamentalnych założeń koncepcji Berkeleya. Próżno też szukać ostatecznych rozstrzygnięć. W mocy pozostaje to, co stanowi konsekwencję polemiki autora *Kłopotu z istnieniem* z Kazimierzem Ajdukiewiczem, mianowicie przekonanie, że koncepcja Berkeleyowska nie jest i na razie nie może być ostatecznie zinterpretowana. Takie zaś dążenia do ostatecznego ujęcia interpretacyjnego widoczne były jeszcze kilkadziesiąt lat temu. Kłopot z rozstrzygającym ujęciem głównych założeń stanowiska tego filozofa ukazuje chociażby tekst Bartosza Żukowskiego *Metafizyczne uwarunkowania immaterializmu Berkeleya*<sup>173</sup>, w którym konkluduje następująco:

Mimo ujmującej prostoty [...] filozofia Berkeleya pozostaje przedmiotem niekończących się sporów interpretacyjnych. Co gorsza, próżno się łudzić, że pogłębione badania źródłowe zdołają kiedykolwiek zmienić tę sytuację – że

<sup>172</sup> Ibidem, s. 187.

<sup>173</sup> Por. B. Żukowski, *Metafizyczne uwarunkowania immaterializmu Berkeleya*, „Ruch Filozoficzny” 2009, t. LXVI, nr 3, s. 453–469.

pewnego dnia jakiś argument wywiedziony z Berkeleyowskich pism zażegna je ostatecznie, a wśród historyków myśli zapanuje egzegetyczna zgoda<sup>174</sup>.

Co ważne, w wypowiedziach współczesnych filozofów polskich pojawiają się także zagadnienia, pytania i problemy, które podejmowane były zarówno przez Elzenberga, jak i poszczególnych „twardowszczyków”, a co do których w swych rozstrzygnięciach zasadniczo zgadzali się ze sobą. Dziś również formułuje się stanowiska, które korespondują z ich poglądami. Pozwala to na przyjęcie tezy o zainicjowaniu przez nich problemów i obszarów badawczych o uniwersalnym i ważnym w szerszej perspektywie czasowej charakterze.

Odzwierciedleniem tego są chociażby wypowiedzi współczesnych filozofów i etyków z zakresu bioetyki. Okazuje się bowiem, że wypowiedzi zarówno autora *Kłopotu z istnieniem*, jak i Tadeusza Kotarbińskiego wpłynęły na kształt prowadzonych współcześnie dyskusji bioetycznych dotyczących kwestii eutanazji (jej dopuszczalności i prawomocności w zakresie prawa i moralności). Ich znaczenie jest o tyle istotne, że mogą być one uznane za punkt wyjścia współczesnych ujęć tej problematyki, alternatywnych względem stanowiska etyki chrześcijańskiej. Już autor *Traktatu o dobrej robocie*, podkreślał, że sprawa uregulowania prawnego tej kwestii staje się dla współczesnego społeczeństwa sprawą nabrzmiałą i niecierpiącą zwłoki.

Jakiś czas temu w Polsce rozgorzała dyskusja na temat tak zwanego „testamentu życia”. W zamyśle jego twórców miałyby być to osobista dyspozycja, przewidująca dobrowolną rezygnację z bezskutecznego podtrzymywania życia w nieuleczalnej oraz przewlekłej chorobie. W razie braku szans na wyleczenie pacjent mógłby w akcie tym lub z pomocą wyznaczonego pełnomocnika wyrazić wolę o zaniechaniu interwencji medycznej. W ogólnej deklaracji choroby miałyby możliwość określenia, jakiemu leczeniu chce, a jakiemu nie chce być poddany, jeśli straci w przyszłości pełnię władz umysłowych. Choć deklaracje te nie są na razie prawnie wiążące, lekarz powinien uwzględnić je przy podejmowaniu decyzji co do dalszego postępowania względem danego pacjenta. Jak zaznaczają twórcy testamentu życia, dotyczy on sytuacji skrajnych, granicznych, stanowiąc zabezpieczenie przed długotrwałym egzystowaniem w stanie agonalnym lub nierokującym poprawy zdrowia. Projekt ten, przedstawiony przez Komisję Bioetyczną przy Kancelarii Premiera, spotkał się z wieloma zarzutami, między innymi: sprzeczności z Konstytucją, legalizacji biernej eutanazji, a także powinowactwa z aktem samobójstwa.

<sup>174</sup> Ibidem, s. 453.

Problematyka suicydologiczna staje się istotnym obszarem dociekań etycznych, wartym rozważań. Współczesna medycyna bowiem dysponuje coraz to nowszymi technikami podtrzymywania i skracania życia. Stąd pytanie o wartość życia ludzkiego nabiera nowego znaczenia, a granice życia i śmierci stale się przesuwają. Okazuje się, że określenie zakresu, znaczeń oraz charakteru działań związanych z szeroko pojętą samolikwidacją zyskuje nowy wymiar oraz przyciąga uwagę opinii publicznej.

Warto zwrócić uwagę na stanowisko Bogusława Wolniewicza, wpisującego się w laicką propozycję sprzed ponad pół wieku, będącego jej kontynuatorem i twórcą współczesnego oblicza. Jego artykuł *Eutanazja i biolatria* rozpoczyna się od słów, które mogłyby stanowić syntezę wypowiedzi i poglądów zarówno Henryka Elzenberga, jak i Tadeusza Kotarbińskiego.

Wolniewicz pisze następująco:

Eutanazja jest najrozumniejszym sposobem kończenia własnego życia, gdy staje się ono już tylko cierpieniem bez sensu i bez nadziei. Dlatego każdemu, kto jej sobie wtedy życzy, trzeba ją ułatwić<sup>175</sup>.

Przekonuje, że odmawianie prawa do jej wykonania stanowi wyraz małoduszności i doktrynerstwa. Podkreśla przy tym, że dla cywilizacji Zachodu stopniowa jej legalizacja jest procesem koniecznym i nieuchronnym. Co więcej, powołując się na wypowiedzi Elzenberga, twierdzi, że wola eutanazji jest wyrazem siły ducha i jego zwycięstwa nad sferą biologiczną, gdyż, jak pisał jego nauczyciel, strach jest cechą istoty biologicznej w człowieku, a sferze duchowej jest on obcy. Uznaje przy tym za oczywistość, że: „na drodze życia ludzkiego istnieje punkt [...], poza który przedłużanie go jest tylko ponurym nonsensem”<sup>176</sup>. Rozpatruje i równocześnie zbija argumenty wysuwane przez przeciwników eutanazji (groźba grzechu i nadużyć, niezasadność ze względu na istnienie wystarczających sposobów uśmierzenia bólu). Zwraca też uwagę na inny aspekt tej kwestii obecny także w rozważaniach Elzenberga i Kotarbińskiego – o ile bowiem jakimś sposobem rzeczywiście udałoby się wyeliminować wszystkie niedogodności fizyczne (cierpienie, ból), będące najczęściej przyczynami praktyk przerywania życia ludzkiego, o tyle jeśli chodzi o utrapienia moralne, duchowe, wewnętrzne, sprawa się komplikuje. Wolniewicz pisze:

<sup>175</sup> B. Wolniewicz, *Eutanazja i biolatria*, [w:] idem, *Filozofia i wartości*, t. III, Wyd. WFIS UW, Warszawa 2003, s. 177.

<sup>176</sup> Ibidem, s. 178.

Nie chodzi tylko o udrękę fizyczną, choć ona sama stanowi wystarczający powód do legalizacji. Równie ważne jest sponiewieranie moralne umierającego: jego zniedołężnienie, całkowite zdanie na innych, często świadomość, że cuchnie. Pozostaje mu tylko czekać, kiedy się to wreszcie skończy<sup>177</sup>.

W tym ujęciu śmierć stanowi dla człowieka, jak przekonywali filozofowie minionego wieku, niewątpliwe dobrodziejstwo i wyjście z sytuacji patowej. Podobnie jak Kotarbiński, Wolniewicz sądzi, że nie samo życie ma wartość, ale życie, które ma sens, coś ze sobą niesie, nie jest tylko „gołym trwaniem”, ale przed którym roztaczają się inne perspektywy aniżeli powolna i pełna cierpienia śmierć. Dlatego, stojąc na stanowisku obrońców prawa jednostki do eutanazji pisze, że jego zwolennicy:

Chcą tylko, by dano im żyć i umierać po swojemu tak jak im to dyktuje ich sumienie i rozum; i żeby tych, co skłonni są udzielić im w tym pomocy, nie ścigano potem [...] <sup>178</sup>.

Co ważne, autor w swej wypowiedzi uwzględnił zarówno aspekt jednostkowy samolikwidacji (podkreślany przez Elzenberga) jak i wymiar społeczny, na który zwracał uwagę Kotarbiński, ważny dziś chociażby ze względu na postęp cywilizacyjny i rozwój praktyk związanych z przedłużaniem i skracaniem ludzkiego życia.

Także interpretacja samej relacji Elzenberga i „twardowszczyków” staje się dziś przedmiotem sporów historyków filozofii. Tendencja ta znalazła odzwierciedlenie w polemice Lecha Witkowskiego (związanego niegdyś podobnie jak Elzenberg z uniwersytetem toruńskim) z Janem Woleńskim. W artykule *Henryk Elzenberg wobec scjentyzmu w filozofii polskiej (na motywach dylematu: jak filozofować w Polsce)*<sup>179</sup> Witkowski wystosował zarzuty wobec interpretacji tej relacji przez Woleńskiego<sup>180</sup>. Przede wszystkim, zdaniem Witkowskiego, bałwochwalczy i pozbawiony obiektywizmu stosunek Woleńskiego do szkoły, przeceniający wagę jej zainteresowań badawczych, pozbawił go

<sup>177</sup> Ibidem, s. 182.

<sup>178</sup> Ibidem, s. 183–184.

<sup>179</sup> Por. L. Witkowski, *Henryk Elzenberg wobec scjentyzmu w filozofii polskiej (na motywach dylematu: jak filozofować w Polsce)*, [w:] W. Tyburski (red.), *Henryk Elzenberg (1887–1967). Dziedzictwo idei...*, op. cit., s. 109–121.

<sup>180</sup> Witkowski odnosi się przede wszystkim do książki Woleńskiego: *Szkoła Lwowsko-Warszawska w polemikach* (Wyd. Scholar, Warszawa 1997).



możliwości spojrzenia na Elzenberga w sposób mu należny i przyznania mu ważnego miejsca w rodzimej filozofii. Witkowski pisze:

znalezienie adekwatnego do jego miary filozoficznego miejsca dla Elzenberga w obrazie filozofii polskiej tak długo będzie dla niektórych badaczy tradycji lwowsko-warszawskiej niemożliwe, jak długo nie odkryją [...] wagi i specyfiki *filozofii kultury* w obszarze tzw. „dziedzin” filozofii. Dotyczy to zwłaszcza Jana Woleńskiego, którego „chwyty” retoryczne albo własne zasady porządkowania materiału filozoficznego pozwalają mu na nieustanne nieprzyjmowanie do wiadomości poważnego filozoficznie faktu istnienia dokonań Henryka Elzenberga<sup>181</sup>.

Autor tekstu wystąpił tu zatem jako współczesny konsekwentny zwolennik i obrońca Elzenberga, jego znaczenia i postawy w zetknięciu z „twardowszczykami”. Nie bez racji wskazał, że Elzenberg, czynnie polemizujący na wielu polach naukowo-badawczych ze szkołą K. Twardowskiego został w książce Woleńskiego pominięty (autor wspomina o nim na ostatnich stronach publikacji, zaledwie w kilku zdaniach) i potraktowany jako niszowa postać filozofii polskiej tamtego okresu. Jednostronnie został też potraktowany stosunek Elzenberga do metodologii i problematyki propagowanej przez szkołę. Na potwierdzenie swego stanowiska Witkowski powołuje się na konkretne wypowiedzi swego oponenta. Pisze następująco:

W kontekście postawy Elzenberga, który był oczywiście, z gruntu chybiającym celu „radikalnym krytykiem” owej szkoły, po przytoczeniu [...] niektórych jego sformułowań, łącznie ze słynnym wskazaniem, że „Twardowszczycy [...] są to biurokraci ścisłości”. Woleński [...] podsumowuje rzecz głęboką (i zapewne nie czysto retoryczną, a czysto logiczną, jak na logika przystało) konkluzją: „Sporo tu epitetów, ale jeśli je zignorujemy, to pozostanie taki obraz: Szkoła Lwowsko-Warszawska była niedobra, bo albo zajmowała się nie tym, czym filozofia winna się zajmować **wedle Elzenberga**, albo też jeśli już czymś zajmowała się, to czyniła to nie tak, jak uważał **on** [wyróżnik LW.] za stosowne”. To zwykłe szyderstwo gubi banalny (choć zlekceważony przez Woleńskiego) logicznie fakt, że nie tyle indywidualna niezgoda Elzenberga tu wchodzi w grę, ile rozmijanie się z dużym i ważnym nurtem filozofii europejskiej, którym miał okazję Elzenberg nasiąknąć jako jeden z najlepiej w Polsce czytanych w literaturze frankońskiej<sup>182</sup>.

<sup>181</sup> Ibidem, s. 115.

<sup>182</sup> Ibidem, s. 116.

Wśród innych stwierdzeń krytycznych Witkowskiego wobec publikacji Woleńskiego warto wyróżnić brak obiektywizmu metodologicznego, przejawiający się w niedopuszczaniu możliwości prawomocnego współwystępowania w filozofii postaw i sposobów jej uprawiania innych aniżeli te, które ceniono i szerzone w szkole. Ponadto jego zdaniem wątpliwości budzi „zróżnicowana stylistyka obrony świetlanej aury tradycji lwowsko-warszawskiej”<sup>183</sup> stosowana przez Woleńskiego (np. w eseju: *Mała filozofia polityczna szkoły lwowsko-warszawskiej*), której przesłanie to tylko figura retoryczna, a przez to jest zazwyczaj chybione.

W ten sposób Witkowski stara się wskazać istotne czynniki, wpływające na niewłaściwy odbiór nastawienia autora *Kłopotu z istnieniem* do „twardowszczyków”, co pociągnęło za sobą zlekceważenie i niedocenyenie jego rangi filozoficznej i wpływu, jaki wywarł nie tylko na szkołę, ale i dwudziestowieczną filozofię polską.

Polemika ta, choć niejednokrotnie trafia w sedno wielu niekonsekwencji i nieobiektywności w ujęciu relacji Elzenberga i szkoły Twardowskiego we współczesnej historii filozofii, niepozbawiona jest też, w moim przekonaniu, kilku dyskredytujących ją jako publikację naukową cech. Przede wszystkim język Witkowskiego przepełniony jest napastliwym tonem, licznymi epitetami, złośliwościami, kpina i drwiną, zwróconymi w kierunku oponenta. Emocjonalność i subiektywizm to kolejne uchybienia tej publikacji, które przysłaniają powagę przedstawianej problematyki, umniejszając rzetelność naukową autora, a także walory merytoryczne tekstu.

Pozwala to z kolei, na przypisanie mu zamiast rzetelności naukowej (choć zapewne takowa w dużej mierze ma tu miejsce) zbytniego naładowania emocjonalnego i subiektywizmu. Stanowi to istotne uchybienie tej publikacji, przysłaniające znacząco powagę przedstawianej problematyki, jej fachowość i walory merytoryczne.

\* \* \*

Przedstawione przykłady wpływu rozważań i polemik prowadzonych przez Elzenberga i reprezentantów szkoły lwowsko-warszawskiej na kształt współczesnej filozofii polskiej stanowią, jak już wcześniej zaznaczono, zaledwie pewien ich wycinek. Niemniej jednak w widoczny sposób obrazują, że na kondycję współczesnej filozofii polskiej składa się dorobek wielu pokoleń

<sup>183</sup> Ibidem, s. 118.

myślicieli, w tym ich dysputy i polemiki filozoficzne. Uprawianie filozofii nie może bowiem stanowić praktyki izolowanej, skupionej w jednym kręgu czy środowisku akademickim. Dla jej rozwoju niezbędne są: swobodny przepływ myśli, wymiana poglądów (nawet skrajnie antagonistycznych) oraz zapewnienie jej twórcom niezależności intelektualnej i metodologicznej.

Polemiki Henryka Elzenberga ze szkołą lwowsko-warszawską nadały kierunek wielu dysputom filozoficznym i zainicjowały wiele problemów badawczych podejmowanych w drugiej połowie XX wieku i na początku wieku XXI przez rodzimych filozofów. Współcześnie bowiem nadal nie tracą na ważności próby odpowiedzi na pytania postawione i rozważane zarówno przez autora *Kłopotu z istnieniem*, jak i „twardowszczyków”. Wielu badaczy w swych rozstrzygnięciach problemowych nadal odwołuje się wprost do tych polemik, opowiadając się za stanowiskiem bądź Elzenberga, bądź szkoły Twardowskiego. Współczesne rozważania nawiązujące do problematyki, której źródła sięgają sporów Elzenberga i „twardowszczyków”, koncentrują się wokół takich zagadnień i obszarów badawczych, jak: metafizyka (zakres problematyki filozoficznej, charakter filozofii – naukowa lub pozanaukowa, relacja filozofii i nauki), metodologia filozoficzna (sposoby uprawiania filozofii i wyrażania treści filozoficznych), status metafizyki oraz światopoglądu w filozofii, edukacja filozoficzna, relacja nauka-kultura, relacja nauka-aksjologia, kwestie bioetyczne (eutanzja, samobójstwo), kwestie z zakresu etyki szczegółowej (kodeksy etyczne określonych grup społecznych), estetyka: zakres i ujęcie (znaczenie) naczelných kategorii estetycznych.

Dawne polemiki nadal odgrywają rolę inspirującą i otwierają nowe horyzonty poznawcze. Nie tracą też na ważności i nie dewalują się wraz z upływem czasu.



## Zakończenie

Niniejsza rozprawa prezentuje istotną problematykę dwudziestowiecznej filozofii polskiej, dotyczącą jej uprawiania i przedmiotu. Zasadniczym celem było przedstawienie polemik filozoficznych Henryka Elzenberga ze szkołą lwowsko-warszawską. W trakcie opracowywania tematu okazało się, że cel ten może być najpełniej zrealizowany niejako na dwu płaszczyznach: na podstawie analizy programowego nastawienia polemicznego Elzenberga do założeń tej szkoły oraz równoległe przez przestudiowanie i prezentację poszczególnych polemik merytorycznych z wybranymi reprezentantami szkoły Twardowskiego.

Pierwsza płaszczyzna została ujęta w rozdziale pierwszym. Prezentuje ona nastawienie polemiczne Elzenberga do szkoły lwowsko-warszawskiej z uwzględnieniem jego źródeł, charakteru i celów. Polemiki Elzenbergowskie z programem szkoły Twardowskiego odnosiły się bowiem do niezwykle bogatej i wielodziedzinowej problematyki filozoficznej, mając przy tym złożony i wieloaspektowy kontekst międzypersonalny, środowiskowy i naukowy. Przyczyny i uwarunkowania, które legły u podstaw tych polemik, obejmują zatem pewną swoistą przestrzeń aktywności tych filozoficznych adwersarzy w środowisku naukowym. Bez jej ujęcia nie sposób w pełni zrozumieć istoty relacji pomiędzy tymi polemistami. Jest to zaś ważne nie tylko z perspektywy historii filozofii, ale i filozofii współczesnej. Dotyczy bowiem tych filozofów, którzy nie tylko nadawali ton swojej epoce, ale także wyznaczyli pewne standardy naukowe dla przyszłych pokoleń naukowych (co do postaw naukowych, problematyki i obszarów badawczych). Dlatego ujęcie tego aspektu omawianych polemik stało się istotnym celem rozprawy. Pomocne w tym okazały się analizy dotąd niepublikowanych materiałów archiwalnych, zarówno samego Henryka Elzenberga, jak i współpracujących czy zaprzyjaźnionych z nim Tadeusza Czeżowskiego i Mieczysława Wallisa. Cennego materiału badawczego

dostarczyły także archiwalia Janiny i Tadeusza Kotarbińskich, Marii Ossowskiej i Władysława Witwickiego. Wiele ważnych informacji zostało odnalezionych w trakcie analizy wybranych fragmentów Elzenbergowskiego dziennika *Kłopot z istnieniem*. Nie bez znaczenia okazały się bogate opracowania monograficzne sylwetki twórczej Elzenberga (takich autorów, jak: Włodzimierz Tyburski, Lesław Hostyński, Ulrich Schrade, Jan Zubelewicz, Bogusław Wolniewicz, Mirosław Tyl, Tomasz Mazur, Michał Woroniecki, Andrzej Lorczyk, Małgorzata Strzałkowska), oraz „twardowszczyków” (przede wszystkim Jana Woleńskiego, Jacka Juliusza Jadackiego, Elżbiety Paczkowskiej-Łągowskiej, Michała Hempolińskiego, Anny Brożek). Ponadto warto wskazać opracowania spuścizn zarówno autora *Kłopotu z istnieniem*, jak i szkoły lwowsko-warszawskiej takich historyków filozofii, jak: Ryszard Jadczyk, Stanisław Borzym, Ryszard Palacz, Witold Mackiewicz. Na podstawie tych materiałów zostało ukazane nie tylko nastawienie polemiczne Elzenberga względem „twardowszczyków”, ale i złożoność łączącej ich relacji.

Kolejny rozdział prezentuje drugą płaszczyznę ujęcia omawianej problematyki. Zostało tu zaprezentowanych kilkanaście polemik Henryka Elzenberga z poszczególnymi „twardowszczykami”. Wiele z nich znalazło swój wyraz w głównych dziełach autora: *Kłopot z istnieniem*, *Aforyzmy w porządku czasu*, *Wartość i człowiek*, *Rozprawy z humanistyki i filozofii*, *Próby kontaktu*, *Eseje i studia krytyczne*. Nie zostały one jednak dotychczas zebrane w jednej monografii. Należy zaznaczyć, że część z tych polemik została opracowana po raz pierwszy, zatem prezentowana w rozprawie interpretacja stanowić może przyczynek do polemik, dyskusji czy nowych interpretacji. Autorka nie zakłada bowiem, że jej interpretacje są każdorazowo całkowicie słuszne, jednoznaczne i zasadne. Nieopracowane dotąd polemiki zostały przez autorkę przyporządkowane poszczególnym adwersarzom (na podstawie takich przesłanek, jak: data, miejsce powstania, kontekst, problematyka) dzięki przestudiowaniu wielu archiwaliów (warszawskich i toruńskich) Elzenberga oraz wybranych „twardowszczyków” (m.in. Tadeusza Kotarbińskiego, Marii Ossowskiej, Tadeusza Czeżowskiego, Władysława Witwickiego).

Ostatnim celem naukowym autorki rozprawy była próba wykazania, że w polskiej filozofii współczesnej widoczny jest spory wpływ zarówno samych koncepcji prezentowanych w pracy adwersarzy, jak i ich polemik. W tym celu autorka poddała analizie zawartość najważniejszych współczesnych czasopism filozoficznych („Przeglądu Filozoficznego”, „Ruchu Filozoficznego”,

„Edukacji Filozoficznej”, „Analizy i Egzystencji”) z ostatnich kilkunastu lat. Ponadto uwzględniono też wypowiedzi z kilku opracowań książkowych. Dodatkowo pod kątem ciągłości intelektualnej z polemikami Elzenberga i „twardowszczyków” zostały też przeanalizowane wystąpienia z kilku krajowych konferencji filozoficznych. Zgromadzony materiał okazał się wystarczająco reprezentatywny i bogaty merytorycznie, by osiągnąć założony cel. Zdaniem autorki okazało się, że współcześnie można zasadnie mówić o dużym wpływie prezentowanych polemistów na obraz rodzimej filozofii. Wpływ ten widoczny jest najpełniej zwłaszcza w metafilozofii i metodologii filozoficznej. Autorka podkreśla też interesujący poznawczo fakt, że obecnie w polemiki wchodzi często kontynuatorzy i następcy: z jednej strony Henryka Elzenberga, z drugiej zaś szkoły lwowsko-warszawskiej.

Polemiki Henryka Elzenberga ze szkołą Kazimierza Twardowskiego stanowią dziś ważną kartę historii filozofii polskiej, ich implikacje sięgają współczesności. Dlatego autorka starała się jak najpełniej tę ciągłość intelektualną wskazać i opisać. Rozwój dzisiejszej myśli filozoficznej zależy w dużej mierze od kształtującej się na przestrzeni wielu wieków tradycji filozoficznej. Współcześni filozofowie nie mogą zatem przyjmować postawy ignorancji wobec dorobku swych poprzedników. Cenną umiejętnością jest też dziś sztuka prowadzenia polemik, pozwala bowiem nie tylko na rozwój wiedzy, erudycji i poszanowania adwersarza, ale uczy też przyjmowania zasadnej krytyki i weryfikacji własnych poglądów. Zapobiega więc intelektualnej stagnacji i zamykaniu się we własnych raz ustalonych poglądach. To zaś z kolei sprzyja rozwojowi wiedzy i nauki. Jak pisał Tadeusz Kotarbiński:

Prawdę w sprawach kontrowersyjnych łatwiej wydyskutować, niż wymilczeć, a częstokroć jedynie w drodze dyskusji można zapewnić jej należyłą przewagę nad zasiedziałym urojeniem lub nad błędem uprzywilejowanym<sup>1</sup>.

Dlatego sztukę polemiczną należy doceniać, pielęgnować i rozwijać. Szerzeniu tego postulatu służy także niniejsza rozprawa.

<sup>1</sup> T. Kotarbiński, *Myśli i słowa*, wybór i postowie L. Kiejzik, T. Huńczak, Wyd. WSP, Zielona Góra 1991, s. 38.





# Bibliografia

## LITERATURA PODMIOTOWA

### Prace Henryka Elzenberga

- Elzenberg H., *Aesthetica*, „Studia Estetyczne” 1986–1990, t. XXIII;
- Elzenberg H., *Cztery listy do Mieczysława Wallisa*, „Etyka” 1990, nr 25;
- Elzenberg H., *Domniemany immanentyzm Berkeleya w świetle analizy tekstów*, [w:] idem, *Z historii filozofii*, Znak, Kraków 1995;
- Elzenberg H., *Dyskusja*, „Przegląd Filozoficzny” 1936, R. 39, nr 2;
- Elzenberg H., *Epistemologia wartości. Wykłady 1949–1950*, [w:] idem, *Pisma aksjologiczne*, oprac. L. Hostyński, A. Lorczyk, A. Nogał, Wyd. UMCS, Lublin 2002;
- Elzenberg H., *Estetyka jako dyscyplina wartościująca*, [w:] idem, *Wartość i człowiek. Rozprawy z humanistyki i filozofii*, Wyd. UMK, Toruń 1966;
- Elzenberg H., *Estetyka*, Rec. ks. S. Ossowskiego *U podstaw estetyki*, „Rocznik Literacki” 1933;
- Elzenberg H., *Etyka wyrzeczenia czym jest i jak bywa uzasadniana*, [w:] idem, *Wartość i człowiek. Rozprawy z humanistyki i filozofii*, Wyd. UMK, Toruń 1966;
- Elzenberg H., *Gandhi w perspektywie dziejowej*, [w:] idem, *Próby kontaktu. Eseje i studia krytyczne*, Znak, Kraków 1966;
- Elzenberg H., Kłoczowski J. A., OP, *Henryk Elzenberg i mistyka*, Znak, Kraków 1990;
- Elzenberg H., *Ideał zbawienia na gruncie etyki czystej*, [w:] idem, *Wartość i człowiek. Rozprawy z humanistyki i filozofii*, Wyd. UMK, Toruń 1966;
- Elzenberg H., ... *i rzekł płomień*, Wyd. Heliodor, Łomianki 2003;
- Elzenberg H., *Kilka uwag aksjologiczno-etycznych w związku z fragmentem rozprawy Pricharda*, [w:] idem, *Z historii filozofii*, Znak, Kraków 1995;
- Elzenberg H., *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, Wyd. UMK, Toruń 2002;
- Elzenberg H., *L'idealisme de Berkeley est-il un idéalisme immanent*, [w:] idem, *Z historii filozofii*, Znak, Kraków 1995;

- Elzenberg, *Lukrecjusz i materializm*, [w:] idem, *Próby kontaktu. Eseje i studia krytyczne*, Znak, Kraków 1966;
- Elzenberg H., *Mowa i myśl. Dyskusja z Ayerem (Do wznowionego konwersatorium w roku akad. 1957/58)*, [w:] idem, *Z historii filozofii*, Znak, Kraków 1995;
- Elzenberg H., *Nauka i barbarzyństwo*, [w:] tenże, *Wartość i człowiek. Rozprawy z humanistyki i filozofii*, Wyd. UMK, Toruń 1966;
- Elzenberg H., „Obowiązek” *Mitosa. Fragmenty konspektu pierwszego*, „Znak” 1997, nr 12;
- Elzenberg H., „Obowiązek” *Mitosa: próba dyspozycji*, „Znak” 1997, nr 12;
- Elzenberg H., *O doniosłości poznawczej myślenia metaforycznego*, „Przegląd Filozoficzny” 1928, R. 31, nr 1–2;
- Elzenberg H., *Od redakcji*, [w:] Platon, *Eutydem*, przeł. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1957;
- Elzenberg H., *O różnicy między „pięknem” a „dobrem”*, [w:] idem, *Wartość i człowiek. Rozprawy z humanistyki i filozofii*, Wyd. UMK, Toruń 1966;
- Elzenberg H., *Platon, Teajtetos*, [w:] idem, *Z filozofii kultury*, Znak, Kraków 1991;
- Elzenberg H., *Personalia stoickie i ‘ascetyczno-moralizatorskie’*, [w:] idem, *Pisma etyczne*, oprac. i wstępem opatrzył L. Hostyński, Wyd. UMCS, Lublin 2001;
- Elzenberg H., *Piękno moralne*, [w:] idem, *Wartość i człowiek. Rozprawy z humanistyki i filozofii*, Wyd. UMK, Toruń 1966;
- Elzenberg H., *Pisma aksjologiczne*, oprac. L. Hostyński, A. Lorczyk, A. Nogal, Wyd. UMCS, Lublin 2002;
- Elzenberg H., *Pisma etyczne*, oprac. i wstępem opatrzył L. Hostyński, Wyd. UMCS, Lublin 2001;
- Elzenberg H., *Pojęcie wartości perfekcyjnej. Fragment komunikatu o pojęciach wartości i powinności*, [w:] idem, *Wartość i człowiek. Rozprawy z humanistyki i filozofii*, Wyd. UMK, Toruń 1966;
- Elzenberg H., *Pro domo philosophorum*, [w:] idem, *Z filozofii kultury*, Znak, Kraków 1991;
- Elzenberg H., *Próby kontaktu. Eseje i studia krytyczne*, Znak, Kraków 1966;
- Elzenberg H., *Przeciwno hedonizmowi*, [w:] idem, *Wartość i człowiek. Rozprawy z humanistyki i filozofii*, Wyd. UMK, Toruń 1966;
- Elzenberg H., *Przeżycia związane z przyrodą*, „Znak” 1969, nr 7–8;
- Elzenberg H., *Realizm praktyczny w etyce a naczelnne wartości życia ludzkiego*, [w:] idem, *Wartość i człowiek. Rozprawy z humanistyki i filozofii*, Wyd. UMK, Toruń 1966;
- Elzenberg H. (rec.), *Historia filozofii prof. Tatarkiewicza*, [w:] idem, *Z historii filozofii*, Znak, Kraków 1995;

- Elzenberg H. (rec.), *Władysław Tatarkiewicz: Historia estetyki. Tom I: Estetyka starożytna, tom II: Estetyka średniowieczna.* – Wrocław 1960, Ossolineum, str. 410, 364, cena 140 zł, „Ruch Filozoficzny” 1962, t. XXI, nr 1;
- Elzenberg H. (rel.), S. Ossowski. *A la base de l'esthétique (U podstaw estetyki).* Wydawnictwo Kasy imienia Mianowskiego, Warszawa 1933, un volume de VIII + 305 pages, „Studia Philosophica” 1935, t. I;
- Elzenberg H. (rel.), S. Ossowski. *Le subjectivisme en esthétique (O subiektywizmie w estetyce).* Warszawa, *Fragmenty Filozoficzne*, 1934, pp. 67–83, „Studia Philosophica” 1935, t. I;
- Elzenberg H., *Spór o zależność etyki od religii*, „Znak” 1978, nr 2;
- Elzenberg H., *STUDIA PHILOSOPHICA. Commentarii Societatis Philosophicae Polonorum. Curantibus K. Ajdukiewicz, R. Ingarden, K. Twardowski. Volumen I. Leopoli. 1935.* Str. 498 I 8 nlb., „Przegląd Filozoficzny” 1937, R. 40, nr 1;
- Elzenberg H., *Troska i myśl (O początkach mojego filozofowania)*, [w:] idem, *Próby kontaktu. Eseje i studia krytyczne*, Znak, Kraków 1966;
- Elzenberg H., *[Uwagi na temat Wittgensteina]*, [w:] idem, *Z historii filozofii*, Znak, Kraków 1995;
- Elzenberg H., *Wartość i człowiek. Rozprawy z humanistyki i filozofii*, Wyd. UMK, Toruń 1966;
- Elzenberg H., *Wartość i człowiek. Rozprawy z humanistyki i filozofii*, przedm. W. Tyburski, R. Wiśniewski, Wyd. UMK, Toruń 2004;
- Elzenberg H., *Zależność i niezależność etyki od obrazu świata*, „Znak” 1978, nr 2;
- Elzenberg H., *Z filozofii kultury*, Znak, Kraków 1991;
- Elzenberg H., *Z historii filozofii*, Znak, Kraków 1995;

#### Prace reprezentantów i filozofów z kręgu szkoły lwowsko-warszawskiej

- Ajdukiewicz K., *Epistemologia i semiotyka*, [w:] idem, *Język i poznanie*, t. II, PWN, Warszawa 1965;
- Ajdukiewicz K., *Język i poznanie. Wybór pism z lat 1920–1939*, t. I, PWN, Warszawa 1985;
- Ajdukiewicz K., *Język i znaczenie*, [w:] idem, *Język i poznanie. Wybór pism z lat 1920–1939*, t. I, PWN, Warszawa 1985;
- Ajdukiewicz K., *Logistyczny antyirracjonalizm w Polsce*, „Przegląd Filozoficzny” 1934, nr 37;
- Ajdukiewicz K., *O wolności nauki*. [w:] J. Karpiński, *Nie być w myśleniu postusznym (Ossowsky, socjologia, filozofia)*, Wyd. Polonia, Londyn, 1989;

- Ajdukiewicz K., *O znaczeniu wyrażań*, [w:] idem, *Język i poznanie. Wybór pism z lat 1920–1939*, t. I, PWN, Warszawa 1985;
- Ajdukiewicz K., *Pozanaukowa działalność Kazimierza Twardowskiego*, „Ruch Filozoficzny” 1959, t. XIX, nr 1–2;
- Ajdukiewicz K., *Zagadnienia i kierunki filozofii*, Wyd. Czytelnik, Warszawa 1983;
- Czeżowski T., *Czym są wartości (wprowadzenie do dyskusji)*, [w:] idem, *Pisma z etyki i teorii wartości*, PAN, Wrocław, Warszawa, Kraków, Łódź 1989;
- Czeżowski T., *Etyka jako nauka empiryczna*, [w:] idem, *Pisma z etyki i teorii wartości*, PAN, Wrocław, Warszawa, Kraków, Łódź 1989;
- Czeżowski T., *Filozofia na rozdrożu*, [w:] idem, *Pisma z etyki i teorii wartości*, PAN, Wrocław, Warszawa, Kraków, Łódź 1989;
- Czeżowski T., *Główne zasady nauk filozoficznych*,. Wyd. Ossolineum, Wrocław 1959;
- Czeżowski T., *Henryk Elzenberg, (1887–1967)*, „Studia Filozoficzne” 1967, nr 3;
- Czeżowski T., *Henryk Elzenberg jako teoretyk etyki*, „Etyka” 1969, nr 4;
- Czeżowski T., *Jak rozumieć „sens życia”*, [w:] idem, *Pisma z etyki i teorii wartości*, PAN, Wrocław, Warszawa, Kraków, Łódź 1989;
- Czeżowski T., *Kazimierz Twardowski*, „Ruch Filozoficzny” 1938, t. XIV, nr 1–3;
- Czeżowski T., *Odczyty filozoficzne*, Wyd. UMK, Toruń 1958;
- Czeżowski T., *O etyce niezależnej Tadeusza Kotarbińskiego*, [w:] idem, *Pisma z etyki i teorii wartości*, PAN, Wrocław, Warszawa, Kraków, Łódź 1989;
- Czeżowski T., *O naukach humanistycznych*, [w:] idem, *Pisma z etyki i teorii wartości*, PAN, Wrocław, Warszawa, Kraków, Łódź 1989;
- Czeżowski T., *O stosunku nauki do państwa*, „Res Humana” 1996, nr 3;
- Czeżowski T., *Pisma z etyki i teorii wartości*, PAN, Wrocław, Warszawa, Kraków, Łódź 1989;
- Czeżowski T., *Pożyteczność błędu*, [w:] idem, *Pisma z etyki i teorii wartości*, PAN, Wrocław, Warszawa, Kraków, Łódź 1989;
- Czeżowski T., *Struktura etyki niezależnej*, [w:] idem, *Pisma z etyki i teorii wartości*, PAN, Wrocław, Warszawa, Kraków, Łódź 1989;
- Czeżowski T., *W dziesięciolecie śmierci Kazimierza Twardowskiego*, [w:] idem, *Odczyty filozoficzne*, Wyd. UMK, Toruń 1958;
- Czeżowski T., *Wielki Humanista*, „Tygodnik Powszechny” 1967, nr 25;
- Czeżowski T., *Wkład Kazimierza Twardowskiego do teorii nauki*, „Ruch Filozoficzny” 1959, t. XIX, nr 1–2;
- Czeżowski T., *Wspomnienia (Zapiski do autobiografii)*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 1977, R. 22, nr 3;
- Dąmbska I., *Czterdzieści lat filozofii we Lwowie*, „Przegląd Filozoficzny” 1948, nr 1–3;

- Dąmbska I., *O niektórych koncepcjach metafizycznych w szkole lwowsko-warszawskiej*, [w:] J. Perzanowski (oprac.), *Jak filozofować: studia z metodologii filozofii*, PWN, Warszawa 1989;
- Dąmbska I., „Próba kontaktu” z myślą filozoficzną Henryka Elzenberga (1887–1967), „Znak” 1967, nr 9;
- Dyskusja, Tatarkiewicz W., Czeżowski T., [w:] W. Tatarkiewicz, „Pisma z etyki i teorii szczęścia, wybór, oprac. i red. nauk. P.J. Smoczyńskiego, Wyd. Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław, Warszawa, Kraków 1992;
- Gumański L., *W sprawie granic filozofii*, „Ruch Filozoficzny” 2002, t. LIX, nr 2;
- Jadacki J.J., *Orientacje i doktryny filozoficzne. Z dziejów myśli polskiej*, Wyd. Wydziału Filozofii i Socjologii UW, Warszawa 1998;
- Jadacki J.J. (red.), *Panorama współczesnej filozofii polskiej. Księga pamiątkowa VIII Polskiego Zjazdu Filozoficznego*, Wyd. Nauk. Semper, Warszawa 2010;
- Jadacki J.J., *Semiotyka deskryptywna Kazimierza Twardowskiego. Analiza krytyczna*, „Ruch Filozoficzny” 1989, t. XLVI, nr 3;
- Jadacki J.J., *Szkoła -Lwowsko-Warszawska i jej wpływ na filozofię polską drugiej połowy XX wieku*, [w:] *Historia filozofii polskiej. Dokonania, poszukiwania, projekty*, A. Dziedzic, A. Kołakowski, S. Pieróg, P. Ziemiński (red.), Wyd. Nauk. Semper, Warszawa 2007;
- Jadacki J.J., *Wileńskie środowisko filozoficzne 1920–1945*, „Ruch Filozoficzny” 1993, t. L, nr 4;
- Jadczak R., *Człowiek szukający etyki. Filozofia moralna Kazimierza Twardowskiego*, Wyd. UMK, Toruń 1993;
- Jadczak R., *Drugi Polski Zjazd Filozoficzny (Warszawa 1927)*, [w:] idem (red.), *Polskie Zjazdy Filozoficzne*, Wyd. UMK, Toruń 1995;
- Jadczak R., *Jeszcze o jasnym i niejasnym stylu filozoficznym Kazimierza Twardowskiego*, „Ruch Filozoficzny” 1989, t. XLVI, nr 3;
- Jadczak R., *Kazimierz Twardowski o nauce i jej funkcjach*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 1990, nr 4;
- Jadczak R., *Mistrz i jego uczniowie*, Wyd. Nauk. Scholar, Warszawa 1997;
- Jadczak R. (red.), *Polskie Zjazdy Filozoficzne*, Wyd. UMK, Toruń 1995;
- Jadczak R., *Powstanie filozofii analitycznej w Polsce (Noty bibliograficzne)*, Wyd. Adam Marszałek, Toruń 1995;
- Jadczak R., *Przyczynek do biografii Henryka Elzenberga*, „Przegląd Humanistyczny” 1992, nr 4;
- Jadczak R., *Rola Kazimierza Twardowskiego w stworzeniu analitycznej szkoły filozoficznej w Polsce*, „Przegląd Filozoficzny” 1988, nr 11–12;
- Jadczak R., *Seminarium filozoficzne Kazimierza Twardowskiego*, „Edukacja Filozoficzna” 1989, vol. 9;

- Jadczak R., *Toruńskie środowisko filozoficzne w latach 1945–1990*, [w:] J. Pawlak (red.), *Filozofia na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika*, Wyd. UMK, Toruń 1995;
- Jadczak R., *Z dziejów spotkania szkoły lwowsko-warszawskiej z marksizmem*, „Edukacja Filozoficzna” 1991, vol. 11;
- Jadczak R., *Z lubelskich listów Henryka Elzenberga*, [w:] W. Tyburski (red.) *Henryk Elzenberg (1887–1967). Dziedzictwo idei. Filozofia — aksjologia — kultura*, Wyd. UMK, Toruń 1999;
- Jedynak S. (red.), *Polish Axiology: The 20th Century and beyond, Polish Philosophical Studies, V, Washington D.C. 2005*;
- Jedynak S. (red.), *Słownik etyczny*, Wyd. UMCS, Lublin 1990;
- Jordan Z., *O matematycznych podstawach systemu Platona*, Nakł. Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk z Zasiłku Funduszu Kultury Narodowej i Fund. Nauk. U. P. Skład Główny w Księgarni Jana Jachowskiego w Poznaniu, Poznań 1937;
- Kotarbiński T., *Analiza materializmu*, [w:] idem, *Dzieła wszystkie. Ontologia, teoria poznania i metodologia nauk*, PAN, Wrocław, Warszawa, Kraków 1993;
- Kotarbiński T., *Dzieła wszystkie. Ontologia, teoria poznania i metodologia nauk*, PAN, Wrocław, Warszawa, Kraków 1993;
- Kotarbiński T., *Główne kierunki i tendencje filozofii w Polsce*, [w:] idem, *Wybór pism. Myśli o myśleniu*, t. II, PWN, Warszawa 1958;
- Kotarbiński T., *Jak i dlaczego powstała etyka niezależna z wzorcem naczelnym społecznego opiekuna?*, [w:] idem, *Pisma etyczne*, pod. red. P.J. Smoczyńskiego, Wyd. Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk, Łódź 1987;
- Kotarbiński T., *Kazimierz Twardowski*, [w:] idem, *Wybór pism. Myśli o myśleniu*, t. II, PWN, Warszawa 1958;
- Kotarbiński T., *Krótkość życia*, [w:] idem, *Pisma etyczne*, pod. red. P.J. Smoczyńskiego, Wyd. Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk, Łódź 1987;
- Kotarbiński T., *Myśli i słowa*, wybór i postowie L. Kiejzik, T. Huńczak, Wyd. WSP, Zielona Góra 1991;
- Kotarbiński T., *Niektóre problemy etyki niezależnej*, [w:] idem, *Pisma etyczne*, pod. red. P.J. Smoczyńskiego, Wyd. Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk, Łódź 1987;
- Kotarbiński T., *O istocie oceny etycznej*, [w:] idem, *Pisma etyczne*, pod. red. P.J. Smoczyńskiego, Wyd. Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk, Łódź 1987;

- Kotarbiński T., *Opiekun spolegliwy*, [w:] idem, *Pisma etyczne*, pod. red. P.J. Smoczyńskiego, Wyd. Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk, Łódź 1987;
- Kotarbiński T., *Pisma etyczne*, pod. red. P.J. Smoczyńskiego, Wyd. Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk, Łódź 1987;
- Kotarbiński T., *Potrzeby ludzi starych w końcowym okresie życia*, [w:] tenże, *Pisma etyczne*, pod. red. P.J. Smoczyńskiego, Wyd. Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk, Łódź 1987;
- Kotarbiński T., *Problematyka etyki niezależnej*, [w:] idem, *Pisma etyczne*, pod. red. P.J. Smoczyńskiego, Wyd. Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk, Łódź 1987;
- Kotarbiński T., *Realizm praktyczny (1)*, [w:] idem, *Pisma etyczne*, pod. red. P.J. Smoczyńskiego, Wyd. Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk, Łódź 1987;
- Kotarbiński T., *Realizm praktyczny (2)*, [w:] idem, *Pisma etyczne*; pod. red. P.J. Smoczyńskiego, Wyd. Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk, Łódź 1987;
- Kotarbiński T., *Styl pracy Kazimierza Twardowskiego*, „Ruch Filozoficzny” 1959, t. XIX, nr 1–2;
- Kotarbiński T., *Tezy etyki niezależnej*, [w:] idem, *Pisma etyczne*, pod. red. P.J. Smoczyńskiego, Wyd. Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk, Łódź 1987;
- Kotarbiński T., *Trzy główne problemy*, [w:] idem, *Pisma etyczne*, pod. red. P.J. Smoczyńskiego, Wyd. Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk, Łódź 1987;
- Kotarbiński T., *Upragnione fantazmaty*. [w:] idem, *Pisma etyczne*, pod. red. P.J. Smoczyńskiego, Wyd. Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk, Łódź 1987;
- Kotarbiński T., *Wybór pism. Myśli o myśleniu*, t. II, PWN, Warszawa 1958;
- Kotarbiński T., *Zagadnienia etyki niezależnej*, [w:] idem, *Pisma etyczne*, pod. red. P.J. Smoczyńskiego, Wyd. Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk, Łódź 1987;
- Kotarbiński T., *Zasady reizmu*, [w:] idem, *Dzieła wszystkie. Ontologia, teoria poznania i metodologia nauk*, PAN, Wrocław, Warszawa, Kraków 1993;
- Kotarbiński T., *Żywotne i mniej żywotne koncepcje zadań filozofii*, „Przegląd Filozoficzny” 1936, R. 39, nr 2;
- Łukasiewicz J., *Logistyka a filozofia*, „Przegląd Filozoficzny” 1936, R. 39, nr 2;
- Łukasiewicz J., *O metodę w filozofii*; „Przegląd Filozoficzny” 1928, R. 31, nr 1–2;

- Łukasiewicz J., *W obronie logistyki*, [w:] idem, *Z zagadnień logiki i filozofii. Pisma wybrane*, PWN, Warszawa 1961;
- Łukasiewicz J. *Z zagadnień logiki i filozofii. Pisma wybrane*, PWN, Warszawa 1961;
- Ossowska M., *Co to jest ocena*, [w:] eadem, *O człowieku, moralności i nauce. Miscellanea*, PWN, Warszawa, 1983;
- Ossowska M., *Czy moralność zależy od religii*, [w:] eadem, *O człowieku, moralności i nauce. Miscellanea*, PWN, Warszawa 1983;
- Ossowska M., *O człowieku, moralności i nauce. Miscellanea*, PWN, Warszawa 1983;
- Ossowska M., *Ocena i opis*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1937, t. XIV, z. 4;
- Ossowska M., *Ocena i opis*, „Przegląd Filozoficzny” 1936, R. 39, nr 2;
- Ossowska M., *Słowa i myśli*, [w:] eadem, *O człowieku, moralności i nauce. Miscellanea*, PWN, Warszawa 1983;
- Ossowska M., *Sprawozdanie z III Polskiego Zjazdu Filozoficznego*, [w:] eadem, *O człowieku, moralności i nauce. Miscellanea*, PWN, Warszawa 1983;
- Ossowska M., *Wzór demokracji. Cnoty i wartości*, red. P. J. Smoczyńskiego, Wyd. Damonion, Lublin 1992;
- Ossowska M., *Wzór obywatela w ustroju demokratycznym*, [w:] eadem, *O człowieku, moralności i nauce. Miscellanea*, PWN, Warszawa 1983;
- Ossowski S., *Dyskusja*, „Przegląd Filozoficzny” 1928, R. 31, nr 1–2;
- Ossowski S., *Dzieła T. IV. O nauce*, PWN, Warszawa 1967;
- Ossowski S., *Dzieła, T.I. U podstaw estetyki*, PWN, Warszawa 1966;
- Ossowski S., *Funkcja dziejowa nauki*, [w:] idem, *Dzieła T. IV. O nauce*, PWN, Warszawa 1967;
- Ossowski S., *Taktyka i kultura*, „Przegląd Kulturalny” 1956, nr 13;
- Ossowski S., *W sprawie artykułów prof. Leona Chwistka*, [w:] idem, *Dzieła, t. VI. Publicystyka, recenzje, postłowie, wspomnienia*, PWN, Warszawa 1970;
- Pelc J., *Ateizm Tadeusza Kotarbińskiego*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2006, R. 15, nr 1;
- Pelc J., *Dlaczego estetyka jest dla mnie za trudna? Kilka pytań do znawców meta-estetyki*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2007, t. XXXV, z. 4;
- Pelc J., *Filozofia i eseistyka filozoficzna a naukowe badanie i nauczanie filozofii*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 1999, R. VIII, nr 1;
- Sośnicki K., *Działalność pedagogiczna Kazimierza Twardowskiego*, „Ruch Filozoficzny” 1959, t. XIX, nr 1–2;
- Tatarkiewicz W., *Droga przez estetykę*, PWN, Warszawa 1972;
- Tatarkiewicz W., *Historia estetyki II. Estetyka średniowieczna*, Wyd. Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław, Kraków 1960;
- Tatarkiewicz W., *Historia estetyki I. Estetyka starożytna*, PWN, Warszawa 2009;
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. II, PWN, Warszawa 2002;



- Tatarkiewicz W., *O bezwzględności dobra*, [w:] idem, *Pisma z etyki i teorii szczęścia*, wybór, oprac. i red. nauk. P.J. Smoczyńskiego, Wyd. Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław, Warszawa, Kraków 1992;
- Tatarkiewicz W., *Pisma z etyki i teorii szczęścia*, wybór, oprac. i red. nauk. P.J. Smoczyńskiego, Wyd. Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław, Warszawa, Kraków 1992;
- Twardowski K., *Autobiografia filozoficzna*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 1992, R. I, nr 1;
- Twardowski K., *Etyka*, AKT, p. 14, 1, [za:] R. Jadczyk, *Człowiek szukający etyki. Filozofia moralna Kazimierza Twardowskiego*, Wyd. UMK, Toruń 1993;
- Twardowski K., *Franciszek Brentano a historia filozofii*, [w:] idem, *Rozprawy i artykuły filozoficzne*, Wyd. Księgarnia Książnica-Atlas, Lwów 1927;
- Twardowski K., *Główne kierunki etyki naukowej. Wykładów z etyki część I*, oprac. I. Dąmbska na podst. wykładów z roku 1909/10, „Etyka” 1974, t. 13;
- Twardowski K., *Granice puryzmu*, [w:] idem, *Rozprawy i artykuły filozoficzne*, Wyd. Księgarnia Książnica-Atlas, Lwów 1927;
- Twardowski K., *O czynnościach i wytworach*, [w:] idem, *Wybór pism psychologicznych i pedagogicznych*, Wyd. Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1992;
- Twardowski K., *O dostojeństwie Uniwersytetu* [w:] idem, *Wybór pism psychologicznych i pedagogicznych*, Wyd. Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1992;
- Twardowski K., *O dostojeństwie Uniwersytetu*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 1990, nr 3;
- Twardowski K., *O jasnym i niejasnym stylu filozoficznym*, [w:] idem, *Wybrane pisma filozoficzne*, PWN, Warszawa 1966;
- Twardowski K., *O przygotowaniu naukowem do filozofii*, [w:] idem, *Rozprawy i artykuły filozoficzne*, Wyd. Księgarnia Książnica-Atlas, Lwów 1927;
- Twardowski K., *O treści i przedmiocie przedstawień*, [w:] idem, *Wybór pism psychologicznych i pedagogicznych*, Wyd. Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1992;
- Twardowski K., *O zadaniach etyki naukowej. Wykładów z etyki cz. III*, przyg. I. Dąmbska, „Etyka” 1973, nr 12;
- Twardowski K., *Przemówienie po wyborze na przewodniczącego T. N. S. W.*, wygłoszone na XXI Walnym Zgromadzeniu w dniu 12 czerwca 1905, [w:] K. Zagajewski (red.), *Kazimierz Twardowski. Mowy i rozprawy z okresu jego działalności w Towarzystwie Nauczycieli Szkół Wyższych*, Nakładem Towarzystwa Nauczycieli Szkół Wyższych, Lwów 1912;
- Twardowski K., *Przemówienie wygłoszone na obchodzie dwudziestopięciolecia Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie dnia 12 lutego 1929*, [w:] idem, *Wybrane pisma filozoficzne*, PWN, Warszawa 1965;

- Twardowski K., *Psychologia wobec fizjologii i filozofii*, [w:] idem, *Rozprawy i artykuły filozoficzne*, Wyd. Księgarnia Książnica-Atlas, Lwów 1927;
- Twardowski K., *Rozprawy i artykuły filozoficzne*, Wyd. Księgarnia Książnica-Atlas, Lwów 1927;
- Twardowski K., *W sprawie klasyfikacji zjawisk psychicznych*, [w:] idem, *Rozprawy i artykuły filozoficzne*, Wyd. Księgarnia Książnica-Atlas, Lwów 1927;
- Twardowski K., *Wybór pism psychologicznych i pedagogicznych*, Wyd. Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1992;
- Twardowski K., *Wybrane pisma filozoficzne*, PWN, Warszawa 1965;
- Twardowski K., *Zagajenie XXIII. Walnego Zgromadzenia T. N. S. W. w dniu 19. maja 1907. r.*, [w:] K. Zagajewski (red.), *Kazimierz Twardowski. Mowy i rozprawy z okresu jego działalności w Towarzystwie Nauczycieli Szkół Wyższych*, Nakładem Towarzystwa Nauczycieli Szkół Wyższych, Lwów 1912;
- Twardowski K., *Zagajenie III Zjazdu członków Towarzystwa w dniu 4 czerwca 1911 r.*, [w:] K. Zagajewski (red.), *Kazimierz Twardowski. Mowy i rozprawy z okresu jego działalności w Towarzystwie Nauczycieli Szkół Wyższych*, Nakładem Towarzystwa Nauczycieli Szkół Wyższych, Lwów 1912;
- Wallis M., *Henryk Elzenberg (wspomnienie pośmiertne)*, „Ruch Filozoficzny” 1967, nr 2;
- Wallis M., *Przeżycie i wartość. Pisma z estetyki i nauki o sztuce 1931–1949*, Wyd. Literackie, Kraków 1968;
- Witwicki W., *Kazimierz Twardowski*, „Przegląd Filozoficzny” 1920, R. 23;
- Woleński J., *Filozofia polska 1945–1989*, „Znak” 1992, nr 4;
- Woleński J., *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, PWN, Warszawa 1985;
- Woleński J., *Kazimierz Twardowski jako filozof*, „Ruch Filozoficzny” t. XLVI, 1989, nr 3;
- Woleński J., *Kotarbiński*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1990;
- Woleński J., *Nauka i nienauka: Problem demarkacji*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2004, R. 13, nr 3;
- Woleński J., *Nauka i wartości*, [w:] J. Lipiec (red.), *Człowiek i świat wartości*, Wyd. Krajowa Agencja Wydawnicza, Kraków 1982;
- Woleński J., *Szkoła Lwowsko-Warszawska w polemikach*, Wyd. Nauk. Scholar, Warszawa 1997;
- Woleński J., *Zawiść czy coś innego? (Przyczynek do polemiki B. Skargi z J. Pelcem)*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 1999, R. VIII, nr 3;

## LITERATURA PRZEDMIOTOWA

- Andrzejewski L., *Zbigniew Jordan*, „Kultura” 1980, nr 11;
- Aniszczenko E., *Kulturalizm Henryka Elzenberga*, „Zeszyty Literackie” 1996, nr 4;
- Aniszczenko E., *Myśl namiętna i zahamowana. Rzecz o Henryku Elzenbergu*, Wyd. W Kolorach Tęczy, Wrocław 1997;
- Berkeley G., *Dzienniki filozoficzne*, Wyd. Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2007;
- Berkeley G., *Traktat o zasadach poznania ludzkiego*, [w:] idem, *Traktat o zasadach poznania ludzkiego. Trzy Dialogi między Hylasem i Filonousem*, PWN, Warszawa 1956;
- Berkeley G., *Traktat o zasadach poznania ludzkiego. Trzy Dialogi między Hylasem i Filonousem*, PWN, Warszawa 1956;
- Borzym S., *Elzenberg wobec Szkoły Lwowsko-Warszawskiej*, [w:] idem, *Przeszłość dla przyszłości. Z dziejów myśli polskiej*, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2003;
- Borzym S., *Filozofia międzywojenna (1918–1939). Przegląd stanowisk*, [w:] A. Walicki (red.), *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815–1918*, PWN, Warszawa 1983;
- Borzym S., *Filozofia polska 1900–1950*, Wyd. Ossolineum, Wrocław 1991;
- Borzym S., *Krytycy szkoły lwowsko-warszawskiej*, [w:] idem, *Panorama polskiej myśli filozoficznej*, PWN, Warszawa 1993;
- Borzym S., *Panorama polskiej myśli filozoficznej*, PWN, Warszawa 1993;
- Borzym S., *Poszukiwania nowej epistemologii*, [w:] A. Walicki (red.), *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815–1918*, PWN, Warszawa 1983;
- Borzym S., *Przeszłość dla przyszłości*, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2003;
- Borzym S., *Szkoła lwowsko-warszawska a przedstawiciele innych kierunków filozoficznych w Polsce międzywojennej*, [w:] M. Hempoliński, *Polska filozofia analityczna*, PAN, Wrocław 1987;
- Borzym S., *Tło filozoficzne nauki polskiej. Od odzyskania niepodległości do stalinowskiego pierwszego Kongresu Nauki Polskiej. Przegląd stanowisk*, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 1995;
- Borzym S., *Twardowski i szkoła lwowsko-warszawska przed rokiem 1918*, [w:] A. Walicki (red.), *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815–1918*, PWN, Warszawa 1983;
- Brentano F., *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, przeł., wstępem i przypisaniami opatrzył W. Galewicz, PWN, Warszawa 1999;
- Broda J., *Pesymizm i próby jego przezwyciężenia*, „Zeszyty Naukowe Politechniki Śląskiej” 1976, z. 26;
- Brożek A., *Kazimierz Twardowski w Wiedniu*, Wyd. Nauk. Semper, Warszawa 2010;
- Brożek A., *Skąd biorą się rozbieżności w naszych ocenach estetycznych?*, „Edukacja Filozoficzna” 2010, vol. 49;

- Chmielowiec M., *Spojrzenie ku ... dwu szkicom o Gandhim*, „Wiadomości”, Londyn, 2 VII 1967, nr 27 (1109), [za:] L. Hostyński, *Układacz tablic wartości*, Wyd. UMCS, Lublin 1999;
- Choynowski M., *Czy filozofia jest nauką*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2003, R. 12, nr 1;
- Chwedeńczuk B., *Ateizm Tadeusza Kotarbińskiego*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2006, R. 15, nr 1;
- Czarnocka M., *O zależności nauki od kultury*, [w:] A. Motycka (red.), *Wiedza a kultura*, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2007;
- Człowiek wobec wartości w filozofii Henryka Elzenberga*, Zaborowski R. (red.), Lorczyk A. (oprac.), Wiśniewski R. (rec., przedm.), Wyd. Stakroos, Warszawa 1998;
- Dudek J., *Etyka niezależna Tadeusza Kotarbińskiego*, Wyd. WSP, Zielona Góra 1997;
- Dutkiewicz P., *Modele etyki opartej na wartościach*, [w:] J. Lipiec (red.), *Człowiek i świat wartości*, Krajowa Agencja Wydawnicza, Kraków 1982;
- Dylus A., *Problematyka etyki nauki u przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej*, Wyd. ATK, Warszawa 1987;
- Dyskusja*, Pręgowski P., Erdmann E., Jakubanis H., Kopacz J., Wiegner A., Bornstein B., Rubczyński W., Elzenberg H., Białołbrzeski Cz., „Przegląd Filozoficzny” 1928, R. 31, nr 1–2;
- Dziamski S., *Wykłady z nauki o moralności*, Wyd. Instytutu Filozofii UAM, Poznań 1994;
- Dziemidok B., *Kontrowersje wokół wartości estetycznych. Próba typologizacji stanowisk*, [w:] *Studia z dziejów estetyki polskiej 1918–1939*, S. Krzemień-Ojak, W. Kalinowski (red.), PWN, Warszawa 1975;
- Dziemidok B., *Teoria przeżyć i wartości estetycznych w polskiej estetyce dwudziestolecia międzywojennego*, PWN, Warszawa 1980;
- Elzenberg – tradycja i współczesność*, Tyburski W., Wiśniewski R. (red.), Wyd. UMK, Toruń 2009;
- Filozofia i czas przeszły. Profesorowi Czesławowi Głombikowi w 70. rocznicę urodzin*, Szotek B., Noras A. (red.), Wyd. Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2005;
- Filozofia na Uniwersytecie Wileńskim*, Jadczak R., Pawlak J. (red.) Wyd. UMK, Toruń 1997;
- Gawor L., hasło: *Autarkia*, [w:] S. Jedynak (red.), *Słownik etyczny*, Wyd. UMCS, Lublin 1990;
- Gandhi M.K., *Autobiografia. Dzieje moich poszukiwań prawdy*, przeł. J. Brodzki, „Książka i Wiedza”, Warszawa 1958;
- Głombik C., *Obecność filozofa. Studia historyczno filozoficzne o Władysławie Tatar-kiewicz*, Wyd. Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2005;

- Gołaszewska M., *Zarys estetyki: problematyka, metody, teorie*, Wyd. Literackie, Kraków 1973;
- Hempoliński M., *Brytyjska filozofia analityczna*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1974;
- Hempoliński M., *Polska filozofia analityczna*, PAN, Wrocław 1987;
- Historia filozofii polskiej. Dokonania, poszukiwania, projekty*, Dziedzic A., Kołakowski A., Pieróg S., Ziemiński P. (red.), Wyd. Nauk. Semper, Warszawa 2007;
- Historia filozofii polskiej*, Skoczyński J., Woleński J., Wyd. WAM 2010;
- Hostyński L., *Filozofia wartości Henryka Elzenberga na tle filozofii polskiej XX-lecia międzywojennego*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Studia nad polską filozofią pierwszej połowy XX wieku”, Sectio I Philosophia – Sociologia 2004, Vol. XXIX;
- Hostyński L., *The Axiological System of Henryk Elzenberg*, [w:] S. Jedynek (red.), *Polish Axiology: The 20th Century and beyond*, *Polish Philosophical Studies*, V, Washington D.C. 2005;
- Hostyński L., *Układacz tablic wartości*, Wyd. UMCS, Lublin 1999;
- Ingarden R., *Działalność naukowa Kazimierza Twardowskiego*, [w:] *Kazimierz Twardowski. Nauczyciel – Uczony – Obywatel*, Nakładem Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, Lwów 1938;
- Ingarden R., *Główne kierunki polskiej filozofii*, „Studia Filozoficzne” 1973, nr 1;
- Ingarden R., *O jasnym i niejasnym stylu filozoficznym*, „Ruch Filozoficzny” 1919–1920, t. V, nr 3;
- Jakubisiak A., *Dyskusja. W sprawie książki „Od zakresu do treści”*, „Przegląd Filozoficzny” 1937, R. 40, nr 1;
- Jakubisiak A., *Od zakresu do treści*, Biblioteka drogi, t. 7, Warszawa 1936;
- Jaworski M., *Władysław Tatarkiewicz*, Wyd. Interpress, Warszawa 1975;
- Jodkowski K. (red.), *Czy istnieją granice poznania*, Wyd. UMCS, Lublin 1991;
- Jodkowski K., *Rola filozofii w rozwoju nauki. Argument na rzecz eksternalizmu*, [w:] idem, (red.), *Czy istnieją granice poznania*, Wyd. UMCS, Lublin 1991;
- Kalita Z. (oprac.), *Etyka w teorii i praktyce. Antologia tekstów*, Wyd. UWr, Wrocław 2001;
- Kalota-Szymańska M., *Światło w ciemnościach (wspomnienie o profesorze Henryku Elzenbergu)*, „Studia Filozoficzne” 1986, nr 12;
- Kapusta A., *Komentarz w sprawie granic filozofii*, „Ruch Filozoficzny” 2003, t. LX, nr 4;
- Karpiński J., *Nie być w myśleniu postulującym (Ossowscy, socjologia, filozofia)*, Wyd. Polonia, Londyn, 1989;
- Kaszyński K., *Z historii etyki. Henryk Elzenberg*, Wyd. Zachodnie Centrum Organizacji, Wrocław – Zielona Góra 1998;

- Kazimierz Twardowski. *Nauczyciel – Uczony – Obywatel*, Nakładem Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, Lwów 1938;
- Kiereś H., *Spór o koncepcję poznania metafizycznego*, „Edukacja Filozoficzna” 2004, vol. 37;
- Kijaczko S., *Immaterializm: epistemologia i metafizyka. Próba interpretacji filozofii George’a Berkeleya*, Wyd. Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2002;
- Kleszcz R., *Filozofia, nauka, światopogląd. „Casus” Twardowskiego*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2002, t. XXX, z. 4;
- Kołakowski L., *Filozofia pozytywistyczna (od Hume’a do Koła Wiedeńskiego)*, PWN, Warszawa 1966;
- Konstańczak S., *Istota wartości i powinności w aksjologii Henryka Elzenberga*, [w:] W. Słomski (red.), *Wartość i człowiek w 40. rocznicę śmierci Henryka Elzenberga*, Wyd. Katedra Filozofii Wyższej Szkoły Finansów i Zarządzania w Warszawie, Warszawa 2007;
- Konstańczak S., *O możliwości rozpoznawania wartości w świetle aksjologii Henryka Elzenberga*, [w:] *Elzenberg – tradycja i współczesność*, W. Tyburski, R. Wiśniewski (red.), Wyd. UMK, Toruń 2009;
- Kopaliński W., *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1990;
- Korespondencja Marii Renaty Mayenowej i Henryka Elzenberga*, Kornacka B., Szrajber K., Prussak M. (oprac.), [w:] B. Chodźko, E. Feliksiak, M. Olesiewicz (red.), *Obecność. Maria Renata Mayenowa (1908–1988)*, Wyd. Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2006;
- Kostyrko T., *Stanisław Ossowski jako przedstawiciel scjentyzmu w estetyce*, [w:] *Studia z dziejów estetyki polskiej 1918–1939*, S. Krzemień-Ojak, W. Kalinowski (red.), PWN, Warszawa 1975;
- Krajewski W., *Filozofia-nauka i filozofia-sztuka. O polemice Barbary Skargi z Jerzym Pelcem*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2001, R. X, nr 3;
- Krąpiec M.A., *Specyfika realistycznej metafizyki*, „Edukacja Filozoficzna” 2004, vol. 37;
- Krzemień-Ojak S., *Estetyka i etyka (Elzenberg)*, „Studia Estetyczne” 1967, t. IV;
- Ksenofobia i wspólnota*, Musiał Z., Wolniewicz B., Wyd. Arcana, Kraków 2003;
- Książek A., *Tatarkiewicz*, Wiedza Powszechna, Warszawa 2010;
- Lazari-Pawłowska I., *Etyka Gandhiego*, PWN, Warszawa 1965;
- Lenartowicz-Podbielska A., *Elzenberg i „trzeci język”*, [w:] *Elzenberg – tradycja i współczesność*, W. Tyburski, R. Wiśniewski (red.), Wyd. Nauk. UMK, Toruń 2009;
- Lipiec J. (red.), *Człowiek i świat wartości*, Krajowa Agencja Wydawnicza, Kraków 1982;

- Łubnicki N., *Dziennik filozoficzny Henryka Elzenberga*, [w:] idem, *Światopoglądy*, PWN, Warszawa 1973;
- Łukasiewicz D., *Filozofia Tadeusza Czeżowskiego*, Wyd. Akademii Bydgoskiej im. Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2002;
- Mackiewicz W., *Ludzie i idee. Polska filozofia najnowsza*, Wyd. Witmark, Warszawa 2003;
- Mackiewicz W., *Polska filozofia powojenna*, Wyd. Witmark, Warszawa 2001,
- Mackiewicz W., *Szkoły i orientacje filozoficzne. Kontynuatorzy szkoły lwowsko-warszawskiej, filozofia nauki, filozofia naukowa, filozofia analityczna*, [w:] idem, *Ludzie i idee. Polska filozofia najnowsza*, Wyd. Witmark, Warszawa 2003;
- Mackiewicz W., *Szkoły i orientacje filozoficzne*, [w:] idem (red.), *Polska filozofia powojenna*, Wyd. Witmark, Warszawa 2001;
- Mała encyklopedia logiki*, Wyd. Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław, Warszawa, Kraków 1970;
- Marciszewski W., *Realizm aksjologiczny. Rzecz o wartości logicznej sądów wartościujących*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2005, t. XXXIII, z. 4;
- Marek Aureliusz, *Rozmyślania*, w przekładzie M. Reitera, posłowiem i przypisami opatrzył K. Leśniak, PWN, Warszawa 1984;
- Materiały Henryka Elzenberga 1887–1967 (III–181)*, Mizikowski J., Dymnicka-Wołoszyńska H., Stasiak J., Chodkowska A., „Biuletyn Archiwum Polskiej Akademii Nauk” 2004, nr 45;
- Mazur T., *Elzenberg jako nauczyciel*, „Edukacja Filozoficzna” 2002, vol. 34;
- Mazurek I., *Wokół fenomenologicznych problemów wartości*, [w:] J. Lipiec, *Człowiek i świat wartości*, (red.) Krajowa Agencja Wydawnicza, Kraków 1982;
- Metallmann J., *O jasnym i niejasnym stylu filozoficznym*, „Ruch Filozoficzny” 1919–1920, t. V, nr 3;
- Miłosz C., *Obowiązek*, „Znak” 1997, nr 12;
- Mizińska J., *Nieograniczona filozofia*, „Ruch Filozoficzny” 2003, t. LX, nr 4;
- Moore G.E., *Zasady etyki*, przeł. C. Znamierowski, Wyd. M. Arcta, Warszawa 1919;
- Motycka A. (red.), *Wiedza a kultura*, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2007;
- Nowaczyk A., *Co naprawdę powiedział Ajdukiewicz?*, „Edukacja Filozoficzna” 2002, vol. 33;
- Obecność. Maria Renata Mayenowa (1908–1988)*, Chodźko B., Feliksiak E., Olesiewicz M. (red.), Wyd. Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2006;
- „*Obowiązek*” Miłosza. *Fragmenty konspektu pierwszego*, Wolniewicz B., Zubelewicz J., „Znak” 1997, nr 12;
- Ogrodnik B., *Ingarden*, Wiedza Powszechna, Warszawa 2000;
- Opara S., *Filozofia. Współczesne kierunki i problemy*, Wyd. Fundacja Innowacja, Wyższa Szkoła Społeczno-Ekonomiczna w Warszawie, Warszawa 2005;

- Paczkowska-Łagowska E., *Psychika i poznanie. Epistemologia Kazimierza Twardowskiego*, PWN, Warszawa 1980;
- Palacz R., *Klasyki filozofii polskiej*, Zachodnie Centrum Organizacji, Warszawa–Zielona Góra 1999;
- Pawlak J. (red.), *Filozofia na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika*, Wyd. UMK, Toruń 1995;
- Perkowska I. M., *Marii Ossowskiej „Wzór obywatela w ustroju demokratycznym” – 60 lat później*, [w:] W. Słomski (red.), *Wzór obywatela. Maria i Stanisław Ossowsky*, Wyd. Katedra Filozofii Wyższej Szkoły Finansów i Zarządzania w Warszawie, Warszawa 2009;
- Perzanowski J. (oprac.), *Jak filozofować: studia z metodologii filozofii*, PWN, Warszawa 1989;
- Piecuch C., *W sprawie granic i przedmiotu filozofii*, „Ruch Filozoficzny” 2002, t. LX, nr 4;
- Platon, *Eutydem*, przeł. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1957;
- Prokop J., *Gandhi wobec wartości*, [w:] J. Lipiec, (red.), *Człowiek i świat wartości*, Krajowa Agencja Wydawnicza, Kraków 1982;
- Przychodzka A., *Czy koniec ery światopoglądów*, „Ruch Filozoficzny” 2002, t. LIX, nr 4;
- Rechlewicz W., *Zagadnienie aktualności poglądów Kazimierza Twardowskiego*, [w:] W. Słomski (red.), *Twórca Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. W 70. rocznicę śmierci Kazimierza Twardowskiego*, Wyd. Katedra Filozofii WSFiZ, Warszawa 2008;
- Rembierz M., K. Śleziński (red.), *Studia z filozofii polskiej*, t. II, Bielsko-Biała–Kraków 2007;
- Rzepa T. (wybór i oprac.), *Psychologia w szkole lwowsko-warszawskiej*, PWN, Warszawa 1997;
- Sahaj T., *Problem samobójstwa w koncepcjach wybranych filozofów polskich (Elzenberg, Kotarbiński, Ślipko, Witkiewicz)*, Akademia Wychowania Fizycznego im. Eugeniusza Piaseckiego w Poznaniu, Poznań 2005;
- Schrade U., *Aksjologia formalna Henryka Elzenberga*, „Studia Filozoficzne” 1986, nr 12;
- Schrade U., *Henryk Józef Maria Elzenberg*, „Edukacja Filozoficzna” 1998, vol. 25;
- Schrade U., *Szkoła Elzenbergistów*, [w:] W. Mackiewicz, *Ludzie i idee. Polska filozofia najnowsza*, Wyd. Witmark, Warszawa 2003;
- Schrade U., Wolniewicz B., Zubelewicz J., *Dom jako wartość duchowa*, [w:] B. Wolniewicz, *Filozofia i wartości*, t. II, Wyd. WFiS UW, Warszawa 1998;
- Sebesta A., *Polemika Henryka Elzenberga z Tadeuszem Kotarbińskim na temat realizmu praktycznego jako podstawy dyskusji o wartościach w etyce ludzi gór*,



- [w:] W. Słomski (red.), *Wartość i człowiek w 40. rocznicę śmierci Henryka Elzenberga*, Wyd. Katedra Filozofii Wyższej Szkoły Finansów i Zarządzania w Warszawie, Warszawa 2007;
- Skarga B., *Przeciw inkwizytorom*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 1999, R. VIII, nr 3;
- Skarga B. (red.), *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, t. I, przy współpracy S. Borzyma i H. Floryńskiej-Lalewicz, PWN, Warszawa 1994;
- Słomski W., *Aktualność poglądów Kazimierza Ajdukiewicza*, [w:] idem (red.), *Język i poznanie. W 120. rocznicę urodzin Kazimierza Twardowskiego*, Wyd. WSiFiZ, Warszawa 2010;
- Słomski W. (red.), *Język i poznanie. W 120. rocznicę urodzin Kazimierza Ajdukiewicza*, Wyd. WSiFiZ, Warszawa 2010;
- Słomski W. (red.), *Twórca Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. W 70. rocznicę śmierci Kazimierza Twardowskiego*, Wyd. Katedra Filozofii WSiFiZ, Warszawa 2008;
- Słomski W. (red.), *Wartość i człowiek w 40. rocznicę śmierci Henryka Elzenberga*, Wyd. Katedra Filozofii Wyższej Szkoły Finansów i Zarządzania w Warszawie, Warszawa 2007;
- Słomski W. (red.), *Wzór obywatela. Maria i Stanisław Ossowsky*, Wyd. Katedra Filozofii Wyższej Szkoły Finansów i Zarządzania w Warszawie, Warszawa 2009;
- Słoniewska H., *Kazimierz Twardowski*, [w:] W. Stróżewski (red.), *Studia z teorii poznania i filozofii wartości*, Wyd. Zakład Naukowy im. Ossolińskich, Wrocław 1978;
- Smoczyński P.J., *Przedmowa*, [w:] T. Czeżowski, *Pisma z etyki i teorii wartości*, PAN, Wrocław, Warszawa, Kraków, Łódź 1989;
- Smoła M. (oprac.) *Bibliografia prac Marii Ossowskiej*, [w:] M. Ossowska, *O człowieku, moralności i nauce. Miscellanea*, PWN, Warszawa 1983;
- Sommer T., *Wolniewicz. Zdanie własne. Wywiad rzeka z najbardziej prawoskrętnym polskim profesorem filozofii*, Wyd. 3S Media, Warszawa 2010;
- Stróżewski W. (red.), *Studia z teorii poznania i filozofii wartości*, Wyd. Zakład Naukowy im. Ossolińskich, Wrocław 1978;
- Strzałkowska M., *Kronika życia i działalności Henryka Elzenberga*, [w:] *Człowiek wobec wartości w filozofii Henryka Elzenberga*, R. Zaborowski (red.), A. Lorczyk (oprac.), R. Wiśniewski (rec., przedm.), Wyd. Stakroos, Warszawa 1998;
- Strzałkowski W. (red.), *Filozofia polska na obczyźnie*, t. VI, Wyd. Polskie Towarzystwo Naukowe na Obczyźnie, Londyn 1987;
- Stuchliński J.A., *Czy epistemologia jest w metafizyce potrzebna? Zaproszenie do dyskusji*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2003, R. 12, nr 1;
- Studia z dziejów estetyki polskiej 1918–1939*, Kalinowski W., Krzemień-Ojak S. (red.), PWN, Warszawa 1975;

- Such J., *Gra zwana nauką*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2007, R. 16, nr 3;
- Szkołut T., *Poglądy estetyczne Henryka Elzenberga*, [w:] *Studia z dziejów estetyki polskiej 1918–1939*, Krzemień-Ojak S., Kalinowski W. (red.), PWN, Warszawa 1975;
- Szmyd J., *Cywilizacja współczesna z perspektywy filozofii edukacji (Bogdan Suchodolski i Anna Teresa Tymieniecka)*, [w:] *Filozofia i czas przeszły. Profesorowi Czesławowi Głombikowi w 70. rocznicę urodzin*, B. Szotek, A. Noras (red.), Wyd. Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2005;
- Terlecki T., „Dobrze myśleć – dobrze postępować”, „Kultura” 1980, nr 11;
- Tyburski W., *Elzenberg*, Wiedza Powszechna, Warszawa 2006;
- Tyburski W., *Głos do biografii twórczej Henryka Elzenberga*, [w:] idem, *Henryk Elzenberg (1887–1967). Dziedzictwo idei. Filozofia – aksjologia – kultura*, Wyd. UMK, Toruń 1999;
- Tyburski W. (red.), *Henryk Elzenberg (1887–1967). Dziedzictwo idei. Filozofia – aksjologia – kultura*, Wyd. UMK, Toruń 1999;
- Tyburski W., *Henryk Elzenberg – obrona etyki doskonałości i krytyka hedonizmu etycznego*, „Toruński Przegląd Filozoficzny” 1997, nr 1;
- Tyburski W., *Idee normatywne w etyce Henryka Elzenberga*, „Ruch Filozoficzny” 1989, t. XLVI, nr 1;
- Tyburski W., *Perfekcjonizm etyczny*, [w:] R. Wiśniewski (red.), *Wybrane pojęcia i problemy etyki*, Wyd. UMK, Toruń 1984;
- Tyburski W., *Stan badań nad spuścizną twórczą Henryka Elzenberga*, [w:] *Elzenberg – tradycja i współczesność*, W. Tyburski, R. Wiśniewski (red.), Wyd. Nauk. UMK, Toruń 2009;
- Tyburski W., *Trzeci Polski Zjazd Filozoficzny Kraków 1936*, [w:] R. Jadczyk (red.) *Polskie Zjazdy Filozoficzne*, Wyd. UMK, Toruń 1995;
- Tyburski W., *Wileński okres w życiu i działalności twórczej Henryka Elzenberga*, [w:] *Filozofia na Uniwersytecie Wileńskim*, R. Jadczyk, J. Pawlak (red.), Wyd. UMK, Toruń 1997;
- Tyl M., *Aporie Elzenbergowskiej aksjologii – próba przybliżenia*, [w:] W. Tyburski (red.), *Henryk Elzenberg (1887–1967). Dziedzictwo idei. Filozofia – aksjologia – kultura*, Wyd. UMK, Toruń 1999;
- Walicki A. (red.), *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815–1918*, PWN, Warszawa 1983;
- Wendland Z., *Z czym filozofia dwudziestego wieku weszła w wiek dwudziesty pierwszy?*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria ” 2003, R. 12, nr 1;
- Wiśniewski R., *Możliwość probabilizmu etycznego. Studium metaetyczne ewolucji empiryzmu w etyce polskiej*, Wyd. UMK, Toruń, 1992;
- Wiśniewski R. (red.), *Wybrane pojęcia i problemy etyki*, Wyd. UMK, Toruń 1984;

- Witkowski L., *Henryk Elzenberg wobec scjentyzmu w filozofii polskiej (na motywach dylematu: jak filozofować w Polsce)*, [w:] W. Tyburski (red.), *Henryk Elzenberg (1887–1967). Dziedzictwo idei. Filozofia — aksjologia — kultura*, Wyd. UMK, Toruń 1999;
- Wittgenstein L., *A Lecture on Ethics*, „The Philosophical Review” 1965, t. LXXI;
- Wolniewicz B., *Elzenberg o Miłoszu*, „Znak” 1997, nr 12;
- Wolniewicz B., *Etyka abstrakcyjna i konkretna*, [w:] idem, *Filozofia i wartości*, t. II, Wyd. WFiS UW, Warszawa 1998;
- Wolniewicz B., *Eutanazja i biolatrya*, [w:] idem, *Filozofia i wartości*, t. III, Wyd. WFiS UW, Warszawa 2003;
- Wolniewicz B., *Filozofia i wartości. Rozprawy i wypowiedzi z fragmentami pism Tadeusza Kotarbińskiego*, Wyd. WFiS UW, Warszawa 1993;
- Wolniewicz B., *Filozofia i wartości*, t. II, Wyd. WFiS UW, Warszawa 1998;
- Wolniewicz B., *Filozofia i wartości*, t. III, Wyd. WFiS UW, Warszawa 2003;
- Wolniewicz B., *Myśl Elzenberga*, „Studia Filozoficzne” 1986, nr 12;
- Wolniewicz B., *Problematyczność gandyzmu*, [w:] *Ksenofobia i wspólnota*, Musiał Z., Wolniewicz B., Wyd. Arcana, Kraków 2003;
- Wolniewicz B., *Rzeczy i fakty. Wstęp do pierwszej filozofii Wittgensteina*, PWN, Warszawa 1968;
- Wolniewicz B., *Tadeusz Kotarbiński: uczony i myśliciel (Fragmenty pism)*, [w:] idem, *Filozofia i wartości. Rozprawy i wypowiedzi z fragmentami pism Tadeusza Kotarbińskiego*, Wyd. WFiS UW, Warszawa 1993;
- Wolniewicz B., *Tezy Elzenberga o stosunku etyki do religii*, „Znak” 1978, nr 2;
- Woroniecki M., *Fear of Error is worse than Error itself (Henryk Elzenberg’s system)*, [w:] W. Tyburski (red.), *Henryk Elzenberg (1887–1967). Dziedzictwo idei. Filozofia — aksjologia — kultura*, Wyd. UMK, Toruń 1999;
- Woroniecki M., *O życiu Henryka Elzenberga*, „Studia Filozoficzne” 1986, nr 12;
- Woźniczka M., *Perspektywa wykorzystania idei Henryka Elzenberga do konstrukcji programu edukacyjnej filozofii kulturowej*, [w:] W. Tyburski, R. Wiśniewski (red.), *Elzenberg – tradycja i współczesność*, Wyd. Nauk. UMK, Toruń 2009;
- Wójcicki R., *Ajdukiewicz. Teoria Znaczenia*, Wyd. Prószyński i S-ka, Warszawa 1999;
- Zagajewski K. (red.), *Kazimierz Twardowski. Mowy i rozprawy z okresu jego działalności w Towarzystwie Nauczycieli Szkół Wyższych*, Nakładem Towarzystwa Nauczycieli Szkół Wyższych, Lwów 1912;
- Zalewski J., *Granice filozofii, granice tekstu filozoficznego*, „Ruch Filozoficzny” 2003, t. LX, nr 4;
- Zbigniew Herbert *Henryk Elzenberg. Korespondencja*, Wyd. Zeszyty Literackie, Warszawa 2002;

- Zegzuła-Nowak J., *Człowiek w ujęciu perfekcjonistycznej myśli etycznej Henryka Elzenberga*, „Humanum” 2008, nr 2;
- Zegzuła-Nowak J., *Spór o tożsamość filozoficzną Władysława Tatarkiewicza*, „Edukacja Filozoficzna” 2010, vol. 49;
- Znamierowska-Prüfferowa M., *Elzenberg – człowiek niezwykły. Myśli i wspomnienia*, „Ruch Filozoficzny” 1989, t. XLVI, nr 1;
- Zubelewicz J., *Bibliografia Henryka Józefa Marii Elzenberga*, [w:] *Człowiek wobec wartości w filozofii Henryka Elzenberga*, R. Zaborowski (red.), A. Lorczyk (oprac.), R. Wiśniewski (rec., przedm.), Wyd. Stakroos, Warszawa 1998;
- Zubelewicz J., *Elzenberg Henryk Józef Marian (1887–1967). Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, [w:] B. Skarga (red.), *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, t. I, przy współpracy S. Borzyma i H. Floryńskiej-Lalewicz, PWN, Warszawa 1994;
- Zubelewicz J., *Elzenberg i realizm praktyczny Kotarbińskiego*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1982, nr 28;
- Zubelewicz J. (oprac.), *Obowiązek Miłosa: próba dyspozycji*, „Znak” 1997, nr 12;
- Żukowski B., *Metafizyczne uwarunkowania immaterializmu Berkeleya*, „Ruch Filozoficzny” 2009, t. LXVI, nr 3;

## Opracowania

### Wykorzystane strony internetowe:

- [http://www.us.szc.pl/main.php/egzystencja?xml=load\\_page&st=5619](http://www.us.szc.pl/main.php/egzystencja?xml=load_page&st=5619)
- <https://docs.google.com/fileview?id=0B1SRxxt88TShZGNIZDQ3N2MtOWZiYy-00OGVILTk0MjktNjUyOGMyZDZiZWUw&hl=pl;>
- [http://ptl.info.pl/torun/?page\\_id=283](http://ptl.info.pl/torun/?page_id=283)
- <http://www.filozofiapolska.pl/index.html>
- <http://www.filozofia.uw.edu.pl/2011/03/konferencja-naukowa-z-okazji-120-rocznicy-urodzin-kazimierza-ajdukiewicza/>
- <http://www.vizja.pl/naukowa/konferencje>

### Archiwalia:

- Materiały Archiwalne Tadeusza Czeżowskiego, Archiwum UMK w Toruniu, j.a. 245, teczki nr: I–4, 183/V, 192/5, 197/5, 226/VI;
- Materiały Archiwalne Tadeusza Czeżowskiego, Dział Zbiorów Specjalnych, Biblioteka UMK w Toruniu, teczki: Rps nr: 1616/III 1, 1616/III 2;

- Materiały Archiwalne Henryka Elzenberga, Archiwum Polskiej Akademii Nauk w Warszawie, sygn. III-181, j. nr: 5, 14, 17, 22, 24, 26, 33, 63, 73, 86, 91, 93, 94, 95, 97, 132, 164, 191;
- Materiały Archiwalne Henryka Elzenberga, Dział Zbiorów Specjalnych, Biblioteka UMK w Toruniu, teczki Rps, nr: 1856/IV, 1863/III, 1867/III, 1868/III;
- Materiały Archiwalne Janiny i Tadeusza Kotarbińskich, Archiwum Połączonych Bibliotek WFiS UW, IFiS PAN i PTF w Warszawie,teczka Rps nr U 597;
- Materiały Archiwalne Mariana Massoniusa, Archiwum Polskiej Akademii Nauk w Warszawie, sygn. III-17, j. nr 12-20;
- Materiały Archiwalne M. Ossowskiej, Archiwum Połączonych Bibliotek WFiS UW, IFiS PAN i PTF w Warszawie, teczka Rps nr 400;
- Materiały Archiwalne Mieczysława Wallisa, Archiwum Połączonych Bibliotek WFiS UW, IFiS PAN i PTF w Warszawie, teczki Rps nr: 14 T. I, 15 T. I, 16 T. I;
- Materiały Archiwalne Władysława Witwickiego, Archiwum Polskiej Akademii Nauk, sygn. III-249, j. nr 32;
- Materiały Archiwalne Zygmunta Zawirskiego, Archiwum Polskiej Akademii Nauk, sygn. III-101, j. nr 3;

### Wykaz skrótów

- APAN – Archiwum Polskiej Akademii Nauk w Warszawie;
- APB WFiS UW, IFiS PAN i PTF – Archiwum Połączonych Bibliotek WFiS UW, IFiS PAN i PTF w Warszawie;
- AUMK – Archiwum Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu;
- BKF – Biblioteka Klasyków Filozofii;
- DZS BUMK – Dział Zbiorów Specjalnych, Biblioteka Główna Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu;
- J.Z.N. – Joanna Zegzuła-Nowak;
- MA – Materiały Archiwalne;
- PTF – Polskie Towarzystwo Filozoficzne
- UMK – Uniwersytet Mikołaja Kopernika
- UW – Uniwersytet Warszawski
- UWr – Uniwersytet Wrocławski
- WFiS UW – Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego



## Indeks osobowy

### A

AJDUKIEWICZ Kazimierz 20, 22, 56,  
61–66, 73–76, 94, 107–109, 122,  
124, 136, 139, 144, 223, 267,  
269, 271–273, 287, 302, 304,  
305, 307, 313, 349  
AMSTERDAMSKI Stefan 300  
ANDRZEJEWSKI Stanisław L. 275  
ANISZCZENKO Eugeniusz 154, 290,  
291  
APELT Otto 279  
ARAGON Louis 34  
ARYSTOTELES 72, 327, 328  
AUERBACH Walter 75  
AYER Alfred Jules 116, 117

### B

BACON Francis 120  
BACZKO Bronisław 16  
BAIRD Robert M. 270  
BALEY Stefan 73  
BATORY Stefan 29, 30, 121  
BERENT Waław 34, 96  
BERGER Alfred 51  
BERGSON Henri 34, 110, 314  
BERKELEY George 31, 121, 267–274,  
287, 349, 350  
BEETHOVEN Ludwig van 235, 240

BIAŁOBRZESKI Czesław 146  
BLAUSTEIN Leopold 75  
BŁACHOWSKI Stefan 73  
BOCHEŃSKI Innocenty, o. 75  
BORNSTEIN Benedykt Leon 16, 146  
BOROWY Stefan 132  
BORZYM Stanisław 34, 55, 73, 75,  
76, 104, 108, 151, 153, 157, 160,  
222, 358  
BOUTROUX Émile Étienne Marie 27  
BRENTANO Franz 51, 52, 57, 66, 76,  
86  
BROCHARD Victor 27  
BRODA Jerzy 293  
BRODZKI Józef 297  
BRONK Andrzej 331, 332  
BROŻEK Anna 49, 62–64, 340, 358  
BÜCHNER Ludwig 50  
BURTT Edwin Arthur 330

### C

CACKOWSKI Zdzisław 331  
CALKINS Mary Whiton 269, 270  
CARNAP Rudolf 307  
CHMIELOWIEC Michał 138  
CHODKOWSKA Anita 179, 180, 292  
CHODŹKO Bożena 133  
CHOYNOWSKI Mieczysław 325

- CHWEDEŃCZUK Bohdan 303, 304  
 CHWISTEK Leon 16, 227  
 CLAUDEL Paul 34  
 COHEN Herman 275  
 CONNOLLY Cyprił 102  
 CURIE-SKŁODOWSKA Maria 134  
 CZARNOCKA Małgorzata 340  
 CZEŻOWSKA Antonina (z d. Packiewiczówna) 131  
 CZEŻOWSKI Tadeusz 19–22, 25, 29, 30, 36, 56–58, 62, 65, 67, 69, 73, 79, 94, 101, 111, 120–129, 131–133, 135, 139, 140, 144, 148, 149, 165, 199–201, 212–218, 220, 222, 248, 291, 292, 307, 319, 320, 321, 324, 357, 358
- D**  
 DARWIN Karol 50, 168  
 DĄMBSKA Izydora 55, 58, 59, 74, 76, 77, 100, 101, 121, 129, 292  
 DIONYSODOROS (DIONIZODOR) 284  
 DRABAREK Anna 294  
 DREWNOWSKI Jan Franciszek 74, 75  
 DUDEK Joanna 166  
 DURKHEIM Émile 27  
 DUTKIEWICZ Paweł 36  
 DYLUŚ Aniela 140  
 DYMNIKA-WOŁOSZYŃSKA Hanna 179, 180, 292  
 DZIAMSKI Seweryn 42  
 DZIEDUSZYCKI Wojciech 50  
 DZIEDZIC Anna 299  
 DZIEMIDOK Bohdan 256, 257, 260, 261  
 DZIEWULSKI Władysław 130
- E**  
 EHRENFELS Christian von 51  
 Anna (ELZENBERG) 26  
 ELZENBERG Henryk (ojciec) 26  
 ELZENBERG Maria (z d. Olędzka) 26  
 EPIKTET 34  
 ERDMANN Johann Edward 146  
 EUTYDEMOS 281, 284
- F**  
 FELIKSIĄK Elżbieta 133  
 FISCHER Kuno 270  
 FLORYŃSKA-LALEWICZ Halina 34  
 FRASER Alexander Campbell 270  
 FREGE Gottlob Friedrich Ludwig 76
- G**  
 GALEWICZ Włodzimierz 57  
 GANDHI Mahatma 34, 121, 130, 138, 253, 296–298  
 GANSZYNIEC Ryszard 73  
 GASPARIKI Wojciech 301  
 GASSENDI Pierre 279  
 GAWOR Leszek 46  
 GEBAROWICZ Mieczysław 73  
 GLIXELLI Stefan 122–124  
 GŁOMBIK Czesław 73, 348  
 GOODMAN Nelson 307  
 GOETHE Johann Wolfgang von 34  
 GOETHEL Ferdynand 155  
 GOŁASZEWSKA Maria 260, 262  
 GOMPERZ Theodor 51  
 GÓRSKI Konrad 79, 126, 291  
 GROBLER Adam 336, 337  
 GUMAŃSKI Leon 300, 318–321, 324
- H**  
 HABSBURGOWIE 49  
 HAMLET 168, 169



- HARTMANN Nicolai 27  
HEGEL Georg Wilhelm Friedrich 90, 314  
HEIDEGGER Martin 314, 327  
HEINRICH Władysław 79  
HEMPOLIŃSKI Michał 75, 358  
HERBERT Zbigniew 94, 137, 290, 291  
HERTLING Georg Freiherr von 52  
HETMAŃSKI Marek 331, 332  
HICKS George Dawek 270  
HIŻ Henryk 74, 300  
HOLBACH Paul Henry Thiry, baron d' 118, 279  
HOLLAND Henryk 16  
HOŁÓWKA Jacek 301  
HOMER 34, 265  
HOSIASSON Janina 74  
HOSTYŃSKI Lesław 27, 32, 33, 35, 36, 48, 89, 91, 105, 110, 112, 114, 138, 147, 149, 157, 159, 161, 164, 174, 213, 222, 224, 225, 228, 231, 238, 239, 242, 244, 245, 251, 260, 278, 279, 293–295, 358  
HUME David 118, 223  
HUŃCZAK Tadeusz 359  
HUSSLER Edmund 75, 76, 273, 314
- I**  
IBSEN Henrik 34  
INGARDEN Roman 16, 36, 53–55, 60, 91, 136, 267, 269, 273, 314, 315, 317
- J**  
JADACKI Jacek Juliusz 29, 61, 64, 66, 128, 299, 300, 301, 302, 306, 336, 358  
JADCZAK Ryszard 29, 51, 53–55, 57–59, 61, 65, 67, 86, 100, 101, 121–123, 125, 292, 301, 336, 358  
JAGIELLONOWIE 49  
JAKUBANIS Henryk 146  
JAKUBISIAK Augustyn 16, 150–152  
JAŚKOWSKI Stanisław 74  
JAWORSKI Marek 266  
JAXA-BYKOWSKI Ludwik 73  
JEDYNAK Stanisław 33, 46, 295, 331  
JEZIERSKI Feliks 8, 269  
JODKOWSKI Kazimierz 330, 331, 332, 336, 337  
JORDAN Zbigniew Antoni 20, 130, 144, 274–276  
JUSIAK Janusz 331, 332
- K**  
KADEN-BANDROWSKI Juliusz 132  
KALINOWSKI Witold 224, 225, 256  
KALITA Zdzisław 43  
KALOTA-SZYMAŃSKA Maria 114, 115, 137, 291, 293  
KAMIŃSKI Stanisław 300  
KANT Immanuel 62, 150, 151, 314, 328, 330  
KAPUSTA Andrzej 326  
KARPIŃSKI Jakub 139  
KARTEZJUSZ (DESCARTES René) 34, 69, 110, 111, 279, 314  
KASZYŃSKI Krzysztof 42  
KIEJZIK Lilianna 359  
KIEREŚ Henryk 328, 331  
KIJACZKO Stanisław 273, 274  
KLEINER Juliusz 73  
KLEINIAS 281  
KLESZCZ Ryszard 322–334  
KŁOCZOWSKI Jan Andrzej 110, 113, 114, 164

- KOJ Leon 300  
 KOKOSZYŃSKA-LUTMANOWA Maria 74, 77  
 KOLUMB Krzysztof 148  
 KOŁACZKOWSKI Stefan 132  
 KOŁAKOWSKI Andrzej 299, 306  
 KOŁAKOWSKI Leszek 12, 223, 315  
 KONSTAŃCZAK Stefan 7, 35, 39, 294  
 KOPACZ Jan 146  
 KOPALIŃSKI Władysław 17  
 KOPERNIK Mikołaj 148  
 KORINTOS 280, 281  
 KORNACKA Barbara 133  
 KOSTYRKO Teresa 225, 229  
 KOTARBIŃSKA Janina (SZTEJNBARG Dina) 22, 25, 135, 154, 279  
 KOTARBIŃSKI Tadeusz 11, 12, 20, 22, 25, 54, 56, 60, 61, 68, 73, 74, 76, 86, 97, 104, 111, 116–121, 124, 135, 138–140, 144, 154–167, 170, 173, 179–186, 188, 210, 252, 279, 287, 301, 303, 304, 306, 307, 312, 342, 343, 350, 351, 352, 358, 359  
 KRAJEWSKI Władysław 309, 318  
 KRĄPIEC Mieczysław Albert 328  
 KRIDL Manfred 29, 73  
 KROŃSKA Irena 378  
 KRYPAKIEWICZ Józef 50  
 KRZEMIEŃ-OJAK Sław 224, 225, 248, 256  
 KTESIPPOS (KTEZIPPOS) 284  
 KUHN Thomas Samuel 49, 330  
 KÜLPE Oswald 9, 52  
 KURYŁOWICZ Jerzy 73
- L**
- LAKATOS Imre 330  
 LAMB Walter Rangeley Maytland 279
- LAZARI-PAWŁOWSKA Ija 297  
 LECONTE de LISLE Charles-Marie-René 27, 34  
 LEIBNIZ Gottfried Wilhelm 28, 109, 254  
 LENARTOWICZ-PODBIELSKA Agnieszka 95  
 LEŚNIAK Kazimierz 48  
 LEŚNIEWSKI Stanisław 73–76, 307  
 LINDENBAUM Adolf 74  
 LÉVY-BRÜHL Lucien 27  
 LIPIEC Józef 36, 297, 338  
 LOKALSKA 130  
 LORCZYK Andrzej 26, 213, 221, 358  
 LUCE Arthur Aston 270  
 LUKRECJUSZ (Titus Lucretius Carus) 121, 184–188  
 LUTOSŁAWSKI Wincenty 16, 29, 122, 305
- Ł**
- ŁEMPICKI Stanisław 73  
 ŁEMPICKI Zygmunt 73  
 ŁUBNICKI Narcyz 109, 164, 184, 186–188  
 ŁUKASIEWICZ Dariusz 126, 127  
 ŁUKASIEWICZ Jan 20, 60, 73–76, 89, 91, 92, 111, 112, 144–146, 149–153, 223, 306, 314, 328, 339  
 ŁUSZCZEWSKA-ROHMANOWA Seweryna 75
- M**
- MACKIEWICZ Witold 55, 59, 61, 290, 301, 358  
 MAETERLINCK Maurice 34  
 MALINOWSKI Grzegorz 301  
 MARCISZEWSKI Witold 344, 345

- MAREK AURELIUSZ 28, 34, 48, 50,  
110, 121  
MASSONIUS Marian 22, 23, 29  
MAYENOWA Renata 133  
MAZUR Tomasz 114, 116, 294, 358  
MAZUREK Irena  
MEKLER Zygfryd 51  
MEHLBERG Henryk 75, 77  
MEINONG Alexius 76  
MELLEROWICZ Kazimiera 122  
MÉRIDIÉ Louis 279  
METALLMANN Joachim 16, 90  
MIŁOSZ Czesław 18  
MIZIKOWSKI Józef 179, 180, 282  
MIZIŃSKA Jadwiga 323, 324  
MONTAIGNE Michel Eyquem de 117,  
118  
MOORE George Edward 34, 41, 117,  
191–193, 273  
MORACZEWSKI Jędrzej 28  
MOROZ Jacek 305  
MORUS Tomasz 120  
MOSTOWSKI Andrzej 74  
MOTYCKA Alina 340  
MRÓZ Tomasz 305  
MUSIAŁ Zbigniew 293, 296
- N**  
NAWROCZYŃSKI Bogdan Roman 73  
NIETZSCHE Friedrich Wilhelm 34  
NOGAL Agnieszka 213, 293  
NORAS Andrzej 348  
NOWACZYK Adam 304, 305
- O**  
OCHOROWICZ Julian 50  
OKOŁOWSKI Paweł 293  
OLESIEWICZ Marek 133  
OPARA Stefan 223
- ORTWIN Ostap 73  
OSSOWSKA Maria 20, 22, 60, 74,  
116, 117, 144, 165, 189–212,  
307, 358  
OSSOWSKI Stanisław 20, 46, 74, 127,  
139, 140, 144, 149, 209, 220–  
235, 237, 241–247, 249–251,  
287, 307, 336, 340, 341, 344
- P**  
PACZKOWSKA-ŁAGOWSKA Elżbieta  
55, 57, 69, 71  
PALACZ Ryszard 31, 54, 56, 58, 60,  
69, 107, 358  
PASCAL Blaise 255  
PASENKIEWICZ Kazimierz 300  
PASSMORE John 308  
PAWLAK Józef 29  
PELC Jerzy 300, 303, 309–318, 343,  
344  
PERKOWSKA Iwona Magdalena 209  
PERZANOWSKI Jerzy 59, 301  
PIASECKI Eugeniusz 119  
PIECUCH Czesława 320, 321  
PIERÓG Stanisław 299  
PLATON 73, 260, 275–284, 288, 314,  
321, 325  
POINCARÉ Jules Henri 102  
POPPER Karl Rajmund 330, 332  
POZNAŃSKI Edward 74  
PREL Carl du 52  
PRESBURGER Moses 74  
PRĘGOWSKI Piotr 146  
PRICHARD Harold Artur 40, 279  
PROKOP Jan 297  
PRUSIK Waldemar 294  
PRUSSAK Maria 133  
PRZEŁĘCKI Marian 300, 303  
PRZYCHODZKA Agnieszka 331, 332

PSZCZOŁOWSKI Tadeusz 300  
PTOLEMEUSZ 148

## Q

QUINE Willard V. 307

## R

RACIBORSKI Aleksander 52  
RADOSKA Wanda Maria 28, 80  
RAUH Frédéric 27  
RECHLEWICZ Wojciech 301  
REITER Marian 48  
REMBIERZ Marek 306  
RENAN Ernest 34  
RICKERT Heinrich 27  
ROLLAND Romain 34, 296  
ROUSSEAU Jean Jacques 279  
ROUX Alphonse 27, 122  
RUBCZYŃSKI Witold 16, 146  
RUSSELL Bertrand 76, 93, 273  
RUTSKI Kazimierz 29  
RZEPA Teresa 58

## S

SADY Wojciech 336–338  
SAHAJ Tomasz 119, 120  
SALAMUCHA Jan, ks. 75  
SCHAFF Adam 16  
SCHLEIERMACHER Friedrich Daniel  
Ernst 279  
SCHOPENHAUER Arthur 34  
SCHRADE Ulrich 26–28, 30, 31, 36,  
37, 40, 41, 46, 164, 261, 290,  
292, 293, 295, 296, 358  
SCHRENCK-NOTZING Freiherr Albert  
von 52  
SEBESTA Antonina 341, 342  
SENEKA 34

SKARGA Barbara 34, 293, 309, 312–  
317

SKOCZYŃSKI Jan 72–77, 275, 286,  
301

SŁOMSKI Wojciech 39, 209, 301,  
302, 341

SŁONIEWSKA Helena 54

SŁOWACKI Juliusz 34

SŁUPECKI Jerzy 74

SMOCZYŃSKI Paweł J. 101, 111, 119

SMOŁA Maria 202

SOBOCIŃSKI Bolesław 74, 75

SOKRATES 46

SOLDENHOFF Stanisław 293

SOMMER Tomasz 299

SPENCER Herbert 168

SPINOZA Benedykt 255

SOŚNICKI Kazimierz 62, 73

STANOSZ Barbara 301

STASIAK Jolanta 179, 180, 292

STONERT Henryk 300

STOŃSKI Stanisław 134

STRAWIŃSKI Witold 336

STRICKER Salomon 50

STRÓŻEWSKI Władysław 54

STRZAŁKOWSKA Małgorzata 26, 28,  
30, 358

STRZAŁKOWSKI Wiesław 275

STUCHLIŃSKI Józef Stanisław 328,  
329

STUMPF Carl 52, 75

SUCH Jan 325

SUCHODOLSKI Bogdan 348, 349

SUSZKO Roman 300, 303

SZANIAWSKI Klemens 300, 303

SZEKSPIR William 34

SZKOŁUT Tadeusz 224, 256

SZMYD Jan 348, 349

SZOTEK Barbara 348

- SZRAJBER Krystyna 133  
SZUMOWSKI Władysław 73  
SZYŁKARSKI Włodzimierz 255
- Ś
- ŚLIPKO Tadeusz, ks. 119  
ŚWIEŻAWSKI Stefan 75
- T
- TARSKI Alfred 74, 307  
TATARKIEWICZ Władysław 20, 36, 46, 73, 76, 111, 112, 124, 127, 129, 135, 144, 252–259, 261–267, 269, 287, 301, 313, 340  
TERLECKI Tymon 275  
TOMASZ z AKWINU św. 10, 72  
TWARDOWSKA Kazimiera (z d. Kołodziejska) 52  
TWARDOWSKA Malwina (z d. Kuhn) 49  
TWARDOWSKI Kazimierz 9, 10, 16, 18–20, 26, 43, 48–83, 85–88, 90, 91, 96–98, 100, 101, 104, 107, 109, 114, 116, 117, 121, 124, 126, 129, 136–138, 147, 148, 165, 223, 299, 301, 302, 304–308, 310, 322, 327, 331–334, 346, 353–355, 357, 359  
TWARDOWSKI Pius 49  
TYBURSKI Włodzimierz 28, 29, 31, 33, 35, 36, 42–45, 47, 95, 103, 104, 122, 125, 157, 158, 242, 243, 246, 247, 260, 292–295, 346, 352, 358  
TYL Mirosław 45, 294, 358  
TYMIENIECKA Anna Teresa 348
- W
- WAHLE Richard 51
- WAJSBERG Mordechaj 74  
WALICKI Andrzej 55, 76  
WALLIS Mieczysław (Mieczysław WALIS-WALFISZ) 20, 22, 25, 30, 74, 78–80, 87, 88, 120, 131–135, 141, 155, 232–235, 241, 286, 357  
WENDLAND Zbigniew 329, 330, 331  
WERNER Charles 135  
WERYHO Władysław 62  
WIEGNER Adam 146  
WINDELBAND Wilhelm 27  
WIRSKA Helena 131, 292  
WIŚNIEWSKI Ryszard 26, 35, 42, 95, 112, 221, 292–295, 346  
WITKIEWICZ Stanisław Ignacy 16, 36, 119  
WITKOWSKI Lech 352, 353, 354  
WITTGENSTEIN Ludwig 117, 279  
WITTLIN Jerzy 121  
WITWICKI Władysław 20, 22, 52, 53, 62, 73, 74, 76, 144, 252, 277–284, 288, 301, 358  
WOLEŃSKI Jan 16, 53, 60, 62, 66, 72–77, 86, 100, 150, 182, 183, 201, 275, 277, 278, 286, 300, 301, 307–309, 315–318, 325, 326, 338, 339, 352–354, 358  
WOLNIEWICZ Bogusław 18, 39–41, 81, 128, 156, 164, 279, 290, 293, 295–299, 304, 305, 351, 352, 358  
WOŁOSZYN Stefan 300  
WORONIECKI Michał 26, 293, 358  
WOYCIECHOWSKA Teresa Danuta 134  
WOŹNICZKA Maciej 346  
WÓJCICKI Ryszard 108, 300  
WUNDT Wilhelm Maximilian 52  
WYSPIAŃSKI Stanisław 34

## Y

YEATS William Butle 269

## Z

ZABOROWSKI Robert 26, 221

ZAGAJEWSKI Karol 63, 68

ZALEWSKI Jacek 323, 324

ZAMECKI Stefan 301

ZAWADZKI Bohdan 29

ZAWIRSKI Zygmunt 22, 73, 135

ZDZIECHOWSKI Marian 29

ZEGZUŁA-NOWAK Joanna 13, 34,  
244

ZEUS (Dzeus) 280, 281, 284

ZIEMBA Zdzisław 300

ZIEMSKI Piotr 299

ZIMMERMANN Robert 51

ZNAMIEROWSKA-PRÜFFEROWA Ma-  
ria 115, 116, 139, 293

ZNAMIEROWSKI Czesław 132, 191

ZUBELEWICZ Jan 34, 42, 45, 47,  
154, 155, 157, 220, 221, 267,  
293, 295, 296, 358

## Ż

ŻMIJEWSKI Bronisław 132

ŻUKOWSKI Bartosz 349

ŻYCIŃSKI Józef 336

# z Studia Filozofii Polskiej

Rocznik Studia z Filozofii Polskiej ukazuje się od 2006 r.

Inicjatorami i twórcami rocznika SFP są dr hab. Marek REMBIERZ i dr hab. Krzysztof ŚLEZIŃSKI – jego redaktorzy.

Inspiracją do założenia tego typu czasopisma, prezentującego badania z zakresu historii filozofii polskiej, było uczestnictwo (2003–2006) jego redaktorów w seminariach naukowych dotyczących filozofii polskiej prowadzonych przez prof. dr. hab. Czesława GŁOMBIKA oraz przez prof. dr. hab. Krzysztofa WIECZORKA w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Śląskiego oraz w seminariach naukowych dotyczących polskiej filozofii przyrody prowadzonych przez prof. dr. hab. Michała HELLERA i prof. dr. hab. Janusza MAĆZKĘ w Papieskiej Akademii Teologicznej (obecnie Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie).



Prenumeratę „Studiów z Filozofii Polskiej” można zamówić: [scriptum@wydawnictwoscriptum.pl](mailto:scriptum@wydawnictwoscriptum.pl)

Numery archiwalne „Studiów z Filozofii Polskiej” można zamówić: [www.wydawnictwoscriptum.pl](http://www.wydawnictwoscriptum.pl)

