

**z Studia
Filozofii
Polskiej**

of Studies Polish Philosophy

vol. 10(2015)

Edited by
Marek Rembierz
Krzysztof Śleziński

Cieszyn–Kraków 2015

ISSN 1897-8584

z Studia Filozofii Polskiej

The word "Polskiej" is rendered in a large, bold, black sans-serif font. The letter 's' is significantly larger than the other letters and is filled with a light gray color. A small, black and white illustration of Leonardo da Vinci's Vitruvian Man is superimposed on the right side of the 's', with the figure's arms and legs extending to touch the top and bottom bars of the letter.

tom 10(2015)

Pod redakcją
Marka Rembierza
Krzysztofa Ślezińskiego

Cieszyn–Kraków 2015

Rada Programowa / Program Council

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

adres Redakcji: studiafp@onet.eu

Copyright © by Redakcja, 2015



Sekretarze redakcji – Secretaries
Leszek Łysień, Maria Misik

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

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

Łamanie i redakcja techniczna / DTP



Wydawnictwo «scriptum»
Tomasz Sekunda
scriptum@wydawnictwoscriptum.pl

Możliwość zakupu poprzednich numerów:
Possibility of the previous publications:

www.wydawnictwoscriptum.pl

Dziesięciolecie „Studiów z Filozofii Polskiej” – słowo od redaktorów

Oddajemy do rąk czytelników kolejny – dziesiąty – tom „Studiów z Filozofii Polskiej”. Można więc uznać, iż jest to mały jubileusz. Już dziesięć lat ukazuje się ten rocznik dedykowany badaniom nad polską myślą filozoficzną.

Jako inicjatorzy i redaktorzy „Studiów z Filozofii Polskiej” wdzięczni jesteśmy wszystkim, którzy przez dziesięć lat wspierali i wspierają ten projekt naukowy i wydawniczy. Wdzięczni jesteśmy autorom składającym teksty i recenzentom za ich opiniowanie, członkom Rady Programowej za wskazania i sugestie, za propagowanie tego wydawnictwa w swoich środowiskach naukowych. Systematycznie powiększało się także grono profesorów tworzących Radę Programową „Studiów z Filozofii Polskiej”. Bez tego wsparcia „Studia z Filozofii Polskiej” nie mogłyby funkcjonować w polskim środowisku filozoficznym i nie spełniałyby swej misji. Słowa wdzięczności kierujemy w stronę zespołu redakcyjnego, dziękując za systematyczną współpracę. Ważną rolę w procesie edytorskim odgrywa pan Tomasz Sekunda, którego wydawnictwo od pierwszego tomu prowadzi redakcję techniczną i zajmuje się drukiem oraz dystrybucją.

Pierwszy tom „Studiów z Filozofii Polskiej” otwierał m.in. tekst profesora Jana Woleńskiego, wybitnego badacza, znawcy i propagatora osiągnięć polskiej myśli filozoficznej. Także tom dziesiąty otwiera jego *Garść refleksji na temat historii i terażniejszości filozofii polskiej*. Zwraca on uwagę na pluralizm polskiej myśli filozoficznej. O tym pluralizmie zaświadcza też dziesięć tomów „Studiów z Filozofii Polskiej”.

Redagując „Studia z Filozofii Polskiej”, komponujemy teksty w osobne „kręgi tematyczne”, które są również świadectwem pluralizmu. W piśmie pojawiły się kręgi dedykowane filozofii szkoły lwowsko-warszawskiej, filozofii o inspiracji chrześcijańskiej (myśli filozoficznej neoscholastyki i neotomizmu), fenomenologii

Romana Ingardena, poznańskiej szkole metodologicznej, myśli Józefa Marii Hoene-Wrońskiego (1776–1853), myśli Wincentego Lutosławskiego (1863–1954), myśli Stanisława Brzozowskiego (1878–1911), myśli Stanisława Ignacego Witkiewicza (1885–1939), myśli Floriana Znanieckiego (1882–1958), myśli Józefa Tischnera (1931–2000), myśli Leszka Kołakowskiego (1927–2009), badaniom historycznofilozoficznym Stanisława Czajkowskiego, relacjom polsko-czesko-słowackim w sferze filozofii i filozofii słowiańskiej, dydaktyce filozofii, teorii poznania, filozofii przyrody i filozofii nauki, problematyce filozofii prawa (m.in. o inspiracjach filozofii prawa Czesława Martyniaka [1906–1939] w 70. rocznicę śmierci), aksjologii, estetyce i filozofii sztuki (m.in. o teorii dzieła sztuki Michała Sobieskiego [1877–1939] w 70. rocznicę śmierci), filozofii cywilizacji i filozofii kultury, polskiej historiozofii, antropologii i personalizmowi, a także biografistyce filozoficznej. W roku 2008 na łamach trzeciego numeru „Studiów z Filozofii Polskiej” stosownymi artykułami upamiętnione zostały przypadające wówczas rocznice polskich myślicieli: Edwarda Abramowskiego (1868–1918) i Władysława Witwickiego (1878–1948). Ukazał się cykl tekstów dotyczących polskich tłumaczeń i interpretacji Platona. Ukazało się też m.in. wnikliwe i obszerne studium *Wincenty Lutosławski w oczach Williama Jamesa* autorstwa znawcy filozofii Jamesa, Piotra Gutowskiego. Dzięki opracowaniu i podaniu do druku przez profesor Annę Brożek dwóch – trudno dziś dostępnych i mało znanych – tekstów Kazimierza Twardowskiego (*Filozofia współczesna o nieśmiertelności duszy* (pierwodruk: „Przełom” R. I, nr 14 z 24 sierpnia 1895, s. 427–438) oraz *Metafizyka duszy* (pierwodruk: Przełom R. I, nr 15 z 31 sierpnia 1895, s. 467–480), które dopełnia studium Anny Brożek *Kazimierz Twardowski o problemie psychofizycznym i nieśmiertelności duszy*, powstała wyodrębniona część pierwsza w numerze czwartym „Studiów z Filozofii Polskiej” (2009) zatytułowana *W kręgu filozofii Kazimierza Twardowskiego*.

Ważnym i budzącym zainteresowanie działem „Studiów z Filozofii Polskiej” są *Warsztaty i debiuty* będące forum młodych badaczy filozofii polskiej, którzy publikują tu swe pierwsze teksty. Zachęcamy też do pisania i publikowania recenzji; w kolejnych tomach chcemy publikować większą ich liczbę.

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

Ważną rolę w przygotowaniu kolejnych numerów odgrywają sekretarze redakcji dr Leszek Łysień (od początku konsekwentnie i wytrwale wspierający redagowanie i edycję czasopisma) i mgr Maria Misik (która m.in. opracowała redakcyjnie publikowany w tym numerze tekst Jana Woleńskiego).

Kolejne tomy „Studiów z Filozofii Polskiej” mogą obecnie ukazać się dzięki życzliwości i mecenatowi władz diekańskich cieszyńskiego Wydziału Etnologii i Nauk o Edukacji Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Dziekan, profesor Zenon Gajdzica, przez cały czas edycji „Studiów z Filozofii Polskiej” po koleżeńsku interesował się losami tego przedsięwzięcia. Cieszyński Wydział to zarazem nasza jednostka macierzysta, w której pracujemy niezmiennie przez dziesięć lat wydawania „Studiów z Filozofii Polskiej”. Na stronach internetowych Wydziału Etnologii i Nauk o Edukacji znajduje się strona „Studiów z Filozofii Polskiej”, na której znajdują się informacje o czasopiśmie (m.in. zasady publikowania i wymogi recenzyjne): <http://weinoe.us.edu.pl/content/weinoe/studia-z-filozofii-polskiej>.

* * *

Ten cieszyński akcent w redagowaniu i wydawaniu „Studiów z Filozofii Polskiej” to także nawiązanie do tradycji cieszyńskiego ośrodka akademickiego. Wśród wygłoszonych przez Kazimierza Twardowskiego (1866–1938) powszechnych wykładów uniwersyteckich zwraca uwagę jego wykład z 1904 roku, którym otwierał on Wakacyjny Kurs Uniwersytecki w Cieszynie urządzony przez Polskie Towarzystwo Pedagogiczne w Księstwie Cieszyńskim (15–30 sierpnia 1904). W wykładzie Twardowski podjął m.in. sprawę przewycięzania niedoborów narodowej integracji Polaków: „Zaczynamy się skupiać. Zaczynamy podporządkowywać osobiste i stronicze interesy dobru ogółu narodu. Jednym z objawów tego zwrotu jest stosunek innych dzielnic naszych do Śląska”. W nurcie tych narodowych zadań sytuuje się rola Kursu Uniwersyteckiego w Cieszynie: „Dzisiaj do tej spójni uczuciowej chcemy dorzucić cegielkę, która pomoże wybudować między Śląskiem a resztą ziem polskich most myśli; która stworzy łącznik intelektualny. Bo tego w znacznej mierze brak”. Tworzenie „mostu” łączącego intelektualnie Polaków utrudnia „oddziaływanie potężnego narodu, jakim są Niemcy, w połączeniu z naszą skłonnością do bałwochwalczej czci wszystkiego, co cudze”. W tej krytyce wad narodowych nie idzie o odgradzanie się od dorobku innych narodów i o narodowy szowinizm. Jest ona przestrożą, aby w relacjach z innymi i ich dziedzictwem kulturowym nie gubić własnej swoistości kulturowej, ale – ceniąc dokonania innych – wypracowywać ducha własnej kultury: „A chociaż powinniśmy się uczyć także od obcych, nie wolno nam zatracać i zdradziecko wyzbyć się naszej indywidualności narodowej”. Akcent położony jest też na kulturę naukową: „Polska kultura, tradycja, nauka, chociaż liczebnie słabsza od angielskiej, francuskiej, niemieckiej – w niczym nie ustępuje pod względem jakościowym. Chodzi o to, abyśmy o tej równorzędności własnej kultury naukowej byli przekonani; abyśmy nie dali się bałamucić frazesami o wyższości ich nauki”. Prawo do

poczucia równorzędności nie oznacza dogmatycznej apologii własnych dokonań, które miałyby mieć wartość tylko z tej racji, że są to nasze (a nie ich) dokonania.

Spotykana wśród Polaków wiarę „w naszą niższość” Twardowski uznaje za „grzech pierworodny narodowy” i wzywa do jego przezwyciężenia, dzięki odpowiedniej – opartej na polskich tradycjach pedagogicznych – edukacji: „Nie z obcego źródła, ale z własnych sił trzeba nam czerpać oświatę”. Polskie dzieje mają świadczyć o sile sprawczej polskich tradycji kulturowych. Naród mający wybitnych twórców – zdaniem Twardowskiego – „popelnia umysłowe samobójstwo, jeżeli do innych zwraca się o życiodajne światło”. Podobnie, jak w sferze nauki i sztuki, prezentuje się siła sprawcza polskich tradycji pedagogicznych: „A tak samo na polu wychowania i nauczania publicznego. Wszak Uniwersytet Jagielloński istniał, gdy jeszcze we Wiedniu uniwersytetu nie było”. Wykład kończy wezwanie do czynu wyzwolenczego w sferze aktywności duchowej i intelektualnej: „Wyzwólmy się spod panowania obcych nam tradycji. Zasiądźmy tu razem, aby wzajemnie się poznać i pouczyć. Skupmy się około rozwoju naszej kultury duchowej”. Życie duchowe narodu należy kształtować w każdych warunkach, gdyż bez niego także własna państwowość może okazać się tylko zewnętrzną, administracyjną – a nawet biurokratycznie uciążliwą – formą, pozbawioną właściwej treści.

Dając wyraz zaangażowaniu w rozwój polskiej oświaty na terenach zróżnicowanego etnicznie Księstwa Cieszyńskiego, Twardowski na wiecu Macierzy Szkolnej Księstwa Cieszyńskiego w Zakopanem 21 lipca 1912 wyzwał do wsparcia szkolnictwa polskiego na Śląsku. W wiecowej narracji ukazywał niedogodną sytuację Śląska: „jeżeli się zwróci uwagę na to, że powołane czynniki zapominają o spełnianiu obowiązków wobec Śląska, że nikt, nawet parlamentarna reprezentacja polska, o szkolnictwo polskie na Śląsku nie dba, że społeczeństwo samo musi na Śląsku wyręczać władze w pracy, to samopomoc okaże się dla Śląska niezbędna”. Twardowski solidaryzuje się z Macierzą Szkolną Księstwa Cieszyńskiego w trosce o rozwój szkolnictwa: „Społeczeństwo śląskie musi zastępować władze szkolne w wychowaniu, nauczaniu, uświadamianiu ludu. Należy mu się wytrwała pomoc”. Warto się zastanowić, na ile aktualne pozostaje dzisiaj przesłanie rozpatrywanych tu wystąpień Twardowskiego dotyczących Śląska Cieszyńskiego, oświaty i tworzenia kultury duchowej narodu.

* * *

W słowie wstępnym do tomu siódmego „Studiów z Filozofii Polskiej” (2012) profesor Dariusz Kubok, zwracając uwagę na potrzebę badań nad filozofią polską, przytoczył też – aktualnie brzmiący – fragment wprowadzenia Stefana Pawlickiego do *Historii filozofii greckiej od Talesa do śmierci Arystotelesa* (Kraków 1890): „Choć książka moja tylko greckiej myśli dzieje opowiada, tuszę sobie jed-

nak, że może pośrednio i w skromnej mierze ułatwi lepsze zrozumienie naszej literatury rodzinną. Wszak ona także z greckiego pnia wyrosła”. Badania nad polską myślą filozoficzną przypominają, że „ona także z greckiego pnia wyrosła”, a jej wartość nie jest tylko lokalna, polska, ale jest ona po prostu myślą filozoficzną o wartości uniwersalnej.

We wprowadzeniu do tomu szóstego „Studiów z Filozofii Polskiej” (2011) profesor Ryszard Wiśniewski (redaktor naczelny „Ruchu Filozoficznego” obchodzącego wówczas stulecie), rozpatrując argumenty za rozwijaniem badań nad filozofią polską, przywołał myśl i postawę Władysława Tatarkiewicza: „Z rodzimych dyskusji tego czasu na temat filozofii polskiej utkwiła mi także w pamięci opinia Władysława Tatarkiewicza, który wróciwszy po studiach zagranicznych i doktoracie na Zachodzie w 1915 roku, włączył się w dyskusję o filozofii polskiej opinią, że nie o narodową prawdę filozoficzną należy zabiegać, ale ukształtowanie narodowego sposobu jej uprawiania, to jest metodycznego poszukiwania prawdy, umiejętności jej formułowania (*O dzisiejszej filozofii polskiej kilka uwag i cyfr*, „Myśl Polska” 1915, nr 1). Tatarkiewicz jest dobitnym przykładem na to, ile można dać elitom narodu i edukacji filozoficznej pokoleń, łącząc erudycję w dziedzinie filozofii powszechnej z zamiłowaniem do badań historii filozofii polskiej. Jego biografia intelektualna jest nadto dowodem na to, że filozof musi swoimi zainteresowaniami i ich efektami badawczymi służyć narodowi, trafiać w pytania myślących Polaków i pobudzać do twórczego myślenia tych, którzy oddają się naśladownictwu w różnych dziedzinach”. Filozofia ma więc wciąż do spełnienia ważne funkcje kulturotwórcze.

W słowie wstępnym do tomu piątego „Studiów z Filozofii Polskiej” (2010) profesor Dariusz Łukasiewicz, odwołując się do własnych doświadczeń i swej formacji intelektualnej, podawał racje za prowadzeniem badań nad myślą rodzimą: „studia nad historią polskiej myśli filozoficznej są dla mnie przede wszystkim wielką, pasjonującą przygodą intelektualną i nieustającą szkołą porządnego myślenia. Wprawdzie mój stosunek do filozofii polskiej został ukształtowany podczas studiów nad myślą Romana Ingardena i dziełami mistrzów ze szkoły lwowsko-warszawskiej oraz ich wybitnych uczniów, to jednak pamiętać należy o tym, że w „złotym wieku” polskiej filozofii (okresie międzywojennym XX wieku) byli i inni wybitni myśliciele zmagający się z wielkim powodzeniem z najróżniejszymi problemami, od logiki począwszy (Leon Chwistek) przez filozofię historii (Feliks Koneczny, Stanisław Ignacy Witkiewicz) na metafizyce skończywszy (Piotr Chojnacki). Ale przecież oni wszyscy nie wzięli się zupełnie znikąd. Musiał być i był jakiś kontekst, korzenie, źródła oraz inspiracje. To wszystko można i należy badać”.

Kończąc słowo wstępne (*Wielkość filozofii polskiej*) do tomu trzeciego „Studiów z Filozofii Polskiej” (2008), profesor Anna Brożek i profesor Jacek J. Jadac-

ki (główni organizatorzy VIII Polskiego Zjazdu Filozoficznego, Warszawa, 15–20 września 2008 roku) zachęcali do kontynuowania i zintensyfikowania badań nad filozofią polską: „Ktoś powie, że co prawda istotnie nie posiadamy właściwego obrazu siedmiowiekowych dziejów filozofii polskiej, ale czy zasługuje ona na to, żeby do posiadania takiego obrazu dążyć?”

Można na taką wątpliwość odpowiedzieć »sofistycznie«, że dopóki nie posiadamy takiego obrazu, dopóty nie znamy wartości tego, czego jest on obrazem.

Ale lepiej odpowiedzieć tak: warto dążyć do posiadania takiego obrazu, skoro te fragmenty twórczości filozofów polskich, które są dostępne bezpośrednio lub zostały udostępnione (przez przekład) obcym, spotykają się z ich strony najczęściej z bardzo wysoką oceną”.

Zapraszamy do lektury zamieszczonych w tomie dziesiątym tekstów oraz do dyskusji, która wskazywałaby pożądane kierunki dalszych badań nad polską filozofią.

Marek Rembierz i Krzysztof Śleziński

JAN WOLEŃSKI

Garść refleksji na temat historii i terażniejszości filozofii polskiej

Chcę poruszyć zasadniczo dwie kwestie: wartość i pluralizm filozofii polskiej oraz promocję i recepcję filozofii polskiej w świecie.

Nie będę używał tu wielkich słów, że filozofia, w szczególności polska, ma uszlachetniać, doskonalić, zbawiać świat itd. – moje zainteresowania są bardziej prozaiczne. Chodzi mi o pewną historyczną wartość, która nie jest należycie doceniana czy nawet nie jest dostrzegana. Za taką wartość uważam to, że filozofia polska była prawie zawsze pluralistyczna i nadal taka jest.

Skąd się wziął pluralizm filozofii polskiej? Być może z przypadku. Filozofia polska powstała i rozwinęła się w XV wieku. Powstała w związku z utworzeniem Akademii Krakowskiej w 1364 roku, odnowionej jako uniwersytet 26 lipca 1400 roku, w sytuacji, w której – co dużo mówić – filozofia tam wykładana była opóźniona w porównaniu z tym, co działo się na Zachodzie Europy, także dlatego, że pierwsi mistrzowie, profesorowie filozofii Uniwersytetu w Krakowie pochodzili z Pragi i reprezentowali późną scholastykę. Ale i inne nurty scholastyczne, bardziej klasyczne, np. tomizm, obecne były w Krakowie. Wbrew pozorom filozofia scholastyczna wcale nie była jednolita, wręcz przeciwnie – była zróżnicowana i równolegle w Krakowie były reprezentowane *via antiqua*, czyli „droga stara”, i *via moderna*, czyli „droga nowa”, tj. scholastyka pluralistyczna, oraz jeszcze scholastyka późna, która przysłała z Pragi. Paradoksalnie rzecz biorąc, pluralizm myśli polskiej był także pochodną jej pewnego opóźnienia wobec idei powstałych za granicą.

Pluralizm w filozofii polskiej pozostał w zasadzie jako jej znacząca cecha. W każdej epoce w filozofii polskiej były reprezentowane rozmaite nurty. W XVI wieku do wzmocnienia pluralizmu przyczyniła się silna pozycja reformacji w Polsce, która również była zróżnicowana i obejmowała rozmaite nurty filozoficzne.

Potem nastąpił regres w wieku XVII w związku z sytuacją polityczną w kraju, upadkiem kultury, brakiem kontaktów z tym, co działo się na świecie, zwłaszcza kontaktu z wielkimi nurtami filozofii – na przykład z kartezjanizmem czy filozofią angielską, a więc liczącymi się w świecie nurtami. Kolejne ożywienie nastąpiło w okresie oświecenia. Wbrew temu, co się powszechnie myśli o oświeceniu polskim, nie było ono wyłącznie repliką oświecenia francuskiego, silnie oddziaływały też na nie oświecenie niemieckie i szkockie. Potem znowu nastąpiło załamanie w związku z sytuacją polityczną, a filozofia skoncentrowała się na sprawach narodowych w postaci tzw. polskiej filozofii narodowej, która była dość jednolita i miała podobny program związany z walką o odzyskanie państwowości.

Także polski pozytywizm był okresem ciekawym, eklektycznym. Sytuacja znowu zmieniała się w XX wieku dzięki rozwojowi uniwersytetów polskich – krakowskiego i lwowskiego. Po odzyskaniu niepodległości filozofia polska znowu świeciła wielobarwnością, przy czym po raz pierwszy przestała być opóźniona w stosunku do tego, co działo się w świecie. Możemy wymienić polską myśl logiczną, szkołę lwowsko-warszawską, fenomenologię czy bardzo ciekawy neotomizm, który wyprzedził swoją kulturą logiczną inne nurty neoscholastyki. Oczywiście po II wojnie światowej sytuacja znowu się zmieniła z uwagi na kontekst polityczny, ale trzeba powiedzieć, że polski marksizm przynajmniej od roku 1956 był dość zróżnicowany, zwłaszcza w porównaniu z tym, co się działo w innych krajach bloku radzieckiego. Chociaż pluralizm tej filozofii był wyraźnie zagrożony przez kontekst polityczny, to próba eliminacji innych nurtów filozoficznych się nie powiodła. Jeden z ówczesnych filozofów, zresztą marksista, Michał Hempoliński, jednocześnie redaktor naczelny „Studiów Filozoficznych”, opowiadał mi o spotkaniu, jakie odbył z działaczami partyjnymi, którzy zarzucali mu, że za mało publikuje marksizmu, na co on odpowiedział, że publikuje to, co jest dobre, i jeżeli marksiści będą przesyłali dobre teksty, to on je też opublikuje. Miał wszakże wrażenie, że działacze partyjni nie rozumieli, o co mu chodzi.

Ostatnią próbą jakby intronizacji polskiej filozofii – mało znaną – było usiłowanie pod koniec lat 80. podzielenia sceny filozoficznej na filozofię katolicką i filozofię marksistowską. Przywołam anegdotę. Otóż Maria Szyszkowska w audycji telewizyjnej udzielała odpowiedzi na pytanie redaktora – „Pani jest marksistką czy filozofką katolicką?”. Ona mówi – „nie, ja jestem zwolenniczką neokantyzmu”. I on się zdumiał, że coś takiego jest możliwe.

Zmiany po 1989 roku usunęły wcześniejsze bariery ograniczające pluralizm – obecnie filozofia polska jest tradycyjnie pluralistyczna i to jest wartość, którą trzeba chronić. Ta podstawowa wartość filozofii polskiej decyduje w dużej mierze o percepcji polskiej myśli filozoficznej, w tym percepcji wewnętrznej, która jest ważna, gdyż kultura filozoficzna stanowi istotny element kultury każdego naro-

du. Musimy sobie zdawać z tego sprawę. Może nie jest aż tak, jak postulowała to Izydora Dąmbska, odwracając tradycyjne powiedzenie: „najpierw się żyje, a później dopiero filozofuje” – ona mówiła: „najpierw trzeba filozofować, a potem się żyje”. To, jak sądzę, jest pewna przesada, jednak bez kultury filozoficznej, może zabrzmieć to dość radykalnie, nie ma wysokiej kultury innego typu.

Przejdźmy do kwestii drugiej: promocji i recepcji filozofii polskiej w świecie. Mam tu pewne osobiste doświadczenia i spostrzeżenia. Jak jest filozofia polska postrzegana w świecie? Jest oczywiście różnie postrzegana, neutralnie lub pozytywnie, ale rzadziej krytycznie. To ostatnie wypływa z tego, że filozofia polska nie jest znana jako całość. Jeśli pojawia się krytyka, to raczej w odniesieniu do konkretnych filozofów polskich.

Dlaczego my – tzn. filozofowie akademicy – prowadzimy swoją działalność? Z różnych powodów. Tak jak inni uprawiamy swój zawód i z tego żyjemy. Chcemy też mieć swoje osiągnięcia. Chcemy być mniej lub bardziej uznani, a nawet sławni, to jest rzecz ludzka i nie trzeba się tego wstydzić. Chcemy być także uznani nie tylko na rynku krajowym, co jest w miarę łatwe, ale także na rynku międzynarodowym, co jest o wiele trudniejsze. Tak jak szcycimy się polskimi osiągnięciami w literaturze, muzyce, sztukach pięknych, a nawet w sporcie, tak samo chcemy być uznani jako filozofowie. Chcemy być dumni z naszej filozofii, tak jak inne kraje chcą być dumne ze swojej. Ale powinny być ku temu stosowne podstawy. Zwłaszcza, że oczekiwania bywają większe aniżeli możliwości ich urzeczywistnienia.

Opowiem historyjkę, która się zdarzyła trzy lata temu w Moskwie na posiedzeniu Międzynarodowego Instytutu Filozofii (to bardzo elitarna instytucja z siedzibą w Paryżu, a jej coroczne spotkania odbywają się w jednym wybranym miejscu). Dyrektor Instytutu Filozofii Rosyjskiej Akademii Nauk zadał mi wówczas pytanie: „Panie Profesorze, kiedy powstała filozofia w Polsce?”. Gdy odpowiedziałem, że powstała w XV wieku, odparł dość gniewnie „I będziecie mówić, że wcześniej niż w Rosji”. Moja odpowiedź najwyraźniej go zabolowała. Ale to nie jest problem do dyskusowania, to jest po prostu fakt. Tak było. Jaki morał z tego, że zabolowało? Wiadomo, że Rosja jest bardzo czuła na punkcie swego wkładu w kulturę światową, zresztą niemałego, większego niż nasz. Dlatego też bardzo go zirytowało, że filozofia w Polsce pojawiła się wcześniej niż w Rosji.

Trzeba zdać sobie sprawę z pewnych faktów, trzeba być realistą w ocenie naszych możliwości filozoficznych i szans recepcji polskiej filozofii. Nie jesteśmy mocarstwem kulturowym; do centrów należą Francja, Wielka Brytania, Stany Zjednoczone, ciągle Niemcy, choć oni wciąż nie mogą zniwelować skutków wojny. Próba współzawodnictwa i konkurowania z tymi centrami i mocarstwami na skalę globalną jest skazana na niepowodzenie. My możemy szcycić się konkretny-

mi osiągnięciami w danej dziedzinie. Jeżeli zaś chodzi o globalną ocenę filozofii, to nie ma szans na to, żebyśmy się stali krajem centralnym. Aczkolwiek byłoby miło, gdyby się tak zdarzyło. Dlaczego tak jest? Z różnych powodów. Oczywiście ważne są tu kwestie językowe, a także pewna skromność historycznych zasobów myśli polskiej, która powstała później. Zresztą dotyczy to nie tylko Polski, ale wielu innych krajów, także znacznie bogatszych od nas, np. krajów skandynawskich. Finlandia i Szwecja na przykład w ostatnich kilkudziesięciu latach były w filozofii analitycznej ważnymi krajami, ale i to się skończyło. Taki jest właśnie los nacji, które leżą na obrzeżach centrum globalnego świata, niekoniecznie zawsze w sensie geograficznym.

Istnieje jednak jeszcze przynajmniej jedna przyczyna – wedle moich obserwacji. Nie jest tak, jak wielu oczekiwało, że globalizacja polityczna i ekonomiczna automatycznie wygenerują globalizację kulturową, że jeżeli tylko jakakolwiek kultura lokalna potrafi przedstawić się w języku międzynarodowym, czyli np. w angielskim, to ona automatycznie znajdzie się w tym obiegu i nie będzie różnicowana w porównaniu z wiodącymi kulturami centrów. Tak nie jest. Sądzę, że każda nacja ma swoją misję kulturową, a tendencje globalizacyjne spotkały się z kontrglobalizacją w sensie kulturowym. Po prostu kultury lokalne, nawet te wybitne, bronią się przed pochłonięciem przez globalizację. Widać to w bardzo wielu dziedzinach. Jestem kibicem i dostrzegam to w sporcie: sportowcy po osiągnięciu sukcesu, np. w olimpiadzie, co dotyczy m.in. lekkoatletów, owijają się flagami narodowymi i przebiegają rundy triumfalne wokół stadionu. Jest to zjawisko ostatniego ćwierćwiecza. Po raz pierwszy tak się zdarzyło, o ile dobrze pamiętam, na olimpiadzie w Atlancie w 1996 roku. Celowali w tym Amerykanie, którzy w ten sposób podkreślali własne osiągnięcie sportowe i po nich stało się to regułą. Jest to pewna manifestacja dumy narodowej, choć może w ocenie niektórych dość prymitywna.

Aby zilustrować omawiany tu problem, przytoczę kilka anegdot z mej biografii. Pierwsza pochodzi bodaj z 1965 roku. Miałem znajomą w Berlinie Zachodnim, z którą moja mama jeszcze wymieniała eksponaty sztuki ludowej. Przysyłała mi rozmaite książki, m.in. jedno z dzieł Rudolfa Carnapa. Do książki dołączyła liścik z informacją, że zna córkę Carnapa. Napisałem jej, że pewna osoba z Polski prosi o jego książkę. Córnica Carnapa miała zauważyć, nie wiedziała, iż nazwisko jej ojca jest w ogóle znane w Polsce. Odpisałem: „Proszę tej pani powiedzieć, iż nazwisko Carnapa jest w Polsce znane lepiej niż w większości krajów na świecie”.

Druga historyjka jest taka: napisałem pracę doktorską z filozofii prawa, a właściwie z teorii prawa, o wybitnym angielskim teoretyku prawa Herbercie L. A. Harcie (1907–1992). I była to, jak się później okazało, pierwsza praca doktorska na jego temat na świecie. Opublikowałem też z tego zakresu artykuły po angielsku.

Pewnego dnia czytam informację, że organizowana jest konferencja w 100-lecie urodzin Harta. Napisałem więc do organizatorów, że jestem gotów przyjechać i wygłosić referat o Hartie jako o filozofie, bo on był rzeczywiście wybitnym filozofem w sensie ogólnym, nie tylko filozofem prawa. Dostałem odpowiedź, bardzo suchą, grzeczną – styl brytyjski – że moja kandydatura była rozważana, że mogę przyjechać, zasiąść na sali i słuchać wykładów wygłaszanych na konferencji. Gdyby taki list napisał Amerykanin, to niewątpliwie zostałby zaproszony.

W 1993 roku miałem wykład na temat historii logiki polskiej w Uniwersytecie Santa Barbara (jeden z kampusów Uniwersytetu Kalifornijskiego). Podszedł do mnie młody człowiek, doktorant, z pytaniem: „czy mógłby pan mi powiedzieć coś więcej o Stanisławie Leśniewskim? Ja się nim interesuję, czytałem taką książkę o filozofii polskiej, ale o Leśniewskim jest tam dwadzieścia stron”. Zapytałem go, czy pamięta, jaka to była książka. Odpowiedział: „*Logic and Philosophy in the Lvov-Warsaw School*”. Odrzekłem, że to ja jestem jej autorem. Zabawne jest to, że pamiętał tytuł, a nie pamiętał autora, pewnie z uwagi na egzotyczne, polskie nazwisko.

A teraz o wiele poważniejsza sprawa. Otóż Polacy zawsze uczestniczyli w międzynarodowych kongresach logiki i metodologii filozofii nauki. Byłem też we władzach stowarzyszenia, które organizuje te kongresy. Jako Polacy zawsze odgrywaliśmy na nich jakąś rolę. Jednak niedawnymi czasy, gdy dostałem materiały dotyczące organizowanego kongresu, zauważyłem, że wśród wszystkich zaproszonych mówców w składach komitetów sekcyjnych, programowych itd. nie ma ani jednego nazwiska z Polski i w ogóle z krajów na Wschód od Odry. Napisałem do przewodniczącego list o tym, że to jest dość dziwne. Odpisał mi brutalnie: „co Ty sobie wyobrażasz? Kiedyś byliście zapraszani, bo byliście w bloku komunistycznym i wypadało was zapraszać, teraz to się zmieniło, skończył się ten powód”.

W książce (po angielsku) *Krótką historia filozofii analitycznej* J. Schwartza nie ma ani słowa o Polsce, wymieniony jest tylko Alfred Tarski, wybitny logik. Napisałem do autora, on zaś odpisał: „Wiem, że w Polsce byli logicy, ale że byli też filozofowie, to pierwsze słyszę”. To jest – jak sądzę – pewna tendencja, z tego musimy zdawać sobie sprawę. Działamy w sytuacji międzynarodowej imperializmu kulturowego, w tym także filozoficznego reprezentowanego przez te wielkie nacje, które niewątpliwie są wiodące, i nie ma sensu porównywać się z filozofią amerykańską czy brytyjską, jeśli chodzi o filozofię analityczną (o innych nie chcę się wypowiadać, bo nie jestem zbyt kompetentny). Ale czy mamy coś innego do zaprezentowania? Tak, mamy.

Jeżeli chodzi ten wycinek filozofii, którym ja się zajmuję, to udało się – mnie i całej grupie ludzi z Polski i z zagranicy – sprawić, że szkoła lwowsko-warszaw-

ska jest jednak w międzynarodowym obiegu. Aby tak się stało, proces wyteżonej pracy, publikacji książkowych w językach zachodnich, dziesiątków konferencji, sympozjów, specjalnych sesji na kongresach organizowanych przeze mnie, przez innych kolegów, przez kolegów z zagranicy, którzy przekonali się do jakości filozofii polskiej, musiał trwać przeszło 35 lat. Dziś można więc powiedzieć, że szkoła lwowsko-warszawska jest nieźle znana. Aczkolwiek kiedy przyznawano mi nagrodę za wybitne osiągnięcia, była to nagroda za wprowadzenie filozofii polskiej, a zwłaszcza szkoły lwowsko-warszawskiej do obiegu międzynarodowego. Kiedy więc odbierałem tę nagrodę, powiedziałem, że to pewna przesada, gdyż nie mam poczucia, żeby filozofia szkoły lwowsko-warszawskiej funkcjonowała na rynku międzynarodowym tak jak szkoła oxfordzka. I być może nigdy to nie nastąpi.

Jest i druga strona tego medalu. Mianowicie ja przez przypadek stałem się historykiem filozofii w zakresie analitycznej części dziejów filozofii polskiej. Każdy, kto zajął się historią filozofii w pewnym momencie swojej pracy naukowej, a nie specjalizował się wyłącznie w badaniach historycznofilozoficznych, ma pewne ambicje systematyczne. Chciałby coś zrobić w takiej lub innej problematyce, i to jest naturalna ambicja. Cały czas podkreślam, że naukowcy są, a nawet powinni być równie ambitni jak ludzie pracujący w innych profesjach. To jest jeden z motywów do działania – osiągnięcie sukcesu.

Napisałem sporo prac na tematy systematyczne, prac także publikowanych w językach obcych, nie tylko po angielsku. Otóż mój Indeks Hirscha czy *Impact factor* – ja nawet nie bardzo wiem, co to jest – podobno jest bardzo wysoki – liczy się to wedle cytowań. Jednak cytowane są głównie moje prace historyczne. To nie jest tak, że się chwale, nie o to mi chodzi – chcę przedstawić, jak to jest z przywoływaniem polskiego autora w światowym obiegu. Moje prace systematyczne, które były dyskutowane prywatnie – na przykład prace przeglądowe na temat pojęcia analityczności – prawie nie są cytowane, nawet przez ludzi, którzy wiedzą, co napisałem, o których ja wiem, że je czytali.

Na to, aby być w tym obiegu indywidualnym, systematycznym, jako filozofowie polscy nie mamy większych szans. Zdarzają się wyjątki, np. Zygmunt Bauman, ale gdyby pisał on swoje prace po angielsku i wydawał je w Polsce, byłby lokalnym filozofem, którym nikt się nie przejmuje. Jego szczęście czy nieszczęście polegało na tym, że w 1968 roku musiał wyemigrować z Polski z powodu pochodzenia żydowskiego, i drogą większego czy mniejszego przypadku, ale także wartości swoich prac, stał się jednym ze światowych liderów postmodernizmu. Drugim przykładem jest Leszek Kołakowski, ale Kołakowski nie miał już tak wielkiego szczęścia jak Bauman; się stał popularny nie dzięki rzeczywiście znakomitym pracom z filozofii XVII wieku, ale głównie z uwagi na historię filozofii marksistowskiej, ważną, ale z wyraźnym podtekstem osobistych preferencji.

Mimo, że był on w centrum życia naukowego w Oxfordzie, to właściwie już w tej chwili mało kto tam o nim pamięta. Są to ilustracje faktów, pewnych tendencji w świecie, z których musimy sobie zdawać sprawę. Brzmi to trochę pesymistycznie, a nawet minorowo, ale takie są realia.

Czy można filozofię polską promować? Czy zawiera ciekawe elementy? Tak, powinno się ją promować. Szkołę lwowsko-warszawską promować było łatwiej niż jakikolwiek inny kierunek filozoficzny z uwagi na to, że byli tam wybitni logicy, znani ze swoich osiągnięć, więc to było powodem naturalnego zainteresowania. Kiedy zacząłem jeździć po świecie, gdy ustalało się tematy wykładów, które miałem wygłaszać, zawsze jako pierwsza padała propozycja: „niech pan powie o historii logiki w Polsce, gdyż to jest bardzo interesujące”. Później okazywało się, że nie tylko logika jest tu pociągająca. Czy warto było tak intensywnie się promować mimo tego, że ciągle jesteśmy i pewnie będziemy wciąż stali w drugim rzędzie rynku światowego. Warto było! Jeden z zaprzyjaźnionych filozofów Göran Sundholm, profesor w Leiden, na jakimś spotkaniu powiedział kiedyś: „Znam Jana Woleńskiego od wielu lat i wiele razy spotykaliśmy na rozmaitych konferencjach, dyskusjach. On często wstawał i mówił, że taki a taki problem, to był wcześniej, a nawet lepiej, postawiony czy rozwiązany w Polsce – lepiej niż gdzie indziej (jeżeli w ogóle w filozofii są rozwiązania, ale powiedzmy, że są). Mnie to denerwowało, bo to było takie natrętne, ale dzisiaj, po 20 latach naszej znajomości, potwierdzę, że w większości przypadków miał on rację”. To jest największa satysfakcja, jaką można osiągnąć, w promowaniu filozofii polskiej.

A teraz trochę pieprzu na koniec. Roman Ingarden był wielkim filozofem. Co kto jednak o nim wie na świecie? Estetyk – to w zasadzie wszystko. A to był jeden z największych metafizyków XX wieku. Ojciec Innocenty Bocheński powiedział kiedyś, że *Spór o istnienie świata* jest dziełem nieporównywalnym, jeżeli chodzi o zachodnią metafizykę od czasów antycznych. Jest dostępny po niemiecku, ale niemiecki to nie jest język światowy. Lata całe trwały starania, aby wydać Ingardena po angielsku, na razie udało się zrobić to z pierwszym tomem. Ciągle się postuluje, żeby Ingarden był lepiej znany jako filozof, ale robi się w tym zakresie bardzo niewiele. Roman Ingarden wbrew temu, co powinno być, wciąż pozostaje filozofem lokalnym. Owszem, wymieniany jest jako uczeń Husserla, ale drugiego rzędu; gdzie mu tam w popularności do supermętniaka, jakim jest Heidegger. Proszę mi wybaczyć osobisty wtręt, ale ja nigdy nie potrafiłem zrozumieć, na czym polega popularność Heideggera.

Innym przykładem jest Henryk Elzenberg. Barbara Skarga mówiła, że jest jednym z trzech największych filozofów polskich. Ale ani jedna praca Elzenberga nie jest dostępna w języku obcym, zdaje się z wyjątkiem drobiazgów opublikowanych jeszcze przed wojną. Smutno to stwierdzić, ale wnioski o granty na ba-

dania porównawcze nad historią filozofii polskiej z uwzględnieniem jej miejsca w świecie są systematycznie wycinane przez Narodowe Centrum Nauki i Narodowy Program Rozwoju Humanistyki. A co jest promowane? Poszukiwania agory w mieście Phaphos na Cyprze, rola miast w Imperium Rzymskim czy polska muzyka kościelna w XVII wieku znalazły uznanie u gremiów decyzyjnych w tych instytucjach. Okazuje się na przykład, że kopanie archeologiczne na Cyprze jest pionierskie, natomiast porównywanie polskiej filozofii analitycznej z tym, co zdarzyło się w tym zakresie na świecie, jest tylko nowatorskie, ale brak mu znamienia pionierstwa.

W dziedzinie promocji polskiej filozofii nic nie spada z nieba, nawet dla filozofii katolickiej, mówiąc trochę przekornie. Trzeba pracy, pracy, pracy i jeszcze raz pracy. Nie tylko dla popularyzacji filozofii polskiej, ale dla jej rozwijania wewnątrz. I czego jeszcze? Kształcenia uczniów. I tutaj apel do tych, którzy reprezentują władze oświatowe. Jest rzeczą niezrozumiałą, dlaczego filozofia nie jest przedmiotem szkolnym. Po prostu przedmiotem, jednym z przedmiotów nauczania. Skoro nauczanie religii może trwać 12 lat, nie licząc przedszkola, a nie można przeznaczyć dwóch godzin na filozofię, to jest to skandal polskiej rzeczywistości oświatowej. Rzecz jest ciągle obiecywana, a zarazem odkładana. Sam byłem na posiedzeniu – chyba pod koniec 1989 roku – kiedy już zapowiadano wprowadzenie filozofii do szkół, ale niestety nic z tego nie wyszło. Polskie władze edukacyjne, zresztą również te, które organizują szkolnictwo wyższe, są jakby ślepe na filozofię.

Jak można filozofię zareklamować? Bardzo prosto: pomijając oczywiście jej wartość dla ducha, filozofowie są jednymi z najbardziej poszukiwanych na rynku pracy. Dlaczego? Ponieważ filozofia zapewnia pewną kulturę intelektualną. Wykształcenie filozoficzne zapewnia plastyczność reakcji i możliwość stosunkowo szybkiej adaptacji do warunków otoczenia, w przeciwieństwie do wykształcenia specjalistycznego. Istnieją wszelkie powody, aby filozofów kształcić i nie ograniczać tego kształcenia.

Henryk Hiż

Wpływ Peirce'a na logikę w Polsce
Peirce's influence on logic in Poland

Wiesław Wójcik

Hugona Steinhausa filozofia matematyki
Hugo Steinhaus' philosophy of mathematics

Dominik Kowalski

Pochodzenie logiki według Jana Salamuchy
Origin of logics according to Jan Salamucha

HENRYK HIŻ

Wpływ Peirce'a na logikę w Polsce¹

1. C-rachunek [implikacyjny rachunek zdań]

[Charles Sanders] Peirce wykazał się doskonałą intuicją, kiedy użył implikacji jako jedynego i pierwotnego spójnika logiki zdań. W systemie z 1885 roku Peirce uznał za aksjomaty cztery poniższe formuły, które nazwał ikonami:

(ikon 1): Cpp (1d)

(ikon 2): CCpCqrCqCpr (Comm)

(ikon 3): CCpqCCqrCpr (Syl)

(ikon 5): CCCpqqpp (Peir)

System Peirce'a został dogłębnie przeanalizowany, ulepszony i zastosowany w innych systemach przez środowisko warszawskie, głównie przez [Jana] Łukasiewicza, [Stanisława] Leśniewskiego, [Alfreda] Tarskiego² i [Mordechaja] Wajsberga.

¹ *Peirce's Influence on Logic in Poland*, Peirce Sesquicentennial International Congress, 5–10 września 1989 r., Harvard University. W trakcie kongresu wygłoszone zostały referaty, które następnie opublikowano w pracy: *Studies in the Logic of Charles Sanders Peirce*, ed. N. Houser, D. D. Roberts i J. Van Evra, Bloomington 1997. Z angielskiego przełożyła Alicja Chybińska, wszystkie przypisy pochodzą od tłumacza.

² W recenzji wspomnianego wyżej tomu pokongresowego czytamy, że „Hiż nie wyjaśnia, w jaki sposób polscy logicy poznali prace Peirce'a, jednak z tekstu [Irvinga H.] Anellisa [*Tarski's Development of Peirce's Logic of Relations*, tekst zamieszczony w tym samym tomie] dowiadujemy się, że Tarski zapoznał się z wybranymi pracami Peirce'a, kiedy jeszcze studiował w Polsce (...)” („Hiż does not tell us how Peirce's work reached the Polish logicians, but we learn from Anellis's chapter (p. 303) that Tarski had read some of Peirce's publications while still a student in Poland [...]”) (R. B. White, *Studies in the Logic of Charles Sanders Peirce by Nathan Houser; Don D. Roberts; James Van Evra* (recenzja), „Transactions of the Charles S. Peirce Society”, t. 34, nr 1, s. 265–283).

Jak w wyniku tych analiz oceniono oryginalną aksjomatyzację Peirce'a? Raczej pozytywnie. System Peirce'a jest zupełnym systemem logiki implikacyjnej. Z pewną zrozumiałą tolerancją przyjęto, że Peirce posługiwał się regułami podstawiania i odrywania, np. metalogiczną regułą *modus ponens*. Wydaje się, że Peirce zdawał sobie sprawę z różnicy pomiędzy procedurą a twierdzeniem logicznym. Od samego początku stosował regułę odrywania, chociaż nie nazywał tego wprost, dowiódł jednak formuły *modus ponens* – $CpCCpqq$ (za Wajsbergiem będą oznaczał tę formułę jako „Pon”). Peirce twierdził, że formuła oznaczająca przechodniość ($CCpqCCqrcpr$) uzasadnia wnioskowanie [w postaci] $Cpq \Rightarrow CNqNp$. Nawet jeżeli nie wykorzystał tego w pełni, to jego odróżnianie formuły od wnioskowania zapowiada późniejszy podział na twierdzenie logiczne i regułę wnioskowania.

W przeprowadzanych wnioskowaniach dedukcyjnych z aksjomatów Peirce popełnił jednak błąd. Jak pisał (cytuje, zmieniając jedynie symbolikę): „Powiedzieć, że Cpp jest ogólnie prawdziwe, to powiedzieć, że jest tak w każdym stanie rzeczy, to jest w takim [stanie], w którym q jest prawdziwe. Tak więc możemy napisać $CqCqp$, następnie przez podstawienie poprzednika uzyskać $CpCqp$ lub wywnioskować Cqp z p ”. W komentarzach [do tej myśli] wielokrotnie zauważano, że $CpCqp$ (określana przez Bertranda Russella jako *Simplification* lub [krócej] *Simpl*) nie może wynikać ani z (*Id*, *Comm*), ani z (*Id*, *Comm*, *Syl*), ponieważ w ramach *Id*, *Comm* i *Syl* – *C* rozumie się jako równoważność, natomiast w ramach *Simpl* – nie. Niektórzy twierdzą, że Peirce powinien był dodać *Simpl* [do swojego systemu] jako nowy aksjomat. System Peirce'a, oparty na czterech ikonach, jest jednak zupełny i *Simpl* daje się dowieść. Staje się to jasne, gdy zrozumiemy, że Peirce wyprowadzał dedukcyjnie *Pon* z (*Id*, *Com*). Wajsberg pokazał jednak, wyprowadzając *Simpl* z (*Syl*, *Peir*, *Pon*), że (*Syl*, *Peir*, *Pon*) tworzą zupełną aksjomatykę *C*-rachunku. (*Syl*, *Peir*, *Simpl*) są aksjomatami *C*-rachunku, który został sformułowany przez Tarskiego w roku 1921 i uproszczony przez [Paula] Bernaysa w roku 1926.

Błąd Peirce'a nie miał zatem poważnych konsekwencji dla jego systemu. Komentarz ten [*scil.* że błąd nie miał konsekwencji] jest jednak anachroniczny. Ani Peirce, ani jemu współcześni nie docenili wagi prawa Peirce'a. Po roku 1926 sformułowano wiele innych aksjomatyk *C*-rachunku i podano kilka dowodów [jego] zupełności. Udowodnione przez Łukasiewicza twierdzenie – istotne dla systemu Peirce'a – głosi, że *Simpl* w aksjomatyce Tarskiego-Bernaysa może być zastąpione przez dowolną prawdziwą formułę, tj. taką, w której poprzedniku występuje zmienna, a w następniku implikacja – czyli każdą prawdziwą formułę typu $CpC\alpha\beta$. W systemie Peirce'a formuła *Comm* zastosowana sama do siebie daje $CqCCpCqrCpr$, która [to formuła] spełnia wymagane warunki. Z powyższej

formuły oraz z Peirce'owskich ikonów trzeciego i piątego wynika ikon pierwszy (prawo identyczności), którego w związku z tym nie trzeba przyjmować jako aksjomatu. Co zaś do zupełności [systemu] – wśród podanych dowodów są takie, które sprowadzają problem zupełności C -rachunku do zupełności CN -rachunku [tj. rachunku implikacyjno-negacyjnego] (takie podejście prezentuje np. [Kurt] Schütte), i takie, które próbują rozwiązać ten problem w ramach C -rachunku (takie rozwiązanie przyjmuje Wajsberg i ja).

2. Negacja

W implikacji materialnej tkwi ukryte *implicite* [to,] że ze zdania fałszywego wynika każde zdanie. Dlatego „nie- p ” interpretuje się w systemie Peirce'a jako „ $Cp\alpha$, czymkolwiek byłoby α ”, jak to ujmował sam autor. To jest czwarty ikon Peirce'a. Negacja jest [tu] zatem rozumiana jako interpretacja pewnego wyrażenia, które zawiera jedynie implikację. Treść dowolnej formuły zbudowanej z implikacji i negacji jest zawarta w czysto implikacyjnej formule.

Pozostaje pytanie, jak rozumieć sformułowanie „czymkolwiek byłoby α ”. Chociaż w tej samej pracy Peirce wiele miejsca poświęca kwantyfikatorom, to używa wyłącznie wyrażen słownych [*scil.* nie używa symboli], co nie pozwala stwierdzić, gdzie dokładnie znajduje się kwantyfikator i jaki jest jego zakres. Późniejsi badacze rozwiązyali ten problem. Russell zaproponował w 1903 i 1916 roku dwie definicje: „ $Np = \Pi q Cpq$ ” i „ $Np = Cp \Pi qq$ ”, jednak żadnej z nich nie używał w swoich późniejszych publikacjach. Definicjami tymi posłużyli się Leśniewski i Tarski w swojej pracy z zakresu prototypyki. Dali oni także w miejsce Peirce'owskich „interpretacji” szczegółowo opracowane i odpowiednie reguły definiowania.

Postęp w logice często polega na rozwijaniu tego, co zostało wcześniej przez kogoś jedynie intuicyjnie zasygnalizowane. Peirce zasugerował, że za pomocą ikona czwartego można otrzymać $CCpqCNqNp$ z Syl. Poniżej [przedstawiam] niezbędne szczegóły tej procedury:

$\Pi rCCpqCCqrCpr$	podanie <i>explicite</i> ukrytego kwantyfikatora z Syl
$CCpq\Pi rCCqrCpr$	rozdzielenie kwantyfikatora z (1)
$CCpqC\Pi rCqr\Pi rCpr$	rozdzielenie kwantyfikatora z (2)
$CCpqCnqNp$	podstawienie Nq za $\Pi rCqr$ i Np za $\Pi rCpr$ z (3).

3. Prawo Peirce'a

Wydaje się, że prawo Peirce'a jest pierwszym, czysto implikacyjnym twierdzeniem, które obowiązuje w logice klasycznej, ale nie obowiązuje w logice intuicjonistycznej. Co więcej, to właśnie prawo Peirce'a pokazuje rzeczywistą różnicę pomiędzy intuicjonistyczną logiką implikacyjną, zwaną często logiką pozytywną,

a logiką klasyczną. Aksjomatykę logiki pozytywnej tworzą (Simpl, Comm, Syl). Po dodaniu do tego zbioru Peir otrzymujemy zbiór aksjomatów logiki klasycznej.

Różnica pomiędzy dwiema omawianymi logikami może być jednak poddana dalszej analizie. Na przykład dodanie do logiki pozytywnej [formuły] (A1): CCCqrpCCCPqpp nie daje Peir, a zatem nie wynika w logice klasycznej. Podobnie (A2): CCCrspA1 nie daje A1. Ogólnie biorąc, poprzedzając A_n [formuły] CCCxyp, gdzie x jest drugą zmienną z A_n , a y nową zmienną, pomiędzy logiką pozytywną a intuicjonistyczną powstaje nieskończony ciąg nierównoważnych sobie formuł. Są one [te formuły] jakby coraz słabszymi wersjami prawa Peirce'a.

Istnieją także inne twierdzenia, które obowiązują w logice klasycznej, ale nie obowiązują w logice pozytywnej i nie występują także we wspomnianym wyżej ciągu, np. CCCpqrCCpr. Peirce miał świadomość, że sformułowane przez niego prawo było niezwykle i że rozszerzyło ono tradycyjne sposoby wnioskowania. Określał to prawo jako dylematyczne lub niesylogistyczne. Współcześnie nazwalibyśmy je niekonstruktywistycznym lub po prostu intuicjonistycznie nieobowiązującym.

Peirce zaproponował [także] wyprowadzenie prawa wyłączonego środka, czyli usunięcie podwójnej negacji z piątego ikona. Formalnie zapis tej operacji wygląda następująco:

- | | |
|-------------------|-------------------------------------|
| 4. CCCpqqp | Peir |
| 5. CIIrCCpqrCCpqp | reguła podstawienia r/p |
| 6. CIIrCCpqrp | Syl (5,4) |
| 7. CNCpqp | podstawienie NCpq za IIrCCpqr z (6) |
| 8. CNCpIIqqp | (7), q/IIqq |
| 9. CnIIqCpqp | (8), CpIIqq = IIqCpq |
| 10. CNNpp | podstawienie Np za IIqCpq z (9) |

4. Wartości logiczne

Peirce przedstawił [również] koncepcję wartości, które mogą być przypisywane zdaniom w sensie logicznym. Wartością zdania są stałe logiczne, które mogą być wykorzystane jako termy zdaniowe w formułach logicznych. Są to wartości w takim samym sensie, jak wartością funkcji cosinus dla kąta 0 stopni jest 1. W binarnym systemie logiki, który zawiera tylko dwie wartości: v i f , Peirce przyjął, że wartości są wielkościami – elementami pierwotnego systemu obliczeniowego. Litery v i f oznaczają odpowiednio *verum* i *falsum*. Terminologia ta została przejęta [później] przez Leśniewskiego.

Współcześnie [1989] powszechnie przyjmuje się Peirce'owską charakterystykę zdań warunkowych (w jego terminologii: zdań hipotetycznych), wyrażonych w kategoriach wartości logicznych.

Wyjaśnione przez Peirce'a [pojęcie] konieczności logicznej rzuciło światło na zagadnienie, które wcześniej przez długi czas pozostawało niejasne. „[Zasadniczo] ograniczamy się [przy budowie systemu logicznego] do rzeczywistych stanów rzeczy. Kiedy jednak stwierdzimy, że pewna formuła tego typu [warunkowa] jest prawdziwa z koniecznością logiczną, możemy zastosować ją do dowolnego, pojedynczego, stanu rzeczy, który pozostaje w obrębie możliwości logicznej. Na przykład «CNCp \supset qCrq» oznacza, że «w którymkolwiek stanie rzeczy p jest prawdziwe, a q jest fałszywe, r w tym stanie rzeczy jest fałszywe lub p jest prawdziwe». W tym właśnie sensie [zastosowanie formuły warunkowej] jest możliwe w każdym – a nie jedynie rzeczywistym – pojedynczym stanie rzeczy”.

Zdania są prawdziwe i fałszywe. Niezależnie od tego, czy wiemy, które ze zdań p , q , r jest prawdziwe, a które fałszywe, formuła „CNCp \supset qCrp” będzie prawdziwa. Peirce przyjął, że zdanie „ p ” ma specyficzny status – jego wartości logicznej ani nie znamy, ani znać nie musimy. [Sam] zbiór (v , f) traktował Peirce [zresztą] dość formalnie, bez zagłębiania się w filozofię prawdy i fałszu.

Peirce jako pierwszy użył matryc logicznych. Umożliwiło to sformułowanie teorii matryc logicznych Łukasiewicza-Tarskiego oraz wprowadzenie pojęcia weryfikowalności formuły przez matrycę.

Jest czymś naturalnym zwiększanie liczby stałych logicznych. Sugestię taką możemy odnaleźć u Peirce'a, który pisał: „W ramach logiki zwykłej [twierdzi się], że zdanie jest albo prawdziwe, albo fałszywe, nie przewidując innych możliwości. Jest to koncepcja opisowa, jak powiedzieliby geometryści. Tymczasem w koncepcji metrycznej/mierzalnej każde zdanie byłoby bardziej lub mniej fałszywe; powstałoby [tylko] pytanie, w jakim stopniu”. Łukasiewicz często przytaczał ten cytat w swoich wykładach, aby pokazać, że Peirce był prekursorem logik wielowartościowych.

Logicy ze środowiska warszawskiego posługiwali się terminem „wartość logiczna”. Peirce pisał po prostu o „wartościach”. W literaturze anglojęzycznej używa się [z kolei] określenia „truth value” [wartość prawdziwościowa], które jest zaproponowanym przez Russella tłumaczeniem „Wahrheitswert” Gottloba Fregego. Prowadzi to do bałaganu terminologicznego. „Wahrheitswert” Fregego nie jest ani sądem w sensie logicznym (*proposition*), ani żadnym innym bytem językowym. Jest to abstrakcyjna denotacja każdego prawdziwego zdania. „Wartość” Peirce'a jest zaś sądem, który może być wstawiony w formułę logiczną, co jest niemożliwe w wypadku „Wahrheitswert” Fregego. Słusznie byłoby zatem w przypadku stałych zdaniowych, które są elementami matryc logicznych, zrezygnować

z terminu „wartość prawdziwościowa” na rzecz „wartości logicznej”. Za postulowanym uporządkowaniem terminologicznym przemawia także fakt, że w matriicach logicznych występuje wiele różnych wartości, a podział na wartości desygnowane i niedesygnowane nie pokrywa się z podziałem na prawdziwość i fałszywość [zdań].

5. Kwantyfikatory

Było dwóch twórców kwantyfikatorów: Frege i Peirce. Formalnie ich teorie są takie same; różne są jednak komentarze do tych teorii.

Termin „kwantyfikator” i symbole „ Π ” i „ Σ ” pochodzą od Peirce’a. Zostały one przejęte przez polskich logików – być może dlatego, że jest w nich warta idea, że kwantyfikacja jest rozszerzeniem niekończonego (być może niepoliczalnego) iloczynu, a także [pojęcia] nieskończonej sumy w innych gałęziach matematyki. W tym duchu, i zgodnie z sugestiami [Ernsta] Schrödera, rozwijali geometryczną interpretację kwantyfikatorów przede wszystkim Tarski i [Andrzej] Mostowski; myśl ta znalazła także zastosowanie w topologii. [Koncepcja] uogólnionych kwantyfikatorów Mostowskiego była apogeum rozszerzania pojęcia kwantyfikacji.

Z czasem Peirce coraz bieglej posługiwał się kwantyfikatorami. Już w pracy z 1885 roku zastosował rozróżnienie pomiędzy logiką pierwszej i drugiej intencji [terminy logiki średniowiecznej], które dzisiaj nazwalibyśmy odpowiednio kwantyfikacją pierwszego i wyższego rzędu. Różnica ta [między logiką (kwantyfikatorów) pierwszego i wyższych rzędów] staje się zrozumiała po wyjaśnieniu, jak Peirce traktował identyczność. Najpierw Peirce stwierdził:

$$11. \Pi a \Pi b C 1 a b C X a X b$$

gdzie „1” oznacza relację identyczności, a „X” jednoargumentową własność [tj. predykat jednoargumentowy].

Dodatkowo Peirce wprowadził kwantyfikatory wiążące zmienne przebiegające własności. Stwierdził:

$$12. E 1 a b \Pi X A K X a X b K N X a N X b.$$

W notacji Peirce’a [zapis ten brzmi]:

$$12. 1 a b = \Pi x (x a x b + x a x b)$$

Formuła 11 głosi, że niezależnie od tego, czym są a i b , jeżeli a i b są identyczne i a ma własność X , to b także ma własność X .

Formuła 12 głosi, że a jest identyczne z b zawsze i tylko wtedy gdy pewna własność przysługuje zarówno a , jak i b lub gdy nie przysługuje ani a , ani b .

Kwantyfikacja wyższego rzędu została rozwinięta przez Tarskiego i Leśniewskiego. W systemach Leśniewskiego nie ma zmiennych wolnych; wszystkie

[zmiennie] są związane. Dla stałej tego systemu, należącej do dowolnej kategorii semantycznej, można wprowadzić zmienną tej kategorii.

Peirce zaproponował dwa poziomy kwantyfikacji, [natomiast] Leśniewski rozszerzył je do dowolnej liczby. Dokładniej rzecz biorąc, [w systemie Leśniewskiego] nie ma poziomów kwantyfikacji, ale różnorodność kategorii semantycznych [zaś] kwantyfikatory pozostają niezmiennione dla wszystkich poziomów. Sformułowane przez Peirce'a podstawowe reguły operowania kwantyfikatorami znajdują zastosowanie w wypadku wszystkich kategorii semantycznych. Ogromne pole możliwości, jakie w ten sposób stworzył Peirce, jest widoczne w definicji koniunkcji Tarskiego za pomocą samej równoważności

13. $\Pi p \Pi q E K p q \Pi f E p E f p f q$

W bardziej znanej notacji [jest to]:

13'. $\Pi p \Pi q [(p \& q) \equiv \Pi f [p \equiv (fp \equiv fq)]]$

6. Teoria relacji.

Ostatnim, ale nie najmniej ważnym, obszarem, w którym zaznaczył się głęboki wpływ Peirce'a na myśl polskich logików, była logiczna teoria relacji.

W 1940 roku na spotkaniu Amerykańskiego Towarzystwa Filozoficznego (*American Philosophical Association*) w Filadelfii Tarski wygłosił wykład na temat rachunku relacji. Będę odnosił się do wybranych fragmentów tego wykładu. Chociaż to De Morgan zwrócił uwagę na konieczność [stworzenia] teorii relacji, „tytuł twórcy teorii relacji przyznawano C. S. Peirce'owi. W kilku pracach opublikowanych pomiędzy rokiem 1870 a 1882 Peirce przedstawił i skonkretyzował wszystkie podstawowe pojęcia teorii relacji oraz sformułował jej podstawowe prawa. W ten sposób dał początek teorii relacji rozumianej jako dyscyplina dedukcyjna. Peirce zainicjował także dyskusję na temat głębszych problemów związanych z teorią relacji. Szczególną doniosłość ma fakt, że dzięki jego rozważaniom okazało się, iż duża część teorii relacji może być przedstawiona w formie rachunku – zbliżonego do rachunku klas rozwijanego przez G[eorge'a] Boole'a i W[illiam] S[tanley] Javonsa, ale znacznie przekraczającego to rozwiązanie pod względem bogactwa wyrazu. [Propozycja Peirce'a] była nieporównywalnie bardziej interesująca z dedukcyjnego punktu widzenia”.

W późniejszych latach niewiele powstało prac poświęconych wyłącznie rachunkowi relacji. Ustalenia Peirce' i Schrödera wykorzystywano w tych czy innych obszerniejszych systemach logiki, jednak bez zagłębiania się w problemy swoiste dla rachunku relacji (zob. *Principia Mathematica*³, ontologia i mereologia Leśniewskiego czy *Mathematical Logic* Quine'a⁴).

³ Trzytomowa praca Russella i A. N. Whiteheada. Pierwsze wydanie: Cambridge 1910-1913.

⁴ Wydanie np. Harvard University Press, Cambridge 1961 (4.wydanie). Polski przekład: *Logika matematyczna*, przeł. L. Koj, Warszawa 1974.

Tarski dokonał rozróżnienia pomiędzy [(a)] teorią relacji binarnych (dwuczłonowych), które wchodzą w skład węższego rachunku funkcyjnego oraz [(b)] właściwym rachunkiem relacji. W [(a)] występują zmienne indywidualowe związane kwantyfikatorem oraz wolne zmienne relacyjne; [(b)] jest częścią większej teorii Tarskiego; występują tu jedynie formuły bez zmiennych indywidualnych. Oba systemy zostały przez Tarskiego zaksjomatyzowane. Drugi rachunek Tarski rozwinął w duchu „algebraicznym”, zbliżonym do intencji Peirce’a. Udowodnił także, że każde zdanie tego drugiego rachunku może być przekształcone do równoważnej mu formy „R=S”, tj. do równości między relacjami. Sprowadza się to do eliminacji całego aparatu logiki zdań.

Tarski podniósł także kilka kwestii metodologicznych związanych z oboma systemami. Jedną z nich dotyczyła tego, jak można porównać możliwości wyrażania właściwości różnych relacji w tych systemach. Możemy, na przykład, rozważać relacje, które spełniają następującą formułę w nieskończonej dziedzinie :

$$14. \Pi x \Pi y \Pi z \Sigma [xRu \ \& \ yRu \ \& \ zRu]$$

Zadziwiająca jest jednak, że zarówno ta właściwość, jak i wiele innych, nie może być wyrażona w terminologii rachunku relacji.

Bibliografia

- Hiż H., *Remarque sur le degré de complétude*, „Comptes Rendus des Séances de l’Académie des Sciences”, Paris, 1946, t. 223, s. 973–974.
- Hiż H., *A Completeness Proof for C-Calculus*, „Notre Dame Journal of Formal Logic”, 1973, t. 14, s. 253–258.
- Leśniewski S., *Gru[n]dzüge eines neuen Systems der Grundlagen der Mathematik*, §§ 1–11, „Fundamenta Mathematicae”, 1929, 14, s. 1–81.
- Leśniewski S., *Einleitende Bemerkungen zur Fortsetzung meiner Mitteilung u.d.T.*, „Grundzüge eines neuen Systems der Grundlagen der Mathematik”. „Collectanea Logica”, 1939, t. 1, s. 1–60. Tłumaczenie angielskie w: *Polish Logic 1920–1939*, red. S. McCall, Oxford 1967.
- Łukasiewicz J., *On the System of Axioms of the Implicational Propositional Calculus*, [w:] J. Łukasiewicz, *Selected Works*, ed. L. Borkowski, Amsterdam 1970.
- Łukasiewicz J., Tarski, A. *Investigations into the Sentential Calculus*. Tłumaczenie angielskie z języka niemieckiego opublikowane w 1930 r., [w:] A. Tarski, *Logic Semantics. Metamathematics: papers from 1923 to 1938*, tłum. J. H. Woodger, Oxford 1956, J. Łukasiewicz, *Selected Works*, ed. L. Borkowski, Amsterdam 1970.
- Mostowski A., *On a Generalization of Quantifiers*, „Fundamenta Mathematicae”, 1957, t. 44, s. 12–36.

- Prior A. N., *Peirce's Axioms for Propositional Calculus*, „The Journal of Symbolic Logic”, 1958, t. 25, s. 135–136.
- Russell B., *Principles of Mathematics*, Cambridge 1903.
- Russell B., *The Theory of Implication*, „American Journal of Mathematics”, 1906, t. 28, s. 159–202.
- Schütte K., *Über einen Teilbereich des Aussagenkalküls*, „Comptes Rendus des Séances da la Societé des Sciences et des Letteres de Varsovie”, 1933, CL III 26, s. 30–32.
- Tarski A., *Sur le Term Primitif da la Logistique*, „Fundamenta Mathematicae”, 1923, t. 4, s. 196–200. Tłumaczenie angielskie w: A. Tarski, *Logic Semantics. Metamathematics: papers from 1923 to 1938*, trans. J. H. Woodger, Oxford 1956.
- Tarski A., *On the Calculus of Relations*, „The Journal of Symbolic Logic”, 1941, t. 3, s. 73–89.
- Wajsberg M., *Metalogische Beitrage*, „Wiadomości Matematyczne”, 1937, t. 43, s. 131–168. Tłumaczenie angielskie w: *Polish Logic 1920–1939*, ed. S. McCall, Oxford 1967 i M. Wajsberg, *Logical Works*, ed. S. Surma, Warszawa–Wrocław 1977.
- Wajsberg M., *Logical Works*, ed. S. Surma, Warszawa–Wrocław 1977.

* * *

Alicja Chybińska

O autorze – Henryk Hiż

Henryk Hiż był polskim filozofem. Urodził się 8 października 1917 r.⁵ w Petersburgu, pochodził z rodziny „bardzo polskiej, katolickiej i konserwatywnej”⁶. W 1920 r. rodzina Hiżów przeniosła się do Warszawy. W czasie II wojny światowej Hiż wstąpił do Armii Krajowej, uczestniczył w powstaniu warszawskim; wraz z żoną trafił później do obojgu (obozu jenieckiego). Po wojnie przebywał w Belgii i Stanach Zjednoczonych. W 1949 r. wrócił do Warszawy, od 1950 r. przebywał stale za granicą. Zmarł 19 grudnia 2006 w Cape May Point w USA.

Hiż zdał maturę w 1937 r. w Gimnazjum im. Mikołaja Reja w Warszawie, następnie podjął studia filozoficzne w Uniwersytecie Warszawskim. W 1946 r. uzyskał *licence en philosophie* na Université Libre de Bruxelles, dwa lata później otrzymał stopień doktora filozofii na Harvard University (rozprawę napisał pod

⁵ Wspomnienie o Henryku Hiżu, „Więź”, 2007, nr 10 (588), s. 151.

⁶ H. Hiż, *Mój życiorys (jeszcze nie cały)*, [w:] *Fragmenty filozoficzne ofiarowane Henrykowi Hiżowi w siedemdziesiątą piątą rocznicę urodzin*, „Biblioteka Myśli Semiotycznej”, red. J. Pelc, t. 23, Warszawa 1992, s. 11–19 (tutaj: s. 11).

kierunkiem Willarda Van Ormana Quine'a). Wykładał m.in. na New York University, Harvard University, University of Pennsylvania, University of Utah, Columbia University. W latach 1976–1977 był profesorem wizytującym filozofii na Uniwersytecie Jagiellońskim; w latach 1991–1992 pełnił tę samą funkcję na Uniwersytecie Warszawskim.

Wydaje się, że karierę naukową Hiża można podzielić na dwa etapy: warszawski oraz – w szerokim znaczeniu tego słowa – amerykański. Etap warszawski obejmował studia Hiża oraz lata 1949–1950, kiedy Hiż powrócił do Polski. Chociaż sam uznawał się za ucznia przede wszystkim Tadeusza Kotarbińskiego, podczas studiów na Uniwersytecie zetknął się także z innymi przedstawicielami Szkoły Lwowsko-Warszawskiej: „Uczyłem się logiki na wykładach i seminariach [Jana] Łukasiewicza, [Stanisława] Leśniewskiego i [Alfreda] Tarskiego. (...) Podczas wojny byłem asystentem Kotarbińskiego i Łukasiewicza (...)”⁷. Jerzy Pelc wymienia wśród przyjaciół i nauczycieli Hiża także Janinę Kotarbińską, Jerzego Kreczmarę i Kazimierza Ajdukiewicza (tego ostatniego „głównie za pośrednictwem lektury”⁸). W 1949 r. Hiż piastował stanowisko adiunkta na Wydziale Matematyki; współpracował z Andrzejem Mostowskim, przyjaźnił się ze Stanisławem i z Marią Ossowskimi.

W czasie pracy naukowej na uniwersytetach amerykańskich Hiż, jak sam stwierdził, oduczał się powoli „absolutyzmu warszawskich logików. Duch pragmatyzmu i pluralistycznego eklektyzmu był mi dobrą odtrutką”⁹. Z „wczesnego” okresu amerykańskiego wspomina kontakty m.in. z Quinem, Lewisem¹⁰ i Bridgmanem¹¹. Duże wrażenie wywarła na nim książka Leonarda Bloomfielda *Language*¹²; praca ta miała wpływ na jego postawę filozoficzną (behawioryzm, w pewnym okresie określał siebie jako „światłego behawiorystę”¹³) oraz stanowisko w sprawie języka („język to mowa i przeto zewnętrzne zachowanie się ludzi”¹⁴).

Zagadnienia języka – i z punktu widzenia filozofii języka, i językoznawstwa – podejmował zresztą Hiż w całym okresie swojej pracy naukowej¹⁵. Współpraca

⁷ Tamże, s. 12.

⁸ J. Pelc, *Wstęp*, [w:] *Fragmenty filozoficzne ofiarowane Henrykowi Hiżowi...*, dz. cyt., s. 7.

⁹ H. Hiż, *Mój życiorys...*, dz. cyt., s. 13.

¹⁰ Clarence Irving Lewis (1883–1964) – amerykański filozof, zajmował się epistemologią, logiką i etyką. Uznawany za twórcę amerykańskiej filozofii analitycznej (<http://plato.stanford.edu/entries/lewis-ci/>, dostęp 5.08.2013).

¹¹ Percy W. Bridgman (1882–1961) – amerykański fizyk, noblista.

¹² Pierwsze wydanie w roku 1933.

¹³ H. Hiż, *Mój życiorys...*, dz. cyt., s. 13.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Pelc podkreśla, że kariera naukowa Hiża potoczyła się dwojakim torem: filozoficznym i językoznawczym (por. J. Pelc, *Wstęp...*, dz. cyt., s. 7).

(„intelektualna przyjaźń”¹⁶) z Zelligem Harrisem, językoznawcą strukturalnym, zaowocowała publikacjami Hiża nt. gramatyki, w tym gramatyki transformatywnej. Hiż był zwolennikiem koncepcji sentencjalizmu i aleteizmu, co oddaliło go od reizmu, poglądu głoszonego przez jego nauczyciela, Kotarbińskiego.

Wpływ Kotarbińskiego pozostał jednak widoczny, m.in. w etyce, którą Hiż zajmował się, jak przyznawał, „od lat studenckich”¹⁷, chociaż dopiero pod koniec życia opublikował prace z tej dziedziny. W sferze etyki Hiż przejął zasadnicze poglądy Kotarbińskiego, chociaż „jego motywacje („spolegliwy opiekun” [...]) zamieniam na pragmatyczne konsekwencje czynów”¹⁸.

Kotarbińskiego wymienia także Hiż wśród swoich „przewodników w pogładzie naturalistycznym”¹⁹; naturalizm uznawał zresztą za „postawę zachwycającą”²⁰. Innymi „duchowymi towarzyszami” Hiża w zgłębianiu koncepcji naturalistycznej byli, jak sam podaje, Quine, John Stuart Mill i Rudolf Carnap.

Pelc uznaje Hiża za przedstawiciela Szkoły Lwowsko-Warszawskiej²¹. Hiż zgadzał się z tym stanowiskiem: „wyrosłem z filozoficznej szkoły warszawskiej”²², jednak dodawał, że „wyrosłem w obu sensach: i jest to moje źródło, i wykraczam poza nie”²³.

Nie bez znaczenia jest rola, jaką odegrał Hiż w rozpowszechnianiu myśli polskich filozofów i logików poza granicami kraju. W swoich pracach nawiązywał np. do teorii kategorii semantycznych Leśniewskiego. Pisał także prace pokazujące związki między filozofią polską a filozofią zachodnią. Jednym z takich tekstów jest prezentowane tłumaczenie artykułu Hiża o wpływie Peirce'a na logikę w Polsce.

¹⁶ H. Hiż, *Mój życiorys...*, dz. cyt., s. 14.

¹⁷ Tamże, s. 17.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tamże.

²¹ J. Pelc, *Wstęp...*, dz. cyt., s. 7–8.

²² H. Hiż, *Mój życiorys...*, dz. cyt., s. 16.

²³ Tamże.

Wybrana bibliografia Hiża (w nawiasie znajduje się informacja o tematyce danej pracy)²⁴:

- Types and Environments*, „Philosophy of Science”, 1957, t. 24, s. 215–220 (formalna metoda przedtransformatywnej teorii Harrisa).
- Modalities and Extended Systems*, „The Journal of Philosophy”, 1961, t. 58, nr 23, s. 723–731 (nawiązania do kategorii semantycznych Leśniewskiego).
- Descriptions in Russell's Theory and in Ontology*, „Studia Logica”, 1977, t. 36, nr 4, s. 271–283 (nawiązania do logiki Leśniewskiego).
- Frege, Leśniewski and Information Semantics on the Resolution of Antinomies*, „Synthese”, 1984, t. 60, nr 1, s. 51–72 (nawiązania do logiki Leśniewskiego).

Wybrane prace językoznawcze:

- The Intuitions of Grammatical Categories*, „Methodos”, 1960, t. 48, nr 12, s. 1–9.
- Congrammaticality, Batteries of Transformations and Grammatical Categories*, [w:] *Proceedings of Symposia in Applied Mathematics*, 1961, s. 43–50.
- The role of Paraphrase in Grammar*, [w:] *Monograph Series in Languages and Linguistics*, 1964, 17, s. 97–104.
- Alethic Semantic Theory*, „The Philosophical Forum”, 1969, nr 1, s. 483–451.

Wybrane prace napisane w języku polskim:

- Zjazd estetyków amerykańskich*, „Przegląd Filozoficzny”, 1949, t. 45, s. 586–587.
- O rzeczach*, [w:] *Fragmenty filozoficzne. Seria druga. Księga pamiątkowa ku uczczeniu czterdziestolecia pracy nauczycielskiej w Uniwersytecie Warszawskim profesora Tadeusza Kotarbińskiego*, Warszawa 1959, s. 15–24.
- Notatka o reizmie*, „Studia Filozoficzne”, 1984, nr 5 (222), s. 43–46.
- Prakseologia, społeczeństwo i etyka*, „Prakseologia”, 1989, s. 67–78.
- Rozważania o filozofii Tadeusza Kotarbińskiego*, „Nauka Polska”, nr 5, s. 79–86.

Bibliografia

- Anellis I. H., *Tarski's Development of Peirce's Logic of Relations*, [w:] *Studies in the Logic of Charles Sanders Peirce*, ed. N. Houser, Don D. Roberts, J. van Evra, Handcover 1997.
- Hiż H., *Autobiografia*, [w:] *Fragmenty filozoficzne ofiarowane Henrykowi Hiżowi w siedemdziesiątą piątą rocznicę urodzin*, red. J. Pelc, „Biblioteka Myśli Semiotycznej”, t. 23, Warszawa 1992.

²⁴ Pełna bibliografia prac Hiża znajduje się w: H. Hiż, *Autobiografia*, [w:] *Fragmenty filozoficzne ofiarowane Henrykowi Hiżowi...*, dz. cyt., s. 20–22. Źródło adresów bibliograficznych: tamże.

- Hiż H., *Mój życiorys (jeszcze nie cały)*, [w:] *Fragmety filozoficzne ofiarowane Henrykowi Hiżowi w siedemdziesiątą piątą rocznicę urodzin*, red. J. Pelc, „Biblioteka Myśli Semiotycznej”, t. 23, Warszawa 1992.
- Pelc J., *Wstęp*, [w:] *Fragmety filozoficzne ofiarowane Henrykowi Hiżowi w siedemdziesiątą piątą rocznicę urodzin*, red. J. Pelc, „Biblioteka Myśli Semiotycznej”, t. 23, Warszawa 1992.
- Studies in the Logic of Charles Sanders Peirce*, ed. N. Houser, D. D. Roberts, J. van Evra, Bloomington 1997.
- Quine W. O. van, *Logika matematyczna*, przeł. L. Koj, Warszawa 1974.
- Russell B., Whitehead A. N., *Principia mathematica*, Cambridge 1910–1913.

Peirce's influence on logic in Poland

The article presents Peirce's system as the complete system of implicational logics. Developing his system, Peirce showed the excellent intuition, using implications as the only and original conjunction of sentence logics. The system was based on four axioms. The article points also at Peirce's law, which is the first and clearly implicational statement that is binding in classical logics but not in institutional logics. Moreover, it has just been the Peirce's law which indicates the real difference between institutional, implicational logics (often called positive logics) and classical logics. Peirce presented also the concept of values, which can be attributed to sentences in the logical sense. It is worth mentioning that logical theory of relations influenced the ideas of Polish logicians in a considerable degree.

Keywords: Charles Sanders Peirce, Peirce's system, Peirce's law, logical values, Peirce's logic of relations

WIESŁAW WÓJCIK

Hugona Steinhausa filozofia matematyki

Wprowadzenie

Matematycy zajmujący się refleksją filozoficzną nie są rzadkim zjawiskiem w dziejach nauki. Często w przypadku najwybitniejszych umysłów (pitagorejczycy, Galileusz, Kartezjusz, Leibniz) oba te obszary aktywności naukowej uprawiane były równoległe jako naturalne uzupełnianie i wzajemne wzmacnianie czynionych badań. Czasami matematyka traktowana była jako niezbędny szczebel czy narzędzie w uprawianiu rzetelnej filozofii (Platon, Newton). Bez matematyki filozoficzne poszukiwania łatwo, w tym rozumieniu, mogły zejść na drogi irracjonalizmu.

Hugo Steinhaus był matematykiem, który swoje dociekania filozoficzne traktował jako nieodzowny element badań matematycznych. Sama matematyka pobudzała go do refleksji filozoficznej, a szczególnie te zagadnienia, które domagały się nowych pomysłów, pojęć i teorii. Duże znaczenie ma dokonana przez niego matematyzacja rachunku prawdopodobieństwa (przy pomocy teorii miary) oraz teorii gier. Również inne jego odkrycia matematyczne niosą ze sobą znaczny ładunek filozoficzny.

W pracy tej w oparciu o *stricte* filozoficzne teksty Steinhausa, jak również dokonane przez niego odkrycia matematyczne, komentarze czynione na marginesie tych odkryć oraz popularne i dydaktyczne wykłady i pogadanki, próbuję ukazać podstawowe założenia Steinhausowskiej filozofii matematyki. Niniejszy tekst jest jedynie wprowadzeniem do planowanego całościowego opracowania dorobku naukowego (matematycznego, dydaktycznego i filozoficznego) tego wielkiego polskiego uczonego.

Charakterystyka postaci

Miastem rodzinnym Hugona Steinhausa było Jasło, gdzie urodził się 14 stycznia 1887 roku w bogatej rodzinie o żydowskich korzeniach. Tu ukończył w 1905 gimnazjum klasyczne, co dało mu znajomość języków i wykształcenie ogólne, szczególnie w zakresie literatury pięknej. Jednak już w gimnazjum podjął decyzję, że będzie zajmował się głównie matematyką. Poszukiwał różnych matematycznych lektur, jednak nie było ich w Jasle zbyt wiele. „Nie było wiele sposobności do kształcenia się samemu w matematyce. Raz zdobyłem Dziewińskiego *Wykłady matematyki*, wydane dla studentów politechniki. (...) Stryj miał wówczas koncypienta dra T. Warchałowskiego, który interesował się różnymi rzeczami; on to pożyczył mi małą książeczkę Bendta o rachunku różniczkowym i całkowym. Spróbowałem to czytać i rzeczywiście zacząłem rozumieć. Potem wpadła mi w rękę *Analiza* Burga, wiedeńskiego profesora z połowy XIX wieku. Tam znalazłem szeregi Taylora, które mnie niezmiernie zafrapowały. Kierownictwa nie miałem żadnego, dobrych książek nie miał mi kto wskazać; może i lepiej tak było, bo oddawszy się za wcześnie matematyce, byłbym zaniedbał resztę”¹.

Poza matematyką interesował się wieloma innymi rzeczami, jednak zawsze celem i podstawowym odniesieniem była matematyka (głównie chodziło mu o pokazanie obecności matematyki i możliwości jej stosowania w różnych dziedzinach życia i nauki). Miał szerokie horyzonty myślowe i doskonałą znajomość języka polskiego. Pisane przez niego aforyzmy pokazują siłę słowa, które potrafi z mistrzowską celnością uchwycić rzeczywistość.

Hugo Steinhaus swoją działalność naukową rozpoczął jeszcze przed I wojną światową, natomiast najbardziej twórczym okresem jego życia był czas pracy na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie w okresie międzywojennym. Był polskim matematykiem i współtwórcą lwowskiej szkoły matematycznej oraz wrocławskiej szkoły zastosowań matematyki (po II wojnie światowej we Wrocławiu). Studia matematyczne i filozoficzne odbywał w latach 1906–1911, najpierw przez rok we Lwowie, gdzie słuchał, między innymi, wykładów Kazimierza Twardowskiego i Józefa Puzyny, a następnie w Getyndze, ówczesnym centrum matematyki światowej. W 1911 roku pod kierunkiem Davida Hilberta, wybitnego niemieckiego matematyka, twórcy koncepcji formalizmu w filozofii matematyki, pisze pracę doktorską *Neue Anwendungen des Dirichlet'schen Prinzips* i uzyskuje stopień doktora. To z okresu getyńskiego datuje się jego zainteresowanie badaniem podstaw matematyki i matematyzacji różnych dziedzin wiedzy. W roku 1920 zostaje mianowany na profesora Uniwersytetu Lwowskiego i rozpoczyna budowę silnego ośrodka matematycznego.

¹ H. Steinhaus, *Wspomnienia i zapiski*, ATUT, Wrocław 2002, s. 36.

Zanim jednak został profesorem uniwersytetu we Lwowie, miało miejsce kilka znaczących wydarzeń (z udziałem Steinhausa), bez których najprawdopodobniej nie powstałaby polska szkoła matematyczna. Te wydarzenia wiążą się ze spotkaniami i rozmowami, mającymi duże znaczenie dla rozwoju polskiej szkoły matematycznej. Steinhaus nawiązywał współpracę, inspirował, podejmował i omawiał różne zagadnienia matematyczne. To zaowocowało w przyszłości wieloma wspólnymi projektami, publikacjami i stanowiło istotny rys osobowości polskiego matematyka.

W dniach 18–22 lipca 1911 roku uczestniczył w Krakowie w XI Zjeździe Lekarzy i Przyrodników Polskich. Sekcja matematyczna Zjazdu zgromadziła niemal wszystkich znaczących matematyków ziem polskich (było ich 15), a każdy z nich zajmował się innym obszarem matematyki (trudno było podjąć plany o wspólnych badaniach). Jest to czas licznych spotkań m.in. z Janem Śleszyńskim i Stanisławem Zarembą. Jednak już w tym samym roku Wacław Sierpiński gromadzi na Uniwersytecie Lwowskim, na swoim seminarium naukowym poświęconym teorii mnogości i topologii, grupę wybitnych młodych matematyków – Zygmunta Janiszewskiego, Stefana Mazurkiewicza, Stanisława Ruziewicza, Ottona Nikodyma, Antoniego Łomnickiego. Na seminarium uczęszczają również filozofowie (logicy): Kazimierz Ajdukiewicz, Tadeusz Czeżowski, Zygmunt Zawirski. Rozpoczęła się wspólna praca nad zagadnieniami, które w przyszłości określały charakter polskiej szkoły matematycznej. Steinhaus przez kilka miesięcy 1912 roku przebywa we Lwowie, nawiązuje bliższą współpracę z Sierpińskim i Ruziewiczem, czyta słynną książkę Lebesgue’a *Leçons sur les séries trigonométriques* (oraz *Leçons sur l'intégration et la recherche des fonctions primitives*) i pisze pracę o szeregach trygonometrycznych. Ta lektura rozbudza w nim zainteresowanie teorią całki i miary Lebesgue’a, które pogłębia się, gdy w 1914 roku przebywa kilka miesięcy (przez wybuchem wojny) w Paryżu i poznaje Lebesgue’a, Borela, Picarda (uczęszcza też na ich wykłady)².

Kolejnym wydarzeniem jest spotkanie przez Steinhausa na plantach w Krakowie (lato 1916) Stefana Banacha i Ottona Nikodyma rozmawiających o całce Lebesgue’a. Okazało się, że czas wojny nie przeszkadzał trójce młodych ludzi (poza wspomnianymi mamy jeszcze Witolda Wilkosza) od pewnego czasu dyskutować regularnie o najnowszych problemach matematycznych. To spotkanie okazało się kluczowe dla dziejów polskiej matematyki. Przerodziło się w regularne spotkania przy ulicy Karmelickiej 9, gdzie wówczas mieszkał Steinhaus (uczęszczali na nie również inni matematycy, w tym Leon Chwistek, logik, filozof, późniejszy szwagier Steinhausa, twórca szkoły logiki matematycznej we Lwowie).

² Tamże, s. 81–83.

Od pewnego czasu Steinhaus próbował bezskutecznie rozwiązać problem istnienia funkcji całkowalnej, której rozwinięcie w szereg trygonometryczny nie jest zbieżne w średnich arytmetycznych do tej funkcji. Banach znalazł rozwiązanie tego problemu w ciągu zaledwie kilku dni, podając konstrukcję odpowiedniej funkcji. W krótkim czasie powstała pierwsza wspólna praca Steinhausa i Banacha³. W ten sposób rozpoczęła się kariera matematyczna Banacha oraz współpraca tych dwóch wielkich matematyków, kluczowa dla powstania lwowskiej szkoły matematycznej.

Na początku 1917 roku ma miejsce kolejne spotkanie – Józef Puzyna przyjeżdża do Krakowa i proponuje Steinhausowi zrobienie we Lwowie habilitacji. Jest pełen uznania dla dotychczasowych osiągnięć młodego matematyka. Już w marcu na Uniwersytecie Lwowskim wygłasza Steinhaus wykład habilitacyjny i uzyskuje stopień doktora habilitowanego w oparciu o rozprawę *Niektóre własności szeregów trygonometrycznych i szeregów Fouriera*.

Również w 1917 roku zostaje powołane Towarzystwo Matematyczne we Lwowie (pierwsze na ziemiach polskich, z inspiracji Janiszewskiego i Puzyny), do którego przystępuje Steinhaus i aktywnie włącza się w jego działalność. 3 grudnia 1917 inauguruje spotkania Towarzystwa wykładem *O rozwiązanych i nierozwiązanych zagadnieniach w teorii szeregów Fouriera*. Czas od grudnia 1917 roku do czerwca 1918 to okres wielu spotkań, referatów i dyskusji.

Po rozpoczęciu pracy na Uniwersytecie Lwowskim, skupia wokół siebie grono utalentowanych matematyków, w tym Stefana Banacha (w 1920 roku został on asystentem Łomnickiego na Politechnice Lwowskiej i obronił doktorat, napisany pod kierunkiem Steinhausa), Stanisława Mazura, Władysława Orlicza, Stanisława Ulama, Władysława Nikliborca, Pawła Schaudera, Stefana Kaczmarza, Hermana Auerbacha i innych.

W ciągu kolejnych lat powstały prace doktorskie z matematyki, w dużej mierze inspirowane i dyskutowane przez Steinhausa i Banacha na licznych spotkaniach. Były to spotkania w cukierni „Roma”, kawiarni „Szkockiej” oraz cotygodniowe spotkania Polskiego Towarzystwa Matematycznego. Lwów (a szczególnie miejsce „urzędowania” Banacha – kawiarnia „Szkocka”) stał się ważnym miejscem spotkań matematyków z Polski i z zagranicy⁴.

Warto przytoczyć wypowiedź Ulama, w której próbuje scharakteryzować Steinhausa i jego sposób pracy naukowej.

³ S. Banach, H. Steinhaus, *Sur la convergence en moyenne de séries de Fourier*, „Bull. Inter. Acad. Sci. Et Lettres”, Cracovie 1918, s. 87–96.

⁴ Analiza tworzenia przez Steinhausa lwowskiej szkoły matematycznej zawarta jest w pracy: W. Wójcik, *Hugo Steinhaus – współtwórca lwowskiej szkoły matematycznej*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki”, nr 4 (2014), s. 97–120.

Podejście Steinhausa do zagadnień analizy, funkcji rzeczywistych, teorii funkcji i szeregów ortogonalnych odznaczało się głębokim zrozumieniem rozwoju historycznego i ciągłości idei w matematyce. Jego książka *Czem jest, a czem nie jest matematyka* wywarła na mnie duży wpływ. Być może przez to, że miał on mniej zainteresowań bardzo abstrakcyjnymi dziedzinami matematyki i mniejsze ich wycucie, starał się sterować naszymi nowymi ideami w kierunku zastosowań praktycznych, przydatnych niemal do życia codziennego. Miał skłonność i talent do wynajdywania problemów geometrycznych, które mogły być traktowane kombinatorycznie, chwytania tego, co mogło stanowić wizualne, niemal namacalne wyzwanie do sformułowania matematycznego. Miał szczególne wycucie języka. Czasami niemal pedantycznie wywierał nacisk, by mówić lub pisać o matematyce lub o matematycznych dziedzinach nauk ścisłych precyzyjnym językiem⁵.

I jeszcze jedna charakterystyka dokonana przez Ulama, tym razem Banacha:

W rozmowach unikał na ogół wyrażania ostrego sprzeciwu; gdy jednak nie zgadzał się ze zdaniem rozmówcy, manifestował to stawianiem pytań. W dyskusjach matematycznych, w które dawał się wciągać bardzo chętnie, a nawet z zapalem, czuło się natychmiast potęgę jego umysłu. Czy to w gabinecie uniwersyteckim, czy też w kawiarni można było przesiadywać z Banachem całymi godzinami, dyskutując o problemie matematycznym. Popijał kawę i palił papierosy niemal bez przerwy. Tego typu sesje z Banachem, a częściej z Banachem i Mazurem, uczyniły atmosferę lwowską czymś jedynym w swoim rodzaju. Tak intymna współpraca była prawdopodobnie czymś zupełnie nowym w życiu matematycznym, a przynajmniej w takiej skali i w takiej intensywności⁶.

Nic dziwnego, że te spotkania zaowocowały znacznym „zagęszczaniem” oryginalnych wyników, a ich liczba sięgała kilkadziesiąt rocznie. I to we Lwowie odbył się w roku 1927 I Polski Zjazd Matematyczny. To wtedy Steinhaus wpadł na pomysł założenia nowego międzynarodowego czasopisma matematycznego „*Studia Mathematica*” poświęconego głównie analizie funkcjonalnej. Dwa lata później ukazał się pierwszy numer, a do roku 1940 wyszło 9 tomów. Sukces czasopisma, mimo oporów środowiska warszawskiego (obawiającego się zmniejszenia dobrych prac publikowanych w „*Fundamenta Mathematicae*”), był podobny do sukcesu czasopisma wychodzącego w Warszawie i nie osłabił jego pozycji.

Poza analizą funkcjonalną, rozwijane były we Lwowie również inne teorie matematyczne: teoria miary, teoria prawdopodobieństwa metody topologiczne (metoda kategorii Baire’a), teoria gier, szeregi ortogonalne, równania różniczkowe cząstkowe, geometria różniczkowa, teoria funkcji, mechanika nieba. W latach 30. coraz bardziej pochłania Steinhausa kwestia zastosowań matematyki i ukazywa-

⁵ S. Ulam, *Wspomnienia z Kawiarni Szkockiej*, „Wiadomości Matematyczne”, seria II, t. XII (1969), s. 54.

⁶ Tamże, s. 53.

nie jej siły i piękna coraz większej liczbie ludzi. W tym celu pisze książki *Kalejdoskop matematyczny* oraz *Orzeł czy reszka*, nawiązuje współpracę z uczonymi z różnych dyscyplin naukowych. Do najbardziej spektakularnych można zaliczyć: pracę w budowaniu matematycznego modelu pomocnego rozpoznawania gruźlicy u dziecka (z Franciszkiem Gröerem, lekarzem pediatrią), analizę metody pomiaru dyspersji leukocytów we krwi (z Ludwikiem Fleckiem) oraz opracowanie metody lokalizacji przedmiotów w ciele z wykorzystaniem technik stereoskopii (wraz z Emilem Meiselsem). Efektem była konstrukcja introwizora – odpowiedniego urządzenia, które uzyskało patenty w USA i Francji. Wojna w znacznej mierze przerywa te badania, natomiast po wojnie tworzy Steinhaus we Wrocławiu szkołę zastosowań matematyki i intensywnie rozwija wcześniejsze badania⁷. Umiera 25 lutego 1972 roku.

Źródła filozofii matematyki Steinhausa

Można wskazać kilka źródeł, z których wyrastał filozoficzny namysł Steinhausa nad matematyką. W samym wskazaniu tych źródeł tkwi już schemat filozoficznych poglądów polskiego matematyka.

Pierwszym było badanie podstaw matematyki, w tym geometrii i analizy matematycznej, i próba ich aksjomatyzacji. Były to w dużej mierze badania zainspirowano przez Davida Hilberta, twórcy formalizmu w filozofii matematyki, promotora Steinhausa.

Kolejnym były zagadnienia związane z badaniem funkcji zaproponowane przez Bernharda Riemanna – analiza przestrzeni funkcji oraz rozwijanie funkcji w szeregi trygonometryczne. W jednym ze swoich aforyzmów nazwał Steinhaus Riemanna „Chopinem matematyki”. Był Riemann dla Steinhausa wzorem uczonego potrafiącego dostrzegać harmonię matematyczną w najbardziej zaskakujących obszarach rzeczywistości. Budował też „nową harmonię” matematyczną, a jego idee i teorie stanowiły potężną inspirację dla innych matematyków.

Następnym źródłem była szkoła francuska Henriego Lebesgue’a. Emila Borela i Picarda, w której powstała abstrakcyjna teoria miary. Steinhaus pokazał możliwość jej stosowania do matematyzacji różnych zagadnień i teorii (w tym rachunku prawdopodobieństwa). Kluczowe było poszukiwanie analogii między ka-

⁷ Steinhaus założył we Wrocławiu czasopismo „Zastosowania Matematyki” i wznowił od 1948 „Studia Mathematica”. Ponadto, kierował Katedrą Zastosowań Matematyki oraz Komisją Antropometryczną PAN. Wykształcił wielu następców. Po jego śmierci powstaje przy Politechnice Wrocławskiej Centrum im. Hugona Steinhausa, promujące prace oraz idee tego uczonego w zakresie zastosowań matematyki.

tegoriami różnych teorii matematycznych, np. topologią, teorią miary i teorią mnogości.

Następnym rodzajem źródła, na którym pracowała filozofia Steinhausa, były tworzone przez niego nowe teorie matematyczne: mamy tu przede wszystkim rachunek prawdopodobieństwa, teorię gier, analizę funkcjonalną, teorię szeregów ortogonalnych. Ale i z drugiej strony, tworzenie tych teorii było w dużej mierze inspirowane odpowiednim nastawieniem Steinhausa do matematyki – jego filozofią.

Jednym z ważniejszych źródeł jest praca Steinhausa nad wizualizacją matematyki – pisanie książek z obrazkami – w której problemy szeroko rozumianej rzeczywistości zostają uchwycone matematycznym myśleniem i ukazane poprzez „obrazki”. W tym miejscu Steinhaus odwołuje się do starożytnej metody dowodzenia (i dochodzenia do metody dowodu), polegającej na łączeniu formalnych dowodów z rysunkami (które były ich częścią). To bowiem, czego nie można czysto formalnie zrozumieć, można zobaczyć. Konieczność wizualizacji nie jest tylko wynikiem małej wiedzy matematycznej odbiorców, lecz istotnym rysem samej matematyki, która dzięki tym metodom pełniej odsłania swoją naturę.

Dalszym przykładem ukazującym źródło filozofii matematyki jest poszukiwanie zastosowań matematyki w różnorodnych obszarach rzeczywistości (medycynie, technice, sądownictwie, ekonomii, geografii czy dendrometrii). Tym samym Steinhaus był wrogiem platonizmu w jego „wulgarnej” formie, która traktuje byty matematyczne jako oderwane od konkretnej rzeczywistości ludzkiej i materialnej. Zauważmy jednak, że Platonowi matematyka służy do konstruowania i modelowania świata, odkrywania jego istoty i przekształcania go w harmonijny świat – Kosmos. Jest to teza z platońskiego *Timajosa* i tu mamy pełną zgodność z rozumieniem matematyki przez Steinhausa. Matematyka budowana jest w sposób abstrakcyjny, nie będąc skrępowana rzeczywistością zewnętrzną. Jednak w pewnym momencie swojego rozwoju teoria matematyczna nawiązuje taki kontakt – „nasyca się” odpowiednią liczbą własności, relacji i analogii, co sprawia, że możemy odnaleźć ją w rzeczywistości. Na początku jest więc jakby formalną grą symboli, lecz z czasem przestaje taką być i okazuje się, że *de facto* nigdy taką grą nie była.

Steinhaus zauważa, że można wskazać cztery rodzaje matematyki: (α) logiczna (polega ona na odkrywaniu i dowodzeniu twierdzeń oraz ogólnych metod dowodzenia), (β) rachunkowa (jest to rozwiązywanie zadań w oparciu o wcześniej odkryte metody), (γ) stosowana (stosowanie matematyki czystej do innych nauk) i (δ) praktyczna (techniki wykonywania rachunków).

Istniejące często nieporozumienia wynikają z tego, że potocznie ludzie nic nie wiedzą o istnieniu matematyki (α) i (γ). Myślą, że ogranicza się ona tylko do technik obliczeniowych i rozwiązywania zadań. Jednak, mimo że matematyka nie wyrasta bezpośrednio z rzeczywistości zmysłowej, to jest związana z inną rze-

czywistością, której pokrewieństwo z rzeczywistością zmysłową pokazuje właśnie matematyka (α).

Niebagatelną siłę w budowaniu filozoficznych poglądów na matematykę odgrywały układane przez niego aforyzmy – ich zadaniem było celne trafianie w istotę rzeczywistości. A te, które dotyczyły matematyki, trafiały w jej naturę i ją odślaniały. Ironia zawarta w aforyzmach daje odpowiedni dystans do poznawanej rzeczywistości i do samego siebie. Ma jednak wartość pod warunkiem, że słowo jest odpowiednio precyzyjne (ostre) i trafia wtedy dokładnie w ten obszar rzeczywistości, w który zamierza. Oto kilka przykładów aforyzmów Steinhausa ze *Słownika racjonalnego*⁸. Oczywiście, napisane przeze mnie komentarze nie mają na celu stępienie ich ostrza, lecz są opisem tego, co się dzieje po trafieniu przez nie w rzeczywistość.

Łatwo z domu rzeczywistości zejść do lasu matematyki, ale nieliczni tylko umieją wrócić. (s. 47)

Zauważmy, że dla Steinhausa domem jest rzeczywistość, a nie matematyka. To rzeczywistość jest miejscem, gdzie człowiek czuje się jak u siebie, bezpiecznie – jest z nią zintegrowany. Ponadto dom rzeczywistości jest wyżej – do lasu matematyki musimy zejść. Rzeczywistość jest więc ważniejsza, od niej zaczynamy tę niebezpieczną drogę w dół.

Z drugiej jednak strony las symbolizuje miejsce pierwotne, z którego tak naprawdę wyszliśmy, zanim zbudowaliśmy dom tak zwanej „rzeczywistości”. W swoim podstawowym znaczeniu matematyka jest więc kategorią naturalną i podstawową (jest na dole) – bez niej nie byłoby rzeczywistości. Jeśli będziemy rozumieli drogę w dół jako drogę od abstrakcji do konkretności, to matematyka jest tym konkretem, który umożliwia budowę i poznawanie świata, rzeczywistości.

Odkrycie naukowe odbywa się zawsze na granicy możliwości: jest dowodem, że można tę granicę przekroczyć, ale w chwili gdy się to robi, granica przesuwana się wraz z nami. (s. 51)

Jeśli odkrywamy rzeczy nowe, musimy przekroczyć istniejące metody naukowe, co, w momencie odkrywania i wprowadzania nowo odkrytych rzeczy do świata, wygląda na działanie irracjonalne. Jednak odkrywanie czegoś nowego wiąże się z budowaniem nowych metod badawczych – tym samym granica obszaru badawczego się rozszerza. Ponadto, nowe odkrycie jest przekroczeniem granicy nauki przez konkretnego człowieka – nauka musi za nim podążać. Jednak ten dowód przekroczenia granic jest na początku znany tylko odkrywczy, następnie wąskiemu gronu współpracowników i specjalistów, a dopiero często po bardzo długim czasie dociera do świadomości powszechnej i staje się częścią kultury.

⁸ H. Steinhaus, *Słownik racjonalny*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1980.

Matematyka, to cudowne dziecko! (s. 58)

W tym okrzyku zawiera się zachwyt nad matematyką. Jednak nie nad matematyką dojrzałą, w której wszystko jest już ustalone, rozwinięte, zakończone, lecz nad matematyką w pełni rozwoju (a właściwie na początku), która dopiero w przyszłości pokaże, kim jest, jakie są jej pełne możliwości. Jest to nauka bezbronna i naiwna – zależna od człowieka i jego zdolności twórczych i niezdająca sobie sprawy z tego, co jest możliwe, a co nie. Oczywiście, wyrażony zachwyt mówi o pięknie matematyki, o czystym pięknie, do którego należałoby odnosić inne rodzaje piękna.

Między duchem a materią pośredniczy matematyka. (s. 54)

Matematyka łączy więc dwa tak odrębne światy. Jest zasadą jedności całej rzeczywistości. Bez matematyki bylibyśmy skazani na niepokonalne podziały. W samym człowieku połączenie sfery materialnej i duchowej nie byłoby również możliwe bez matematyki. A i kontakt człowieka ze światem i z drugim człowiekiem staje się niemożliwy bez matematyki.

Matematyka jest uniwersalna; nie ma rzeczy, która byłaby jej obca.

Podstawową zasadą, która towarzyszyła Steinhausowi w jego badaniach naukowych, była teza o uniwersalności matematyki. Poszukiwał jej nie tylko w innych dyscyplinach nauki, ale również w szeroko rozumianej kulturze, w rzeczywistości oraz w ludziach. Stawiane przez niego problemy matematyczne rozpoznawały i pobudzały możliwości matematyczne tkwiące w konkretnych ludziach – tak odkrył, między innymi, Stefana Banacha i Marka Kaca i skierował ich na właściwą drogę twórczości matematycznej.

Jednak najważniejszym źródłem była dla Steinhausa sama matematyka. Rozwój matematyki przemienia rzeczywistość i sprawia, że staje się ona zrozumiała. Zrozumiały też staje się sam człowiek – twórca i odkrywca teorii matematycznych. Spójrzmy więc teraz na teorie matematyczne, które badał i odkrywał Steinhaus pod kątem obecności w nich treści filozoficznych.

Główną cechą charakteryzującą Steinhausa, jak i w dużej mierze całą lwowską szkołę matematyczną, było zainteresowanie podstawami różnych teorii. Jednym z największych uczniów tej szkoły był Stanisław Ulam, który po latach wspomina, że matematycy lwowscy badali korzenie, pień i główne gałęzie matematyki. Pochylali się nad klasycznymi gałęziami matematyki, w których dostrzegane były problemy i sprzeczności, wykorzystując (i przy okazji rozwijając) nowe teorie matematyczne, takie jak teoria mnogości, topologia, teoria całki i miary. W ten sposób podjęli badania nad podstawami geometrii i analizy matematycznej. Kolejnym kluczowym obszarem badań była matematyzacja różnych teorii, m.in. poszuki-

wanie matematycznych struktur (i uściślanie podstaw) dla rachunku prawdopodobieństwa, teorii funkcji, teorii gier czy szeregów trygonometrycznych. W ten sposób rodziły się nowe metody badawcze, pojęcia i całe teorie matematyczne; były odkrywane i badane własności przestrzeni geometrycznej i inne własności geometryczne z aksjomatycznego i teoriomnogościowego punktu widzenia. Tak powstały uniwersalne pojęcia: prawdopodobieństwa, miary i przestrzeni funkcji oraz ich ogólne charakterystyki⁹.

Zasada Dirichleta, której poświęcona jest praca doktorska Steinhaus, pozwala na rozwiązywanie równań różniczkowych poprzez redukcję problemu do rachunku wariacyjnego. W ten sposób można uzyskać konkretne rozwiązania jako granice pewnego funkcjonału osiągającego swoje minimum. Mając, przykładowo, równanie różniczkowe

$$\frac{\partial^2 u}{\partial x^2} + \frac{\partial^2 u}{\partial y^2} = 0$$

określone w pewnym obszarze Ω , można podać metodę znalezienia rozwiązania u (funkcji różniczkowalnej) przy zadanych wartościach tej funkcji na brzegu obszaru Ω . W ramach tego zagadnienia został sformułowany tzw. Problem Minimum, polegający na tym, aby spośród wszystkich funkcji różniczkowalnych dwóch zmiennych u określonych w obszarze Ω , o zadanych wartościach na jego brzegu, znaleźć funkcję, dla której całka

$$\iint_{\Omega} \left[\left(\frac{\partial u}{\partial x} \right)^2 + \left(\frac{\partial u}{\partial y} \right)^2 \right] dx dy$$

przyjmie wartość minimalną. Ta funkcja będzie wówczas rozwiązaniem równania

$$\frac{\partial^2 u}{\partial x^2} + \frac{\partial^2 u}{\partial y^2} = 0$$

Hilbert i inni matematycy uważali, że Problem Minimum ma zawsze rozwiązanie. Natomiast Steinhaus w swojej pracy doktorskiej podał kontrprzykład. Następnie zaproponował nowe rozumienie zasady Dirichleta poprzez rozszerzenie tej metody (wykorzystanie schematu Bolzano-Weierstrassa znajdowania punktu skupienia), co umożliwia jej stosowanie do różnych obiektów matematycznych np. funkcji. Steinhaus podaje w swojej pracy wiele zastosowań rozszerzonej zasady Dirichleta, między innymi do równań różniczkowych (równanie różniczkowe Holmgrena). Ten sposób uprawiania matematyki, polegający na niekonwencjonalnym rozszerzaniu danych metod na przypadki niemieszczące się w danej teo-

⁹ S. Ulam, *Wspomnienia z Kawiarni Szkockiej*, „Wiad. Mat.” 12 (1969), s. 49–58.

rii, a często również w wąsko rozumianej matematyce, staje się charakterystyczną cechą twórczości Steinhausa, jak i całej lwowskiej szkoły matematycznej. Hilbert jest zachwycony wynikiem Steinhausa, uznaje pracę za wybitną i uzyskuje ona wyróżnienie (*summa cum laude*).

Czas po doktoracie jest dla Steinhausa życiem „prywatnego uczonego” – jak sam ten okres swojego życia podsumował. Przebywa w swoim rodzinnym Jaśle, w Krakowie i we Lwowie. Te czas wypełnia wiele spotkań, rozmów o matematyce oraz pisanie kolejnych prac matematycznych. Do wybuchu wojny napisał dwie prace na temat uogólnienia pojęcia granicy i osiem dotyczących szeregów trygonometrycznych.

W przypadku uogólnienia pojęcia granicy Steinhaus poszukiwał takiej procedury, która pozwalałaby zachowywać granicę szeregów zbieżnych, a zarazem nadawać granicę niektórym szeregom rozbieżnym. Wychodził od znanego faktu, że w przypadku ciągu zbieżnego $s_1, s_2, s_3, \dots, s_n, \dots$ ciąg średnich arytmetycznych

$$\frac{s_1}{1}, \frac{s_1 + s_2}{2}, \frac{s_1 + s_2 + s_3}{3}, \dots, \frac{s_1 + s_2 + \dots + s_n}{n}, \dots$$

też jest zbieżny (do tej samej granicy). Jednak dla niektórych szeregów rozbieżnych, na przykład dla ciągu $1, 0, 1, 0, \dots$ ciąg średnich arytmetycznych jest zbieżny do $\frac{1}{2}$.

Steinhaus poszukuje takiego ciągu funkcji f_1, f_2, f_3, \dots dla ciągu $\{s_n\}$, aby ciąg $f_1(s_1), f_2(s_1, s_2), f_3(s_1, s_2, s_3), \dots$ był zbieżny nawet dla rozbieżnego ciągu $\{s_n\}$. Proponuje również aksjomatyzację dla zbioru ciągów posiadających granicę¹⁰. Tak jak w przypadku pracy doktorskiej mamy do czynienia z rozszerzeniem metody (obliczania granic), połączone z badaniem podstaw danej teorii, którego celem ma być odpowiednia aksjomatyzacja. Było to interesujące rozwinięcie hilbertowskiego sposobu uprawiania matematyki.

W roku 1912 w „Sprawozdaniach z Posiedzeń Towarzystwa Naukowego Warszawskiego” ukazała się pierwsza praca na temat szeregów trygonometrycznych *O pewnym szeregu trygonometrycznym rozbieżnym*¹¹, rozpoczynająca całą serię prac w tym zakresie. Ta pierwsza praca zawiera konstrukcję takiego szeregu trygonometrycznego

$$\sum_{n=0}^{\infty} (a_n \cos n\varphi + b_n \sin n\varphi)$$

¹⁰ H. Steinhaus, *Kilka słów o uogólnieniu pojęcia granicy*, „Prace Matematyczno-Fizyczne” 22 (1911), s. 121–134; H. Steinhaus, *Der Begriff der Grenze*, „Math. Ann.” 71 (1912), s. 88–96 (przedruk w: H. Steinhaus, *Selected Papers*, PWN, Warszawa 1985, s. 88–108).

¹¹ H. Steinhaus, *O pewnym szeregu trygonometrycznym rozbieżnym*, „C.R. Soc. Sci. Lettr. de Varsovie” 5 (1912).

że współczynniki a_n i b_n zbieżają do zera, przy czym sam szereg jest zbieżny dla każdego φ . Ukoronowaniem tych badań, prowadzonych przez wiele kolejnych lat, jest piękna monografia *Theorie der Orthogonalreihen*, napisana i wydana w wspólnie ze Stefanem Kaczmarzem w 1936¹². Trzeba zaznaczyć, że badania nad własnościami i zbieżnością szeregów trygonometrycznych rozpoczął Riemann już w 1854. Chodziło o zbadanie, jaka musi być struktura funkcji rozwijalnych w szereg trygonometryczny oraz jak wyliczyć współczynniki rozwinięć. Kluczowy był też problem jednoznaczności rozwinięć. Prowadził on do następującego zagadnienia: czy, jeśli szereg jest zbieżny do zera, również jego współczynniki muszą być równe zero? Wtedy niemożliwe byłoby istnienie dwóch różnych rozwinięć tej samej funkcji. Do badań przydatne okazało się wprowadzone przez Borela pojęcie *zbiorów jednoznaczności* (zbiory U), a więc takich zbiorów, że zbieżność szeregu poza nim do zera prowadzi do zerowania się współczynników. Chodziło o zbadanie struktury takiego zbioru.

W 1919 wychodzi praca Steinhausa z analizy funkcjonalnej. Rozpatruje tam przestrzeń wszystkich funkcji całkowalnych w sensie Lebesgue'a i znajduje kanoniczną formę ciągłego i addytywnego funkcjonału w tej przestrzeni¹³. Do tamtej pory analiza funkcjonalna nie była osobną dyscypliną matematyczną. Była to pierwsza praca napisana przez polskiego matematyka w tym zakresie, natomiast kolejną była już praca doktorska Banacha *O operacjach w zbiorach abstrakcyjnych z zastosowaniami do równań całkowych*. Natomiast w 1920 wychodzi praca Steinhausa z teorii miary¹⁴. Jest tam udowodnione, że w zbiorze liniowym dodatniej miary zbiór odległości zawiera pewien odcinek. Prowadzi ona do ciekawej analogii między kategoriami teorii miary a kategoriami topologicznymi. Można bowiem sformułować dwa analogiczne twierdzenia w tych dwóch teoriach matematycznych (twierdzenie Steinhausa): suma algebraiczna dwóch zbiorów mierzalnych o dodatniej mierze Lebesgue'a jest zbiorem o niepustym wnętrzu. Analogiczne twierdzenie jest prawdziwe dla zbiorów „dużych” w sensie topologicznym (twierdzenie Picarda): suma algebraiczna dwóch zbiorów Baire'a, posiadających drugą kategorię Baire'a, jest zbiorem o niepustym wnętrzu.

Przyjrzyjmy się teraz, jak wygląda to opisane wcześniej we wspomnieniach Ulama „badanie podstaw i korzeni” na przykładzie pracy Steinhausa nad matematyzacją teorii gier. Nie chcę przy tym wchodzić w dyskusję, czy Steinhaus

¹² S. Kaczmarz, H. Steinhaus, *Theorie der Orthogonalreihen*, „Monografie Matematyczne” 6, Warszawa 1936.

¹³ H. Steinhaus, *Additive and stetige Funktionaloperationen*, „Math. Zeitschrift” 5 (1919), s. 186–221.

¹⁴ H. Steinhaus, *Sur les distances des points dans les ensembles de mesure positive*, „Fund. Math.” 1 (1920), s. 93–103.

przyczynił się znacząco do zbudowania matematycznej teorii gier¹⁵. Na pewno był jednym z pierwszych, który dostrzegł możliwość ujęcia jej w sposób matematyczny. W tych analizach chodzi mi o pokazanie, w jaki sposób matematyka wchodzi w rzeczywistość i pozwala dostrzec analogię między różnymi sytuacjami i zagadnieniami.

W roku 1925 wydaje Steinhaus pracę *Definicje potrzebne do teorii gry i pościgu*¹⁶, w której rozwija matematyczne podstawy teorii gier i jej zastosowania. Podaje formalną definicję pojęcia strategii oraz rozważa abstrakcyjną formę funkcji zapłaty, w której strategię odgrywają rolę zmiennych niezależnych. Nie interesuje się pogłębianiem i pełnym doprecyzowaniem teorii gier, lecz pokazuje dalsze możliwości jej zastosowania. W tej krótkiej, jedynie kilkustronicowej pracy pojawia się kilka fundamentalnych zagadnień. Po pierwsze wprowadza, starając się pokazać wartość rozważań, hierarchię matematycznych problemów, dzieląc je na trzy klasy:

- I. Do pierwszej klasy zalicza się te problemy, który można rozwiązać przy pomocy znanych metod. Jako przykład podaje Steinhaus rozwiązywanie równań różniczkowych w oparciu o znane narzędzia tej teorii.
- II. Do drugiej możemy zaliczyć poszukiwanie nowych metod rozwiązań i badanie dotyczące istnienia rozwiązań.
- III. W końcu do trzeciej klasy zaliczamy wszelkie próby definiowania nowych matematycznych bytów. Przykładowo, po zaobserwowaniu, że równanie $x^2 + 1 = 0$ nie ma rozwiązań wśród liczb rzeczywistych, pojawiły się próby zdefiniowania nowego rodzaju bytów matematycznych – „liczb urojonych”. Problemy tej klasy pokazują, jak rodzą się pojęcia matematyczne, jakie jest ich źródło prowadzące do miejsca tworzenia matematyki.

Powyższa klasyfikacja nie jest związana ze stopniem trudności badanych zagadnień. Steinhaus traktuje poszukiwanie definicji opisujących teorię gier jako zagadnienia należące do trzeciej klasy. Ponadto, w tym momencie te kwestie znajdują się poza dziedziną matematyki. Staną się obiektami matematycznymi dopiero po udanej próbie podania ścisłych definicji, udowodnienia twierdzeń opisujących istotę badanych zagadnień oraz ukazania związku z innymi zagadnieniami matematycznymi.

¹⁵ Jego praca wyszła po polsku i raczej nie była wówczas znana przez środowisko matematyczne. Gdy wyszła 35 lat później, stała się sensacją, ale już tylko historyczną.

¹⁶ H. Steinhaus, *Definicje potrzebne do teorii gry i pościgu*, *Myśl Akademicka* 1 (1925), s. 13–14; wersja angielska: *Definitions for a Theory of Games and Pursuits*, „Naval Research Logistics Quarterly” 7 (1960), s. 105–108 oraz w: H. Steinhaus, *Selected Papers*, dz. cyt., s. 332–336.

Kolejną ważną kwestią jest ukazanie analogii między trzema rodzajami gier: grą w szachy, pościgiem oraz grą losową. Steinhaus zauważa, że niezależnie od dodatkowych, nieznanych graczom okoliczności oraz niezależnie od czynników subiektywnych możemy ustalić wspólne pojęcia i kategorie opisujące i pozwalające rozstrzygać badane zagadnienia. Jednym z tych wspólnych pojęć okazuje się przyjęty „sposób gry” (strategia). Zanim jednak dojdzie do tej konstatacji, zauważa, że rozpatrując (przykładowo) grę w szachy, natrafiamy na trudność, gdy chcemy podać definicję „najlepszego ruchu w danych okolicznościach”. Dzieje się tak, gdyż najlepszy ruch „białych” jest zależny od najlepszego ruchu „czarnych” i pojawia się błędne koło. I wyjściem z tej sytuacji jest właśnie pojęcie strategii. Spójrzmy teraz, jak ten problem rozstrzyga Steinhaus w przypadku gry – pościgu.

Założmy, że statek A ściga statek B . Prędkość każdego ze statków jest ustalona, a ścigający ma większą prędkość niż uciekający. Chodzi o znalezienie najlepszej drogi pościgu.

Można przyjąć następujące oznaczenia:

$P_a(x_a, y_a)$ – położenie statku A .

$P_b(x_b, y_b)$ – położenie statku B .

$A(P_a, P_a)$ – sposób pościgu (strategia statku A) – funkcja zależna od położenia statków, a jej wartość to kąt między linią wzroku łączącej pozycje statku ścigającego i ściganego, a kierunkiem poruszania się statku A .

$B(P_b, P_b)$ – sposób ucieczki (strategia statku B) – funkcja, której wartość to kąt między linią wzroku łączącej pozycje statku ścigającego i ściganego, a kierunkiem uciekającego statku.

Jeśli przyjmiemy, że $t := F(A, B)$ jest czasem pościgu, to pojawia się „**zagadnienie statku uciekającego**”: dla ustalonej strategii A należy znaleźć „najlepszy sposób” ucieczki B_0 statku B , a więc taki, który pozwala uciekać jak najdłużej. Chodzi więc o znalezienie maksymalnej wartości czasu $t_{\max} F(A, B_0)$, która jest wartością funkcji zależnej od strategii A i „najlepszej strategii” B_0 .

I teraz pojawia się „**zagadnienie statku ścigającego**”, a więc znalezienie takiej strategii A_0 przez statek A , aby czas pościgu był jak najmniejszy. Ten czas pojawia się jako wartość funkcji: $t_{\min} = F(A_0, F_a(A_0))$, gdzie $F_a(A_0)$ jest „najlepszą strategią” obroną przez statek uciekający w odpowiedzi na „najlepszą strategię” A_0 statku goniącego.

Oczywiście, jeśli prędkość statku A jest większa niż statku B , wtedy wartość t_0 czasu pościgu będzie skończona i wyrażona wzorem:

$$t_0 = F(A_0, F_a(A_0)) = \min_A \max_B F(A, B)$$

Steinhaus zauważa, że rzeczywisty czas pościgu może być krótszy niż czas t_0 , jeśli statek uciekający obierze złą strategię w odpowiedzi na strategię statku ścigającego¹⁷.

Zauważmy, że strategia pościgu–ucieczki może być budowana jeszcze w inny sposób: strategia ucieczki jest reakcją na strategię pościgu (znajdowany jest minimalny czas pościgu i następnie maksymalny czas ucieczki jako odpowiedź na strategię statku ścigającego). Wtedy pojawia się czas $t_1 = \max_C \min_B f(B, C)$.

Pojawia się pytanie: czy czasy t_1 i t_0 są równe, a więc czy strategia „minimax” daje tę samą wielkość, co strategia „maximin”. W analizowanej pracy Steinhaus zakładał, że czas minimax pościgu jest większy (lub równy) od czasu maximin. W liście dołączonym do swojej pracy, która ukazała się po 35. latach w wersji angielskiej, stwierdza że wówczas, gdy powstawała ta praca, nie miał świadomości, iż ta nierówność może być zastąpiona równością.

Steinhaus sformułował więc jedynie pewną wersję „twierdzenia o minimaksie”, tzn. zauważył prawdziwość formuły:

$$\min_B \max_C F(B, C) \geq \min_C \max_B F(b, C)$$

Jak zauważa Harold W. Kuhn we wstępie do angielskiej wersji pracy Steinhausa, praca polskiego matematyka nie była tak zaawansowana jak prace Borela „which made a sharp distinction between pure and mixed strategies and posed the question of the Minima Theorem”¹⁸. Ponadto, krótko po pracy Steinhausa ukazała się praca von Neumanna, w której znalazła się odpowiednia aksjomatyzacja oraz dowód twierdzenia o minimaksie.

Jednak najważniejszą wartością pracy Steinhausa jest ukazanie matematycznej analogii pomiędzy bardzo różnymi zdarzeniami, z możliwościami dalszego rozszerzania odniesień. Tę samą metodę badań, co w przypadku pościgu, stosuje do gier losowych i gry w szachy. Zauważa, że nawet, jeśli gracze nie znają wielu okoliczności, w jakich toczy się gra, to jednak są ustalone czynniki, a należą do nich: przyjęta strategia gry, funkcja oczekiwania gracza na wygraną przy przyjętych strategiach działania, najlepsza strategia. Odnalezione wspólne zagadnienie matematyczne to problem minimum i maksimum funkcji dwóch zmiennych niezależnych.

Myślę, że najważniejszym osiągnięciem badań Steinhausa nad teorią gier jest pokazanie, że jej korzenie można odnaleźć w nowych teoriach matematycznych badających podstawy matematyki: teorii mnogości, topologii i logice.

¹⁷ H. Steinhaus, *Selected Papers*, dz. cyt., s. 335.

¹⁸ Tamże, s. 332.

Jednak przed pracą Steinhausa z 1925 roku istniały już inne prace z teorii gier. Pierwszą wydał Ernst Zermelo w roku 1913¹⁹, następnie po kilkuletniej przerwie, w latach 1921–1927, mamy serię prac E. Borela²⁰, która nie nawiązuje do pracy Zermela. W roku 1928 wychodzi fundamentalna praca Johna von Neumanna *Zur Theorie der Gesellschaftsspiele*, wprowadzająca podstawowe pojęcia i definicje teorii gier²¹. W 1944 roku ukazuje się książka Johna von Neumanna i Oskara Morgensterna *Theory of Games and Economic Behavior*²², która uchodzi za definitywne sformułowanie matematycznej teorii gier. Powstają kolejne prace, ukazujące możliwości rozbudowy tej teorii, m.in. Johna F. Nasha, *Equilibrium Points in N-Person Games*²³.

Steinhaus w podobny sposób matematyzuje pojęcie „sprawiedliwego podziału”, obecnego w różnych sytuacjach praktycznych – podział majątku, spadku, ziemi itp. We współpracy z Bronisławem Knasterem i Stefanem Banachem pracy rozważa problem „sprawiedliwego podziału tortu” jako wizualizację ogólnego zagadnienia. Praca *The Problem of Fair Division* ukazała się dopiero w 1948 roku²⁴ (czyli 3 lata po śmierci Banacha), jednak zagadnienie było przez tych matematyków badane i dyskutowane już wiele lat wcześniej. Opisowała ona strategię symbolicznego podziału tortu między n osób, tak aby każda z nich miała poczucie otrzymania „sprawiedliwej” części. Taka strategia miała być niezależna od su-

¹⁹ E. Zermelo, *Über eine Anwendung der Mengenlehre auf die Theorie des Schachspiels*, „Proc. Fifth Congress Mathematicians. Cambridge 1912”, Cambridge University Press, 1913, s. 501–504.

²⁰ Przed pracą Steinhausa wyszły trzy prace E. Borela: *La théorie du jeu et les équations intégrales à noyau symétrique gauche*, „Comptes Rendus Hebdomadaires des Séances de l'Académie des Sciences” 173 (1921) s. 1304–1308 ; *Sur les jeu ou intervient l'hasard et l'habileté des joueurs*, „Association Française pour l'Avancement des Sciences” (1923), s. 79–85; *Sur les jeu ou intervient l'hasard et l'habileté des joueurs*, [w:] *Theorie des Probabilités*, Librairie Scientifique, J. Hermann, Paris 1924, s. 204–224. Natomiast w latach 1926–1927 ukazały się kolejne dwie: *Un théorème sur les systèmes de formes linéaires à déterminants symétrique gauche*, „Compte Rendus Académie des Science”, t. 183 (1926), s. 925–927; *Algèbre et calcul des probabilités*, „Compte Rendus Académie des Science”, t. 184 (1927), s. 52–53.

²¹ J. von Neumann, *Zur Theorie der Gesellschaftsspiele*, „Mathematische Annalen” 100 (1928), s. 295–320. Dziesięć lat później mamy kolejne dwie prace: *Traité du calcul des probabilités et ses applications* oraz *Jeux où la psychologie joue un rôle fondamental*, [w:] *Applications des jeux de hasard*, t. 4, z. 2, Paris 1938, s. 122 oraz 71–87.

²² J. von Neumann, O. Morgenstern, *Theory of Games and Economic Behavior*, Princeton University Press, Princeton 1944.

²³ J. Nash, *Equilibrium Points in N-Person Games*, „Proceedings of the National Academy of Sciences” 36 (1950), s. 48–49.

²⁴ S. Banach, B. Knaster, H. Steinhaus, *The Problem of Fair Division*, „Econometrica” 16 (1948), s. 101–104 (dalsza część ukazała się rok później, gdzie Steinhaus zaprezentował „podział dla n osób z wykorzystaniem metody Banacha”, *Sur la division pragmatique*, „Econometrica” 17 (supplement), 1949, s. 315–319.

biektywnych i indywidualnych odczuć i działań poszczególnych osób biorących udział w podziale. Jak pisze Steinhaus

the greed, the ignorance, and the envy of the other partners can not deprive him of the part due to him in his estimation; he has only to keep to the methods described above. Even a conspiracy of all others partners with the only aim to wrong him, even against their own interests, could not damage him²⁵.

Przypuśćmy, że mamy tort do podziału między n osób. Ustawiamy je w kolejności od 1 do n i pierwsza odkraja z tortu dowolną część. Druga ma prawo (ale nie musi) pomniejszyć odkrojoną część, podobnie trzeci, czwarty itd. Ostatni, który dokonał pomniejszenia odkrojonego kawałka, musi wziąć ten kawałek. Pozostaje teraz już tylko $n - 1$ osób do podziału pozostałej części tortu. Procedura zostaje powtórzona i po $n - 2$ takich kolejkach zostaje tylko dwóch do podziału. W tym wypadku można odwołać się do klasycznej metody sprawiedliwego podziału między dwie osoby: jedna osoba dzieli na dwie części, a druga wybiera swoją część.

Było to kolejne pokazanie możliwości zastosowania teorii gier – tym razem w ekonomii. Steinhaus zauważa:

The procedure describes above applies also, under slight modification, to the case of different (but rational) ideal shares. Interesting mathematical problem arise if we are to determine the minimal numbers of »cuts« necessary for fair division²⁶.

Podobny charakter miała praca z 1962 roku napisana wspólnie z Janem Mycielskim *A Mathematical Axiom Contradicting the Axiom of Choice*²⁷. Pokazywała znaczenie sformułowanego w pracy „aksjomatu determinacji” (przy pomocy teorii gier) dla budowania alternatywnej teorii mnogości²⁸. Autorzy pokazali, że aksjomat ten pociąga negację aksjomatu wyboru i jest od niego „słabszy”, tzn. budując teorię mnogości na aksjomatach, w których zamiast aksjomatu wyboru mamy ak-

²⁵ S. Banach, B. Knaster, H. Steinhaus, *The Problem of Fair Division*, dz. cyt., s. 102.

²⁶ Tamże, s. 103.

²⁷ H. Steinhaus, J. Mycielski, *A Mathematical Axiom Contradicting the Axiom of Choice*, „Bull. Acad. Pol. Sci.” 10 (1962), s. 1–3.

²⁸ Aksjomat determinacji jest oparty na „grze Banacha”. Polega ona na tym, że dwóch graczy na przemian wybiera jedną z cyfr od 0 do 9. W ten sposób otrzymujemy nieskończony ciąg cyfr, który odpowiada pewnej liczbie z przedziału $[0,1]$. Na początku tej gry gracz I wybiera dowolny podzbiór A z przedziału $[0,1]$ i stara się, aby tworzona przez kolejne wybory liczba znalazła się w tym zbiorze. Natomiast gracz II postępuje zupełnie przeciwnie. Opisana gra Banacha jest przykładem gry nieskończonej Γ_A . Pojawia się naturalne pytanie: czy istnieje strategia wygrywająca, tzn. czy ta gra jest zdeterminowana? Steinhaus i Mycielski formułują aksjomat determinacji, który zakłada, że gra Banacha jest zdeterminowana dla dowolnego zbioru A .

sjomat determinacji, otrzymamy słabszą teorię mnogości, w której jednak i tak najważniejsze twierdzenia są zachowane. Unikamy natomiast paradoksalnych konsekwencji, do których prowadzi aksjomat wyboru, np. twierdzenia o paradoksalnym podziale kuli Banacha-Tarskiego²⁹. Również dostajemy ważną konsekwencję praktyczną – przy aksjomacie determinacji każdy podzbiór prostej jest mierzalny w sensie Lebesgue’a (inaczej niż przy aksjomacie wyboru). I znowu wspomniana praca otwiera nowe problemy i możliwości, które ciągle są w matematyce badane przy równoczesnym unikaniu pozaintuicyjnych twierdzeń i konstrukcji.

W podobny sposób przebiegają analizy Steinhausa w pracy z roku 1923³⁰, w której próbuje on zaksjomatyzować teorię prawdopodobieństwa poprzez zastosowanie teorii miary. Temu samemu zagadnieniu poświęcona jest praca Antoniego Łomnickiego *Nouveaux fondements du calcul des probabilités*, która ukazała się razem z pracą Steinhausa, a proponowana jest w niej podobna metoda (też oparcie się na teorii miary). Te prace są odpowiedzią na VI problem Hilberta, przedstawiony na Kongresie Matematyków w Paryżu w 1900 roku, na którym postulował on pełną aksjomatyzację tej teorii. W swojej pracy Łomnicki definiuje prawdopodobieństwo jako miarę określoną na zdarzeniach losowych (po uprzednim zdefiniowaniu zdarzeń elementarnych i zdarzeń losowych). Steinhaus natomiast w swojej w pracy matematyzuje grę w orła i reszkę, przedstawiając nieskończone ciągi rzutów monetą jako ciągi zero-jedynkowe. Tworzyły one liczby rzeczywiste z przedziału $[0, 1]$ w zapisie dwójkowym i można było wykorzystać miarę Lebesgue’a na odcinku $[0, 1]$ do mierzenia odpowiednich podzbiorów mierzalnych tego przedziału. Te podzbiory zostały zinterpretowane jako zdarzenia losowe, a miara tych zbiorów jako ich prawdopodobieństwo³¹. Steinhaus jako pierwszy wprowadza szeregi o wyrazach losowych. Przy okazji zostało wprowadzone nowe pojęcie – „funkcje niezależne” – jako ważne narzędzie badań. Steinhaus nie kończy swojego dzieła – matematyzacji teorii prawdopodobieństwa – przy pomocy teorii miary, lecz bada funkcje niezależne, które podejmuje wraz z nim Mark

²⁹ Praca Banacha *Sur la décomposition des ensembles de points en parties respectivement congruentes* (wspólna z Alfredem Tarskim) z 1924 („Fund. Math.” 6, s. 244–277), pokazywała że przy założeniu pewnika wyboru można rozłożyć kulę na skończoną liczbę części, a następnie złożyć z tych części dwie kule o tej samej wielkości, co kula pierwotna. Ta praca ukazała dalekie od intuicji konsekwencje, jakie generuje pewnik wyboru, i pobudziła do pracy nad miejscem pewnika wyboru w aksjomatyce teorii mnogości oraz badaniem niezależności tego aksjomatu od innych. Rozpoczęły się poszukiwania aksjomatu, którym można byłoby zastąpić aksjomat wyboru, co w konsekwencji dałoby konkurencyjną teorię mnogości – bez pewnika wyboru.

³⁰ H. Steinhaus, *Les probabilités dénombrables et leur rapport à la théorie de la mesure*, „Fund. Math.” 4 (1923), s. 286–310.

³¹ Por. K. Urbanik, *Idee H. Steinhausa w teorii prawdopodobieństwa*, „Wiad. Mat.” 17 (1973), s. 39–50.

Kac (wyniki badań ukazały się w serii prac w „Studia Mathematica”). Natomiast 10 lat później Andriej Kołmogorow dokończył pracę Steinhausa, uogólniając jego metodę na przypadek dowolnych zdarzeń losowych, wprowadzając abstrakcyjną miarę unormowaną jako prawdopodobieństwo i dokonując pełnej aksjomatyzacji. Pomysł rzeczywiście był trafiony – przez kolejne lata ma miejsce gwałtowny rozwój rachunku prawdopodobieństwa i statystyki matematycznej. Abstrakcyjna teoria miary znajduje bardzo szerokie zastosowania w różnych dyscyplinach naukowych i dziedzinach życia.

Tak w budowaniu teorii gier, jak i w teorii prawdopodobieństwa i innych przywołanych teoriach znajduje swój wyraz następująca myśl określająca matematykę – metoda matematyczna pozwala na odnajdywanie analogii między sytuacjami, obiektami niemającymi pozornie ze sobą nic wspólnego. Ta myśl ma szczególne znaczenie dla dydaktyki matematyki, w której pokazywanie różnorodnych analogii między matematyką a życiem codziennym może rozbudzać żywe zainteresowanie pracą matematyczną. Najlepszym przykładem tej metody dydaktycznej jest wielokrotnie wydawany i tłumaczony na wiele języków *Kalejdoskop matematyczny*. Jak zaznacza we *Wstępie* Steinhaus, celem tej książki jest uwidocznienie matematyki i rozbudzenie ciekawości dziecka. Poprzez ukazanie gier i zabaw matematycznych w różnorodnych sytuacjach życiowych stara się pokazać, że przedmiotem matematyki jest rzeczywistość oraz że nie ma rzeczy, która by była jej obca. Uniwersalność matematyki polega również na tym, że każda zabawa może stać się „zabawą matematyczną”. Jedną z propozycji dydaktycznych Steinhausa jest wprowadzenie do edukacji tzw. „programu Archimedes”, czyli takiego nauczania i uprawiania matematyki, aby stawała się ona obecna w problemach realnych. Uczeń musi uwierzyć w matematykę, który nie jest tylko nauczycielem lub uczniem.

Natura matematyki

Jednym z najważniejszych zagadnień filozofii matematyki jest próba określenia natury matematyki, jej struktury, zbadanie, co jest przedmiotem jej badań i jakie metody badawcze odróżniają ją od innych dyscyplin naukowych.

W książce *Czem jest, a czem nie jest matematyka*³² Steinhaus próbuje podać definicję matematyki, przyjmując różne kryteria jako ewentualną podstawę. Zauważa przy tym, że jest to problem fundamentalny, którego rozwiązanie (nawet częściowe) pozwoli dać odpowiedź na inne, zdawałoby się w potocznym mniemaniu, znacznie trudniejsze: co jest źródłem pewności matematyki; jak możliwy jest jej postęp, gdy wszystkie jej treści zdają się pewne i raz na zawsze ustalone; czy

³² H. Steinhaus, *Czem jest, a czem nie jest matematyka*, Lwów 1923.

nie jest ona przypadkiem nonsensem, skoro dla większości ludzi jest niezrozumiała i niemożliwa do ogarnięcia.

Aby na te wszystkie wątpliwości odpowiedzieć, należałoby wiedzieć, czym jest sama matematyka. Jednym z elementów definicji jest poznanie przedmiotu matematyki. Wydaje się, że jej przedmiotem są liczby (jak definiował Arystoteles – matematyka jest nauką o liczbie i wielkości). Pojawiają się jednak dwie trudności. Przede wszystkim nie każde stwierdzenie o liczbach możemy zaliczyć do matematyki, a ponadto pojęcie liczby w ciągu wieków ulegało zmianie. Na początku Grecy rozumieli przez liczby tylko liczby naturalne (1,2,3 ...), następnie za liczby zostały uznane wielkości ułamkowe, następnie zero, wielkości ujemne, niewymierne, urojone, kwaterniony.

Ponadto, poza liczbami są też inne przedmioty matematyki: twory geometryczne, ciągi, granice, zbiory nieskończone. W matematyce współczesnej okazało się, że matematyka nie jest nauką jedynie o liczbach i wielkościach. Przykładem jest nowa geometria „bez metryki” (a więc wielkości), czyli topologia (*analysis situs* – analiza położenia). Ten katalog nowych przedmiotów badanych przez matematykę ciągle się poszerza, jednak dalej obecny jest w potocznym mniemaniu mit, że matematyka ogranicza się w swoich badaniach do liczb (i wielkości np. geometrycznych).

Wobec tych trudności Steinhaus stawia przypuszczenie, które zresztą od razu odrzuca, że szukanie przedmiotu matematyki jest „bezprzedmiotowe”, gdyż każda kultura ma swoją matematykę i nie tworzą one jednej nauki. Według niego matematyka jest bowiem tworem umysłu poznającego, tworem czystej abstrakcji. Nie odnosi się więc do rzeczywistości zewnętrznej w ten sposób, jak czyni, np. fizyka, która w oparciu o dane zmysłowe, konstruuje drogą rozumowania niewidoczny, niesłyszalny i niedotykalny świat atomów, cząstek elementarnych itd. Matematyka w ostatecznej instancji dowodu ucieka się do pewników logiki i teorii mnogości, a o tym doświadczenie nic nam nie może powiedzieć³³. Okazuje się, że w tym momencie dotyka jednak jakiejś rzeczywistości, innej od rzeczywistości zewnętrznej (w tym kulturowej), a związanej z naturą człowieka. I tu otwiera się uniwersalizm matematyki. W konsekwencji „matematyczne” spojrzenie na rzeczywistość zmysłową ukazuje, że w niej również obecna jest matematyka.

Kolejną próbą zdefiniowania matematyki jest określenie jej jako nauki formalnej, która dotyczy symboli i reguł operowania nimi. I znowu zauważa Steinhaus, że, przykładowo, grę w szachy można ująć w symbole, a matematykę da się (wprawdzie z pewną trudnością) uprawiać bez używania symboli. Można też zauważyć, że mechaniczne operowanie symbolami nie prowadzi do ważnego wy-

³³ Tamże, s. 10–11.

niku. Potrzebna jest intuicja matematyczna, natomiast symbole pomagają skrócić definicje i dowody. Bez tych skrótów dowody byłyby zbyt długie i gubiłyby swoją myśl. Matematyka musi unikać niebezpieczeństwa symbolomanii, gdy pojawia się irracjonalna wiara w moc symboliki. Matematycy ze względów praktycznych operują dowodami, które mają „luki” – są skrótami rozumowań. Takie luki sprawiają, że możemy dostrzec myśl dowodu i dobrać w rozumowaniu do końca. Dowody i tak są tylko pewnymi skrótami rozumowań (mają luki). Jednak poprawny dowód powinien dać się zastąpić dowodem zupełnym, bez luk. Jednym z ważniejszych ćwiczeń i zadań w pracy matematycznej jest znajdowanie luk w dowodach i wypełnianie ich. Oczywiście luki w dowodach nie są błędami „tam, gdzie cała epoka pozbawiona jest pewnych zasadniczych pojęć i kryteriów”³⁴. Bez uwzględnienia kontekstu historycznego nie można więc pochopnie traktować luk w dowodach jako błędów.

Ważnym elementem w zrozumieniu natury matematyki jest badanie jej dziejów. Jednak i tu natrafiamy na trudności w jej zdefiniowaniu. Gdy patrzymy na początki matematyki, wydaje się nam, że najstarsze zagadnienia matematyczne związane ze sztuką liczenia, mierzenia i zapisywania rezultatów wynikały z potrzeb praktycznych. Sprawa nie jest jednak tak prosta. Można przypuszczać, że potrzeby praktyczne wyzwoliły (czy odkryły) u niektórych ludzi zdolności matematyczne. Dzięki zastosowaniu pojęcia liczby można było uprościć procesy liczenia i zapamiętywania liczebności konkretnych przedmiotów. Dowodem historycznym na taką interpretację wydaje się dalszy rozwój matematyki w starożytnej Grecji (i później), gdy matematyka wyszła ze stadium matematyki konkretnej i dostrzegła swoją abstrakcyjną naturę. Okazało się bowiem, że badanie abstrakcyjnych matematycznych bytów nie zmniejszyło możliwości praktycznego wykorzystania matematyki, lecz je znacznie rozszerzyło. Argumentem za tym jest rozwój techniczny Grecji hellenistycznej dzięki zastosowaniu geometrii, mechaniki, hydrostatyki i optyki. Znaczy to, że zwiększanie abstrakcyjności i ogólności matematyki umożliwia jej kontakt z rzeczywistością zmysłową. Nieco rozjaśnia naturę matematyki obserwowanie, jak powstają nowe działy i teorie matematyczne. W XVII wieku Kartezjusz stworzył geometrię analityczną. Dostrzegł paralelizm między arytmetyką a geometrią, a dokładniej między prostą na płaszczyźnie a równaniem pierwszego stopnia z dwiema niewiadomymi, parą liczb a punktem itd. Oczywiście nie pojawia się identyczność twórców arytmetycznych i geometrycznych, a jedynie możliwość wysłowienia twierdzeń geometrycznych w języku arytmetyki i algebry (oraz na odwrót). Jest to możliwe dzięki ogólności i częściowej nieokreśloności obiektów matematycznych³⁵. Kolejną lekcją, jaką daje nam

³⁴ Tamże, s. 152.

³⁵ Tamże, s. 24–25.

analiza dziejów matematyki, jest zobaczenie jej realnego postępu. Klasyczne matematyczne problemy starożytnych – kwadratury koła, trysekcji kąta i podwojenia sześcianu – nie znajdowały rozwiązania przez całe wieki aż do XIX wieku, kiedy to wykazano (dzięki nowym metodom dowodzenia) niemożliwość odpowiednich konstrukcji. Okazuje się też, że w trakcie rozwoju matematyki pojawiają się całkiem nowe teorie i metody, zupełnie, z punktu widzenia poprzedniego stanu matematyki, nieprzewidywalne. To świadczy o realnej strukturze matematyki, jak również o tym, że jej przedmiot ciągle się rozszerza.

Trzeba więc w końcu przyjąć, obserwując dzieje matematyki i antycypując dalszy jej rozwój, że jej przedmiotem jest cała rzeczywistość. Nie musi to jednak oznaczać, że jej struktury są identyczne z rzeczywistością (jak w koncepcji pitagorejskiej). Dochodzimy więc do stwierdzenia, że uniwersalność matematyki jest jej cechą charakterystyczną i w sposób zasadniczy odróżnia ją od pozostałych dyscyplin naukowych.

Pozostaje jeszcze spojrzeć na metodę, jaką posługuje się matematyka w budowaniu swojej struktury. Steinhaus wskazuje na trzy cechy, które tę metodę charakteryzują: dedukcyjność, syntetyczność i formalność. Metoda matematyczna jest dedukcyjna, jedynym narzędziem stosowanym w wywodzie matematycznym jest dedukcja: z przyjętych aksjomatów i definicji drogą logicznego rozumowania dochodzi się do wszystkich twierdzeń matematycznych. Syntetyczność metody polega na sposobie doboru aksjomatów (pewników). Doboru pewników (jak również ustaleń definicyjnych) nie dokonuje się na drodze logicznej, lecz w oparciu o kolejną instancję – intuicję matematyczną. Ten fakt jest odpowiedzialny za to, że matematyka nie jest jedynie zbiorem tautologii (Poincare w aksjomacie indukcji matematycznej dopatrywał się źródła płodności matematyki³⁶). Natomiast formalizm metody matematycznej polega na oddzieleniu od formy matematycznej wszelkiej treści, która nie jest zawarta w definicjach, i prowadzenia rozumowania w oparciu o tak przyjęte formy. Tym samym następuje w rozumowaniu oddzielenie matematyki od doświadczenia zmysłowego, które niesie ze sobą wiele mylących intuicji i skojarzeń. „Możność uprawiania matematyki polega na możliwości myślenia formy logicznej niezależnie od treści”³⁷. Jednak nie można sprowadzić wszystkich obiektów matematycznych do czystych symboli. Liczby na przykład są obiektami, których treść wykracza poza dane ustalenia definicyjne. Tutaj Steinhaus przychyliła się do stanowiska Gottloba Fregego i Jana Łukasiewicza, a przeciwstawia pogładowi Stanisława Zaremby³⁸.

³⁶ Tamże, s. 80–81.

³⁷ Tamże, s. 85.

³⁸ Tamże, s. 83.

Mimo posiadania tak ścisłej metody urok matematyki polega na podejmowaniu zagadnień, których żadna formalna metoda nie rozwiąże. Przy badaniu nowych zagadnień konieczne jest przekraczanie granic metody i budowanie nowych technik dowodzenia, kształtowanie nowych intuicji. Pierwszą metodą w ramach intuicji matematycznej, sprawiającej postęp w matematyce, jest metoda uogólnień (znanych już twierdzeń) i analogii (szukanie ich pomiędzy twierdzeniami i całymi teoriami). Drugim źródłem postępu są problemy stawiane matematyce przez nauki przyrodnicze. Jednak przełomowe postępy w matematyce dokonują się za sprawą genialnej intuicji, która dostrzega całkiem nowe możliwości i zagadnienia. Steinhaus wskazuje na kilka takich skokowych elementów w dziejach matematyki, kiedy to dzięki genialnym jednostkom matematyka otworzyła się na nowe obszary rzeczywistości i dokonała „lwich skoków”: powstanie *Elementów* Euklidesa, metoda obliczania pól i objętości Archimedesesa, sformułowanie zasady indukcji matematycznej przez Pascala, geometria analityczna Kartezjusza, rachunek różniczkowy Newtona i logiczny Leibniza, geometria nieeuklidesowa (Bolyai, Łobaczewski), interpretacja geometryczna liczb zespolonych Gaussa, teoria funkcji zespolonej Cauchy’ego, teoria powierzchni riemannowskich i nauka o hipoteczach w geometrii (Riemann), a w końcu teoria grup Galois, teoria mnogości Cantora i teoria typów Russella. Dobór tych matematyków i dokonanych przez nich odkryć jest zarazem ustaleniem hierarchii w matematycznych odkryciach i wskazaniem na te, które mają niebagatelne konsekwencje cywilizacyjne. Każde z tych odkryć wywołało bowiem istotną zmianę w obszarze nauki, doprowadziło do rozwoju techniki i zmian kulturowych.

Kolejne cechujące się szczególnym urokiem zagadnienia matematyczne to zagadnienia egzystencjalne, polegające na wykazaniu istnienia obiektów posiadających z góry określone cechy. „One nadają nauce pewnego uroku osobliwego – stwierdzenie, że coś ukrytego istnieje, czyni z matematyka dopiero twórcę i opromienia pracę jego aureolą metafizyczną”³⁹.

Piękno matematyki

Spróbujmy na zakończenie pokazać, na czym według Steinhausa polega piękno matematyki. Podstawowym warunkiem dostrzeżenia jej piękna jest zachowanie historycznej kolejności odkryć – to dzięki temu może widzieć harmonię zagadnień, pytań i rozwiązań i ciągłość rozwoju matematyki. W takim podejściu widać wyraźnie momenty przełomowe, a ścisłość matematyki pojawia się jak efekt rozwiązywania problemów, a nie cel sam w sobie. Steinhaus w pracy *O ścisłości matematycznej* jednoznacznie krytykuje grupę Bourbakistów dążących do całko-

³⁹ Tamże, s. 89.

witego uściślenia i sformalizowania matematyki. Według niego matematyka musi być ciągle wrażliwa na rzeczywistość (co nie znaczy, że ma być od niej niewolniczo zależna), a nie sprowadzać się do perfekcyjnej, formalnej gry na symbolach.

Ale każdy wie, że walor naukowy najpiękniejszej nawet końcówki szachowej jest niczym wobec najskromniejszego twierdzenia elementarnej geometrii, a to dlatego, że gra zwana geometrią jest starciem człowieka z otaczającym go światem i każde zwycięstwo w tej grze ma trwałe znaczenie dla rodu ludzkiego⁴⁰.

W rozumieniu Steinhausa matematyka nie jest sztuką dla sztuki, nie jest jedynie grą, w której, w oparciu o błyskotliwe pomysły i ustalone metody dowodzenia, dochodzimy do pewnych i często zaskakujących wyników. Ponadto, istnieje zasadnicza dysproporcja między nawet najdoskonalszą grą a matematyką. Dwa argumenty podane przez Steinhausa na poparcie tej tezy są bardzo charakterystyczne dla jego filozofii. Pierwszy z nich wskazuje na istnienie związku między matematyką a światem zewnętrznym (bez wyróżniania pewnych obszarów tego świata); ten związek odsłania się dopiero w trakcie rozwoju matematyki. Natomiast drugi argument odnosi się do ogólnoludzkiego (można powiedzieć – kulturowego) znaczenia matematyki. Bez matematyki trudno dostrzec racjonalność i harmonię w dziejach i w świecie. Jednak matematyka nie może odwracać się od rzeczywistości – natury, człowieka (musi być dla niego zrozumiała) i innych nauk. „Piękne jest jednak to, co jest zrozumiałe, co jest dostatecznie ogólne, żeby mogło stosować się do znanych, a nie *ad hoc* stworzonych przykładów, a zarazem nie jest tak ogólne, żeby było trywialne – ten umiar mają teorie naturalne, a więc podyktowane⁴¹ przez naturę, tak jak natura podyktowała Euklidesowi jego geometrię⁴². Pedantyczna ścisłość wyklucza z matematyki człowieka, dowody mogłyby być wówczas generowane przez maszynę działającą zgodnie z ustalonymi algorytmami, a piękno i prawdziwa twórczość zniknęłyby z obszaru matematyki. Jednak „matematyka jest tworem organicznym, jak mowa, rzemiosło, muzyka lub rolnictwo⁴³”.

⁴⁰ H. Steinhaus, *O ścisłości matematycznej*, [w:] *Między duchem a materią pośredniczy matematyka*, PWN, Warszawa–Wrocław 2000, s. 55.

⁴¹ Użyty przez Steinhausa zwrot „podyktowane przez naturę” wydaje się zbyt mocny, w kontekście innych jego wypowiedzi. Myślę, że chodzi o wrażliwość na naturę i jej sugestie.

⁴² Tamże, s. 57–58.

⁴³ Tamże, s. 58.

Bibliografia:

- Banach S., Tarski A., *Sur la décomposition des ensembles de points en parties respectivement congruentes*, „Fund. Math.” 6 (1924).
- Banach S., Knaster B., Steinhaus H., *The Problem of Fair Division*, „Econometrica” 16 (1948).
- Banach S., Steinhaus H., *Sur la convergence en moyenne de séries de Fourier*, „Bull. Inter. Acad. Sci. Et Lettres”, Cracovie 1918.
- Borel E., *Algèbre et calcul des probabilités*, „Compte Rendus Académie des Science”, t. 184 (1927).
- Borel E., *La théorie du jeu et les équations intégrales à noyau symétrique gauche*, „Comptes Rendus Hebdomadaires des Séances de l'Académie des Sciences” 173 (1921).
- Borel E., *Sur les jeu ou intervient l'hasard et l'habileté des joueurs*, „Association Française pour l'Avancement des Sciences” (1923).
- Borel E., *Sur les jeu ou intervient l'hasard et l'habileté des joueurs*, [w:] *Theorie des Probabilités*, Librairie Scientifique, J. Hermann, Paris 1924, s. 204–224.
- Borel E., *Un théorème sur les systèmes de formes linéaires à déterminants symétrique gauche*, „Compte Rendus Académie des Science”, t. 183 (1926).
- Duda R., *Lwowska szkoła matematyczna*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2007.
- Kaczmarz S., Steinhaus H., *Theorie der Orthogonalreihen*, „Monografie Matematyczne” 6, Warszawa 1936.
- Morgenstern O., Neumann J. von, *Theory of Games and Economic Behavior*, Princeton University Press, Princeton 1944.
- Mycielski J., Steinhaus H., *A Mathematical Axiom Contradiction the Axiom of Choice*, „Bull. Acad. Pol. Sci.” 10 (1962).
- Nash J., *Equilibrium Points in N-Person Games*, „Proceedings of the National Academy of Sciences” 36 (1950).
- Schwalbe U., Walker P., *Zermelo and the Early History of Game Theory*, „Games and Economic Behavior” 34 (2001), s. 123–137.
- Steinhaus H., *Additive and stetige Funktionaloperationen*, „Math. Zeitschrift” 5 (1919).
- Steinhaus H., *Czem jest, a czem nie jest matematyka*, H. Altenberg, Lwów 1923.
- Steinhaus H., *Definicje potrzebne do teorii gry i pościgu*, „Myśl Akademicka” 1 (1925).
- Steinhaus H., *Definitions for a Theory of Games and Pursuits*, „Naval Research Logistics Quartely” 7 (1960).
- Steinhaus H., *Der Begriff der Grenze*, „Math. Ann.” 71 (1912).
- Steinhaus H., H. Steinhaus, *O pewnym szeregu trygonometrycznym rozbieżnym*, C.R. Soc. Sci. Lettr. de Varsovie, 5 (1912).
- Steinhaus H., *Kalejdoskop matematyczny*, Książnica Atlas, Lwów 1938.
- Steinhaus H., *Kilka słów o uogólnieniu pojęcia granicy*, „Prace Matematyczno-Fizyczne” 22 (1911).
- Steinhaus H., *Les probabilités dénombrables et leur rapport à la théorie de la mesure*, „Fund. Math.” 4 (1923), s. 286–310.

- Steinhaus H., *Mathematical Snapshots*, G. E. Stechert, New York 1938.
- Steinhaus H., *Między duchem i materią pośredniczy matematyka* (zbiór artykułów i pre-mówień), PWN, Warszawa 2000.
- Steinhaus H., *Orzeł czy reszka*, PWN, Warszawa 2010.
- Steinhaus H., *Podstawy geometrii*, Lwów 1925.
- Steinhaus H., *Selected Papers*, PWN, Warszawa 1985.
- Steinhaus H., *Słownik racjonalny*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1980.
- Steinhaus H., *Sur la division pragmatique*, „Econometrica” 17 (1949, supplement).
- Steinhaus H., *Sur les distances des points dans les ensembles de mesure positive*, „Fund. Math.” 1 (1920), s. 93–104.
- Steinhaus H., *Wspomnienia i zapiski*, ATUT, Wrocław 2002.
- Ulam S., *Wspomnienia z Kawiarni Szkockiej*, „Wiad. Mat.” 12 (1969).
- Urbanik K., *Idee H. Steinhausa w teorii prawdopodobieństwa*, „Wiad. Mat.” 17 (1973).
- von Neumann J., *Jeux où la psychologie joue un rôle fondamental*, [w:] *Applications des jeux de hasard*, t. 4, z. 2, Paris 1938.
- von Neumann J., *Traité du calcul des probabilités et ses applications*, [w:] *Applications des jeux de hasard*, t. 4, z. 2, Paris 1938.
- Neumann J. von., *Zur Theorie der Gesellschaftsspiele*, „Mathematische Annalen” 100 (1928), s. 295–320.
- Zermelo E., *Über eine Anwendung der Mengenlehre auf die Theorie des Schachspiels*, „Proc. Fifth Congress Mathematicians. Cambridge 1912”, Cambridge University Press, Cambridge 1913.

Hugo Steinhaus’ philosophy of mathematics

The main constitutions of the paper are a presentation of Hugo Steinhaus’ philosophy of mathematics. He is one of the most eminent polish mathematicians, and a co-creator (with Stefan Banach) the Lvov School of Mathematics. His philosophical considerations are closely connected to his mathematical output. Mathematics stimulated him to philosophical reflections and thanks to it he was able to show a wider philosophical context of mathematical theorems and discoveries. It is especially important in the case of researches on mathematization of probability and game theory. I also refer to his strictly philosophical deliberations (first of all to his book *What mathematic is and what it is not*) ant to his lectures and talks on mathematics and its applications.

Keywords: philosophy of mathematics, mathematization, Hugo Steinhaus, game theory, probability, Lvov School of Mathematics

DOMINIK KOWALSKI

Pochodzenie logiki według Salamuchy

„Bardzo często znajomość początków i genezy danej dziedziny rozważań pozwala zrozumieć jej naturę oraz jej związki z innymi dyscyplinami badawczymi. Tak jest zapewne i z logiką. Nie tylko więc dla zrozumienia logicznych idei Arystotelesa, ale w ogóle dla zrozumienia natury logiki, dobrze jest poświęcić chwilę uwagi jej pochodzeniu i możliwie wczesnym jej początkom”¹. Niewątpliwie badania nad pochodzeniem logiki są ciekawe i kształcące. Sytuacja staje się jednak nieco paradoksalna, gdy ze zrozumienia, czym jest logika, próbujemy wywieść twierdzenia co do jej genezy. Jeszcze dziwniej rzecz się przedstawia, gdy wiedzę o pochodzeniu logiki próbujemy wywieść z jej niezrozumienia, to znaczy z wykrytych na jej gruncie sprzeczności i rozbieżności. Tego rodzaju przedsięwzięcia podejmuje się Jan Salamucha w pierwszej części swojej rozprawy *O pojęciu dedukcji u Arystotelesa i świętego Tomasza z Akwinu. Studium historyczno-krytyczne*.

Pogląd, jakoby logika brała się z analizy rozumowań dokonywanych w innych naukach, nie jest specjalnie oryginalny, a przynajmniej nie był w czasach działalności Salamuchy. Właściwie to dotyczy on bardziej logiki współczesnej niż dawniejszej. Współczesna logika matematyczna powstała na gruncie analizy procedur rozumowania stosowanych w matematyce. Co do tego nie ma większych wątpliwości. Absolutyzacja tej genezy na całość logiki, w szczególności na pochodzenie logiki dawniejszej i jej początki w starożytności, budzi jednak pewne zastrzeżenia. Wydaje się, że pierwotniejszy był wątek pragmatyczno-logiczny w sensie prakseologii języka, a nie metodologii nauk². Nie ma jednak wątpliwości, iż Arystoteles, przynajmniej w warstwie deklaracji, przystępując do badań logicznych, miał na względzie przede wszystkim stworzenie sprawnego i skutecznego

¹ E. Żarnecka-Biały, *Historia logiki dawniejszej*, Kraków 1995, s. 23.

² Por. także rozdz. 2, s. 23–44.

narzędzia myślenia dla wszelkich innych nauk. Chociaż i dla niego głównym powodem skłaniającym do zajęcia się tą problematyką były kłopoty rodzące się na gruncie prakseologii języka. Świadczy o tym i chronologia spisanych dzieł, i kolejność omawianej tematyki³.

Na te „poboczne” wątki w genezie logiki zwraca uwagę również Jan Salamucha⁴. Główny nacisk kładzie on jednak na metodologiczne pobudki Stragiryty. Warto zauważyć, iż akcentowanie tego wątku wpisuje się w ogólny pogląd Salamuchy na temat zadań i roli logiki w filozofii oraz w nauce, jak również w toczoną na ten temat przez niego i innych przedstawicieli Koła Krakowskiego dyskusję. Celem tej grupy było bowiem odnowienie filozofii, a tomizmu w szczególności, przy pomocy najnowszych narzędzi logicznych. Przedstawianie logiki jako nauki dostarczającej procedur rozumowania dla innych nauk zarówno aktualnie, jak i w swych początkach oraz przez całą jej historię było istotnym ogniwem w argumentacji na rzecz tego przedsięwzięcia.

Hipoteza eksplikacyjna

Właściwie to błyskotliwa metoda, jaką stosuje Salamucha do wykazania słuszności swoich przekonań, nie wyda się aż tak dziwna, jeśli będziemy pamiętać, iż traktował on logikę jak narzędzie. Nasuwa się bowiem analogia pomiędzy procedurą stosowaną przez Salamuchę, a procedurami stosowanymi w metodologii badań archeologicznych. Archeologowie, gdy znajdą jakieś nieznanne narzędzie, najpierw starają się dociec, do czego ono służyło, a następnie na tej podstawie stawiają hipotezy co do sposobów jego wyprodukowania. Dzieje się tak dlatego, że współczesna technologia jest zupełnie inna od tej stosowanej w czasach badanych i sam materiał, z którego zrobione jest narzędzie, może być obrobiony na rozmaite sposoby, zupełnie nam obce. Wywód Salamuchy przedstawia się w ogólności mniej więcej tak: 1) Widzę narzędzie, które do czegoś służy. 2) W narzędziu tym dostrzegam wady i braki. 3) Narzędzia tego używam właściwie. 4) Te wady i braki są więc wynikiem sposobu jego powstawania. 5) Analizując wady i braki tego narzędzia, mogę wykryć sposób jego powstania. Zanim Salamucha przystąpi do analizy owych wad i braków, stawia jednak hipotezę na temat ich genezy i z nią zabiera się za ich wyjaśnianie.

Narzędziem tym w przypadku Salamuchy jest sylogistyka Arystotelesa lub szerzej jego teoria dedukcji. Stragiryta bowiem całą dedukcję utożsamiał z sylogi-

³ Por. W. Suchoń, *Wykłady o dziejach logiki dawniejszej*, Kraków 2001, s. 14–15.

⁴ Por. J. Salamucha, *Pojęcie dedukcji u Arystotelesa i świętego Tomasza z Akwinu. Studium historyczno-krytyczne*, [w:] *Jan Salamucha. Wiedza i wiara. Wybrane pisma filozoficzne*, pod red. J. J. Jadackiego, K. Świętorzeckiej, Lublin 1997, s. 248.

zmem⁵. Wadami i brakami są problemy, jakie powstają, gdy chcemy stosować to narzędzie ściśle według wskazań Arystotelesa. Hipoteza eksplikacyjna, jaką stawia Salamucha, mówi, iż Stragiryta budował swój system sylogistyki, analizując rozumowania dokonywane w trzech dziedzinach: 1) rozumowania w matematyce, 2) rozumowania dokonywane na naturalnej hierarchii klas, 3) rozumowania przyrodnicze – kauzalne.

„Hipoteza ta jest bardzo prosta, a równocześnie doskonale rozwiązuje trudności. Jest to bezsprzecznie punkt najbardziej interesujący w całym studium, podczas gdy rozdziały następne, traktujące o roli elementów pierwszych w dedukcji oraz o ich poznaniu, są już mniej oryginalne”⁶. Sam autor zdaje sobie sprawę z jej oryginalności, jak również z oryginalności sposobu jej uzasadnienia. W zakończeniu rozdziału jej poświęconego dystansuje się komentarzem: „Innych argumentów na poparcie swej hipotezy nie mam. Zdaję sobie sprawę, że te, które przytoczyłem, są dosyć słabe, ale zaznaczam, że jeżeli moje rozwiązanie jest niesłuszne, trudności i sprzeczności wskazane wymagają wyjaśnienia”⁷. Z opinią księdza Fleczaka zgadzają się wszyscy recenzenci i komentatorzy tego dzieła Salamuchy, przeważnie okazują jednak trochę mniej entuzjazmu. Powściągliwie również komentują wartość merytoryczną tej części rozprawy, wykręcając się, że mamy tu do czynienia jedynie z hipotezą. Jest to jednak jedyne miejsce w twórczości Jana Salamuchy, w którym autor w sposób systematyczny i z takim rozmachem uzasadnia swoje poglądy na temat pochodzenia logiki.

Źródła hipotezy eksplikacyjnej

Głównym powodem, dla którego Salamucha stawia swoją hipotezę eksplikacyjną, są dostrzeżone trudności w interpretacji tekstów logicznych Arystotelesa. „Bliższe badania i zestawienia tekstów wskazują, że jednak to usystematyzowanie niezupełnie się Arystotelesowi udało; znajdują się u niego niezgodności i nawet jawne sprzeczności”⁸. Owe „niezgodności i jawne sprzeczności” powstają głównie na styku formalnej struktury sylogistyki ze wskazaniem Stragiryty co do materialnej zawartości przesłanek. Najbardziej problematyczne są tutaj wymogi istotności i konieczności tez wchodzących w skład rozumowań oraz wymóg równości zakresowej podmiotu i orzeczenia. Drugim źródłem niezgodności jest nieadekwatność przykładów do omawianych reguł wnioskowania. Jednakże w tek-

⁵ Ta opinia również nie jest zupełnie pewna, por. E. Żarnecka-Biały, *Historia logiki dawniejszej*, dz. cyt., s. 44–51

⁶ S. Fleczak, *J. Salamucha. Pojęcie dedukcji u Arystotelesa i świętego Tomasza z Akwinu* [rec.], „Przegląd Powszechny” r. 40, t. 200, s. 123.

⁷ J. Salamucha, *Pojęcie dedukcji u Arystotelesa...*, dz. cyt., s. 265.

⁸ Tamże, s. 249.

ście rozprawy nie zostało zobrazowane, w jaki sposób ta hipoteza z owych trudności wynika. Omawiany rozdział pracy⁹ jest zbudowany w ten sposób, że autor po postawieniu hipotezy na wstępie później za każdym razem najpierw omawia dostrzeżoną trudność w wywodach Stragiryty, a następnie przytacza hipotezę eksplikacyjną w celu ich wyjaśnienia. Rodzi to wrażenie, że cała argumentacja jest naciągana, a przykłady dobierane właśnie pod hipotezę. Ta a ta trudność powstała z pomieszania tych rodzajów rozumowań, a rozumowania te zostały pomieszane, ponieważ Arystoteles mieszał te typy rozumowań podczas budowania tych wywodów, w których dostrzegamy trudności. Brak wyraźnego opisu sposobu dojścia do hipotezy, albo chociażby jakiegoś uzasadnienia, dlaczego ma ona być taka, a nie inna, jest poważnym mankamentem argumentacji Salamuchy. Traktowanie jako wystarczającej racji postawienia tej właśnie hipotezy tego, że wyjaśnia ona trudności, jest raczej argumentem słabym i mało przekonującym.

Powodów, dla których Salamucha postawił taką właśnie hipotezę, możemy się domyślać. Znajdują się w tekście pewne sugestie, iż naprowadziły na nią autora przykłady, jakimi Arystoteles ilustruje swoje wywody. Píše o nim tak: „Zapewne jednak dostrzegł, jak bardzo rozumowania matematyczne przewyższały pod względem ścisłości rozumowania innych nauk i stąd nic dziwnego, że rozumowania matematyczne wziął sobie za główną podstawę do swych dociekań logicznych. Że wziął na pewno – świadczą o tym przykłady, którymi w *Analitikach wtórych* ilustruje swoje wywody logiczne; prawie wszystkie wzięte są z matematyki, przede wszystkim z geometrii”¹⁰. Na to źródło hipotezy może również wskazywać fakt, że nieadekwatność przykładów jest jedną z trudności, które hipoteza wyjaśnia.

Inna sugestia co do przesłanek skłaniających Salamuchę do przyjęcia takiego właśnie kształtu hipotezy eksplikacyjnej wskazuje na przekonanie autora, iż sylogistyka szczególnie nadaje się do prowadzenia pewnego ujętego w hipotezie typu rozumowań. „Forma sylogistyczna świetnie jest dopasowana do wyprowadzania z przesłanek, gdzie występują rodzaje i gatunki wyższe, konkluzji, gdzie występują rodzaje i gatunki niższe. Z resztą sylogizm – jak się zdaje – nie jest niczym innym jak udoskonaloną formą dzielenia, która jest jeszcze ściślej związana z koncepcją naturalnej hierarchii klas”¹¹. Czy rzeczywiście jest tak dobrze przystosowana, można mieć wątpliwości, niemniej Jan Salamucha żywił takie przekonanie i mogło mu ono podsunąć omawianą hipotezę.

Wydaje się również, że do postawienia hipotezy eksplikacyjnej w takim kształcie skłoniła Salamuchę wiedza na temat życiorysu i zainteresowań Ary-

⁹ J. Salamucha, Rozdział 2: *Warunki naukowej dedukcji*, [w:] J. Salamucha, *Pojęcie dedukcji u Arystotelesa...*, dz. cyt., s. 243–274.

¹⁰ Tamże, s. 250.

¹¹ Tamże, s. 251.

stoteles. Wskazują na to na przykład przytoczona anegdota o tym, że Stragiryta wprowadził cenę matematyki, lecz jej nie lubił¹², i luźno rozsiane uwagi w trybie przypuszczającym w rodzaju: „(...) może raczej samo zagadnienie badania związków przyczynowych podsuwa Arystotelesowi pewne przepisy logiczne”¹³.

Należy jeszcze pamiętać o zagadnieniach nieroztrząsanych specjalnie w tekście rozprawy, a mogących mieć wpływ na powstanie hipotezy. Nie tyle już na dobór źródłowych dziedzin dla logiki, ile na sam jej kształt. Otóż hipoteza, mówiąca, iż historycznie logika powstała poprzez badanie rozumowań przeprowadzanych w innych naukach zgodna, jest z definicją logiki według Salamuchy. Zgodnie z tą definicją zadaniem logiki jest analiza i systematyzacja rozumowań dokonywanych w innych naukach pod kątem ich poprawności. Te przekonania Salamuchy co do natury samej logiki również zapewne miały wpływ na kształt hipotezy o jej powstaniu.

Omówione powyżej domniemane źródła hipotezy eksplikacyjnej są również tylko hipotezą. Jest bardzo prawdopodobne, iż rzeczywiście skłoniły one Salamuchę do postawienia swej hipotezy w takim kształcie, sam autor jednak wprost się do tego nie przyznaje.

Źródła logiki w hipotezie eksplikacyjnej

Hipoteza eksplikacyjna wylicza trzy źródła logiki: rozumowania matematyczne, rozumowania dokonywane na naturalnej hierarchii klas, rozumowania właściwe dla nauk przyrodniczych. Logika miała w myśl hipotezy powstać z analizy tych typów rozumowań.

Co to są rozumowania matematyczne, Salamucha jednak nigdzie nie wyjaśnia. Twierdzi o nich jedynie, że są to rozumowania dedukcyjne, w których istotną rolę pełnią definicje. Szczególna rola tych definicji matematycznych polega na tym, że po pierwsze stają się aksjomatami systemu, po drugie wyznaczają istotę danego obiektu, z której później można wnioskować na temat jego cech, w szczególności cech właściwych¹⁴. Te skromne wyjaśnienia są jednak wystarczające dla jego rozważań. To znaczy w uzasadnianiu hipotezy eksplikacyjnej Salamucha nie wychodzi poza nie.

O naturalnej hierarchii klas Salamucha mówi, iż jest ona ściśle związana z pojęciem istoty¹⁵. Po czym przytacza pobieżny wykład na temat substancji dru-

¹² Por. tamże, s. 250.

¹³ Tamże, s. 252.

¹⁴ Por. J. Salamucha, *Z historii jednego wyrazu (istota)*, [w:] tenże, *Pojęcie dedukcji u Arystotelesa...*, dz. cyt., s. 79–80 oraz 255.

¹⁵ Por. tamże, s. 250.

giej u Arystotelesa. Wyjaśnienia te poprzedza porównaniem do wyróżniania klas w teorii mnogości tymi słowami: „W logice współczesnej zbiór przedmiotów, które w jakikolwiek sposób mogą być wyróżnione spośród innych, stanowi tak zwaną klasę. Klasyfikacja Arystotelesa jest zupełnie inna i nie jest tak dowolna. Dla Arystotelesa nie każdy zbiór przedmiotów, w jakiś sposób wyróżnionych spośród innych, stanowi rodzaj czy gatunek”¹⁶. W przytoczonym przykładzie stwierdza, że Arystoteles nie uzna zwierząt płci żeńskiej za różny gatunek od samców. Całe to omówienie, czym jest naturalna hierarchia klas, w sposób niepełny i cząstkowy oddaje jej strukturę i raczej nie przybliża, na czym polega rozumowanie dokonywane na takowej. Salamucha pisze na ten temat, że szczególnie dopasowana do tej struktury jest forma sylogizmu. Nie jest jasne, dlaczego Salamucha porzeka na tak wybrakowanym opisie struktury naturalnej hierarchii klas. W szczególności nie podaje żadnych jej formalnych właściwości pozwalających zorientować się w możliwych do dokonania na niej procedurach rozumowania. Co dziwniejsze, rozwinięcie tych wyjaśnień byłoby zgodne z duchem programu badań nad historią logiki Salamuchy.

Najmniej wyjaśnień Salamucha udziela jednak na temat kauzalnych rozumowań przyrodniczych. Pisze tylko, że „jest to rozumowanie, którego przedmiotem są rzeczy w swoim stawaniu się, którego celem jest badanie stosunków przyczynowych. Ten typ był w czasach Arystotelesa najmniej rozwinięty; nauki przyrodnicze były jeszcze wtedy w powijakach”¹⁷. To lakoniczne wyjaśnienie niewiele mówi o sposobie rozumowania, który ma na myśli Salamucha. On sam stwierdza, że chodzi mu nie tyle o sposób rozumowania, ile o samo zagadnienie badania związków przyczynowych. Można uznać, zdaje się zgodnie z intencjami Salamuchy dziedzinę badań zjawisk przyrodniczych (rzeczy w swym stawaniu się) za przyczyniającą się do powstania logiki w tym sensie, że Arystoteles się nią interesował i tworzył sylogistykę również z myślą o objęciu nią dziedziny relacji kauzalnych.

Warunki formalne i materialne dla hipotezy eksplikacyjnej

I według Arystotelesa, i według świętego Tomasza w dedukcji naukowej mają być zachowane pewne warunki formalne i materialne. Te właśnie warunki będą rozpatrywane w tym rozdziale.

Rozpatrywanie tych warunków byłoby daleko lepiej uporządkowane i daleko przejrzystsze, gdyby można było oddzielnie traktować warunki formalne, a oddzielnie warunki materialne. Ale taki podział materiału na dwie partie okazuje się niemożliwy. Warunki formalne i materialne tak się wzajemnie o siebie u Ary-

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże, s. 252.

stoteles i świętego Tomasza zązębiają, że pewnych warunków materialnych nie można omawiać bez znajomości pewnych formalnych – i odwrotnie, są znowu takie warunki formalne, które są uzależnione od pewnych warunków materialnych. Dlatego też czytelnik znajdzie w tym rozdziale prawdziwą mozaikę warunków formalnych i materialnych¹⁸.

I rzeczywiście tak, jak autor na wstępie ostrzega, w rozdziale tym¹⁹ jest wymieszany opis warunków formalnych i materialnych. Wydaje się również, że nie da się ich osobno zrozumieć. Można jednak podnieść zarzut wobec autora, że nie dookreśla on, co rozumie poprzez warunki formalne, a co poprzez materialne. Tego rodzaju wyjaśnienia znacznie ułatwiłyby zrozumienie i uporządkowanie tych zagadnień, bo w sytuacji płynnego przechodzenia od jednych do drugich i wzajemnego się ich wyjaśniania wcale nie jest jasne, który warunek jest formalny, a który materialny. Wyraźne odróżnienie tych dwóch typów warunków jest bardzo ważne zarówno dla zrozumienia, jak Arystoteles i Tomasz z Akwinu pojmowali dedukcję, jak i dla zrozumienia argumentacji na rzecz hipotezy eksplikacyjnej. Dedukcja bowiem w ujęciu tych dwóch myślicieli miała wedle Salamuchy formę sylogizmu obarczoną jednak licznymi ograniczeniami materialnymi co do możliwych treści podstawianych pod zmienne nazwowe, niekiedy poważnie zmieniającymi ich stosunki zakresowe. Na styku tej formy sylogizmu i wskazówek materialnych, co do jej stosowania powstają liczne trudności i sprzeczności, do wyjaśnienia których służy Salamusze hipoteza eksplikacyjna.

Nie mając szczegółowych wyjaśnień autora, musimy przyjąć najogólniejsze określenia: warunki formalne będą to więc takie, które dotyczą struktury wnioskowania, materialne – tego, czym ta struktura winna być wypełniona. Należy jednak pamiętać, że również we współczesnej sylogistyce dochodzi do pewnego pomieszania warunków formalnych z materialnymi. Nie wiadomo mianowicie, jakiego rodzaju ograniczeniem jest to mówiące, iż sylogistyka nie traktuje o nazwach pustych ani uniwersalnych. Z jednej strony ograniczenie to dotyczy tego, co możemy podstawiać za zmienne, z drugiej strony znajduje się w definicji symboli alfabetu sylogistyki²⁰. Na szczęście problem ten nie jest podejmowany przez Salamuchę i nie ma potrzeby go roztrząsać. Obrazuje on jednak, na jakie trudności natrafiamy, chcąc ściśle odróżnić warunki materialne od formalnych w sylogistyce.

Warunków naukowej dedukcji Arystoteles podaje kilka, „(...) konieczną jest rzeczą, żeby nauka ściśła wychodziła od tego, co i prawdziwe, i pierwsze, i bezpośrednio, i bardziej znane, i poprzedzające konkluzję, i będące przyczyną konclu-

¹⁸ Tamże, s. 243.

¹⁹ Por. przypis nr 9.

²⁰ Por. W. Suchoń, *Sylogistyki klasyczne*, Kraków 1999, s. 12, 15.

zji”²¹. Pierwszy wymieniony warunek to prawdziwość. Należy go uznać za warunek materialny, ponieważ Salamucha twierdzi, że zostaje on przytoczony w kontekście uniknięcia błędu materialnego.

Następne dwa warunki: pierwsze i bezpośrednie Salamucha omawia łącznie i zdają się one być warunkami formalnymi. Dotyczą bowiem miejsca w strukturze wnioskowania. „Pierwsze” oznacza tu takie, które nie jest konkluzją żadnego sylogizmu. „Bezpośrednie” oznacza to samo, co pierwsze, lub efekt konwersji pierwszego, gdyż należy je rozumieć, iż „nie ma takiego jakiegoś terminu średniego, który mógłby być terminem średnim w sylogizmie, którego by to zdanie pierwsze było konkluzją”²².

Kolejny warunek sprawia pewien kłopot i budzi wątpliwość. Sformułowań „bardziej znanych” używa bowiem Salamucha, charakteryzując swoją klasyfikację rozumowań ze względu na to, czy rozpoczynamy rozumowanie od zdania „bardziej znanego”, w sensie pewniejszego, czy „mniej znanego”, rozumowanie będzie odkrywczе lub uzasadniające²³. Sugerowałoby to, iż mamy do czynienia z warunkiem formalnym. Omawiając jednak ten warunek, Salamucha nie odwołuje się do swojej klasyfikacji, a wcześniej zaznacza, że Arystoteles nie traktował redukcji jako poznania naukowego²⁴. Należy więc uznać warunek wychodzenia od tego, co „bardziej znane”, za materialny, gdyż trudno się w tym kontekście doszukać jednoznacznych jego powiązań ze strukturą.

„Ostatnie dwa warunki – z tego, co poprzedza konkluzję i jest jej przyczyną – prawie się nie różnią między sobą”²⁵ i są to warunki formalne. Odnoszą się one do miejsca w strukturze (poprzedza konkluzję), a przyczynę konkluzji Salamucha każe interpretować jako rację logiczną następstwa²⁶.

Omówione powyżej warunki są istotne dla rozumowania dedukcyjnego, jednak nie mają poza tym związku z hipotezą eksplikacyjną. To znaczy nie rodzą trudności, które ta hipoteza wyjaśnia. Następne stawiane przez Stragirytę warunki naukowej dedukcji są bez wątpienia warunkami materialnymi, ich dochowanie jednak powoduje szereg niejasności w całym systemie Arystotelesa. Są to warunki: istotności, ogólności i konieczności też wchodzących w skład dedukcji naukowej oraz równości zakresowej podmiotu i orzeczenia w tezach dedukcji naukowej.

²¹ Arystoteles, *Analityki wtóre*, A. 2. 71b. (tłumaczenie Salamuchy).

²² J. Salamucha, *Pojęcie dedukcji u Arystotelesa...*, dz. cyt., s. 246.

²³ Por. tamże, s. 232–233.

²⁴ Por. tamże, s. 234.

²⁵ Tamże, s. 246.

²⁶ Por. tamże, s. 247.

Problemy wyjaśniane przez hipotezę eksplikacyjną

Jan Salamucha wskazuje na dwie grupy problemów, które może wyjaśnić hipoteza eksplikacyjna. Pierwsza związana jest z zastosowaniem warunku istotności i pokrewnych wobec niego konieczności i ogólności tez dedukcji naukowej. Druga dotyczy postulatu adekwatności, czyli równości zakresowej podmiotu i orzeczenia.

Problemy, jakie Salamucha dostrzega w związku z warunkiem istotności, właściwie powstają na gruncie przekonania autora o genezie logiki postulowanej w hipotezie eksplikacyjnej. Istotność tezy polega według Arystotelesa na tym, że orzeczenie należy do istoty podmiotu (na przykład: trójkątowi przysługuje linia) lub na tym, że podmiot wchodzi do definicji orzeczenia (na przykład: parzyste i nieparzyste przysługuje liczbie, ponieważ liczba wchodzi do definicji parzystego i nieparzystego). Pierwszy przypadek orzekania jest właściwy dla tez będących aksjomatami – terminami pierwotnymi, drugi natomiast, zgodnie z wyjaśnieniami Salamuchy, oznacza, iż orzeczenie konkluzji nie powinno należeć do istoty podmiotu, lecz powinno z tej istoty wynikać, powinno być cechą właściwą²⁷.

Trudność, jaką stwarza ten warunek, jest następująca: może on być tylko spełniony w rozumowaniach dokonywanych według naturalnej hierarchii klas, na rozumowaniach matematycznych może zostać spełniony o ile te dają się wyrazić w formie sylogizmu i nie da się go spełnić w rozumowaniach przyrodniczych. Wydaje się więc, że hipoteza eksplikacyjna służy zarazem do wywołania trudności oraz jej rozwiązania. Ponieważ skąd bez jej znajomości wiedzielibyśmy, że Arystoteles postuluje, aby warunkiem istotności objąć rozumowania kauzalne, a nie na przykład w ogóle się nimi nie interesuje, a ma na myśli coś zupełnie innego? Właściwa trudność, jaką dostrzega w tym postulatcie Salamucha, polega raczej na doborze przykładów, jakimi Stragiryta ilustruje stosowanie tego postulatu.

Warunek istotności zdaniem Salamuchy Arystoteles wyprowadza z rozumowań matematycznych i postuluje jego stosowalność dla wszelkich typów rozumowań. Jest on niemal całkowicie zgodny z wyjaśnieniami, jakich autor udziela na temat rozumowań matematycznych²⁸. Warunek ten również niemal automatycznie jest spełniony w każdym rozumowaniu opartym na naturalnej hierarchii klas tyle, że w pierwszym literalnym sformułowaniu. W strukturze naturalnej hierarchii klas definiuje się pojęcia (klasy niższe) w myśl definicji klasycznej, to znaczy poprzez podanie najbliższego rodzaju (klasy bezpośrednio wyższej) oraz cechy istotnej (wyróżniającej klasę niższą z ogółu klasy wyższej). Dzięki temu, orzekając

²⁷ Por. tamże, s. 256.

²⁸ Por. przypis 14.

cokolwiek o klasie niższej, orzekamy coś, co przynależy do jej definicji, lub bezpośrednio z niej wynika z racji tej, że definiuje się zawsze w klasie wyższej.

Zastrzeżenie „o ile rozumowania matematyczne dają się wyrazić w formie sylogizmu” opatrzone jest przypisem, w którym Salamucha odsyła nas do odpowiedniego ustępu w *Analitykach wtórych* (B 11 94a), gdzie Arystoteles podaje dowód na to, że „kąt w półkolu jest kątem prostym”. Dowód ten w tym ustępie jest zupełnie niezrozumiały z racji tej, że Stragiryta formułuje go przy pomocy sylogizmu w trybie Barbara²⁹. Uwaga Salamuchy dotyczy trudności, jakie napotyka my, chcąc wyrazić rozumowania matematyczne przy pomocy zdań podmiotowo-orzecznikowych, nie zaś sposobów wnioskowania w geometrii. W przypisie tym podaje on, iż Tomasz z Akwinu, komentując ten ustęp, wysławia ten sam dowód w „naturalnej” formie matematycznej³⁰.

Omawiając dalej trudności, jakie rodzi warunek istotności w sylogistyce, podaje dość częsty u Arystotelesa przykład zaćmienia księżyca. Przykład ten w ustępie, z którego pochodzi, ma brzmienie następujące:

Jeśli jednak obydwie zjawiska nie mogą być swoimi wzajemnymi przyczynami (bo przyczyna jest wcześniejsza od skutku i środkowa pozycja Ziemi jest przyczyną zaćmienia Księżyca, a nie na odwrót, zaćmienie księżyca jest przyczyną środkowej pozycji Ziemi) – jeżeli więc dowód z przyczyny dowodzi „dlaczego”, a dowód niewyprowadzony z przyczyny dowodzi „że”, wobec tego wiadomo tylko, „że” Ziemia znajduje się w środkowej pozycji, ale nie wiadomo „dlaczego”. To, że jednak zaćmienie Księżyca nie jest przyczyną środkowej pozycji Ziemi, lecz na odwrót, środkowa pozycja Ziemi jest przyczyną zaćmienia, to jest oczywiste, ponieważ „środkowa pozycja” mieści się w definicji zaćmienia; jasne więc, że zaćmienie staje się zrozumiałe przez środkową pozycję ziemi, a nie na odwrót³¹.

Przykład ten ma ilustrować niebezpieczeństwo błędu błędnego koła, gdy się pomija warunek istotności w dedukcji naukowej. Salamucha komentuje ten ustęp: „Przyznaję, że nie widzę, w jaki sposób, takie jakies rozumowanie mogłoby być przedstawione w formie sylogistycznej, a gdyby to nawet było możliwe – do którego sposobu orzekania istotnego tezy w takim sylogizmie mogłyby należeć”³².

Właściwa trudność, jaką rozwiązuje Salamucha w przypadku tego warunku, nie polega wbrew jego deklaracji na tym, że warunek ten jest nie do utrzymania w jednym z pierwotnych typów rozumowania, w drugim z zastrzeżeniami, a w pełni tylko w trzecim. Przedstawia się ona raczej tak: przykłady, jakie podaje

²⁹ Por. Arystoteles, *Analityki wtóre* (B 11. 94a), [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. I, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1990, s. 314

³⁰ Por. J. Salamucha, *Pojęcie dedukcji u Arystotelesa...*, dz. cyt., s. 251–252, przypis 24.

³¹ Arystoteles, *Analityki wtóre* (B 16. 96b), dz. cyt., s. 323.

³² J. Salamucha, *Pojęcie dedukcji u Arystotelesa...*, dz. cyt., s. 255.

Arystoteles, chcąc zilustrować zachodzenie tego warunku, są nieadekwatne, wcale go nie ilustrują, a jeśli nawet, to nie wiadomo, w jaki sposób. Poza tym te przykładowe rozumowania wcale nie mają formy sylogizmu lub wyrażone w takiej formie, stają się zupełnie niezrozumiałe. Tak postawioną trudność, polegającą na zamieszaniu powstałym w skutek doboru przykładów z różnych nieprzystających do siebie dziedzin, hipoteza eksplikacyjna Salamuchy rzeczywiście w sposób sensowny rozwiązuje.

Do tej grupy trudności, przy których rozwiązaniu pomocna jest hipoteza eksplikacyjna, zaliczają się również te powstałe wskutek dochowania warunków konieczności i ogólności tez. Omawiając ten warunek, Salamucha najpierw śledzi wszystkie sposoby rozumienia, czym jest konieczność u Arystotelesa, po czym posługując się komentarzem Tomasza z Akwinu, stwierdza, że w warunku tym chodzi o taką konieczność, która jest sprowadzalna do istotności.

W tym wyjaśnieniu (*Opera omnia vol. I in peri herm I c.9 l. 13.*) święty Tomasz determinuje tylko – jak się zdaje – intuicję samego Arystotelesa na temat konieczności zdań. Przynajmniej to jest zupełnie pewne, że dla Arystotelesa istotność zdania jest warunkiem koniecznym jego konieczności, bo zdanie, które nie jest konieczne, nie jest także apodyktyczne. W ten sposób warunek konieczności zdań sprowadza się do warunku ich istotności³³.

Podobnie do warunku istotności zostaje sprowadzony warunek ogólności zdań. Dodatkowo zostaje to wzmocnione twierdzeniem, że o indywidualach nauki w ścisłym sensie nie mówią, dlatego tezy dedukcji naukowej muszą być ogólne.

„Jeżeli zestawimy te warunki konieczności i ogólności z trzema typami rozumowań, które rozważyliśmy w pomocniczej hipotezie eksplikacyjnej, *mutatis mutandis* to samo należy o nich powiedzieć co o istotności”³⁴. Trudność więc pozostaje ta sama i to samo rozwiązanie. Salamucha odnotowuje tylko drobną różnicę, taką, że o ile warunek istotności w ogóle nie przystawał do rozumowań przyrodniczych, to warunek konieczności jest jakoś w nich wyczuwalny, jako ich cel.

Druga grupa trudności, w których rozwiązaniu pomocna jest hipoteza eksplikacyjna, wiąże się z postulowanym przez Arystotelesa warunkiem równości zakresowej podmiotu i orzeczenia w tezach naukowej dedukcji, zwanym również warunkiem adekwatności. Trudność ta jest mocniejsza, dostrzegalne są w związku z tym jawne sprzeczności w tekście Arystotelesa, jak również Salamucha w sposób bardziej klarowny *explicite* ją formułuje. Również w przeciwieństwie do poprzedniej grupy trudność, ta jest rozwiązywana przez stawianą hipotezę w sposób niebudzący wątpliwości. Trudność ta ma, zdaje się, większą wagę

³³ Tamże, s. 258.

³⁴ Tamże.

i bywała podnoszona nie tylko przez Salamuchę. W dyskusji na III Polskim Zjeździe Filozoficznym na przykład podobne zastrzeżenia wobec postulatu adekwatności w swoim referacie wygłasza Tadeusz Kotarbiński, w szczególności wątpi on w jego użyteczność na polu nauk humanistycznych. Jan Salamucha, komentując ten referat, stwierdza, iż postulat ten budzi bardzo poważne zastrzeżenia w całym systemie sylogistyki Arystotelesa i wątpi w jego generalną użyteczność w jakiegokolwiek nauce³⁵.

Warunek równości zakresowej podmiotu i orzeczenia, względnie adekwatności, Arystoteles wedle Salamuchy formułuje w ten sposób: tezy naukowej dedukcji mają być takie, żeby orzeczenie przysługiwało podmiotowi. Orzeczenie przysługuje podmiotowi, jeśli przysługuje istotnie, i zarazem zakresy podmiotu i orzeczenia są równoważne. W figurze sylogizmu rozkłada się to tak, że termin średni ma być definiensem orzeczenia konkluzji. Następnie po tym sformułowaniu warunku Salamucha przytacza szereg ustępów z *Analityk wtórych*, w których Arystoteles na przemian warunek ten postuluje i się z niego wycofuje, są to: A. 4 73b – 74a, A. 3 25b, A. 11 77a, A. 12 77b. Są to rozbieżności oddalone od siebie o kilkanaście linijek, sprzeczności są więc widoczne.

Ale nie jest to jedyna trudność. Arystoteles postuluje bowiem, aby proces dedukcji naukowej rozwijał się w łańcuch sylogizmów w ten sposób, aby konkluzja pierwszego sylogizmu była przesłanką większą lub mniejszą następnego. Salamucha ilustruje trudność, jaka rodzi się w takim łańcuchu, gdy zachowujemy postulat adekwatności na przykładzie trybu Barbara. Najpierw rozpatruje przypadek, w którym konkluzja pierwszego sylogizmu jest przesłanką mniejszą następnego:

B a A

C a B

C a A

A a D

C a A

C a D

Zgodnie z postulatem adekwatności w pierwszy sylogizmie C oznacza jakiś rodzaj lub gatunek, A – jego cechą właściwą, B – definiensem tej cechy. W drugim sylogizmie A ma być definiensem D, podczas gdy D jest cechą właściwą C. Powstają dwie trudności. Po pierwsze, w jaki sposób A ma być zarazem cechą właściwą C i definiensem D – innej cechy właściwej C? W jaki sposób cecha właści-

³⁵ Por. głosy w dyskusji nad referatem Tadeusza Kotarbińskiego, „Przegląd Filozoficzny” r. 39 (1936) (Księga pamiątkowa III Polskiego Zjazdu Filozoficznego), z. 4.

wa podmiotu ma być definiensem innej cechy właściwej tego samego podmiotu? Po drugie przesłanka większa drugiego sylogizmu jest sprzeczna z regułą, która zakazuje, aby cecha (nawet właściwa) była podmiotem zdania w dedukcji naukowej. Co jeszcze należy zauważyć to to, że w tak skonstruowanym łańcuchu sylogizmów nie dość, że wnioskowanie jest obarczone tymi trudnościami, to nigdy nie wyjdziemy poza podmiot konkluzji pierwszego sylogizmu, stale będziemy orzekać o nim coraz to nowe cechy.

Zmiana podmiotu jest możliwa, gdy w łańcuchu konkluzja pierwszego sylogizmu stanie się przesłanką większą następnego. Jednak przy zachowaniu warunku adekwatności powstaje na tym podłożu trudność. Ilustruje to przykład taki:

B a A
 C a B

 C a A

 C a A
 D a C

 D a A

Okazuje się, że w konkluzji drugiego sylogizmu A jest cechą właściwą D, podczas gdy w pierwszym to samo A jest cechą właściwą C. C i D muszą być więc identyczne, ponieważ ta sama cecha właściwa nie może przysługiwać dwóm różnym podmiotom. Konkluzje obu sylogizmów są więc identyczne i właściwie niczego nowego w drugim nie stwierdzamy poza tym, że dokonuje się zmiana nazwy podmiotu³⁶.

Te trudności, jakie rodzi warunek równoważności podmiotu i orzeczenia w tezach dedukcji naukowej, czyli sprzeczności w tekście Stragiryty oraz niedorzeczności, jakie się pojawiają, gdy próbujemy go stosować we wnioskowaniach, Salamucha wyjaśnia hipotezą eksplikacyjną. Warunek ów w myśl tych wyjaśnień pochodzi z rozważań matematycznych i na ich gruncie daje się utrzymać. Daje się również utrzymać na gruncie rozważań przyrodniczych. W żaden sposób nie można go jednak stosować w rozumowaniach na naturalnej hierarchii klas. Arystoteles chyba zdaje sobie sprawę zdaniem Salamuchy, iż dokonuje nazbyt daleko idącego uogólnienia i rozbieżności w tekście mają być wyrazem jego wahania się. W miejscach, w których neguje konieczność stosowania warunku równości zakresowej, ma na myśli głównie właśnie rozumowania dokonywane na naturalnej hierarchii klas³⁷.

³⁶ Por. J. Salamucha, *Pojęcie dedukcji u Arystotelesa...*, dz. cyt., s. 261–262.

³⁷ Por. tamże, s. 264.

Warunek równości zakresowej świetnie sprawdza się w matematyce, ponieważ definicje matematyczne są przeważnie równoważnościowe i rozumowania nie mają charakteru subsumpcji. Poza tym wszystkie obiekty matematyczne są jednej kategorii, to znaczy nie ma podziału na gatunki, różnice gatunkowe, cechy itp.³⁸.

Warunek równości zakresowej jest również spełnialny w rozumowaniach kauzalnych. Jest on spełnialny w tym sensie, że w rozumowaniach tych, jeśli jakoś się stwierdza skutek za pomocą przyczyny, to zakres pojęcia przyczyny jest równoważny z zakresem pojęcia skutku; gdzie jest przyczyna właściwa, tam jest i skutek; i na odwrót³⁹. Ilustruje tę zależność przykład opadania liści. Zdaniem Arystotelesa przyczyna – posiadanie szerokich liści – jest równoważna ze skutkiem – opadaniem liści, „ponieważ każda roślina szerokolistna traci liście”. Również zachodzi zależność odwrotna, można bez błędu orzekać skutek o przyczynie, ponieważ prawdą jest także, że każda roślina, która traci liście, jest szerokolistna⁴⁰.

Hipoteza eksplikacyjna a pojęcie istoty

Analizując argumentację Salamuchy na rzecz słuszności hipotezy eksplikacyjnej w pracy *O pojęciu dedukcji u Arystotelesa i świętego Tomasza z Akwinu. Studium historyczno-krytyczne* można dostrzec trzy podstawowe jej mankamenty. Pierwszym jest brak opisu wyprowadzenia hipotezy eksplikacyjnej, brak wyjaśnień na ten temat powoduje u czytelnika pierwsze wrażenie, iż hipoteza ta została wyssana z palca, i poczucie jakiejś wadliwości argumentacji. Drugim jest brak szerszych wyjaśnień co do sposobu rozumienia warunków formalnych i materialnych naukowej dedukcji. Rozróżnienie tych warunków jest bardzo istotne zarówno dla zrozumienia, czym jest dedukcja naukowa dla Arystotelesa i Tomasza z Akwinu, jak i dla śledzenia argumentacji na rzecz hipotezy. Kolejnym jest nadzbyt pobieżny opis struktury naturalnej hierarchii klas. Naturalna hierarchia klas, jak to sam autor zauważa i jak to się okazuje w toku późniejszych wywodów, jest tą strukturą, do której sylogistyka jest najlepiej przystosowana. Świadczą o tym przykłady z tekstów Stragiryty – jedynie te opisujące rozumowania na naturalnej hierarchii klas nie budzą żadnych wątpliwości interpretacyjnych. Lakoniczność wyjaśnień Salamuchy na jej temat jest bardzo dziwna i zastanawiająca.

Większość z tych mankamentów da się usunąć w toku analizy dalszej argumentacji. Możliwe jest odtworzenie braków i wyjaśnienie niejasności. Dodatkowym jednak przyczynkiem do uzupełnienia tych trudności może być artykuł Salamuchy: *Z historii jednego wyrazu (istota)*. Tematyka tego artykułu jest inna i ma

³⁸ Por. tamże.

³⁹ Por. tamże.

⁴⁰ Por. Arystoteles, *Analityki wtóre* (B 16. 98b), dz. cyt., s. 323.

tylko pośredni związek z historią i pochodzeniem logiki, jednak autor prezentuje w nim podobną metodę wyjaśniania trudności. Aby rozwiązać kontrowersje związane z rozumieniem terminu „istota”, stawia hipotezę odnośnie do pochodzenia tego pojęcia w filozofii Arystotelesa. Hipoteza ta jest również podobna do omawianej eksplikacyjnej. Głosi ona, iż pierwowzorem pojęcia istoty było rozumienie definicji w geometrii, a wszelkie trudności, jakie to pojęcie później zrodziło, wzięły się z nieprzystawalności sposobów rozumowania nauk apriorycznych do dziedziny nauk aposteriorycznych. Istotny z tego artykułu dla omawianej hipotezy eksplikacyjnej jest dokładniejszy niż w omawianym artykule opis struktury naturalnej hierarchii klas.

Struktura naturalnej hierarchii klas jest rodzajem logicznego podziału zbioru. Całe uniwersum jest podzielone na klasy podziału. Klasy te są wzajemnie rozłączne i podział jest zupełny. Klasy podziału wyodrębnione są ze względu na cechy istotne ich elementów. Cechy istotne są to te, które zostały wymienione w definicji klasy. Później w każdej z tych klas podziału jest dokonany następny podział zbioru ze względu na inne wyróżnione cechy elementów danej klasy. Każda z tych klas już podrzędnych znowu jest dzielona na podklasy w myśl tej samej procedury. Tą procedurę dzielenia powtarza się skończoną liczbę razy, aż dochodzi się do klas najniższych, które już nie podlegają dalszemu podziałowi⁴¹. Struktura naturalnej hierarchii klas ma tę zasadniczą właściwość, że dla dowolnych dwóch klas albo te dwie klasy są rozłączne, albo jedna zawiera się w drugiej. Drugą ważną właściwością tej struktury jest fakt, że dla dowolnych dwóch klas istnieje jakaś taka klasa, w której się one zawierają. Jako przykład naturalnej hierarchii klas Salamucha podaje drzewo Porfiriusza – spełnia ono wszystkie warunki, jakie powinna spełniać tak scharakteryzowana struktura.

Wątek pochodzenia logiki, jaki został poruszony w artykule Salamuchy o pojęciu istoty, sprowadza się właściwie do podobieństwa metody, jaką autor przyjmuje w dowodzeniu swych tez, a co za tym idzie – pewnych uściśleń przydatnych w analizie argumentacji na rzecz hipotezy eksplikacyjnej. Uściślenia te poza omówieniem struktury naturalnej hierarchii klas dotyczą również wyjaśnień na temat natury wnioskowań matematycznych i roli, jaką w nich pełni definicja. Interesujący jest również ten fakt, że ponowne użycie tej samej metody (wprawdzie tym razem do omawiania zagadnień ontologicznych) świadczy o tym, że autor wierzył w jej skuteczność i wysoko cenił jej moc wyjaśniającą.

⁴¹ Por. J. Salamucha, *Z historii jednego wyrazu (istota)*, [w:] Jan Salamucha. *Wiedza i wiara...*, dz. cyt., s. 74–75.

Hipoteza eksplikacyjna w twórczości Salamuchy

Na swoją pracę o pojęciu dedukcji Jan Salamucha powołuje się bardzo często przy różnych okazjach. Zarówno omawiając zagadnienia z historii i pochodzenia logiki, jak i zupełnie inne problemy. Przykładem tego mogą być chociażby przytoczone powyżej głosy w dyskusji na III Polskim Zjeździe Filozoficznym.

W hipotezie eksplikacyjnej Salamuchy zarysowana jest spójna wizja pochodzenia i charakteru logiki, jak również wizja działalności logicznej Arystotelesa⁴². Całościowa wizja logiki, której uzupełnieniem jest ta praca, przewija się w całym niemal dorobku logicznym Salamuchy. Przekonanie, że geneza logiki jest ściśle związana z badaniem rozmaitych typów rozumowania przeprowadzanych w innych naukach, daje impuls do takiego właśnie postrzegania jej zadań i celów uprawiania. Staje się istotnym przyczynkiem do stosowania jej również w unowocześnianiu tomizmu i całej scholastyki. Jest ona zgodna ze znanymi faktami o powstaniu logistyki, w której obronie Salamucha tak często występuje. Logistyka, czyli logika matematyczna, również powstała z analizy rozumowań przeprowadzanych w innej nauce, mianowicie w matematyce. Podobnie jak po części logika tradycyjna. Mało tego – hipoteza eksplikacyjna Salamuchy wskazuje, że główne procedury rozumowania w logice tradycyjnej zostały zaczerpnięte z matematyki właśnie. Te podobieństwa co do genezy wskazują na ciągłość w rozwoju logiki i uzasadniają również absolutystyczne roszczenia logiki matematycznej, podobnie jak tradycyjnej, która była traktowana jako pasująca do wszystkiego.

W innych pracach do omawiania zagadnień genezy logiki Salamucha już nie wraca. Jeżeli porusza te kwestie, to przytacza wyniki uzyskane w omawianej rozprawie i przeważnie czyni to z zamiarem podparcia argumentacji na rzecz propagowanego przez siebie programu badań historii filozofii.

⁴² Por. E. Żarnecka-Biały, *Jan Salamucha – historyk logiki*, [w:] *Logika i metafizologia*, pod red. Zbigniewa Wolaka, Tarnów 1995.

Bibliografia

- Arystoteles, *Analityki wtóre*, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, tłum. K. Leśniak, t. I, Warszawa 1990.
- Fleczak S., *J. Salamucha. Pojęcie dedukcji u Arystotelesa i świętego Tomasza z Akwinu*, [rec.] „Przegląd Powszechny” r. 40, T. 200.
- Logika i metafizologia*, red. Z. Woląka, Tarnów 1995.
- Salamucha J., *Wiedza i wiara. Wybrane pisma filozoficzne*, red. J. J. Jadacki, K. Święto-rzecka, Lublin 1997.
- Suchoń W., *Sylogistyki klasyczne*, Kraków 1999.
- Suchoń W., *Wykłady o dziejach logiki dawniejszej*, Kraków 2001.
- Żarnecka-Biały E., *Historia logiki dawniejszej*, Kraków 1995.

Origin of logics according to Jan Salamucha

The main reasons for the origin of Salamucha's explication hypothesis are the difficulties noticed with the interpretation of Aristoteles' logic texts. The author systematically justifies his opinions on the origin of logics referring to the explication hypothesis. The hypothesis specified by Salamucha states that Aristoteles has developed his system of syllogistics analyzing the reason in the three following stages and fields: 1) reasoning in mathematics, 2) reasoning based on the natural hierarchy of classes, 3) reasoning in nature – judging.

Keywords: Jan Salamucha, Aristotle, origin of logics, explication hypothesis

Karol Tarnowski

Józef Tischner – niezastąpiony filozof polskiej nadziei
Józef Tischner – an indispensable philosopher of Polish hope

Wojciech Załuski

„Wolność jako sposób istnienia dobra”.
O filozofii wolności Józefa Tischnera
Freedom as the manner of living goodness.
On Joseph Tischner’s philosophy of freedom

Agnieszka Wesółowska

Aksjologiczny etos fenomenologii a myśl Józefa Tischnera
Axiological ethos of phenomenology and Joseph Tischner’s ideas

KAROL TARNOWSKI

Józef Tischner – niezastąpiony filozof polskiej nadziei

Józef Tischner – to z pewnością jedna z najważniejszych postaci polskiego życia powojennego i polskiej filozofii. Tischner mówił, że najpierw jest człowiekiem, potem filozofem, a na końcu księdzem. Jako człowiek działał mnóstwo: pomagał ludziom indywidualnie (także finansowo), pomagał góralom, był w pewnym momencie umysłowym sumieniem „Solidarności”, pomagał studentom, wreszcie wszystkim pomagał swoim humorem i promienną życzliwością. Bycie człowiekiem oznaczało dla niego z jednej strony osobiste towarzyszenie ludziom i społeczeństwu w ich troskach, z drugiej – nieodrywanie filozofii od życia. Bo wiem filozofia była dla niego śmiertelnie ważna: uważał, że największym zagrożeniem dla Polaków – i ludzi w ogóle – jest niedostatek myślenia. Kapłaństwo było jednak zapewne dla niego sekretnym motorem i świadectwem tego, co uważał za najważniejsze w życiu: wiary w Boga i w człowieka. Tischner chciał być filozofem polskiej nadziei w czasach dwóch straszliwych doświadczeń nazizmu i komunizmu, analitykiem zawartego w nich zła, chciał zarysować perspektywy wyzwolenia. Wyzwolenie to widział przede wszystkim w przypominaniu, kim jest i może być wolny człowiek, a w końcu – w wieści religijnej, chrześcijańskiej od jej najgłębszej strony.

Jako filozof Tischner musiał się zmagać z jednej strony z tradycyjnym seminaryjnym tomizmem, niezbyt otwartym czy wręcz wrogim współczesnej filozofii, z drugiej z ideologicznym dyktatem – ale także pokusą – marksizmu. Był wrażliwy na niesprawiedliwość społeczną i na wagę ludzkiej pracy i dlatego myśl marksistowska, która odnosiła się do tych zagadnień, była mu w warstwie wartości do pewnego stopnia bliska. Ale jako filozof i chrześcijanin fundamentalnie inaczej rozumiał istotę człowieka i poszukiwał odpowiedniej myśli filozoficznej, żeby ująć i wypowiedzieć to rozumienie człowieka w takiej epoce jak nasza. W tym

jednak punkcie musiał – jak sądził – rozstać się definitywnie z tym, co nazwał „chrześcijaństwem tomistycznym”. Po pobycie na otwartym na współczesną myśl katolickim uniwersytecie w Louvain napisał słynny i bardzo ważny tekst: *Koniec chrześcijaństwa tomistycznego*. Pisze w nim, że tomizm – a więc uważana za niezbędny fundament oficjalnej doktryny katolicyzmu zdogmatyzowana filozofia bytu Tomasza z Akwinu – nie zdał egzaminu w konfrontacji z jednej strony z religijną wizją człowieka i jego istotnymi troskami, z drugiej ze współczesną nauką, z trzeciej z wymogami samej metody filozoficznego myślenia. Bóg metafizyki tomistycznej jest najbardziej abstrakcyjnym pojęciem samego Bytu, które ma się nijak – jak rozumiał to też skądinąd bezbożny Martin Heidegger – do Boga Biblii. Według Tischnera „chrześcijaństwo tomistyczne” zaciążyło nie tylko nad chrześcijańską myślą, ale także nad samym duchem katolicyzmu, oddalając go coraz bardziej od współczesnego świata. Dlatego Tischner zwraca się ku innym myślowym propozycjom, innym filozoficznym metodom, innej filozofii człowieka i odmiennej metafizyce.

Metodologiczny klucz do tej filozofii odnalazł Tischner w fenomenologii i pokrewnych jej nurtach filozofii dialogu i hermeneutyce. Przyłączył się w Krakowie do szkoły najwybitniejszego polskiego fenomenologa, jakim był Roman Ingarden, pod którego kierunkiem bronił doktoratu i który go głęboko inspirował w habilitacji. Uważał, podobnie jak Karol Wojtyła, że rozumienie religii trzeba zaczynać od rozumienia podmiotu indywidualnych *przeżyć*, a nie od człowieka jako elementu kosmosu. Praca doktorska, a zwłaszcza habilitacyjna pt. *Problematyka świadomości egotycznej* to teksty najwyższej próby filozoficznej, bardzo trudne, ale znakomite. W pracy habilitacyjnej Tischner rysuje podstawy swojego rozumienia tego, kim jest świadome „Ja”. Samoświadomość Ja, bez której nie ma człowieczeństwa i filozofii człowieka, to świadomość – w szerokim tego słowa sensie – siebie jako szczególnej *wartości*, o którą owemu Ja *chodzi*. Ja – to „Ja aksjologiczne”, które chce nie tylko żyć, ale „usprawiedliwiać” swoją wartość (*aksjos* po grecku to wartość) przez stosunek do innych wartości, szczególnie do *drugich* Ja, wreszcie do Boga. Ja paradoksalnie buduje poczucie swojej wartości poprzez relacje do tego, co poza, szczególnie do innych osób. Dlatego „egotyzm” Ja nie jest egoizmem czy egocentryzmem, jest na innym, głębszym poziomie.

Dla Tischnera ludzki świat nie jest neutralny, obojętny, jak świat przedmiotów nauki. Jest to świat tego, co mniej lub bardziej ważne, a więc wartościowe, a Ja poszukuje w nim swojego *indywidualnego* świata wartości, „wartości dla mnie”. Rozpoznawanie tych indywidualnych wartości jest kanwą dziejów *osoby* jako podmiotu, który siebie tworzy i odnajduje zarazem. Poszukiwanie to jest ożywione przez wartość prawdy, ale zawsze poprzez czas: jest poszukiwaniem podmiotu wolnego, który może błędzić, zyskiwać i tracić, w drodze do własnego indywidualnego osobowego rdzenia, które jest jednak poza czasem. W drodze tej „Ja

aksjologiczne” utożsamia się, czy – jak mówi Tischner – „solidaryzuje” się z poszczególnymi wartościami, które może jednak porzucać na rzecz innych: dzieje podmiotu to dzieje kolejnych „solidaryzacji” i „desolidaryzacji”. W dziejach tych podmiot jest nieustannie drażony przez „głód aksjologiczny”, pragnienie spełnienia i pragnienie sensu swojego życia i życia w ogóle. Ale pragnienie to zakłada poznanie, to znaczy odniesienie do *prawdy* o wartościach, które jest kluczowe. Lecz w poszukiwaniu tej prawdy chodzi ostatecznie o *dobro*, które jest jakby horyzontem wszystkich wartości jako takich.

Tę filozofię podmiotu ukierunkowanego na dobro i wartości odkrywa Tischner stopniowo poprzez dialog z najwybitniejszymi fenomenologami naszych czasów takimi, jak Husserl, Heidegger, Scheler, Marcel, próbując zarazem ich przybliżyć polskiemu światu myśli i broniąc – w błyskotliwych esejach – w sporze z polskimi tomistami. Jednak kluczowe znaczenie dla rozwoju Tischnera miało odkrycie filozofii dialogu – przede wszystkim Emmanuela Levinasa oraz Franza Rosenzweiga, który może być uznany za ojca filozofii dialogu, w której było wielu myślicieli żydowskich. Pod wpływem tej filozofii, ale też w oparciu o głębokie rozumienie Ewangelii Tischner buduje swoją wielką fenomenologię i metafizykę podmiotu wobec Dobra. Pojęcie Dobra pozwala ukuć Tischnerowi jego główny termin: „agatologię” (*agatos* po grecku to właśnie dobro) i zinterpretować na nowo filozofię Ja w relacji do wartości. Wraz z tym odkrywa swój główny filozoficzny temat: *filozofię dramatu* jako dramatu dobra i zła i ostatecznie – filozofię zbawienia. W jaki sposób ją buduje?

Konkretna wartość Ja rozświetla się i spełnia jedynie w *spotkaniu* z drugim. Spotkanie jest zakwestionowaniem mojego Ja jako autarkicznego i egoistycznego. Spotykam drugiego np. wtedy, gdy ktoś pyta mnie o drogę, ale spotykam go także wtedy, gdy zostaję porwany przez drugiego w zakochaniu. W obu wypadkach dzieje się coś z moją autonomią, która nie jest – jak mogłem chwilami sądzić – absolutna, lecz zostaje zakwestionowana przez drugiego. Ktoś ode mnie czegoś chce, czegoś żąda: odpowiedzi. Zakwestionowanie przybiera bowiem zawsze formę *pytania*, które jako takie adresuje się do mojej wolności, to znaczy do mojej podstawowej możliwości: *mogę* odpowiedzieć albo nie odpowiedzieć na pytanie o drogę, *mogę* odpowiedzieć lub nie na propozycję wejścia we wspólnotę, w której będę musiał – za moja zgodą – ponosić konkretnie ciężar odpowiedzialności za drugiego. Sytuacja zakwestionowania w spotkaniu otwiera bowiem przede mną – inaczej niż uważał np. Levinas – możliwość *wzajemności*, wejścia we wspólnotę: „Jedni drugich ciężary noście”. Lecz oznacza to zarazem wejście w *dramat*; dramat to podstawowa formuła relacji dialogicznej, która nie jest czysto ulotna, domaga się jakiejś trwałości. Dramat – to sytuacja, w której trzeba rozwiązywać konflikty i w której liczą się przede wszystkim dwie sprawy: wierność i zdrada. Zdrada to podstawowy wyraz międzyludzkiego zła, a za jedną z jego wzorcowych postaci

uważa Tischner kłamstwo, wzajemne okłamywanie, jak w dialogu więziennym ze *Zbrodni i kary* Dostojewskiego. Dwudziestowieczne ideologie przede wszystkim okłamują – podstawowym narzędziem komunizmu było kłamstwo. Kiedy kłamię, pokazuje drugiemu nie moją autentyczną twarz, ale maskę, unikam kontaktu z drugim, uciekam od niego, wprowadzam w błąd. Ale celem kłamstwa jest zniewolenie, czyli zerwanie prawdziwego dialogu i podporządkowanie sobie drugiego. W podporządkowaniu tym drugi ma ostatecznie być zniszczony w tym, co w nim najważniejsze: poczuciu własnej wartości. Na tym polega strategia wszelkich – nie tylko politycznych, ale także religijnych – ideologii, których narzędziem jest groźba, ostatecznie – groźba potępienia. Środkiem do tego celu ma być unicestwienie wewnętrznej wolności, co jednak jest *de facto* niemożliwe. Gdyż, jak pisze, „aby cel ten mógł się ziścić, zagrożony człowiek musi dokonać wewnętrznego aktu wyboru, musi zrezygnować z wolności. (...) W ten sposób dążenie do zniewolenia wiąże się z przypominaniem o wolności (...) Nikt nie może stać się człowiekiem zniewolonym, jeśli nie uzna przed samym sobą, że jest zniewolony. Z potępieniem jest podobnie (...). Wolność określa wewnętrzność człowieka”¹. Tischner uważa, że nawet rozpacz nie jest możliwa bez zgody na rozpacz. Dlatego kluczem do godności człowieka jest wolność, którą trzeba wyzwolić. Jak?

Tischner proponuje w gruncie rzeczy dwie drogi. Jedną określa jako kartezyjską: mówi ona, że uświadomienie sobie przeze mnie samego *faktu* mojego myślenia dotyka we mnie prawdy o myśleniu i wynosi ponad kłamstwo: kłamstwo zakłada możliwość wątplenia i prawdę o istnieniu mnie jako myślącego. Druga droga oczekuje wyzwolenia od kogoś, kto mnie akceptuje: człowieka lub Boga, bez których nie mogę często wyjść z mojego zapętlenia. Obie te tezy prowadzą ostatecznie do trudnej problematyki metafizycznej i religijnej. Kluczem do tej metafizyki jest pojęcie Dobra, któremu Tischner podporządkowuje zarówno tomistyczne, jak Heideggerowskie pojęcie bycia. Tischner dokonuje jednak tego przedstawienia metodą fenomenologiczną, wewnątrz analiz Ja odniesionego do wartości, lecz zagrożonego przez zło. Fundamentalnym tekstem jest tutaj *Myślenie według wartości* zawarte w tomie pod tym samym tytułem.

Filozofię dobra zaczyna Tischner analizą naszego najbardziej pierwotnego *myślenia*. Nie jest nim zachwyt nad istnieniem, ale bunt przeciwko temu, że „jest coś, czego nie powinno być”. Ten bunt wybucha w spotkaniu z drugim. W spotkaniu tym bowiem może nam się uwyraźnić intuicja kruchości drugiego i jego zagrożenie możliwą tragedią: cierpieniem, śmiercią, złem zdrady. Pierwotnie zatem dane jest *zło jako możliwość*: świat jest możliwością tragedii. Jednakże – pisze Tischner – intuicja zła zakłada jeszcze bardziej pierwotną, choć ukrytą intuicję tego, co nazywa za Platonem „światłem Dobra”. Jeżeli widzimy, że coś *nie* powinno

¹ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Éditions du Dialogue, Paris 1990, s. 216.

być, to dlatego, że przeczuwamy, że *powinno* być inaczej, co oznacza, że idea Dobra jako miary jest nam dana jeszcze bardziej pierwotnie, ale głębiej, w ukryciu. Oznacza to oczywiście, że to, co poznajemy, nie jest najpierw neutralne, obojętne, jak przedmioty nauki. W świetle Dobra *ludzki* świat jawi się od razu zróżnicowany na to, co lepsze, i to, co gorsze, na wartości, dobro i zło; świat jako neutralne pole możliwych nauk to o wiele późniejsza sprawa. Natomiast w perspektywie Dobra *ludzki* świat jawi się przede wszystkim jako pole możliwości ratowania przed tragedią i dążenia do wyzwolenia. Przystankami na drodze ku wyzwoleniu dobra, ku zapobieżeniu tragedii, ku poprawie sytuacji są właśnie wartości. Nie są one czymś statycznym, raz na zawsze ustalonym i przeznaczonym do jakiejś estetycznej kontemplacji. Są sposobami, jakimi w naszym życiu z drugimi próbujemy ratować siebie i innych; są związane z projektami życia skierowanego ku Dobru wspólnie z innymi, za których bierzemy odpowiedzialność. Gdyż dawać odpowiedź drugiemu to być za niego odpowiedzialnym. W ten sposób filozofia wartości – „aksjologia” – poprzedzona jest „agatologią” – filozofią Dobra, która ze swej strony poprzedzona jest intuicją zła. Dlatego wstępem do filozofii Dobra jest dla fenomenologii filozofia zła.

Filozofia Tischnera w tym miejscu się poniekąd rozdwaja. Filozoficznie najważniejsza i pierwsza jest filozofia człowieka zagrożonego przez zło i zdążającego do Dobra. Zło dla Tischnera ani nie jest bytem, ani niebytem – kategorie ontologiczne w ogóle do niego nie pasują, mimo że w pewien sposób ono „jest”. Tischner pisze prowokująco, że zło jest w najczystszy sensie fenomenem, czyli *zjawą*, która kusi i adresuje się do wolności. Zło jest możliwością, która ciągle grozi, ponieważ *wciąża* – genialne analizy pokusy przez Tischnera są tu niezastąpione. Zło nie jest nieszczęściem, które dotyka nas od strony tego, co Tischner nazywa „sceną ludzkiego dramatu”, a więc przyrody czy mojego ciała. Zło dzieje się tylko między ludźmi wówczas, gdy chcę drugiego zniewolić, zapanować nad nim, odebrać mu poczucie własnej wartości. Dlatego zło tworzy także *systemy* zniewolenia, zorganizowane społeczno-polityczne struktury władzy totalitarnej. Zło jest więc zewnętrzne, ale grozi także od wewnątrz, ponieważ, jak wiemy, odkrywamy w sobie jego pokusy. Lecz na sponiewieranie własnej wartości i godności czy wręcz na potępienie człowiek musi wyrazić zgodę; nawet nie zagnieździ się we mnie rozpacz, o ile nie udzielię jej w sobie miejsca. Jest tak dlatego, że kluczem zarówno do dobra, jak i do zła jest – powtórzmy – wolność; aby było zło, muszę w pewien sposób zacząć chcieć zła, czegoś, co niszczy. W tym momencie swoich analiz zła Tischner otwiera wymiary metafizyczne. Jakie są bowiem najgłębsze motywy niszczenia? *Odwet*. Wola odwetu za własne niewygody, traumy, niespełnienie, brzydotę – Tischner ilustruje to na przykładzie Ryszarda III Szekspira. Lecz najgłębszym motywem odwetu jest nieświadoma chęć odwetu na samej zasadzie świata, na Bogu, który mógł uczynić mnie lepszym i szczęśliwszym. Ale

na Bogu nie sposób dokonać odwetu – bliżsi są drugi człowiek i świat przyrody, którym mogą zadawać rany i niszczyć. Nie ma wątpliwości, że Tischner rysuje tu krótką charakterystykę *nihilizmu*, nihilizmu aktywnego: zło trzeba czynić, zdradzać, uśmiercać. Zło nie jest bynajmniej ontologicznym brakiem, jak w tradycyjnej metafizyce, lecz zagnieżdża się w złej, niepogodzonej ze sobą i z innymi woli. Zło zamyka mnie na drugiego i na Boga, ale także na siebie samego. Lecz nie determinuje mnie ono: istnieje zawsze możliwość zmiany, nawrócenia, wyzwolenia. Człowiek może odnaleźć w sobie zarys pierwotnej niewinności, godności, niepodległości. Wiemy, jak to możliwe; przez odkrycie niepodległości własnego myślenia i przez pomoc ze strony drugiego, Innego.

Dlatego drugi nurt filozofii Tischnera – to filozofia wyzwalań. Ona także ma dwa skrzydła. Skrzydło pierwsze, o którym już była mowa, to skrzydło indywidualnego wychodzenia z jaskini. Trzeba odnaleźć i przemyśleć indywidualną wolność, nieodłączną od świadomości. Świadomość zakłada „wewnętrzną przestrzeń świadomości”, która jest, jak była mowa, shierarchizowaną przestrzenią dobra i zła oraz wartości: „Przestrzeń wewnętrzna jest hierarchiczna”², „Oznacza to przede wszystkim”, jak pisze, „że jest wrażliwa na możliwość zła. (...)Pociąga to za sobą świadomość możliwości upadku, winy, rozpacz”³. Ale człowiek zarazem szuka siebie, swojej tożsamości, która jest nieodłączna od pragnienia dobra – Tischner cytuje Charlesa Taylora: „Ponieważ musimy określić nasze miejsce poprzez stosunek do dobra, nie możemy pomijać ukierunkowania na dobro; konsekwentnie musimy też patrzeć na nasze życie jako na dzieje”⁴. Dzieje nie mają sensu, jeśli nie zmierzają do dobra, które – i tylko ono – usprawiedliwia istnienie; w przeciwnym razie dzieje są jedynie pozbawionym sensu kołowrotem bytu. Ale dobro nie jest byle jakie; pojęcie dobra zakłada – i to jest kluczowe – pojęcie *absolutnego* Dobra. Pisze Tischner: „To znamienne, że żaden z wielkich opisów ludzkiej świadomości, od św. Augustyna po Hegla i Husserla, nie może się obejść bez idei tego, co »absolutne«” zaś „idea świadomości wiąże się w sposób szczególny z ideą dobra”⁵; dlatego w swojej „agatologii” o genezie zarówno chrześcijańskiej, jak i platońskiej pisze on Dobro przez duże D.

Ale ponieważ Tischner wiąże ściśle dobro i wolność, dlatego absolutne Dobro nie może być według niego bezosobową ideą, lecz wolną Osobą, która mnie akceptuje i *wybiera*. Filozof buduje na wzór Rosenzweiga filozofię wybrania; boska wolność mnie przywołuje do opamiętania poprzez *zapytanie*, jak Bóg do Adama w Księdze Rodzaju: „gdzie jesteś?”. Bóg pyta mnie *po imieniu* i dzięki temu

² J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Znak, Kraków 1998, s.279.

³ Tamże, s. 278.

⁴ Tamże, s. 267.

⁵ Tamże, s. 287.

nie jestem już nikim: jestem zaakceptowany i pobudzony do odpowiedzi i zarazem odpowiedzialności. Gdyż wybranie to ukazuje mi równocześnie, że jestem wolnością skończoną w obliczu wolności Nieskończonej. Dlatego może pojawić się pytanie: „Dlaczego ja? Dlaczego właśnie ja? Rodzi się przeczcucie cudzej wolności, wolności Innego, który nie odrzucił, lecz wybrał. Dlaczego wybrał? Po co wybrał? Wybrał, bo wybrał. Wolność ta nie jest wolnością oświetloną, lecz wolnością w mroku – tą, która trzyma światło latarki”⁶. W taki właśnie sposób, poprzez wewnętrzne odkrycie, że jestem w złu i dobru „wobec Boga”, dokonuje się pierwotne objawienie. Lecz nie pada ono w próżni – filozof pisze: „Bez założenia »otwarcia«, »niespokojnego serca«, »absolutnej tęsknoty«, »pragnienia«, obecnych w głębi wolności skończonej nie można mówić o tym, co potem przyniesie objawienie – o przebóstwieniu człowieka i o ucłowieczeniu Boga»⁷.

A jednak wybór przez Boga jest niezależnym ode mnie *wydarzeniem*, które jedyne jest we stanie mnie wyrwać z całkowitego zapętlenia w sobie, jakie ma miejsce np. w rozpacz; Tischner mówi tu o „łascie”. Istotne jest, że od tego momentu zaczyna się droga, droga wolności, która wprowadza stopniowo zarówno w logikę odpowiedzialności, jak i w logikę zawierzenia i logikę nadziei. U podstaw tej drogi musi mieć jednak także miejsce *wiara* w wolność, zaś wolność „możliwa jest dopiero dzięki otwarciu na ideał. Otwarcie polega na wierze. Wiara jest formą przyswajania. Osoba przyswaja sobie wolność poprzez wiarę w wolność i poprzez tę samą wiarę przyswaja sobie wolności”⁸. Otóż wolność jest przede wszystkim zdolnością do odpowiedzi, czyli także odpowiedzialności za drugiego aż po ofiarę z życia, ale i zawierzenia, nadziei i miłości, które ostatecznie rozgrywają się w przestrzeni między wolnością skończoną i Nieskończoną. Ale, uważa Tischner, „spotkanie z Wolnością Nieskończoną jest możliwe wyłącznie w chrześcijaństwie”. Gdyż tylko to spotkanie otwiera kluczową dla człowieka perspektywę realnej nadziei. „Gdzie wolność, tam nadzieja. Na co nadzieja? Jaka nadzieja? Nadzieja na przebóstwienie. Ponieważ Bóg się »ucłowieczył«, przed człowiekiem otwarła się droga »przebóstwienia«”⁹. Ostatecznym sensem tego przebóstwienia jest miłość, która w życiu oznacza także miłosierdzie.

Ale jest i drugie skrzydło praktycznej filozofii Tischnera ; skrzydło konkretności tu i teraz dla nas jako zbiorowości. Tischner nie jest filozofem polskiego narodu, ale jest filozofem wolności i solidarności. Pisze w odrębnej książce o „nieszczęsnym darze wolności”, to znaczy pyta o to, co zrobiliśmy z naszą wywalczoną niepodległością; pisze też książkę *W krainie schorowanej wyobraźni* dotyczącą

⁶ Tamże, s. 175.

⁷ Tamże, s. 335.

⁸ Tamże, s. 314.

⁹ Tamże, s. 332.

przede wszystkim polskiej religijności. W naszej polskiej współczesności miesza się politykę i religię, bardziej się krzyczy, niż myśli, krytykuje się demokrację z pozycji religijnego integryzmu, religia przybiera postać wyobraźni o narodowym męczeństwie, które ma być alibi dla lenistwa umysłowego, tworzy się nieustannych sztucznych wrogów, w tym słowa-mity, takie jak „mason” itd. Kluczem do wyzwolenia wydawało się słowo „solidarność” i było ono istotnie słowem wyzwalającym, gdyż idącym w poprzek komunistycznego zniewolenia ludzkiej pracy i jej fikcyjności na usługach systemu totalitarnego oraz w poprzek społecznej dezintegracji. Lecz solidarność stała się znakiem grupowego egoizmu w taki sposób, że w końcu partykularyzmy i egoizm wzięły górę nad poszukiwaniem dobra wspólnego. Żyje w nas wszystkich *homo sovieticus*, to znaczy pozostałości różnych zniewoleń i pewnego podstawowego zakłamania, które zablokowuje naszą wolność. Gdyż trzeba walczyć o wolność nie tylko zewnętrzną, np. niepodległościową, ale także wewnętrzną, wolność od roszczeniowości, od kłamstw, fikcji, od pokusy duchowej władzy, od mieszania porządku politycznego i religijnego.

Ten bardzo ważny wątek myśli Tischnera jako krytyka współczesności – to jednak osobny temat, z którego tutaj rezygnuję.

Józef Tischner – an indispensable philosopher of Polish hope

The article presents Joseph Tischner's paths of philosophical thinking. It displays Tischner's initial struggle with Thomism's and Marxism till his discovery of the subject philosophy heading towards goodness and values. However, the identification of the dialogue philosophy has been the key importance for his development. Under the impact of this philosophy as well as following the deep understanding of the Gospel, Tischner builds his great phenomenology and metaphysics of the subject in front of Goodness. The concept of goodness helps him to come up with the term “agathology” and interpret a new “I” philosophy in a relation to values. In addition, he discovers his major philosophical theme: drama philosophy as the drama of goodness and evil and finally, salvation philosophy. Tischner can be also called a philosopher of freedom and solidarity. He writes about “a unfortunate gift of freedom”, asking what we have made with our hard-won independence.

Keywords: Józef Tischner, subject philosophy, dialogue philosophy, salvation philosophy, agathology, drama philosophy

WOJCIECH ZAŁUSKI

„Wolność jako sposób istnienia dobra”. O filozofii wolności Józefa Tischnera

Wprowadzenie

Problem wolności zajmował ważne miejsce w refleksji Józefa Tischnera: pojawiał się w wielu jego pracach¹ i został ujęty niezwykle oryginalnie. Tym, co od razu zwraca uwagę w tym ujęciu, jest wyjście poza debaty toczone na gruncie filozofii analitycznej na temat determinizmu i indeterminizmu i zależności między tymi dwoma stanowiskami i wolnością. Nie jest oczywiście tak, że Tischner nie znał tych debat, znał je znakomicie, o czym świadczą (dość sporadyczne) odniesienia do nich w jego pracach, uznał jednak, że wolność można badać w sposób bardziej owocny z innych perspektyw niż „ontologiczna” (jak nazywał perspektywę, z której bada się związki między determinizmem/indeterminizmem i wolnością). Pisał tak:

Stary spór indeterminizmu z determinizmem o to, czy człowiek jest wolny, zszedł z pierwszego planu filozofii, a jego miejsce zajęło wyjątkowo jednoznaczne świadectwo dawane doświadczeniu wolności. Wolność ma w tym doświadczeniu charakter *par excellence* aksjologiczny – jaki czyn jest najbardziej adekwatną ekspresją wolności? (problem Kuryłowa z *Biesów*)².

Ten cytat wyznacza plan mojej rekonstrukcji Tischnerowskiego ujęcia wolności. W pierwszym kroku przedstawię opis źródłowych doświadczeń wolności,

¹ Tischner nie napisał jednak dzieła filozoficznego w całości poświęconego problematyce wolności. Opublikował na temat wolności we wczesnym okresie swojej twórczości filozoficznej dwie mniejsze rozprawy: w 1970 roku *W poszukiwaniu istoty wolności*, i w 1975 roku *Ethos wolności* (znajdują się one w zbiorze wczesnych tekstów Tischnera *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1994, ss. 126–148, i 149–161).

² J. Tischner, *Ethos wolności*, dz. cyt., s. 154

to znaczy sytuacji, w których, zdaniem Tischnera, wolność przejawia się szczególnie wyraźnie. W drugim, zasadniczym, spróbuję zrekonstruować Tischnerowską „filozofię wolności”, która wskazuje właśnie na te, a nie inne doświadczenia jako *doświadczenia wolności*. Używam słowa „rekonstrukcja” z tej racji, że Tischner, nie będąc myślicielem systemowym, nie budował jakiegś ściśle uporządkowanej filozofii wolności: wymaga ona właśnie rekonstrukcji. Będzie ona zogniskowana wokół zasadniczej tezy Tischnera na temat wolności, to znaczy tezy, iż „wolność jest sposobem istnienia dobra”. Przyjętą kolejność rozważań (opis doświadczeń wolności, rekonstrukcja filozofii wolności) uzasadnia to, że wieloaspektowa i wyrafinowana filozofia wolności Tischnera staje się prostsza do zrozumienia, gdy ma się w pamięci doświadczenia, jakie Tischner uznawał za źródłowe doświadczenia wolności.

Opis doświadczeń wolności

W przytoczonym we wprowadzeniu cytacie Tischner pisał o „wyjątkowo jednoznacznym świadectwie dawanym doświadczeniu wolności”. Oznacza to, iż uznawał, że wolność jest faktem, którego nie można rozsądnie kwestionować. Przedstawię teraz typy doświadczeń, w których, zdaniem Tischnera, wolność przejawia się szczególnie wyraźnie. Nie są to wszystkie doświadczenia wolności, o jakich pisał Tischner, ale jak się wydaje, są one według krakowskiego filozofa fundamentalne (analizował je szczególnie często, i z niezwykłą subtelnością, w różnych kontekstach).

Pierwszym i, jak można sądzić, według Tischnera najważniejszym z tych doświadczeń jest *wychodzenie poza „logikę odwetu”*, to znaczy, odpowiadanie dobrem na zło (na przykład przebaczeniem na krzywdę, prawdomównością na kłamstwo, uznaniem własnej winy na własną winę). Wedle Tischnera działanie etycznie właściwe jest w ogóle przejawem wolności, ale odpowiadanie dobrem na zło jest przejawem wolności szczególnie głębokiej. Wychodząc bowiem poza „logikę odwetu”, będącą „logiką zła”, człowiek daje absolutnie jednoznaczny wyraz swojej zdolności „kreowania nowego początku, czyli odgradzania się od ciśnienia uwarunkowań”³. Tischner podkreślał, że wolność nie dotyczy tego, czy człowiek „pójdzie wieczorem spać, czy nie pójdzie, czy będzie jadł, gdy poczuje głód, czy będzie pił, gdy poczuje pragnienie, lecz tego, czy okłamany odpowie kłamstwem, czy skrzywdzony odpowie krzywdą, czy znienawidzony odpowie nienawiścią, tj. czy podda się logice odwetu”⁴. W innym miejscu pisał tak:

³ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Znak, Kraków 1998, s. 319.

⁴ Tamże, s. 301.

Akt przebaczenia jest początkiem; jest to początek bez tworzywa; tworzywem tego aktu jest bowiem zło, a więc coś przeciwnego dobru; zło oznacza, że właśnie nie ma tworzywa. Im większe zło wyjściowe, tym mniej tworzywa i tym więcej dobra w łonie przebaczenia (...). Naprawdę być znaczy rodzić dobro z nicości otaczającego zła⁵.

W przemianie zła w dobro, jak zauważał Tischner,

odsłania się prawdziwa moc ducha ludzkiego (...). Nie jest to moc burzenia, lecz siła tworzenia. W niej, jak nigdzie indziej, potwierdza się dobra wola człowieka. Sens idei odpuszczenia win oddaje usiłowanie człowieka, by pozostawić radykalną i ostateczną przeszkodę złu, które ma tendencję wędrowania od człowieka do człowieka i z powrotem⁶.

Człowiek ma więc głębokie doświadczenie wolności, gdy jest zdolny do „etycznej twórczości”⁷, to znaczy do urzeczywistniania dobra nie tylko w odpowiedzi na dobro innych osób, ale także, by tak rzec, w etycznej próżni, a więc w odpowiedzi na doznawane zło. Tischner podkreślał, że owa etyczna twórczość przejawia się szczególnie silnie nie tyle w spełnianiu przykazań Dekalogu, co w realizacji etosu Ośmiu Błogosławieństw⁸.

Drugim doświadczeniem wolności jest (po Schelerowsku rozumiana) *wspaniałomyślność*, czyli *bezinteresowność w czynieniu dobra*. Bezinteresowność, oznaczająca wzniesienie się ponad własne interesy, „nieszukanie swego”⁹, prowadzi do tego, że cenimy dobro dla niego samego, a więc cenimy je *autentycznie*. Jak pisał Tischner:

W owej sile ducha wspaniałomyślnego, tj. zatrzymującego się na prawdzie, sprawiedliwości, godności człowieka, dlatego tylko, że jest prawdą, sprawiedliwością, godnością, w tym zawieszeniu pytania o własny interes, w subtelnym dystansie, jaki w stosunku do ludzi i świata stwarza wspaniałomyślność, a zarazem w podniesieniu na wyższy poziom godności tego, kogo, na nią stać, odsłania się *ethos wolności*¹⁰.

Kolejnym doświadczeniem wolności jest *pokora*, będąca sposobem bycia w prawdzie, i stanowiąca przeciwieństwo samozakłamania i pychy (będącej jed-

⁵ J. Tischner, *Filozofia człowieka dla duszpasterzy i artystów*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 1991, s. 100 i 121.

⁶ J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, [w:] D. von Hildebrand, J. A. Kłoczowski, J. Paściak, J. Tischner, *Wokół wartości*, „W drodze”, Poznań 1984, s. 117.

⁷ Por. J. Tischner, *Sztuka etyki*, [w:] J. Tischner, *Myslenie według wartości*, Znak, Kraków 1993, s. 383–391.

⁸ Por. J. Tischner, *Miłość nas rozumie*, Znak, Kraków 2011, s. 185.

⁹ J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, dz. cyt., s. 75.

¹⁰ J. Tischner, *Ethos wolności*, dz. cyt., s. 158.

nym z możliwych skutków samozakłamania). Tischner definiował pokorę w następujący sposób:

Pokora to szczególny „sposób bycia” człowieka, sposób przejawiania się jego dobrej woli. Człowiek, który „w niej jest”, nie wynosi się „ponad siebie”, ale również się „nie garbi”, nie udaje nędzniejszego, niż jest. Człowiek jest taki, jaki jest. Pokora ma w sobie coś z wolności, którą rodzi w człowieku prawda¹¹.

Przeciwieństwem pokory jest samozakłamanie, to znaczy tkwienie w iluzji co do własnej wartości. Osoba niepokorna uznaje się albo za lepszą, albo za gorszą, niż w rzeczywistości jest. Ten pierwszy, najczęstszy, skutek braku pokory, oznacza pychę, która jest „zarzewiem zła, bo jest otwarciem na iluzję co do własnej wartości, związanym z poniżeniem wartości innych i oczekiwaniem na uwielbienie”¹². Iluzja na temat własnej siebie jest jednak zwykle dokonywana w złej wierze: człowiek bowiem zwykle wie, jaka jest jego prawdziwa wartość, i jego bycie w nieprawdzie ma charakter samooszukiwania. Prowadzi to do mniej lub bardziej uświadomionego lęku osoby wyzbytej pokory, że inni odkryją jej prawdziwą wartość, demaskując stworzoną przez nią iluzję i zdzierając przybraną przez nią maskę. Tischner, z właściwą sobie wnikliwością, pisał o tym tak:

Pokora polega nie na tym, żeby poniżyć samego siebie. Pokora polega na tym, aby być takim, jakim się naprawdę jest, żeby żyć w prawdzie. Odrzucić od siebie te rozmaite gry i pozory, przy pomocy których usiłujemy zapanować nad drugim (...). Propozycja pokory jest propozycją śmiertelną dla świata pozorów (...). Pokora jest unicestwieniem lęku przed ludźmi. Człowiek wie, kim jest, i nie udaje kogoś innego. Jak nie ma słuchu, nie udaje muzycznego, itd.¹³

Kolejnym doświadczeniem jest *doświadczenie ubóstwa*. Chodzi tutaj nie o ubóstwo w sensie braku posiadania rzeczy, lecz ubóstwa „w duchu”, czyli nieprzywiązywanie się do rzeczy, wartości doczesnych. Być ubogim to zatem „mieć, jakby się nie miało”¹⁴. Ten wątek wiąże się z fascynacją Tischnera duchowością franciszkańską, o której pisał tak oto:

Bogactwo zniewala, ubóstwo wyzwala; wolny jest albo ten, kto ma wszystko, albo ten, kto niczego nie ma. Kto posiada bogactwa tego świata, ten daje się porazić przez lęk, że pewnego dnia może wszystko stracić. Wtedy własny lęk zniewala go bardziej niż zewnętrzna przemoc (...). Rdzeniem wszystkich franciszkańskich odkryć jest odkrycie, że Bóg umiłowal. W tym momencie umiłowany człowiek stał się prawdziwym właścicielem świata. Czuje się sobą u siebie. Religijne

¹¹ J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, dz. cyt., s. 112.

¹² Tamże, s. 208.

¹³ J. Tischner, *Miłość niemiłowana*, WSG, Kraków 1993, s. 40.

¹⁴ Tamże, s. 32.

doświadczenie własności polega na tym, że „wszystko jest nasze” i „wszystko jest nie nasze”. Jeśli my jesteśmy w Bogu, wszystko, co jest u Boga, jest nasze (...). Ubóstwo franciszkańskie wcale nie polega na tym, żeby nic nie mieć. Wręcz przeciwnie. Ubóstwo franciszkańskie polega na głębokim przeświadczeniu, że człowiek wszystko ma, że wszystko jest dla człowieka. I dzień, i noc, i drzewo, i łąki, i pola, bo kto ma Boga, ten ma wszystko¹⁵.

Na zakończenie tej części chciałbym wspomnieć o doświadczeniu *wyzwalania się z lęków poprzez pozyskanie nadziei*. Jak pisał Tischner, „człowiek przeżywa swą wolność, gdy czuje, że się od czegoś wyzwala”¹⁶. Tischner miał na myśli przede wszystkim lęk przed śmiercią i lęk przed innymi. Co do pierwszego: Tischnerowi bliska była Hegłowska myśl, że lęk przed śmiercią, uznanie jej, jak pisał Hegel, za „panią absolutną”, czyni człowieka niewolnikiem. Prezentując pogląd Hegla, ale z wyraźną aprobatą, Tischner pisał tak:

Wolny jest ten, kto pokonał trwogę przed śmiercią¹⁷; Nikt nie może być w pełni człowiekiem, jeśli choć raz nie popatrzy śmierci w oczy i nie zaryzykuje¹⁸; Aby być wolnym, trzeba pokonać siebie, swój strach przed śmiercią¹⁹; W okres dojrzewania wpisuje się podjęcie ryzyka unicestwienia: jeśli nie podejmiesz ryzyka śmierci, nie staniesz się wolny; aby zdobyć wolność, trzeba się wznieść ponad lęk przed śmiercią²⁰; Im większym złem jest dla zniewolonego jego śmierć, tym głębsze wynika zniewolenie z groźby. Można sobie wyobrazić zniewolenie radykalne, które pojawia się wtedy, gdy śmierć jest uznana za zło absolutne. Lęk przed śmiercią uczynił niewolnika niewolnikiem²¹.

O lęku przed innymi Tischner pisał z niezwykłą przenikliwością w słynnym esej *Ludzie z kryjówek* inspirowanymi rozprawą *Psychopatie* Antoniego Kępińskiego. „Ludzie z kryjówek” odczuwają lęk przed innymi, ich relacje z innymi są oparte na schemacie przeciwieństwa i konfrontacji: „zawładnięcie jest dla człowieka z kryjówki podstawową formą osławiania bliźniego i świata. Organizacja przestrzeni posiada wyraźnie lękowe zabarwienie”²². Dla „człowieka z kryjówki” inny jest „zawsze tym, komu nie wolno zaufać. Trzeba człowieka utrzymywać w bezpiecznym dystansie: niezbyt blisko, bo to grozi naszą krzywdą, i niezbyt daleko, bo to grozi osamotnieniem. Ale właśnie dlatego trzeba nad drugim zapa-

¹⁵ Tamże, s. 33.

¹⁶ Tamże, s. 100.

¹⁷ J. Tischner, *Spowiedź rewolucjonisty*, Znak, Kraków 1993, s. 30.

¹⁸ Tamże, s. 41.

¹⁹ J. Tischner, *Myślenie w żywiole piękna*, Znak, Kraków 2013, s. 96.

²⁰ J. Tischner, *Przekonać Pana Boga*, Wywiad D. Zańko i J. Gowina z Józefem Tischnerem, Znak, Kraków 1999, s. 67.

²¹ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Éditions du Dialogue, Paris 1990, s. 159.

²² J. Tischner, *Ludzie z kryjówek*, [w:] J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 441.

nować²³. Dlatego człowiek załęczniony poszukuje kryjówki, do której może się schronić przed innymi. Tą kryjówką są maski zakładane po to, aby zapanować nad innymi. Maską, jak pisał Tischner, „nie jest zasłona i nie jest twarz. Zasłona jedynie skrywa twarz, maska kłamie. Źródłem głównym maski jest lęk (...). Maską to wygląd człowieka przez okno kryjówki²⁴. Człowiek może wyjść z kryjówki tylko wtedy, gdy pozyska nadzieję i poczucie godności rodzące zaufanie do innych. Jak bowiem pisał Tischner: „Dzieje nadziei i dzieje poczucia godności człowieka są nieoddzielne. Na pewnym ich etapie człowiek już wie: „duszy zabić nie mogą”. Są w człowieku takie wartości, których nikt nie może człowieka pozbawić, jeśli człowiek sam się ich nie pozbawi²⁵. W tym kontekście Tischner sformułował głębokie uwagi na temat związków między nadzieją i wolnością, i konieczności zastąpienia „więzi panowania” „więzi powiernictwa nadziei”:

Wolność człowieka i przestrzeń nadziei są ze sobą ściśle powiązane. Gdy zmienia się wolność, zmienia się również przestrzeń nadziei, gdy zmienia się przestrzeń nadziei, zmienia się również wolność człowieka. Tak może powstać kryjówka. Kryjówka to miejsce wolności załęcznionej, wolności zatroskanej potrzebą chronienia siebie. Otwarta przestrzeń nadziei to przestrzeń wolności zatroskanej potrzebą realizowania wartości (...). Problemy z nadzieją zamykają na świat i sprawiają, że człowiek ucieka przed innymi i zamyka się w swoim świecie²⁶.

Filozofia wolności

Filozofię wolności Tischnera, tłumaczącą wybór takich, a nie innych doświadczeń jako doświadczeń wolności, można ująć w trzech punktach.

(1) *Wolność jest źródłowo wolnością wewnętrzną.*

Bliskie Tischnerowi były definicje wolności zaproponowane przez Hegla i Bergsona. Według Hegla być wolnym to „być sobą u siebie”, natomiast według Bergsona „być wolnym to brać siebie w posiadanie”. Definicje te kładą nacisk na wolność wewnętrzną, polegającą na tym, że jest się „panem samego siebie”, to znaczy nie działa się w sposób reaktywny, w wyniku różnorodnych wzajemnych oddziaływań pobudzeń i impulsów, lecz autonomicznie determinuje się własne działanie²⁷. Takie ujęcie wolności Tischner przeciwstawiał innym ujęciom, w szcze-

²³ Tamże, s. 445.

²⁴ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 66.

²⁵ J. Tischner, *Ludzie z kryjówek*, dz. cyt., s. 455.

²⁶ Tamże, s. 439–440.

²⁷ Wolność wewnętrzną, analizowaną przez Tischnera, można także za I. Berlinem, nazwać „wolnością pozytywną”. Por. I. Berlin, *Dwie koncepcje wolności*, [w:] I. Berlin, *Cztery eseje o wolności*, przeł. D. Lachowska, PWN, Warszawa 1994, s. 178–233.

gólności ujęciu wolności jako akceptacji konieczności, jako mocy i jako możliwości dokonywania jakiegokolwiek wyboru (wolności woli – *liberum arbitrium*). Zgodnie z pierwszym z tych trzech ujęć wolność okazuje się sposobem rozumienia świata. Ale, zdaniem Tischnera, ujęcie to jest zbyt ograniczone, gdyż implikuje, że „wolny jest jedynie rozum człowieka, a reszta tylko o tyle, o ile ma udział w tym rozumie; tymczasem wolność jest powiązana z wyborem, z ryzykiem, a ryzyko jest tam, gdzie kończy się rozumność, a zaczyna ciemność i niepewność”²⁸. Według drugiego ujęcia byt jest tym bardziej wolny, im bardziej jest mocny, to znaczy, im skuteczniej potrafi przeciwstawić się innym siłom, aby realizować własne cele. Takie ujęcie jednak, jak zauważa Tischner, pomija „immanentną sferę wolności”, to znaczy fakt, że wolność jest zdolnością do działań wewnętrznych, do samookreślenia²⁹. Wreszcie, ostatnie ujęcie Tischner odrzuca, jak się wydaje, dlatego, że oznacza ono trywializację pojęcia wolności – sprowadza ją do samej zdolności dokonywania wyborów. Należy podkreślić, że teza, iż wolność jest źródłowo wolnością wewnętrzną, nie mówi, jakie warunki muszą być spełnione, aby wolność wewnętrzna mogła się pojawić. Tę kluczową kwestię doprecyzowuje teza druga, w której zawiera się zasadnicza intuicja Tischnera na temat wolności.

(2) „*Wolność to sposób istnienia dobra*”³⁰. Człowiek jest więc wewnętrznie wolny, jeśli w swoim byciu i działaniu urzeczywistnia dobro. Teza ta ma jednak także inne znaczenie, przy którym odnosi się nie do wolności człowieka urzeczywistniającego dobro, lecz do wolności samego Dobra (pisanego w tym kontekście, z racji przedstawionych poniżej, wielką literą). Te dwa znaczenia tezy Tischnera o wolności jako sposobie istnienia dobra omówię dokładniej w dalszej części tego punktu, wyróżniając trzy perspektywy Tischnerowskiej analizy wolności: aksjologiczną, dialogiczno-agatologiczną (filozofii dramatu) i teologiczną. W ramach uwag ogólnych należy w tym miejscu jeszcze zwrócić uwagę, że z tezy Tischnera, iż wolność jest sposobem istnienia dobra, wynika, że „wolność to fakt zabarwiony aksjologicznie”³¹, to znaczy, człowiek może urzeczywistnić swoją wolność, stojąc nie przed dowolnym wyborem, lecz przed wyborem dobra lub zła, i urzeczywistnia ją wybierając dobro; jak ujął to Tischner, „człowiek nie toczy walki z prawami przyrody, lecz ze złem, które w sposób istotny ogranicza jego wolność; ograniczenia ze strony natury są wtórne”³². Tischner uznawał tak rozumianą wolność we-

²⁸ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 294.

²⁹ Por. tamże, s. 322.

³⁰ J. Tischner, *Spowiedź rewolucjonisty*, dz. cyt., s. 35. Por. także np. J. Tischner, *Filozofia człowieka dla duszpasterzy i artystów*, dz. cyt., s. 127.

³¹ J. Tischner, *Ethos wolności*, dz. cyt., s. 159.

³² J. Tischner, *Filozofia człowieka dla duszpasterzy i artystów*, dz. cyt., s. 124.

wnętrzną za jedno z najcenniejszych „dóbr”, jakie człowiek może posiadać. Pisał tak: „Kępiński wynosi z obozów koncentracyjnych pewną nadzieję, nadzieję tym dla nas cenniejszą, że wypróbowaną. Głównym odkryciem, które nadzieja ta pragnie strzec, jest, że człowieczeństwo człowieka wyłania się i pozostaje w bezpośrednim związku z wewnętrzną wolnością, do jakiej czuje się on zdolny”³³. Tischner w pełni zgadzał się w tym punkcie z Kępińskim.

Dwie ostatnie tezy Tischnera, które wspominam jedynie dla porządku i nie rozwijam ich dalej, brzmią następująco:

(3) „Człowiek przychodzi na świat wielorako zniewolony (...). Wychowanie to wyzwianie”³⁴. I w innym miejscu: „pierwotnym doświadczeniem człowieka w sferze wolności jest doświadczenie zniewolenia. Życie to walka o wolność, która polega nie na przyswajaniu wolności zewnętrznej, lecz na stawaniu się, czym człowiek »naprawdę jest«”³⁵.

(4) *Sama wolność zewnętrzna (życie w demokratycznym państwie prawa, a więc wolność od ograniczeń nakładanych przez totalitarne państwo)*³⁶ nie gwarantuje jeszcze wolności wewnętrznej oraz może stanowić brzemię dla człowieka. Jest tak dlatego, że wolność wewnętrzna jest pewnym zadaniem dla człowieka, które nie jest trudne w realizacji. Mówiąc ściślej, wolność zewnętrzna nie jest ani warunkiem koniecznym, ani wystarczającym wolności wewnętrznej. Co więcej, wcale nie jest oczywiste, czy wolność wewnętrzną łatwiej jest osiągnąć wtedy, gdy korzysta się z wolności zewnętrznej. Paradoksalnie, zniewolenie zewnętrzne może sprzyjać rozwijaniu przez człowieka, niejako w reakcji buntu, wolności wewnętrznej. Temat zależności między wolnością zewnętrzną i wewnętrzną był rozwijany przez Tischnera w pracy *Nieszczęsny dar wolności*.

Zanim przedstawię dokładniej z trzech wspomnianych perspektyw tezę (2) (najważniejszą) Tischnerowskiej filozofii wolności, chciałbym: (A) zwrócić uwagę na to, jak *nie należy* jej rozumieć, oraz (B) odeprzeć pewien zarzut, jaki można wobec niej wysunąć.

Ad (A) Leszek Kołakowski w swoim komentarzu do encykliki Jana Pawła II *Veritatis splendor*, w której papież sformułował podobną do Tischnerowskiej tezę, iż prawda moralna czyni nas wolnymi, zauważył, że choć teza ta nie daje się obro-

³³ J. Tischner, *Filozofia wypróbowanej nadziei*, [w:] J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 435.

³⁴ J. Tischner, *Przekonać Pana Boga*, dz. cyt., s. 175.

³⁵ J. Tischner, *Filozofia człowieka dla duszpasterzy i artystów*, dz. cyt., s. 124.

³⁶ I. Berlin nazywał wolność zewnętrzną „wolnością negatywną”. Por. I. Berlin, *Dwie koncepcje wolności*, dz. cyt., s. 178–233.

nić z pozytywistycznego punktu widzenia, kwestionującego samo pojęcie prawdy moralnej, ma ona jasny sens, jeśli pojęcie prawdy będziemy rozumieć dostatecznie szeroko, tak iż obejmie ono nie tylko prawdy weryfikowalne empirycznie oraz prawdy logiczne, lecz także prawdy moralne. Przy takim rozumieniu prawdy teza papieża znaczy, zdaniem Kołakowskiego, że „prawda moralna uwalnia nas od zła”³⁷. Taka interpretacja wydaje się jednak błędna, gdyż sprowadza tezę Jana Pawła II do tautologii „prawda moralna uwalnia nas od zła, czyli »nieprawdy« moralnej”. Innymi słowy, według Kołakowskiego papież chciał powiedzieć: „zawsze i tylko wtedy, gdy jestem dobry (jestem »w prawdzie moralnej«), jestem wolny od zła (czyli dobry)”. Zarówno papież, jak i Tischner nadawali tej tezie jednak głębszy – nietautologiczny – sens: „zawsze i tylko wtedy, gdy jestem dobry, *jestem wolny wewnętrznie*”. Oznacza to, że urzeczywistnienie dobra jest nie tylko tym, czym jest z definicji (uwalnianiem się od zła), ale także warunkiem koniecznym i wystarczającym osiągnięcia wolności wewnętrznej. Teza o wolności jako sposobie istnienia dobra nie mówi więc ani o funkcji wolności, ani użytku, jaki należy czynić z wolności, ani o tym (jak sugerował Kołakowski), że czyniąc dobro, staję się wolny od zła; mówi znacznie więcej – czym jest wolność w jej źródłowym sensie wolności wewnętrznej.

Ad (B) Wobec tezy Tischnera, iż wolność jest sposobem istnienia dobra, można sformułować zarzut, że jest ona sprzeczna z potocznym rozumieniem wolności jako możliwości dokonywania wyboru – etycznego lub poza-etycznego, oraz, w ramach tego pierwszego, zarówno dobra, jak i zła. W myśl tego zarzutu możliwość dokonywania wyboru (wolność woli – *liberium arbitrium*) jest także wolnością wewnętrzną, i to wolnością wewnętrzną *par excellence*. Zarzut ten jednak nie jest przekonujący. Pomija bowiem kluczową dystynkcję między wolnością wewnętrzną jako możliwością dokonywania wyboru i wolnością wewnętrzną jako samookreślaniam, autonomią. Ta ostatnia wolność, *ex definitone*, oznacza, by tak rzec, poczucie szerokiej, otwartej i krystalicznie przejrzystej „przestrzeni wewnętrznej”. Sama wolność woli nie zawiera w sobie tego składnika: można posiadać wolną wolę, ale nie być autonomicznym, nie posiadać owego wewnętrznego poczucia swobody. Należy więc przyjąć, że wolność woli jest warunkiem koniecznym wolności wewnętrznej, ale nie wyczerpuje treści tego pojęcia. Alternatywnie rzecz ujmując, można uznać wolność woli *tout court* za *niepełną* wolność wewnętrzną, a wolność woli wybierającą zło za *pozorną* wolność wewnętrzną. Trafnie pisał Tischner:

³⁷ Por. L. Kołakowski *Prawda i wolność, co pierwsze?*, [w:] L. Kołakowski, *Kościół w krainie wolności. O Janie Pawle II, Kościele i chrześcijaństwie*, Znack, Kraków 2011, s. 35.

O tych, którym kłamstwo weszło w krew, mówimy „są zniewoleni” przez nawyk, przez strach. Gdy nas przekonują, że mimo to czują się wolni, odpowiadamy: „pozorna wolność”. Nie można jednak powiedzieć, że ci, którzy „nawyknęli” do prawdomówności, utracili wolność. Takie jest bowiem prawo wartości, że im wartość wyższa, tym większa wolność. Wartości najwyższych, w których obszarze znajdujemy także wartości etyczne, nie można zrealizować inaczej, jak tylko w sposób wolny³⁸.

Ostatnie dwa zdania z tego cytatu formułują, jak sądzę, najważniejszy argument na rzecz tezy Tischnera, iż wolność jest sposobem istnienia dobra. Przedstawię ten argument dokładniej w kolejnym punkcie.

Perspektywa aksjologiczna

W perspektywie aksjologicznej tezę, iż wolność jest sposobem istnienia dobra, należy interpretować jako mówiącą, że wolność polega na realizowaniu wyższych wartości. Jak pisał Tischner: „Istotą doświadczenia wolności nie jest płaszczyna poznania, ale doświadczenie wyzwolenia – wybieranie wartości wyższej, wchodzenie o stopień wyżej, wyzwolenie się z pewnego zniewolenia, wyjście na otwartą przestrzeń”³⁹. Wynika stąd, że gdyby świat był aksjologicznie spłaszczony, jednowymiarowy, nie byłoby miejsca na wolność: człowiek mógłby realizować wartości tylko z jednego wymiaru, i samo pojęcie dobra straciłoby sens. Jeśli chodzi o samo pojęcie wartości, należy wspomnieć, że Tischner przyjmował za Schelerem, że wartości są obiektywne (istnieją niezależnie od naszych stanów poznawczych czy emocjonalnych) i irrealne (nie istnieją w czasie i przestrzeni). Przyjmował także Schelerowską hierarchię wartości: najniższe są wartości hedonistyczne, wyżej wartości witalne, następnie duchowe, najwyżej jest wartość *sacrum* (czy raczej *sanctum*⁴⁰). Hierarchia ta, według Schelera i Tischnera, jest podobnie jak same wartości obiektywna.

³⁸ J. Tischner, *Wolność w blasku prawdy*, [w:] J. Tischner, *W krainie schorowanej wyobraźni*, Znak, Kraków 2013, s. 168–169. Z kolei Władysław Stróżewski, którego ujęcie wolności jest bliskie ujęciu Tischnerowskiemu, ujął to tak: „Istota wolności polega na otwartości wobec wartości. Istota wartości nie ogranicza naszej wolności, lecz ją spełnia”. (*Wolność i wartość*, [w:] W. Stróżewski, *O wielkości. Szkice z filozofii człowieka*, Znak, Kraków 2002, s. 265).

³⁹ J. Tischner, *Etyka a historia. Wykłady*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2008, s. 200.

⁴⁰ Tischner wprowadził dystynkcję między *sacrum* i *sanctum*: *sacrum* to rażący majestat, przymuszający człowieka do podległości, porażający zmysłowość; *sanctum* to Bóg – „nosić Dobra”. Należy podkreślić, że *sacrum* w rozumieniu Schelera (jako najwyższa wartość) stanowi odpowiednik Tischnerowskiego *sanctum*, a nie *sacrum*. Por. J. Tischner, *Religia polityczna*, [w:] J. Tischner, *W krainie schorowanej wyobraźni*, dz. cyt., s. 62 oraz tenże, *Miłość niemilowana*, dz. cyt., s. 115–116.

Przyjęcie perspektywy aksjologicznej pozwoliło Tischnerowi nie tylko wyeksplikować tezę o wolności jako sposobie istnienia dobra, ale także ją uzasadnić. Otóż Tischner sformułował na rzecz tej tezy ciekawy argument psychologiczny (nawiązujący do aksjologicznych badań Maxa Schelera) związany ze sposobami, w jakie wartości różnego rzędu wpływają na nasze zachowanie. Argument można sformułować tak: im wartość jest niższa, tym bardziej zniewala, to znaczy pozostawia mniejszą swobodę w ich przyjmowaniu lub odrzucaniu. Wartości niższe (hedonistyczne, witalne) „mówią” więc niejako do człowieka: „musisz mnie uznać”: dążymy do przyjemności i do zachowania życia niejako automatycznie. Wartości wyższe (duchowe, religijne) są wyzwalające: nie „przemawiają” do człowieka głosem przymusu, lecz zachęty: „jeśli chcesz, możesz mnie uznać”⁴¹. Tischner ujął to tak: „Wartości wyższe są wartościami »słabszymi«, zakorzenionymi bezpośrednio w wolności człowieka, natomiast wartości »mocniejsze« – chleb, woda, legowisko – są niższe, osadzone na elementarnych potrzebach ciała”⁴². Myśl tę znakomicie doprecyzowuje Władysław Stróżewski, pisząc:

Im wyższa jest pozycja wartości w aksjologicznej hierarchii, tym wyrazistszy jest moment jej aksjologicznej konieczności. *Navigare necesse est, vivere non est necesse*. Ale – z drugiej strony – im wartość jest hierarchicznie wyższa, tym większa jest wolność jej wyboru⁴³.

Dlatego realizacji wartości wyższych towarzyszy szczególnie silne poczucie wolności wewnętrznej. Dotyczy to, zdaniem Tischnera, także wyboru wartości religijnych. Pisał wnikliwie o tym, uzasadniając, dlaczego *Deus* jest *Deus Absconditus*:

Bóg jest najwyższą wartością. Uznanie lub nieuznanie Boga przez człowieka jest zakorzenione w jego szeroko otwartej wolności. Przyjęcie religii jest przyjęciem ostatecznego ocalenia, jako takie jest ono owocem wolnego wyboru. Bóg jako źródło owej nadziei działa na człowieka tak, jak działa największa Wartość: wprawdzie wzywa, ale nie zniewala⁴⁴.

Bóg, który nie byłby Bogiem ukrytym, zniewalałby człowieka do przyjęcia wiary: nie „szanowałby” jego wolności.

Podsumujmy. Fakt, iż realizacji wartości wyższych towarzyszy większe poczucie wewnętrznej swobody niż realizacji wartości niższych, jest niewątpliwie

⁴¹ Por. J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, dz. cyt., s. 148 oraz tenże, *Myślenie według wartości*, [w:] J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Znak, Kraków 1993, s. 511.

⁴² J. Tischner, *Wokół pytania o władzę*, [w:] J. Tischner, *W krainie schorowanej wyobraźni*, dz. cyt., s. 247.

⁴³ W. Stróżewski, *Wolność i wartość*, dz. cyt., s. 265.

⁴⁴ J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, dz. cyt., s. 148.

silnym argumentem na rzecz tezy, że wolność wewnętrzna pojawia się zawsze i tylko wtedy, gdy urzeczywistniamy dobro (czyli, w perspektywie aksjologicznej, wartości wyższe).

Perspektywa dialogiczno-agatologiczna

Interpretacja zasadniczej tezy Tischnera w tej perspektywie ma dwa warianty – płytszy i głębszy.

W wariacie pierwszym interpretacja ta mówi, że wolność w sensie źródłowym, to znaczy wolność jako sposób istnienia dobra, może pojawić tylko w przestrzeni relacji między ludźmi, gdyż tylko w niej człowiek może realizować dobro. Jak pisał Tischner:

Wolność jest najpierw i przede wszystkim kategorią dramatyczną, pojawia się między ludźmi (ściślej, pomiędzy osobami). Pierwotnie nie jest ona ani we mnie, ani w tobie, lecz „między nami”. Jesteśmy wolni w stosunku do siebie⁴⁵.

Nie pojawia się natomiast w stosunku człowieka do „sceny” jego dramatu, to znaczy do świata nieosobowego, w którym rozgrywa się ludzki dramat. W stosunku człowieka do sceny pojawia się, jak zauważa Tischner, wyłącznie problem wolności jako mocy – „mogę lub nie przetrzymać zmęczenie, mogę lub nie znieść głód”⁴⁶. W relacji dialogicznej człowiek może postąpić w sposób wolny, okazując drugiemu pomoc, życzliwość, przebaczenie, lub w sposób zniewolony, przyjmując wobec niego postawę wrogości. Jak ujął to Tischner:

Jestem wolny, przyznając wolność innemu. Właściwe posiadanie siebie jest możliwe dopiero wtedy, gdy się rezygnuje z dążenia do posiadania innego. Posiadanie siebie pozwala innemu być. Pozwalając być innemu, doświadczamy dobra własnej wolności i w tym przeżyciu głębiej mamy siebie⁴⁷.

Oczywiście, Tischner ma tutaj na myśli wolność w sensie źródłowym, to znaczy wolność wewnętrzną, a nie wolność w sensie wolności wyboru, będącej warunkiem wystarczającym przypisywania odpowiedzialności (a także, jak argumentowałem, warunkiem koniecznym wolności wewnętrznej). Należy podkreślić, że przyjęcie tej perspektywy już w wariacie słabszym prowadzi do istotnej modyfikacji tezy zasadniczej Tischnera ujmowanej wyłącznie w perspektywie aksjologicznej. Otóż przedstawiony wyżej kluczowy – psychologiczny – argument na rzecz tezy o wolności jako sposobie istnienia dobra, sformułowany w ramach perspektywy aksjologicznej, nie zakłada, że wartości wyższe, które człowiek musi

⁴⁵ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 298.

⁴⁶ Tamże, s. 324.

⁴⁷ Tamże, s. 334.

realizować, aby być wolnym, muszą mieć charakter etyczny, to znaczy muszą polegać na czynieniu dobra; w świetle tego argumentu mogą to być również wartości duchowe inne niż etyczne, na przykład wartości estetyczne realizowane poprzez tworzenie czy kontemplowanie piękna czy wartość prawdy (w sensie pozamoralnym). Przyjęcie perspektywy dialogiczno-agatologicznej wyklucza jednak inne wartości niż etyczne jako warunki osiągnięcia wolności wewnętrznej; prowadzi tym samym do wniosku, że wolność polega na czynieniu dobra *w sensie etycznym*, a nie po prostu na czynieniu dobra w (Schelerowskim) sensie preferowania wartości wyższej nad niższą. Wydaje się, że wprowadzając wymiar dialogiczny do swoich analiz wolności, Tischner chciał wykluczyć właśnie taką interpretację tezy, iż wolność jest sposobem istnienia dobra, która pozwala uznać, że człowiek jest wolny nie tylko wtedy, gdy realizuje wartości etyczne, ale także wtedy, gdy realizuje inne wartości wyższe.

W wariacie głębszym interpretacja dialogiczno-agatologiczna nawiązuje do rozważań Emmanuela Lévinasa, inspirowanego w tym punkcie (między innymi) myślą Platońską, nad transcendencją Dobra⁴⁸. Dobro, pisane w tym kontekście przez Lévinasa i Tischnera niekiedy wielką literą, jest ujmowane jako „znajdujące się” „ponad bytem i niebytem”, a więc wykraczające niejako poza ontologię, oraz mające prymat nad bytem⁴⁹. Dobro nie jest więc tutaj interpretowane jako to, co urzeczywistnia się w relacjach między ludźmi, lecz jako coś, co stanowi niejako źródło samego bytu, a także pierwotną kategorię myślenia nie tylko etycznego, lecz myślenia w ogóle⁵⁰. Otóż *w świetle interpretacji dialogiczno-agatologicznej (w jej wariacie głębszym) teza, że wolność jest sposobem istnienia dobra, dotyczy Dobra w takim – metafizycznym – rozumieniu, i przypisuje wolność w pierwszej kolejności samemu Dobru, ponieważ jest ono poza strukturami bytu (a więc jest „wolne” od zależności kauzalnych wpisanych w „logikę bytu”), a dopiero w sposób wtórny człowiekowi, który wybiera dobro w swoim działaniu.* Jak pisał Tischner: „Wolność odzyskuje swój sens dopiero wtedy, gdy jest ujmowana »poza bytem i niebytem«, jako sposób istnienia dobra, człowiek jest wolny dlatego, że

⁴⁸ Na temat koncepcji dobra u Platona por. np. H. G. Gadamer, *Idea dobra w dyskusji między Platonem i Arystotelesem*, przeł. Z. Nerczuk, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002.

⁴⁹ Takie rozumienie Dobra implikuje odrzucenie średniowiecznej teorii transcendentaliów, zgodnie z którą pojęcia transcendentale (bytu, prawdy, dobra i piękna) mają równą (i nieograniczoną) ekstensję.

⁵⁰ Dla Tischnera Dobro jest oczywiście tożsame z Bogiem. Pisał tak: „Bóg jest najwyższym »budzicielem« wolności. Jest najwyższym Dobrem. Między Bogiem i człowiekiem jest więc bez przemocy, bo łaska pochłonęła przemoc” (*Filozofia człowieka dla duszpasterzy i artystów*, dz. cyt., s. 127) oraz „Wolność człowieka jest »odbiciem« wolności Boga. Bóg jest nie tylko »zewnętrznie«, ale i »wewnętrznie« wolny (*Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 318).

w człowieku »dobro ma swój byt«⁵¹. Przypisanie wolności Dobru, uznanie wolności za jego podstawową własność, oznacza, po pierwsze, że Tischner odchodzi od Plotyńskiej interpretacji Dobra (Jedni), zgodnie z którą Dobro wyłania z siebie niejako w sposób konieczny (w postaci emanacji) całą hierarchiczną sferę bytu⁵², a więc jest „zniewolone”⁵³, oraz, po drugie, że Tischner uważa (w zgodzie ze swoimi analizami aksjologicznymi), że Dobro nie zniewala człowieka, ale pozostawia mu swobodę wyboru „siebie” (to znaczy wyboru działania zgodnego z wymogami etycznymi)⁵⁴. Oba warianty interpretacji dialogiczno-agatologicznej są ściśle ze sobą powiązane, zarówno bowiem Lévinas, jak i Tischner uważali, że Dobro metafizyczne odsłania się człowiekowi w relacji dialogicznego spotkania, to znaczy, jak ujmował to Lévinas, w *Twarzy drugiego*, która niejako „wzywa” nas do wzięcia za drugiego odpowiedzialności⁵⁵. Niejasne w tej interpretacji (w jej wariacie głębszym) pozostaje oczywiście pojęcie samego Dobra. Czy można powiedzieć o nim coś więcej ponad to, że jest wolne, transcendentne (usytuowane „poza bytem i niebytem”), stanowiące źródło wartości i norm? Tischner, jak się wydaje, utożsamiał Dobro jako coś „będącego” poza kategoriami bytu z *sanctum* jako najwyższą wartością w hierarchii wartości. Dobro dla Tischnera to więc Bóg. Pisał także, że transcendencia Dobra polega na tym, że „znajduje się poza ontologią i żadne prawo ontologii go nie dotyczy”⁵⁶, i próbował opisać prawa spoza ontologii charakteryzujące Dobro. Nazwał je „logiką Dobra”. Nie jest jednak w pełni jasne, czy prawa te dotyczą Dobra metafizycznego czy dobra w naszym działaniu, czy zarówno jednego, jak i drugiego. W każdym razie Tischner podawał następujące przykłady praw tworzących ową „logikę Dobra” (lub „logikę dobra”):

(a) „Dobro jest *diffusivum sui*, to znaczy raz odkryte i odczute nie potrzebuje dodatkowego napędu, lecz samo z siebie dąży do wcielenia”⁵⁷. Zatem Dobro, w przeciwieństwie do bytu, wzmacnia się swoim działaniem, a nie wyczerpuje w nim.

⁵¹ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 294.

⁵² Por. np. P. Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard*, Gallimard, Paris 1997.

⁵³ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 254–255. Por. także następujący cytat: „Byt nie emanuje z dobroci jak światło ze świecy. Nie wynika również jak wniosek dedukowany z przesłanek” (tamże, s. 273).

⁵⁴ W odróżnieniu od zła, które, jak pisał Tischner, nie jest wolne, [lecz] uzależnione od nie-nawiści dobra” (tamże, s. 318).

⁵⁵ Por. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, PWN, Warszawa 1998, s. 227–261. Por. także J. A. Kłoczowski, *Filozofia dialogu*, „W drodze”, Poznań 2005, s. 69–82.

⁵⁶ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 254–255.

⁵⁷ J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 391.

(b) „Dobro jest raczej słyszalne niż widzialne. Głos dobra przenika przez hałasy świata, aby wezwać człowieka do czegoś absolutnego”⁵⁸.

(c) „Przyczynowość dobra nie utożsamia się z przyczynowością bytu, ona nie dba o proporcje, nie liczy się z warunkiem dostatecznym, nie wyczerpuje swoich sił w działaniu – gdy działa byt, jego skutek musi być proporcjonalny do przyczyny; gdy działa łaska, niech nikt nie usiłuje zmierzyć proporcji”⁵⁹. Tischner nawiązuje tutaj wyraźnie do rozważań Lévinasa, który pisał o „asymetrii” etycznej w stosunkach między ludźmi, zrodzonej przez Dobro, a polegającej na tym, że Dobro wzywa mnie do „ofiarowania się” drugiemu człowiekowi, ale nie daje mi prawa, abym wymagał podobnego poświęcenia z jego strony⁶⁰.

Kończąc omawianie (tajemniczego i niełatwo poddającego się analitycznej „obróbce”) wątku Dobra, należy jeszcze wspomnieć o wprowadzonym przez Tischnera rozróżnieniu między doświadczeniem agatologicznym i aksjologicznym. Według Tischnera doświadczenie agatologiczne jest bardziej pierwotne niż doświadczenie aksjologiczne, gdyż odsłania samo Dobro, będące niejako wartością najwyższą (choć Tischner nie używa tego określenia w odniesieniu do Dobra) i jest warunkiem późniejszego odsłonięcia się innych wartości. Trzeba jednak przyznać, że kwestii relacji między Dobrem i wartościami Tischner nie rozwinął w sposób całkowicie klarowny. Z jednej bowiem strony pisał tak:

Wartości są tym, co pojawia się w świetle: są przedmiotami, zakorzenione w sytuacji, dane nam do podziwu (piękno), do realizacji (moralność). Dobro jest tym, co pozostaje w cieniu, jest nie z tego świata, co jednak kieruje światłem wartości, co mi świeci – świeci dla mojego dobra⁶¹.

Ten fragment nie pozwala uznać, że Dobro ma coś wspólnego z etyką: jest dopiero warunkiem pojawiania się wartości – estetycznych i etycznych. Z drugiej strony pisał jednak o doświadczeniu agatologicznym, że jest niejako negatywnym doświadczeniem etycznym, odsłaniającym „to, czego być nie powinno (...), »negatywną« stronę wszystkiego, co nas otacza. (...)”. I dalej w tym samym akapicie:

W doświadczeniu tym nie ma jeszcze przeżycia zobowiązania, nie wiem, co powinienem, czy w ogóle coś powinienem. Mimo to przeżywam jakiś bunt, w buncie tym zawarta jest preferencja, tkwią zarodki widzenia hierarchii. Doświadczenie aksjologiczne przychodzi później – „jeśli chcesz, możesz” – stara się zobaczyć, co trzeba zrobić. Doświadczenie agatologiczne jest przede wszystkim doświadczeniem odsłaniającym, aksjologiczne – projektującym⁶².

⁵⁸ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 9.

⁵⁹ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 28.

⁶⁰ Por. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, dz. cyt., s. 255–257.

⁶¹ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 176.

⁶² J. Tischner, *Myslenie według wartości*, dz. cyt., s. 512–518.

Powyższe cytaty sugerują, że Dobro jest mimo wszystko pewną specyficzną wartością etyczną. Tischner pisał także, że „Dobro sprowadzone do porządku wartości staje się wartością estetyczną”⁶³. To ostatnie zdanie także pozostawia wątpliwości: dlaczego staje się wartością estetyczną, a nie etyczną, skoro jest warunkiem pojawienia się jednych i drugich? Nie będę analizował dokładniej tego kontrowersyjnego i nie do końca klarownego wątku Tischnerowskich analiz. W swojej (być może nadmiernie upraszczającej złożone analizy Tischnera) przyjąłem, iż Dobro będące przedmiotem doświadczenia agatologicznego jest najwyższą wartością etyczną i że wprowadzenie wątku Dobra przez Tischnera do jego analizy wolności miało na celu (między innymi) zawężenie jego zasadniczej tezy do wartości etycznych oraz pogłębienie tej tezy poprzez wskazanie, że w jej pierwotnym znaczeniu mówi ona o wolności samego Dobra, a dopiero wtórnie o wolności człowieka czyniącego dobro.

Perspektywa teologiczna

Tischner, przyjmując perspektywę teologiczną, posługiwał się w analizie tezy o wolności jako sposobie istnienia dobra pojęciami łaska i fatum, które sobie wzajemnie przeciwstawiał. Łaska, w ujęciu Tischnera, jest odpowiednikiem dobra a jej siedliskiem jest duch, natomiast fatum – odpowiednikiem zła, a jego siedliskiem jest cielesność. Dlatego też Tischner pisał, że człowiek wolny (to znaczy, realizujący dobro) działa pod wpływem łaski, natomiast człowiek zniewolony (to znaczy wybierający zło) znajduje się w przestrzeni fatum⁶⁴. Nasuwa się pytanie, czy stwierdzenia o łasce Tischner rozumiał metaforycznie, czy dosłownie.

W interpretacji metaforycznej byłyby one obrazowym stwierdzeniem faktu, że człowiek jest zdolny do wolności, to znaczy do czynienia dobra i/lub faktu, że dobro/wartości nie zniewalają człowieka, lecz, jak sugeruje etymologia słowa „łaska” (łac. *gratia*) oddziałują na człowieka podobnie jak piękno-wdzięk (łac. *gratia*), to znaczy przyciągają, ale pozostawiają człowiekowi wolność ich realizacji⁶⁵. W interpretacji niemetaforycznej stwierdzenia te mówią, że do osiągnięcia wolności wewnętrznej, a więc do czynienia dobra, potrzebna jest łaska, gdyż człowiek sam z siebie nie jest w stanie przewyciężyć „ciśnienia uwarunkowań”, które popycha go ku złu i wikła w „logikę odwetu”. Człowiek sam z siebie nie jest w stanie zdobyć się na prawdziwą wolność – jako sposób istnienia dobra. Człowiek, póki jest zdany na siebie, nie uniknie tragedii i potępienia – popadnięcia w kłamstwo i zło. Ocala go łaska. Łaska nie jest jednak sprzeczna z wolnością, lecz ją umożliwia, gdyż wolność jest sposobem istnienia dobra.

⁶³ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 172.

⁶⁴ Por. tamże, s. 131.

⁶⁵ Por. J. Tischner, *Filozofia człowieka dla duszpasterzy i artystów*, dz. cyt., s. 101.

Trudno jest rozstrzygnąć, którą z tych dwóch interpretacji przyjmował Tischner. Jest jasne, że druga interpretacja opiera się na pesymistycznym poglądzie na temat natury człowieka, zgodnie z którym wola człowieka nie jest skierowana wyłącznie ku dobru, ale może także chcieć zła dla samego zła. Tonacją dominującą w niemal całej twórczości Tischnera jest optymizm antropologiczny: Tischner wielokrotnie pisał o istnieniu „dobrej woli” w człowieku, to znaczy woli, która pragnie dobra, a jeśli wybiera zło, to tylko dlatego, że bierze je omylnie za dobro⁶⁶. W swoim ostatnim dziele filozoficznym, *Sporze o istnienie człowieka*, daje się jednak usłyszeć inną tonację, pesymistyczną, oraz wyczuć zwątpienie w człowieka⁶⁷. Tischner pisał w nim, że Oświećcim i Kołyma są dowodem na to, że oświeceniowy rozum przegrał walkę z Kartezjańskim „złośliwym demonem”. Stwierdzał także: „Człowiek czyni zło dlatego, że ma złudzenie dobra? A może są wyjątki? Czyni tak, dopóki nie pojawi się zasada odwetu. Wtedy czyni zło dlatego, że jest złem”⁶⁸. W podobnym duchu utrzymana jest sformułowana w tym dziele definicja wolności – jako „zdolności robienia z samym sobą czegoś, co wydaje się niemożliwe”⁶⁹, oraz myśl, że „łaska wyjaśnia to, co wydaje się niemożliwe do wyjaśnienia: jak w świecie zła – we wnętrzu logiki wzajemności pojętej jako odwet – może pojawić się dobro? Dzięki łasce osoba może „przemieniać zło w dobro”⁷⁰. Wolność jako sposób istnienia dobra byłaby więc, zdaniem „późnego” Tischnera, „niemożliwa”, gdyby człowiek był zdany tylko na własne siły. Wydaje się więc, że w twórczości Tischnera nastąpiła zmiana poglądów na temat zła: pod koniec życia Tischner zbliżył się do augustyńskiej koncepcji łaski, przeciwstawiającej łaskę naturze

⁶⁶ Por. np. następujące cytaty: „Nawet wina świadczy o wyjątkowości człowieka we wszechświecie. Jeżeli wola dopuszcza się zła, to nie »z siebie«, nie ze swej »natury«, ale przez »zaślepienie«, »niewiedzę«, jakąś słabość. Obecność dobrej woli przejawia się bólem, jakim boli mnie moja wina” (*Etyka wartości i nadziei*, dz. cyt., s. 112); „wola nie jest stanie być naprawdę złą wolą. Nawet wtedy, gdy wola zwraca się ku czemuś, co jest obiektywnie złe, czyni to dlatego, że dobro widzi przed sobą. Jakieś złudzenie, słabość lub ślepotą są dla niej źródłem upadku, a nie ona sama. Wola nie chce zła sama z siebie, sama z siebie nie może zła chcieć, jest nastawiona na dobro. Człowiek jest kimś niezwykłym, wielkością szczególną i tajemniczą. O woli człowieka można powiedzieć bez ograniczeń i zastrzeżeń, że jest dobra. Jakby jakiś okruch nieba zamieszkał w głębi jego serca” (*Etyka wartości i nadziei*, dz. cyt., s. 95); „Ludzie głęboko religijni mają ogromne trudności z widzeniem zła w świecie, ponieważ u podłoża każdego zła dostrzegają okruch jakiejś dobrej woli człowieka” (*Miłość nas rozumie*, dz. cyt., s. 87); „Ostateczną podstawą wezwania etycznego, które płynie ku nam od strony drugiego, jest przejawiająca się w nim dobroć woli. Człowiek nie może być istotą radykalnie złej woli. Nawet gdy czyni zło, szuka w tym jakiegoś dobra” (*Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 386).

⁶⁷ Na ten pesymistyczny wątek u „późnego” Tischnera zwraca także uwagę Aleksander Bobko w swojej monografii *Myślenie wobec zła. Polityczny i religijny wymiar myślenia w filozofii Kanta i Tischnera*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków–Rzeszów 2007.

⁶⁸ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 350.

⁶⁹ Tamże, s. 322.

⁷⁰ Tamże, s. 220.

(w odróżnieniu od pelagiańskiej i do pewnego stopnia tomistycznej, wpisującej łaskę w porządek natury) i ocalającej wolę człowieka od zwrócenia się ku złu⁷¹.

Spróbujmy zebrać wyniki analiz z trzech ostatnich podpunktów. Teza Tischnera, iż wolność jest sposobem istnienia dobra, znaczy (gdy rozważa się ją w perspektywie aksjologicznej), że człowiek jest tym bardziej wolny, im wyższe wartości realizuje. Przyjęcie, dodatkowo, wariantu słabszego perspektywy dialogiczno-agatologicznej prowadzi do wniosku, że wolność urzeczywistnia się w relacjach międzyludzkich, poprzez czynienie dobra, a więc realizację wartości etycznych. Wariant silniejszy oznacza przyjęcie także drugiego znaczenia tezy Tischnera – iż wolność jest najpierw cechą samego Dobra, a dopiero później człowieka czyniącego dobro. Wreszcie, przyjęcie dosłownej (niemetaforycznej) interpretacji tezy, iż wolność jest łaską, prowadzi do uznania, że człowiek może być wolny, to znaczy czynić dobro, tylko wtedy, gdy otrzymuje pomoc „z zewnątrz”. Mamy więc w istocie cztery interpretacje zasadniczej tezy Tischnera:

(1) (*Perspektywa aksjologiczna*) Człowiek jest tym bardziej wolny, im wyższe wartości realizuje. Wartości wyższe, które musi zrealizować, aby być wolnym, nie muszą mieć jednak charakteru etycznego, to znaczy nie muszą polegać na czynieniu dobra etycznego, lecz, na przykład, na tworzeniu czy kontemplowaniu piękna, lub na dążeniu do poznania prawdy.

(2) (*Perspektywa aksjologiczna oraz perspektywa dialogiczno-agatologiczna w wariacie słabszym*) Człowiek jest tym bardziej wolny, im wyższe wartości realizuje. Wartości wyższe, które musi realizować, aby być wolnym, muszą mieć charakter etyczny.

(3) (*Perspektywa aksjologiczna oraz perspektywa dialogiczno-agatologiczna w obu wariantach*) Człowiek jest tym bardziej wolny, im wyższe wartości realizuje. Wartości wyższe, które musi realizować, aby być wolnym, muszą mieć charakter etyczny. Ponadto, wolność jest cechą samego Dobra.

(4) (*Perspektywa aksjologiczna, perspektywa dialogiczno-agatologiczna w obu wariantach oraz perspektywa teologiczna w interpretacji niemetaforycznej*) Człowiek jest tym bardziej wolny, im wyższe wartości realizuje. Wartości wyższe, które musi realizować, aby być wolnym, muszą mieć charakter etyczny. Ale wartości

⁷¹ Por. tamże, s. 127–164. Jako argument za tą tezę można podać jeszcze następujące wypowiedzi Tischnera: „Dobro rodzi się jako owoc »zapłodnienia«, które przychodzi z zewnątrz” (*Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 271); „Człowiek jest istotą, która ponad wszystko potrzebuje łaski i jest zdolna do jej przyjęcia” (tamże, s. 132) oraz „Trzeba mocy niezwykłej i niezwykłej mądrości, by wolna wola człowieka, sama z siebie, bez przymusu, na doświadczenie zła odpowiedziała dobrem (...). Większa przepaść jest między dobrem i złem niż między bytem i niebytem (...). Potrzebna jest łaska” (*Myslenie w żywiole piękna*, dz. cyt., s. 49). Wypowiedzi te wyraźnie utrzymane są w duchu augustyńskiej koncepcji łaski.

tych człowiek nie jest w stanie realizować bez wsparcia w postaci łaski. Ponadto, wolność jest cechą samego Dobra.

Każda kolejna z czterech interpretacji implikuje poprzednie⁷² i jest bardziej kontrowersyjna w tym sensie, że wprowadza pewne dodatkowe względem poprzedniej założenia filozoficzne. Nie jest całkowicie jasne, czy Tischner przyjmował interpretację (3) czy interpretację (4). Jak argumentowałem, wydaje się, że w poglądach Tischnera nastąpiła zmiana w ocenie „ukierunkowania” woli ludzkiej, która sprawiła, że w ostatnim etapie swojej twórczości filozoficznej Tischner uznał, że człowiek nie jest zdolny samodzielnie czynić dobra (w najczystszymsensie przewycięzania „logiki odwetu”), przyjmując tym samym interpretację (4). Jak wspominałem, jest to interpretacja najbardziej kontrowersyjna, choć też niewątpliwie najciekawsza, ponieważ łączy wątki różnych tradycji filozoficznych (aksjologicznej, dialogicznej) z głęboką refleksją teologiczną. Wydaje się jednak, że z punktu widzenia argumentacji ściśle filozoficznej jej słabym punktem [podobnie jak interpretacji (2) i (3)] jest zawężenie wartości wyższych, których realizacja prowadzi do osiągnięcia wolności wewnętrznej, do wartości etycznych. Najważniejszy bowiem, jak sądzę, argument na rzecz tezy, iż wolność jest sposobem istnienia dobra, to znaczy argument wskazujący na występowanie zależności między realizowaniem wartości wyższych i wzrastaniem poczucia wewnętrznej wolności dotyczy wszystkich wartości wyższych, a nie tylko wartości etycznych. Zawężenie zakresu tej tezy wyłącznie do wartości etycznych sprawia wrażenie raczej pewnego postulatu, a nie konkluzji dającej się łatwo prześledzić argumentacji filozoficznej. Postulat ten staje się przekonujący jedynie w szerszym kontekście filozofii Dobra (opartej na założeniu o primacie Dobra nad bytem). Przyjęcie tej filozofii nie jest jednak kwestią oczywistą. Gdybyśmy uznali, że tezę, iż wolność jest sposobem istnienia dobra, należy interpretować szerzej niż Tischner, tak aby objęła ona także wartości inne niż etyczne, wówczas należałoby poszerzyć ‘listę’ źródłowych doświadczeń wolności także o takie, w których człowiek decyduje się poświęcić wartości niższe (przyjemność, życie) dla realizacji wyższych wartości poza-etycznych (wartości wiedzy czy piękna). Należy zresztą zwrócić uwagę, że już na Tischnerowskiej „liście” owych doświadczeń, znajdują się doświadczenia, które albo nie wiążą się bezpośrednio z wartościami etycznymi (wyzwolenie z lęku przed śmiercią, czyli „wzniesienie się” ponad wartości witalne, oraz ubóstwo w sensie franciszkańskim), albo wiążą się z realizacją wszystkich wartości wyższych, a nie tylko wartości etycznych (takim doświadczeniem jest wspaniałość). Być może jednak Tischner, interpretując swoją tezę ściśle etycznie,

⁷² Z jednym wyjątkiem: interpretacja (1) jest implikowana przez kolejne tylko wtedy, gdy ograniczy się jej zakres do wartości etycznych. W swoim oryginalnym brzmieniu nie jest implikowana, lecz modyfikowana przez kolejne interpretacje.

miał rację w tym sensie, że czyniąc dobro etyczne (zwłaszcza przewyższając „logikę odwetu”), człowiek staje się bardziej wolny wewnętrznie, niż wtedy, kiedy realizuje poza-etyczne wartości wyższe.

Podsumowanie

Józef Tischner należy do grona najznakomitszych i najbardziej oryginalnych myślicieli polskich drugiej połowy XX wieku. Jego analizy fenomenologiczno-aksjologiczne różnorodnych doświadczeń człowieka odznaczają się niezwykłą wnikliwością (pozwalają zobaczyć je w nowym i ostrzejszym świetle), a także czymś nader rzadkim w tekstach filozoficznych – pięknem, które wynika z samego piękna języka, jakim operuje Tischner, ale także, i może przede wszystkim, z umiejętności stworzenia wyjątkowej aury – aury powagi i wzniosłości, ale szczęśliwie pozbawionej patosu, jaką otacza badane przez siebie zagadnienia. W analizach tych przewija się często wątek wolności, który w całokształcie myśli Tischnera odgrywa szczególnie doniosłą rolę. W niniejszym artykule próbowałem zrekonstruować właśnie Tischnerowską „filozofię wolności”. Rekonstrukcja ta przebiegała w dwóch etapach. W pierwszym przedstawiłem fundamentalne, zdaniem Tischnera, doświadczenia wolności, to znaczy, takie doświadczenia, które są najpełniejszą, „źródłową” ekspresją wolności. Do tego rodzaju doświadczeń należy, zdaniem Tischnera, m.in. przewyciężenie „logiki odwetu” poprzez umiejętność odpowiadania dobrem na zło, ubóstwo (w sensie franciszkańskim), pokora, wspaniałość, czyli bezinteresowność w czynieniu dobra, oraz wyzwalanie się z lęku przed śmiercią i przed innymi ludźmi. W kroku drugim dokonałem rekonstrukcji „filozofii wolności” prowadzącej do wyboru takich właśnie doświadczeń jako doświadczeń źródłowych wolności. Rdzeniem tej filozofii jest teza, że „wolność jest sposobem istnienia dobra”. Tezę tę Tischner rozwijał z trzech wzajemnie uzupełniających się perspektyw: aksjologicznej, dialogiczno-agatologicznej i teologicznej. Ta wielość perspektyw nadaje jego filozofii wolności szczególną głębię. Pierwsza perspektywa nawiązuje do teorii wartości Schelera, a zwłaszcza jego intuicji, że im wyższą rangę zajmuje wartość, tym mniej zniewala człowieka do jej realizacji, czemu na poziomie subiektywnym w toku realizacji wartości wyższej odpowiada szczególnie intensywne poczucie wewnętrznej wolności. Druga nawiązuje do koncepcji dialogicznych i filozoficznych rozważań na temat Dobra jako pierwotnej kategorii filozoficznej. Trzecia wiąże się z rozważaniami na temat relacji między łaską i wolnością. Wyróżniłem, biorąc pod uwagę te trzy perspektywy, cztery odmienne interpretacje tezy Tischnera, wskazując jednocześnie na pewną arbitralność Tischnerowskiego rozstrzygnięcia, że wolność wewnętrzną możemy osiągnąć wyłącznie wtedy, gdy realizujemy wartości etyczne, a nie wtedy,

gdy realizujemy inne wartości wyższe. Rozstrzygnięcie to jednak wydaje się jednak w tym sensie słuszne, że, rzeczywiście, doświadczenie wolności wewnętrznej jest zapewne najgłębsze właśnie wtedy, kiedy urzeczywistnia się wartości etyczne, przewyciężając „logikę odwetu”.

Bibliografia

- Berlin I., *Dwie koncepcje wolności*, [w:] I. Berlin, *Cztery eseje o wolności*, przeł. D. Lachowska, PWN, Warszawa 1994, s. 178–233.
- Bobko A., *Myślenie wobec zła. Polityczny i religijny wymiar myślenia w filozofii Kanta i Tischnera*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków–Rzeszów 2007.
- Gadamer H. G., *Idea dobra w dyskusji między Platonem i Arystotelesem*, przeł. Z. Nerczuk, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002.
- Hadot P., *Plotin ou la simplicité du regard*, Gallimard, Paris 1997.
- Kłoczowski J. A., *Filozofia dialogu*, „W drodze”, Poznań 2005.
- Kołąkowski L., *Prawda i wolność, co pierwsze?*, [w:] L. Kołąkowski, *Kościół w krainie wolności. O Janie Pawle II, Kościele i chrześcijaństwie*, Znak, Kraków 2011, s. 31–37.
- Lévinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności*, przeł. M. Kowalska, PWN, Warszawa 1998.
- Stróżewski W., *Wolność i wartość*, [w:] W. Stróżewski, *O wielkości. Szkice z filozofii człowieka*, Znak, Kraków 2002, s. 256–266.
- Tischner J., *Etyka wartości i nadziei*, [w:] D. von Hildebrand, J. A. Kłoczowski, J. Paściak, J. Tischner, *Wokół wartości*, „W drodze”, Poznań 1984.
- Tischner J., *Filozofia dramatu*, Éditions du Dialogue, Paris 1990.
- Tischner J., *Filozofia człowieka dla duszpasterzy i artystów*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 1991.
- Tischner J., *Filozofia wypróbowanej nadziei*, [w:] J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Znak, Kraków 1993, s. 418–436.
- Tischner J., *Ludzie z kryjówek*, [w:] J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Znak, Kraków 1993, s. 437–456.
- Tischner J., *Nieszczęsny dar wolności*, Znak, Kraków 1993.
- Tischner J., *Miłość niemiłowana*, WSG, Kraków 1993.
- Tischner J., *Spowiedź rewolucjonisty*, Znak, Kraków 1993.
- Tischner J., *Sztuka etyki*, [w:] J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Znak, Kraków 1993, s. 383–391.
- Tischner J., *Myślenie według wartości*, [w:] J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Znak, Kraków 1993, s. 506–522.

- Tischner J., *Ethos wolności*, [w:] J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Znak, Kraków 1994, s. 149–161.
- Tischner J., *W poszukiwaniu istoty wolności*, [w:] J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1994, s. 126–148.
- Tischner J., *Spór o istnienie człowieka*, Znak, Kraków 1998.
- Tischner J., *Przekonać Pana Boga*. Wywiad D. Zańko i J. Gowina z Józefem Tischnerem, Znak, Kraków 1999.
- Tischner J., *Etyka a historia. Wykłady*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2008.
- Tischner J., *Miłość nas rozumie*, Znak, Kraków 2011.
- Tischner J., *Myślenie w żywiole piękna*, Znak, Kraków 2013.
- Tischner J., *Religia polityczna*, [w:] J. Tischner, *W krainie schorowanej wyobraźni*, Znak, Kraków 2013, s. 55–71.
- Tischner J., *Wolność w blasku prawdy*, [w:] J. Tischner, *W krainie schorowanej wyobraźni*, Znak, Kraków 2013, s. 159–173.
- Tischner J., *Wokół pytania o władzę*, [w:] J. Tischner, *W krainie schorowanej wyobraźni*, Znak, Kraków 2013, s. 240–251.

Freedom as a mode of the existence of goodness. On Joseph Tischner's philosophy of freedom

The article aims to reconstruct Joseph Tischner's philosophy of freedom. The reconstruction proceeds in two steps. In the first, introductory one, Tischner's descriptions of fundamental experiences of freedom are presented. These experiences are as follows: doing good in response to evil (what Tischner calls "overcoming the logic of retaliation"), magnanimity, poverty (in the Franciscan sense), and liberation from fears (of death and other people). In the second, crucial, step, the reconstruction of Tischner's philosophy of freedom was undertaken. The central claim of this philosophy is that "freedom is the mode of existence of goodness". It was shown that Tischner developed this claim from three perspectives: axiological, dialogic-agathological, and theological. The article also formulates a critical remark that Tischner did not satisfactorily justify his claim that a necessary condition to achieve freedom is doing ethical good. It is argued in the article that freedom can also be achieved by realizing not only ethical values, but also by realizing other higher values.

Keywords: Tischner's philosophy, freedom, ethical good, three perspectives: axiological, dialogic-agathological, and theological.

AGNIESZKA WESOŁOWSKA

Aksjologiczny etos fenomenologii a myśl Tischnera

Nadrzędnym zamierzeniem realizowanym w prezentowanych rozważaniach jest uwyrażnienie aksjologicznego etosu, specyficznego sposobu (stylu) życia wiążącego się z projektem fenomenologii. Przy czym etos ten ukażemy w perspektywie myśli Józefa Tischnera. Mając na uwadze historycznofilozoficzny punkt widzenia, naszym celem jest ukazanie specyfiki fenomenologicznego nastawienia, postawy, pojmowanych jako źródło, w którym zakorzeniona jest myśl Tischnerowska. Przyjmujemy bowiem, że filozofia dramatu jest wynikiem ewolucji poglądów Tischnera, których punkt wyjścia stanowi klasyczna fenomenologia Husserla. Istotnym zamiarem jest pokazanie, że etos fenomenologii stanowi wymiar, z którego wypływa Tischnerowska filozofia dramatu. Obranie takiej optyki jest rezultatem namysłu z jednej strony nad fenomenologicznym rodowodem myśli Tischnera, a z drugiej – nad naturą samego dramatu. Z takim namysłem wiąże się również porządek rozważań. Etos fenomenologii rozpatrzymy w dwóch odsłonach: w pierwszej kolejności namysłowi zostanie poddane nastawienie fenomenologiczne, które ukażemy w perspektywie myśli Husserlowskiej. Następnie kwestię etosu rozważymy w kontekście myśli Józefa Tischnera. Takie ujęcie służy ukazaniu jego filozofii jako tej, którą można uznać za dziedzictwo myśli Husserla, myśli kulminującej w problematyce korelacji świadomości i bytu, nastawienia fenomenologicznego i naturalnego, teorii i praktyki, poznania i działania.

Przyjmując, że filozofia dramatu jest wynikiem ewolucji poglądów Tischnera, uwzględniamy te teksty jego autorstwa, które związane są z procesem rozwoju myśli polskiego filozofa¹. Fenomenologiczne nastawienie, problemowy i otwarty

¹ Chodzi tu o następujące teksty J. Tischnera: *Egzystencja i wartość*, „Znak” 1972, nr 7/8, s. 917–931; *Wartości etyczne i ich poznanie*, „Znak” 1972, nr 5, s. 629–646; *Filozofia i ludzkie sprawy*

charakter filozofowania Husserlowskiego, związany z nim aksjologiczny etos, stanowią podstawę, w której znajdują swe zakorzenienie inspirowane nim filozoficzne koncepcje. Oblicze fenomenologii, które w ramach swych własnych rozważań ukazuje Tischner, stanowi początek nowej myśli filozoficznej, kształtowanej, ewoluującej jako – zachowująca szczególnie, fenomenologiczny stosunek do wyróżnionej sfery zjawisk, a zarazem uwzględniająca pytanie o człowieka – filozofia dramatu. Sam Tischner przyznaje, że jego myśl jest wynikiem poszukiwania *par excellence* fenomenologicznego². Projektując zarys fenomenologii świadomości egotycznej (dopełniając koncepcję Husserla), wczesny Tischner wypracowuje sposób badania immanentnej sfery świadomości i rozwija swe analizy w ramach własnej interpretacji, w której uwyrażnia aksjologiczno-agatologiczny dramat. W świetle takiego ujęcia filozofię dramatu można potraktować jako myśl wywodzącą się z fenomenologii, a samego jej autora – jako kontynuatora myśli Husserla.

Według Tischnera fenomenologia wymaga od filozofującego podmiotu nie tylko określonego sposobu postępowania, lecz przede wszystkim – ze względu na zawarte w niej idee oraz wartości, składające się na aksjologiczny etos zadany do realizowania – wprowadza filozofujący podmiot w szczególną atmosferę filozofowania, w duchowy wymiar, w którym przebiega proces myślowy. Zdaniem polskiego filozofa,

częścią organiczną każdego nurtu filozoficznego są nie tylko *explicite* sformułowane zasady, tezy, podstawowe pojęcia, metody i rezultaty ich stosowania, lecz także jakiś nieuchwytny, nie pozwalający się *explicite* wyrazić, nastrój filozofii i filozofowania, tak, a nie inaczej na gruncie danego nurtu konkretyzowany. (...) Ów na w pół intelektualny, a na w pół emocjonalny nastrój jest wyznaczony nie tyle przez czysto deklaratywną warstwę myśli, ile przez jakieś bliżej nienazwane wartości, którym myśl ta chce służyć lub które chciałaby wyrażać. Każdą filozofię przenika pewien jej tylko właściwy aksjologiczny *Ethos*. Ujawniają go pośrednio: styl, rytm płynących zdań, dobór słów, stawiane znaki zapytania, momenty prze-

człowieka, „Znak” 1973, nr 1, s. 18–30; *Przestrzeń obcowania z Drugim*, „Analecta Cracoviensia” 1977, T. 9, s. 67–86; *Fenomenologia a socjologia*, „Znak” 1977, nr 9, s. 1040–1053; *Fenomenologia spotkania*, „Analecta Cracoviensia” 1978, T. 10, s. 73–98; *Wiązania nadziei*, „Znak” 1973, nr 9, s. 1106–1118; *Śladami Nieskończonego. W kręgu myśli E. Lévinasa*, „Analecta Cracoviensia” 1986, T. 18, s. 61–84; *Wstęp do filozofii osoby*, [w:] „*Fermentum massae mundi*”. *Jackowi Woźniakowskiemu w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, „Agora” 1990, s. 225–228; *Ethos wolności*, „Znak” 1975, nr 2, s. 185–194; *Między pytaniem a odpowiedzią, czyli u źródeł obiektywizmu*, „Studia Filozoficzne” 1983, nr 5/6, s. 115–121; *Wezwani do wolności*, „Znak” 1985, nr 1/2, s. 204–212; *Fenomenologia i hermeneutyka*, [w:] *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii*, red. J. Kmita i J. Topolski, Warszawa 1989; *Filozofia człowieka dla duszpasterzy i artystów*, Kraków 1991.

² *Spotkanie. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawia Anna Karoń-Ostrowska*, Kraków 2008, s. 128.

milczeń, kwalifikacja problemów według ich ważności (...). Nie jest ten Ethos łatwy do opisanego (...). Wartości, jakie się na niego składają, są wartościami metafizycznymi, estetycznymi, częściowo także szeroko pojętymi wartościami etycznymi, związanymi niczym wspólnym mianownikiem, jakąś wartością szczególną i podstawową, tą, która dla danego nurtu jest najbardziej znamieną³.

Dla Tischnera fenomenologia jest nie tylko inspiracją, lecz przede wszystkim możliwością, podstawą, z której wywodzi się filozofia dramatu. Pytania i problemy postawione przez Husserla można potraktować jako te czynniki, które ze względu na ich otwarty charakter stanowią zaczątek nowej myśli filozoficznej i zarazem ją anonsują. „Ja” aksjologiczne, powstałe jako rezultat dopełnienia fenomenologicznej koncepcji egotyczności wymiarem aksjologicznym, samo stanowi wyraz dramatycznego rozdźwięku. Sformułowanie koncepcji „ja” aksjologicznego, które – jak czytamy w *Impresjach aksjologicznych* z 1970 roku – jest tożsame z „ja” transcendentalnym, okazuje się punktem zwrotnym w filozofowaniu Tischnera. Punkt ten stanowi zarazem newralgiczny moment rozważań, w których podejmując zagadnienia fenomenologiczne, polski filozof wykracza poza twierdzenia sformułowane przez Husserla i dopełnia je rezultatami samodzielnego namysłu. Tischner, podobnie jak twórca fenomenologii, podporządkowuje optykę własnego filozofowania koncepcji „ja”, które jest w jego rozumieniu przede wszystkim „ja” aksjologicznym, stanowiącym istotę egotyczności. Koncepcja „ja”, którego istotą jest jego aksjologiczność, stanowi zwieńczenie rozważań dotyczących filozofii Husserla, a zarazem jawi się jako odkrycie wywodzące się z fenomenologii. Fenomenologiczne badanie wiąże się z przyjęciem określonej postawy, umożliwiającej wgląd w to, co bezpośrednio dane w źródłowym doświadczeniu, ze zmianą nastawienia.

Nastawienie fenomenologiczne (Husserl)

W swej ostatniej nieukończonyj pracy pt. *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentalna* Husserl uwyrażnia wielki i autentyczny etos filozofii. Podejmując problem kryzysu nauk i człowieczeństwa, stwierdza wprost: „najgorszy upadek polega na ślepotcie na wielki i autentyczny etos, który stanowi właśnie filozofię, wielką i autentyczną filozofię”⁴. Kryzys, o którym pisze Husserl, można rozumieć jako kryzys myślenia, myślenia zaślepionego, a zarazem choroby duchowej, których symptomem jest ślepotka na specyficzny etos filozofii. W rezulta-

³ J. Tischner, *Egzystencja i wartość*, „Znak” 1972, nr 7/8, s. 917.

⁴ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentalen Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, hrsg. von W. Biemel, [w:] Husserliana – Edmund Husserl, *Gesammelte Werke*, Bd. 6, Den Haag 1962, s. 427.

cie idealizacji, odejścia od konkretności, od życia, nauki matematyczno-przyrodnicze oddaliły się od tego, co podstawowe i najistotniejsze. W odniesieniu do takiej hipotezy Lyotard stwierdza, że

jedynie transcendentalizm – modelujący wszelką wiedzę wedle fundamentalnego „Ja” jako dawcy sensu, żyjący przedobiektywnym (...) życiem w bezpośrednim „świecie życia codziennego”, którego przebraniem tylko jest nauka ścisła – może dostarczyć obiektywizmowi prawdziwych podstaw i odebrać mu jego alienującą moc; filozofia transcendentalna bowiem czyni możliwym pogodzenie obiektywizmu i subiektywizmu, abstrakcyjnej wiedzy i konkretnego życia. Tym samym los europejskiego człowieczeństwa, który jest zarazem losem całej ludzkości, związany jest z szansami zwrotu w stronę fenomenologii (...)⁵.

Załamaniem się wiary w rozum, w sens, jawi się jako symptom kryzysu nauki, kultury i człowieczeństwa. Zdaniem autora *Kryzysu...* spowodowanie całkowitej osobowej przemiany „ja, jego egzystencjalne przeobrażenie, przemiana myślenia oraz ostatecznie przezwyciężenie kryzysu wiąże się z tzw. fenomenologiczną redukcją”⁶. Redukcja polegająca na zmianie nastawienia, na przejściu od postawy naturalnej do nastawienia względem niej pierwotnego w znaczeniu genetycznym (czyli nastawienia transcendentnego), umożliwia przezwyciężenie naturalno-obiektywnych przeświadczeń.

Jedynie radykalne badanie – pisze Husserl w *Ideach...* – skierowane na fenomenologiczne źródła konstytucji przyrody, ciała, duszy oraz różnych idei Ja i osoby, może dać rozstrzygające wyjaśnienia i zarazem nadać prawomocność wartościowym motywom wszystkich takich badań. (...) Dopóki żyjemy w nastawieniu przyrodniczym, ono samo nie jest dane w naszej dziedzinie badania, uchwycone zostaje wszak tylko to, co w nim doświadczane, myślane itd. Jeżeli jednak dokonujemy fenomenologicznej refleksji i redukcji, czynimy tematem samo to nastawienie, odnosimy do niego to, co w nim badane (...)⁷.

Podczas gdy myślenie obiektywistyczne właściwe nauce, jest nakierowane na świat jako byt w sobie, oczyszczony z tego, co relatywne i subiektywne, celem filozofii fenomenologicznej jest pokazanie, że takie zabsolutyzowanie świata ma źródło w niedorzecznej interpretacji, właściwej obiektywistycznej filozofii, a sam świat czerpie swój sens z subiektywności transcendentalnej⁸. Fenomenologię jako naukę, a zarazem sposób postępowania, postawę związaną z ideą redukcji, słu-

⁵ J.-F. Lyotard, *Fenomenologia*, przeł. J. Migasiński, Warszawa 2000, s. 54.

⁶ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften...*, dz. cyt., s. 140.

⁷ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, księga druga, przeł. D. Gierulanka, Warszawa 1974, s. 246–247.

⁸ Zob. P. Janssen, *Geschichte und Lebenswelt. Ein Beitrag zur Diskussion von Husserls Spätwerk*, Den Haag 1970, s. 31–41.

żącą przebudzeniu *ego*, Husserl rozumie jako drogę właściwą, prowadzącą do przewycięcia duchowego zaślepienia. Pokazuje on, że zajęcie stanowiska fenomenologicznego umożliwia przyglądanie się światu w taki sposób, w jaki jest on intencjonalnie ujmowany jeszcze w nastawieniu naturalnym. Odstaniając świadomościowe życie własnej subiektywności, *ego* ujawnia siebie jako transcendentalne źródło życia naturalnego. O ile w zwyczajnym, przedfenomenologicznym nastawieniu „ja” transcendentalne pozostaje dla siebie niejawne, o tyle w nastawieniu fenomenologiczno-transcendentalnym jest ono świadome siebie samego⁹. Fenomenologiczne nastawienie „jest zorientowaniem, które posiadamy, gdy refleksyjnie spoglądamy na naszą postawę naturalną oraz wszystkie zachodzące w niej intencjonalności”¹⁰. Odwołajmy się w tym kontekście również do Ullricha Mellego, który ujmuje fenomenologię jako „wszechogarniającą filozofię transcendentalną i absolutną naukę o byciu”, w której wszystko, co przedmiotowe, jest rozwiązywane w swej korelacji¹¹. Zdaniem tego komentatora „dotyczy to także specyficznych fenomenologicznych przedmiotów, zjawisk, sądów (opinii) i znaczeń, które zostają uświadomione poprzez powrót (odniesienie) do konstytuującej absolutnej świadomości transcendentalnej”¹².

Husserlowską refleksję transcendentalną można ujmować w aspekcie współistnienia teoretycznego namysłu nad warunkami poznania, któremu towarzyszy motywacja praktyczna (w tym przede wszystkim etyczna i aksjologiczna). Problem (kwestię) relacji między teoretycznym i aksjologicznym (praktycznym) rozumem, między wolnym od wartości (neutralnym) i aksjologicznym bytem podejmuje sam Husserl w cyklu wykładów z 1908/1909 roku. To właśnie w związku z refleksją dotyczącą naukowości, namysłem nad projektem fenomenologii jako nauki oraz krytyką nauk pozytywnych, Husserl ukazuje fenomenologię jako naukę o źródle poznania i wykazuje konieczność zajęcia stanowiska transcenden-

⁹ W tym sensie Husserl odróżnia „ja” transcendentalne (nieświadome siebie w nastawieniu naturalnym) od transcendentalnego „ja” fenomenologizującego, „ja”, które w nastawieniu transcendentalnym odznacza się świadomością samego siebie. „»Transzendentales Ich« ist zu scheiden von transzendental phänomenologisierenden Ich”. E. Husserl, *Rękopis*, K. III, s. 30. Cyt. za: G. Brand, *Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls*, Den Haag 1955, s. 46.

¹⁰ R. Sokolowski, *Wprowadzenie do fenomenologii*, przeł. M. Rogalski, Kraków 2012, s. 54.

¹¹ „Die Phänomenologie schließlich gilt Husserl als die »allumfassende Transzendentalphilosophie« und »absolute Seinswissenschaft«, »in der alles Gegenständliche in seine Korrelationen aufgelöst wird«. U. Melle, *Einleitung des Herausgebers*, [w:] E. Husserl, *Vorlesungen über ethik und wertlehre 1908–1914*, hrsg. von U. Melle, [w:] Husserliana – Edmund Husserl, *Gesammelte Werke*, Bd. 28, Dordrecht–Boston–London 1950, s. XL. Brak adnotacji o autorze tłumaczenia oznacza, iż autorka niniejszego artykułu opiera się na tłumaczeniu własnym.

¹² „Das gilt selbst für die »spezifisch phänomenologischen Gegenstände«, die Erscheinungen, Meinungen und Bedeutungen, die durch Rückgang auf das letztkonstituierende absolute Bewußtsein transzendental aufgeklärt werden”. Tamże.

talnego, w którego świetle ujawniają się dokonania transcendentальной subiektywności. Zajęcie stanowiska transcendentального umożliwia – na co zwraca uwagę Piotr Łaciak – uświadomienie sprawczej funkcji świadomości, w której tworzy się wszelka obiektywność oraz „rozpoznanie jej konstytuujących dokonań jako funkcji, od których zależy ważność naszego ujęcia naturalnego świata”¹³.

W rezultacie namysłu nad ideałem naukowej jedności (jedności nauk) oraz filozofii jako nauki, filozofii pierwszej, ostatecznie uzasadnionej, prawdziwej i autentycznej, Husserl wyjaśnia, jak samozrozumienie poznania i konstytuująco-transcendentального życia świadomości (funkcji świadomości) jest możliwe. W kontekście doniosłości problemu możliwości filozofii jako nauki Husserl pisze wprost:

Nie ma w całych nowożytnych czasach potężniejszej (...) idei niż idea nauki. Pomyślana w idealnie doprowadzonej do końca postaci była ona samym rozumem (...). Do dziedziny ścisłej nauki należą (...) z pewnością także wszystkie ideały teoretyczne, aksjologiczne i praktyczne, które naturalizm, poddając je empirystycznej interpretacji, zarazem zafałszowuje¹⁴.

Swój filozoficzny projekt Husserl rozwija wówczas, gdy w odniesieniu do idei jedności nauki filozofia uległa rozproszeniu oraz podziałowi na różne szkoły i kierunki, tracąc „jedność duchowej przestrzeni” możliwą do urzeczywistnienia we wspólnym celu, przedmiocie oraz metodzie.

Duchowa nędza naszych czasów – pisze Husserl w *Filozofii jako ścisłej nauce* – stała się faktycznie nie do zniesienia. (...) Wszelkie życie jest zajmowaniem postaw, wszelkie zajmowanie postaw dokonuje się w zasięgu jakiejś powinności, jakiejś instancji, która wyrokuje o prawomocności lub nieprawomocności, zgodnie z normami pretendującymi do absolutnej mocy obowiązującej. (...) Naturaliści i historyści walczą o światopogląd, a jednak jedni i drudzy z różnych stron pracują nad tym, by idee przeinterpretować na fakty, a wszelką rzeczywistość, wszelkie życie przekształcić w niezrozumiałą mieszaninę faktów, wolną od jakichkolwiek idei. Zabobon faktu wszystkim im jest wspólny¹⁵.

Zamiast filozofii dążącej do uzasadnienia poznania filozofia występująca w postaci światopoglądowej, naturalistycznej, irracjonalnej, a nawet historyzmu „nie jest jeszcze – pisze Józef Czarkowski – w ogóle nauką, wszystko bez wyjątku jest w niej sporne i stanowi sprawę indywidualnych przekonań i punktów widzenia”¹⁶. Konsekwencją upadku ideału filozofii jako nauki i rozpadu naukowej jedności stają się z jednej strony niejasność i zachwianie sensu badanego przez

¹³ P. Łaciak, *Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Edmunda Husserla*, Katowice 2012, s. 28.

¹⁴ E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, przeł. W. Galewicz, Warszawa 1992, s. 17.

¹⁵ Tamże, s. 73.

¹⁶ J. Czarkowski, *Filozofia czystej świadomości*, Toruń 1994, s. 6.

nauki przedmiotu, z drugiej strony zafałszowanie norm i przekształcenie życia w irracjonalną mieszaninę faktów. W rozumieniu Husserla tymczasem „od swoich pierwszych początków filozofia pretendowała do tego, aby być ścisłą (*streng*) nauką, i to nauką, która czyniłaby zadość najwyższemu potrzebom teoretycznym, a pod względem etycznym-religijnym umożliwiałaby życie regulowane przez czysto racjonalne normy”¹⁷. Husserla projekt fenomenologii okazuje się projektem filozofii jako nauki ścisłej i autentycznej, dążącej do sprostania celom zarówno teoretycznym, jak i motywacjom (potrzebom) praktycznym. Warto odwołać się tym kontekście do Józefa Czarkowskiego, który stwierdza, iż

doniosłość problemu możliwości zbudowania autentycznej wynika stąd, że problem ten ma wymiar nie tylko teoretyczny, ale i praktyczny. Filozofia jest, zdaniem Husserla, absolutnie niezbędna do wyjaśnienia rzeczywistości i rozumnego ukształtowania życia. Bezład i deformacje w filozofii pociągają za sobą kryzys kultury i całego życia ludzkiego. Nauki szczegółowe nie są w stanie zastąpić filozofii i wyjaśnić nam sensu życia i świata¹⁸.

Zdaniem Husserla

tylko nauka może ostatecznie przewyciężyć nędzę, która pochodzi z nauki. (...) Jeżeli pewne specjalne, ale w wielkiej klasie nauk wymagane nastawienie metodyczne (...) przeradza się w niezdolność do przejścia w inne nastawienia (...) – to na wszystkie te i tym podobne bóle istnieje tylko jedno lekarstwo: naukowa krytyka, radykalna (...) nauka filozoficzna, której tu bronimy. Światopoglądy mogą się spierać, tylko nauka może rozstrzygać; a rozstrzygnięcie, którego dokonana, zamknięte jest na pieczęć wieczności¹⁹.

Centrum orientacji, zerowym punktem doświadczenia świata pozostaje „ja” osobowe, które poznaje, przeżywa, czuje i wartościuje. Aby odsłonić korelację subiektywnego doświadczenia z doświadczanym światem, zastawaną i nietematycznie spełnianą w nastawieniu naturalnym (personalistycznym), aby dokonać nad nią refleksji, Husserl ukazuje możliwość zajęcia stanowiska transcendentального, w którym subiektywność konstytuująca świat rozpoznaje swe transcendentально-konstituujące życie.

W stronę doświadczenia etycznego

Fenomenologia – jak zostało już zaznaczone – wymaga od filozofa przyjęcia określonej postawy, umożliwiającej wgląd w to, co bezpośrednio dane w doświadczeniu, w sposób szczególny w doświadczeniu etycznym.

¹⁷ E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka...*, dz. cyt., s. 7.

¹⁸ J. Czarkowski, *Filozofia czystej świadomości...*, dz. cyt., s. 6.

¹⁹ E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka...*, dz. cyt., s. 74.

„Metoda fenomenologiczna – stwierdza Tischner – z samej swej istoty postuluje jakiś stopień uczestnictwa odbiorcy w naukowym trudzie twórcy teorii. (...) Jej punktem wyjścia i jej instancją rozstrzygającą jest bezpośrednie doświadczenie etyczne człowieka. Zmierza ona do możliwie pełnego opisu istoty owego doświadczenia”²⁰.

Możliwość odsłaniania „ja”, mającego w rozumieniu Tischnera charakter aksjologiczny, realizującego się w aktach o charakterze etycznym, możliwość wyróżniająca metodę fenomenologiczną, jest czynnikiem, który decyduje o tym, że Tischner, narażając się na krytykę, wyraża ograniczenia metody tomistycznej. Píše o tym wprost: „(...) dla klasycznych metod badawczych tomizmu odkrywane tutaj regiony człowieka po prostu nie istnieją. Tomizm może te regiony ewentualnie zaakceptować *ex post*, ale ich sam z siebie swoimi własnymi metodami badawczymi pozytywnie wykryć ani zanalizować nie potrafi”²¹. W szczególnym sposobie ujmowania człowieka, w którym zaakcentowany zostaje aksjologiczny i potencjalny rys egotyczności, Tischner upatruje aktualności fenomenologii, fenomenologicznych idei i tym samym możliwości ich rozważenia, zarówno w wymiarze filozoficznym, jak i teologicznym. Problemy podejmowane przez Husserla dotyczą samego nerwu teoretycznej refleksji, a zarazem obnażają dramatyczne uwikłanie człowieka, napięcie, które w istocie dotyczy i rozgrywa się wewnątrz sfery egotycznej, własnego „ja” żyjącego w perspektywie otwarcia na drugiego człowieka, świat, Boga, „ja” stojącego w obliczu możliwości zbawienia. Wątki filozofii Husserlowskiej odpowiadają problematyce, jakiej sprostać powinna współczesna myśl, szczególnie filozofia, mająca za zadanie obronę samej siebie, obronę myślenia odwołującego się do warunków własnej możliwości, do własnych podstaw. W świetle takiego rozumienia fenomenologia okazuje się dla polskiego filozofa z jednej strony szczególnym sposobem życia, z drugiej zaś strony określonym sposobem – typem myślenia, dzięki któremu możliwe stają się rewitalizacja doktryny katolickiej oraz wzmocnienie i radykalizacja etosu myślenia chrześcijańskiego. Przekonanie o aktualności oraz znaczeniu fenomenologicznego etosu w sposób dobitny wyraża również uczennica i asystentka Husserla Edyta Stein:

Trzeba powiedzieć o Husserlu – pisze – że sposób, w jaki kierował on ku samym rzeczom, wychowując, by z całą ostrością zwracać na nie uwagę umysłu oraz opisywać je trzeźwo, wiernie i sumiennie, sposób, w jaki uwalniał od samowoli i pychy w poznaniu, prowadził do skromnej, posłusznej rzeczom i w tym właśnie pokornej postawy poznawczej. Prowadził on również do wyzwolenia się z przesądów, do nieskrępowanej gotowości przyjęcia tego, co naocznie zrozumia-

²⁰ J. Tischner, *Wartości etyczne i ich poznanie*, „Znak” 1972, nr 5, s. 629.

²¹ J. Tischner, *Filozofia i ludzkie sprawy człowieka*, „Znak” 1973, nr 1, s. 29.

łe. I to nastawienie (...) wyzwoliło wielu z nas i pozbawiło uprzedzeń wobec katolickiej prawdy (...)²².

Szczególny etos życia i myślenia, który umożliwia rewitalizację kultury i człowieczeństwa na aksjologicznej podstawie, stanowi argument przemawiający za aktualnością metody fenomenologicznej oraz jej znaczeniem dla katolicyzmu. Tischner dostrzega w Husserlowskiej metodzie pewien szczególny moment konstytutywny, charakterystyczny dla wszystkich badań fenomenologicznych.

Badając jakiegokolwiek zjawisko – zauważa Tischner – człowiek nie może być zarazem niewolnikiem owego zjawiska. Badając nienawiść, nie może on być niewolnikiem nienawiści (...), badając określony świat społeczny nie może być niewolnikiem owego świata społecznego. Człowiek musi się „wznieść ponad” codzienne powiązania z badanym przedmiotem, musi zobaczyć siebie i świat, w którym żyje, niejako »od zewnątrz«, jako jego mniej lub bardziej „bezstronny obserwator”. Redukcja transcendentna miała, jako jeden z celów, wyzwolić w świadomości ludzkiej Ja transcendentalne – bezstronnego obserwatora świata i wszystkich zachowań człowieka w tym świecie. Husserl był przekonany, że jeśli człowiek nie zajmie stanowiska transcendentalnego wobec tego, co zamierza badać, nigdy nie zobaczy właściwego pola swych badań²³.

Zaakcentowanie przez autora *Filozofii dramatu* religijnego wymiaru metody fenomenologicznej pozwala określić Tischnera – za J. Kwapiszewskim²⁴ – jako fenomenologa katolickiego. Zdaniem tego badacza właśnie koncepcje fenomenologiczne wpłynęły na przewartościowanie przez Tischnera aksjologicznych podstaw chrześcijaństwa²⁵. Filozofię dramatu jako myśl, której autor eksponuje aksjologiczny wymiar egotyczności oraz sytuuje ludzkie „ja” między tragedią i ocaleniem, unikając przy tym z jednej strony afirmacji, a z drugiej strony tendencji moralizatorskiej, W. Hryniewicz określa – mianem „filozofii ocalenia” mogącej stanowić rodzaj „ewangelicznego przygotowania (*praeparatio evangelica*) dla soteriologii i duchowości chrześcijańskiej”²⁶. W rozumieniu filozofowania jako rodzaju powołania, zadania, rodzaju odpowiedzialności za „przypomnienie o tym, co źródłowe, co podstawowe”, można dostrzec podobieństwo motywacji i celów, jakie tkwią u podstaw twórczości zarówno Tischnera, jak i Husserla.

Aksjologiczny etos fenomenologii, zadany filozofującemu „ja” do realizacji, zawiera w sobie wymóg szczególnie rozumianej ascezy poznawczej, która wyraża

²² E. Stein, *Światopoglądowe znaczenie fenomenologii*, przeł. Z. Stawrowski, „Logos i Ethos” 1992, nr 1, s. 77.

²³ J. Tischner, *Fenomenologia a socjologia...*, dz. cyt., s. 1053.

²⁴ Zob. J. Kwapiszewski, *Filozofia ks. Józefa Tischnera jako źródło dialogu*, Słupsk 1998, s. 4.

²⁵ Tamże, s. 5, 22.

²⁶ W. Hryniewicz, *Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 1–3, Lublin 1982–1991, s. 185.

się w konieczności oczyszczenia badającego podmiotu oraz badanego przedmiotu ze wszelkich zbędnych apercpecji, oczyszczenia stanowiącego istotny rys metody fenomenologicznej. Funkcją fenomenologicznego opisu jest, zdaniem polskiego filozofa, „nie tylko oddanie rzeczywiście doświadczenia, lecz także jego oczyszczenie (...) – takie ukazanie jego sensu, które pozwoliłoby człowiekowi lepiej zrozumieć samego siebie”²⁷. Akcentując ten aspekt metody fenomenologicznej, Tischner twierdzi, że „fenomenologia spełnia rolę terapeutyczną”²⁸. Postulat „powrotu do rzeczy samych” można wszak potraktować jako imperatyw – opierającego się na krytycyzmie oraz systematyce – zwrotu w stronę samego siebie. Zwrot ten stanowiłby kwintesencję fenomenologicznego etosu.

Jeśli chodzi o wpływ filozofii Husserla na myśl Tischnera, należy przede wszystkim zwrócić uwagę na sam punkt wyjścia, jaki za Husserlem obiera również Tischner. Początkowym punktem Tischnerowskich rozważań jest doświadczenie źródłowe, stanowiące kamień węgielny fenomenologicznej zasady zasad. Tischner stwierdza bowiem, że „wynikiem fenomenologicznego poszukiwania doświadczeń źródłowych” jest metafora „spotkania na drodze”, którą w latach osiemdziesiątych i na początku lat dziewięćdziesiątych XX wieku inauguruje swą filozofią dramatu²⁹. W jego rozumieniu Husserl zapoczątkowuje nowy sposób badania (analizy) transcendentnego „ja”, którego konstytucyjną aktywność można odsłonić, wychodząc od aktualnie dokonującego się doświadczenia źródłowego. Polski filozof, inspirowany fenomenologicznymi rozważaniami Maxa Schele-
ra, dotyczącymi życia uczuciowego (takich fenomenów, jak: miłość, nienawiść, wstyd), Lévinasowskimi analizami fenomenu twarzy, spotkania czy Heideggerowskimi opisami jestestwa jako bycia-w-świecie, pozostaje jednak – w przeciwieństwie do filozofów wywodzących się z fenomenologii, którzy wykroczyli poza jej ramy lub zapoznali podstawowe założenia sformułowane przez Husserla – do końca wierny metodzie fenomenologicznej, umożliwiającej badanie sfery egotycznej oraz analizę strukturalnych warunków związanych z otwarciem „ja” na to, co dane bezpośrednio w doświadczeniu źródłowym.

Doświadczeniem źródłowo prezentującym, od którego Tischner rozpoczyna swe rozważania, jest źródłowe doświadczenie drugiego. „Doświadczyć źródłowo człowieka – pisze twórca filozofii dramatu – to spotkać go”³⁰. Źródłowe doświadczenie drugiego stanowi dla Tischnera asumpt do postawienia pytania o immanentną strukturę (budowę) „ja” spotykającego. „(...) Mój zamysł – jak pisze – jest teoretyczny. Zajmuję się filozofią osoby i pytam, jak musi być zbudowa-

²⁷ J. Tischner, *Wartości etyczne i ich poznanie...*, dz. cyt., s. 643–644.

²⁸ Tamże, s. 644.

²⁹ *Spotkanie. Z ks. Józefem Tischnerem...*, dz. cyt., s. 128.

³⁰ J. Tischner, *Fenomenologia spotkania...*, dz. cyt., s. 73.

wana osoba, żeby mogło się wydarzyć spotkanie. Przeprowadziłem dość pobieżną analizę relacji ja – ty i cofnąłem się, żeby się przyjrzeć podmiotowi”³¹. Tak więc potwierdzony zostaje nie tylko fenomenologiczny rodowód myśli Tischnera, lecz również podstawowa różnica między intencją polskiego myśliciela a Lévinasa, którego myśl stanowi dla twórcy filozofii dramatu istotną inspirację, wyrosłą również na podłożu fenomenologicznym. Dramat, którego projekt kreśli Tischner w swym dziele, jest dramatem podmiotu toczącym się w jego wnętrzu³². „Każdy dramat zewnętrzny – stwierdza Tischner – wszystko, co dzieje się między człowiekiem a człowiekiem, znajduje swe odbicie we wnętrzu człowieka. Dlatego ja cofam się do niego”³³. Wszelki akt ma swe źródło wewnątrz immanentnej sfery egotycznej. Dlatego też,

badając sens w różnych jego rozgałęzieniach, nie można pomijać odniesienia sensu do podmiotu (...). Obecnie musimy dokonać radykalnego zwrotu ku sobie i odkryć siebie, siebie w naszej jedyności, wręcz samotności. Wszelki sens wskazuje bowiem przede wszystkim mnie, jest dla mnie i przeze mnie. Także ten sens, jaki wyłania się w horyzoncie moich spotkań z innymi ludźmi, dzięki któremu drugi człowiek „ma dla mnie sens” bycia moim bliskim, dalekim, przyjacielem, wrogiem. Odkrycie owego wskazywania sensu na mnie wtrąca w jedyną w swoim rodzaju filozoficzną samotność, która jest podstawowym wymogiem rzeczywiście radykalnej filozofii³⁴.

Tischner kroczy w tym względzie drogą wyznaczoną przez Husserla, ponieważ uznaje, że jedynie metoda fenomenologiczna może sprostać wymogowi opisu wszystkich rozgałęzień sensu. Metoda fenomenologiczna, pozwalająca na naukowe i bezpośrednie badanie sfery samoświadomości³⁵, spełnia, zdaniem Tischnera dwie funkcje: funkcję odślaniającą oraz funkcję regulatywną (normatywną)³⁶. Ze względu na funkcję regulatywną jest zbiorem norm i reguł postępowania. Natomiast biorąc pod uwagę podstawową funkcję, czyli funkcję odślaniającą, celem metody fenomenologicznej jest odślanianie zapoznanej w nastawieniu naturalnym transcendentualno-konstytuującej świadomości³⁷.

Przypomnijmy, że sposób poznania „ja” osobowego przez nie samo, związany z bytowaniem człowieka w świecie, określa Tischner w *Fenomenologii świadomości*

³¹ *Spotkanie. Z ks. Józefem Tischnerem...*, dz. cyt., s. 132.

³² Tamże, s. 136.

³³ Tamże.

³⁴ J. Tischner, *Horyzonty fenomenologii Husserla*, [w:] *Filozofia współczesna*, red. J. Tischner, Kraków 1989, s. 31.

³⁵ Zob. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, [w:] tenże: *Studia z filozofii świadomości*, Kraków 2006, s. 137.

³⁶ J. Tischner, *Hermeneutyka i język*, „*Analecta Cracoviensia*” 1973/1974, T. 5/6, s. 348.

³⁷ Tamże.

ści egotycznej – za Heideggerem – mianem „rozumienia” (*Verstehen*) i traktuje je jako poznanie źródłowo prezentujące³⁸. W pracy tej stwierdza bowiem, że „poznanie Ja osobowego przez to samo Ja osobowe w konkretnym świecie działań stanowi źródłowy sposób doświadczenia siebie przez osobę”³⁹. W prostym akcie rozumienia, warunkującym wszelkie działanie w świecie, „(...) zostaje uchwycony elementarny stan rzeczy, stan rzeczy obiektywnie zadany”⁴⁰. Chodzi o „rozumiejące uchwycenie siebie przez Ja osobowe”⁴¹. Ten ujawniony aksjologiczny aspekt rozumienia, w którym „ja” osobowe dąży do uchwycenia siebie w sferze promieniowania wartości osobistych, został zapoznany, zdaniem polskiego filozofa, przez Heideggera oraz przedstawicieli poheideggerowskiej szkoły hermeneutycznej⁴². Ukazanie rozumienia jako źródłowo prezentującego aktu, umożliwiającego realizację wartości, działanie „ja” w świecie otoczenia, stanowi istotne odkrycie Tischnera, do którego dochodzi on, analizując możliwości fenomenologii⁴³. Dziedzina świadomości, źródło egotycznych doświadczeń oraz poznania apodyktycznego nie jest rezultatem konstrukcji spekulatywnej, lecz sferą doświadczenia pierwotnego, bezpośredniego.

Między fenomenologią i filozofią dramatu

Fenomenologia jest filozofią stanowiącą podstawę innych metod i nurtów filozofii współczesnej, których elementy wykorzystuje w swej filozofii Tischner: zarówno hermeneutyki filozoficznej, egzystencjalnej metody analizy bytu ludzkiego, jak i filozofii dialogu. „Wpływ Husserla – pisze twórca filozofii dramatu – na myśl filozoficzną jest dziś tak wielki, że nie sposób ogarnąć jednym spojrzeniem wszystkie jego płaszczyzny i rozgałęzienia. Nawet ci myśliciele, którzy ostro protestują przeciw fenomenologii, są często jej ukrytymi dłużnikami. Obecność fenomenologii Husserla w filozofii przejawia się dwojako: raz w sposób zamaskowany – w formie obecności czynnika inspirującego mniej lub bardziej samodzielne badania pozytywne, kiedy indziej w sposób wyraźny – pod postacią żywych kontrowersji wokół konkretnych propozycji Husserla”⁴⁴. Można stwierdzić, że szeroko pojmowana metoda fenomenologiczna stanowi – na co zwraca uwagę Jan Wa-

³⁸ J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej...*, dz. cyt., s. 381, 383.

³⁹ Tamże, s. 380.

⁴⁰ Tamże, s. 383.

⁴¹ Tamże, s. 387.

⁴² Tamże, s. 385.

⁴³ Zob. J. Tischner, *Rozumienie – dziejowość – prawda*, „Analecta Cracoviensia” 1973/1974, T. 5/6, s. 349.

⁴⁴ J. Tischner, *W kręgu myśli Husserlowskiej*, [w:] *Filozofia współczesna*, dz. cyt., s. 41.

dowski⁴⁵ – swoiste narzędzie, którym posługuje się Tischner, świadomie podejmując, rozwijając intencje Husserla. Zdaniem Wadowskiego „fenomenologia staje się w rękę ks. Tischnera jednym z żywych i twórczo wykorzystywanych narzędzi badawczych, zastosowanych do badań znacznie przekraczających ascetyczne zamierzenia Husserla”⁴⁶. Uznając autora *Filozofii dramatu* za kontynuatora myśli Husserla, Wadowski lokuje nazwisko polskiego filozofa wśród myślicieli, którzy podobnie jak Tischner, również podjęli taką próbę. Chodzi mianowicie o takich filozofów jak G. Marcel, E. Stein, M. Heidegger, M. Scheler, J. P. Sartre, E. Lévinas⁴⁷.

Szczególny sposób, w jaki Tischner pojmuje fenomenologię, decyduje o tym, że w ramach swego warsztatu filozoficznego posługuje się szeroko pojmowaną metodą fenomenologiczną, którą uzupełnia elementami – odwołującej się do filozofii Husserla oraz wywodzącej się z niej (w niej zakorzenionej) – metody hermeneutycznej (metaforyzacją języka⁴⁸, symbolem, kategorią rozumienia). Filozofia dramatu czerpie, podobnie jak współczesna hermeneutyka, z fenomenologii. Traktowanie filozofii Husserla jako filozofii, która odznacza się problemowym otwarciem, pozwala polskiemu filozofowi na szerokie rozumienie metody fenomenologicznej, obejmującej swym zasięgiem nieopisane dotąd horyzonty doświadczenia, poddawane przezeń badaniu na kanwie samodzielnych, dojrzałych rozważań. Zdaniem polskiego filozofa, „metoda fenomenologiczna nie ukazała jeszcze wszystkich swych możliwości i wciąż wytycza drogę współczesnego myślenia”⁴⁹. Jeśli chodzi o przeżywanie dramatu, istotne jest nie tyle samo czucie wartości, ile „myślenie według wartości”, czyli rozumienie (ujmowanie) własnego „ja” w kategoriach aksjologicznych. W charakterystyce filozofii dramatu nie można pominąć także obecnych w niej nawiązań nie tylko do tradycji wypracowanej w filozofii greckiej, lecz także do tradycji biblijnej. Nawiązania te są świadectwem znawstwa kultury śródziemnomorskiej, potwierdzającym zakorzenienie polskiego filozofa w tradycji klasycznej.

Należy zauważyć, że uznanie źródłowego doświadczenia za punkt wyjścia badania oraz sam opis danych wywiedzionych z tego doświadczenia wymagają szczególnej subtelności w doborze odpowiednich pojęć i określeń. Zgodnie z fe-

⁴⁵ J. Wadowski, *Dramat pytań egzystencjalnych. Ks. Józefa Tischnera filozofia dramatu jako próba odpowiedzi na pytania egzystencjalne*, Wrocław 1999, s. 30.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ W zabiegu metaforyzacji filozofii, dokonywanym przez Tischnera, można dostrzec zakorzenienie myśli autora *Filozofii dramatu* w tradycji europejskiej filozofii – sięgającej myślenia Platona, ukształtowanej również przez św. Augustyna, Kartezjusza, Kanta, Husserla oraz Heideggera. Zob. J. Tischner, *Myślenie z wnętrza metafory*, [w:] tenże, *Myślenie według wartości*, Kraków 2000, s. 366–480.

⁴⁹ J. Tischner, *W kręgu myśli Husserlowskiej*, [w:] *Filozofia współczesna...*, dz. cyt., s. 43.

nomenologicznym postulatem Husserla chodzi o to, „by o człowieku i jego sprawach mówić językiem wyprowadzonym wprost z doświadczenia człowieka, by rozumieć człowieka poprzez to, co najbardziej ludzkie”⁵⁰. Tischner podobnie jak Husserl unika więc substancjalizacji pojęć, jak również dogmatyzacji filozofii. Co więcej, rozważania Tischnera przybierają niekiedy postać wręcz filozoficznych medytacji, które – podobnie jak *Medytacje kartezjańskie* Husserla – stanowią zaproszenie do permanentnej problematyzacji. Filozofowanie Tischnera można pod tym względem przyrównać – za Stefanem Szarym – do filozoficznych medytacji, ciągłego namysłania się, które nie prowadzi do stworzenia spójnego, logicznego systemu, lecz okazuje się czymś w rodzaju „ruchu pobudzanego z jednej strony przez doświadczenie wydarzeń życia codziennego, z drugiej zaś przez dialog i filozoficzne polemiki czy spory. Filozoficzne teksty Tischnera są zaproszeniem i zachętą do osobistej refleksji”⁵¹. Można zaryzykować twierdzenie, że Husserlowski postulat „powrotu do rzeczy samych” należy w kontekście możliwości fenomenologii potraktować jako wymóg – opartego na rozumiejącym wartościowaniu własnych dokonań w świecie – duchowego „powrotu do własnego ja”. W fenomenologii samo „ja” stanowi apodyktyczny punkt odniesienia wszelkiej refleksji. Metoda fenomenologiczna dotyczy nie tylko reguł postępowania rozumowego, lecz także sfery ducha, moralności, postawy życiowej. Odwołując się do słów polskiego filozofa, chodzi o to, aby w ramach myślenia filozoficznego „odbudować nadwyrężony etos człowieka”⁵². Tischner pisze wprost: „(...) trzeba człowiekowi przywrócić siebie. Początkiem powrotu jest u Husserla odkrycie własnej subiektywności człowieka”⁵³. Rozwinięcie badań nad człowiekiem, nad immanencją „ja”, badań, w których Tischner posługuje się metodą fenomenologiczną, sprawia, że w łonie myślenia filozoficznego odnajduje on wymiar aksjologiczny, otwierający perspektywy nowej wykładni antropologicznej.

Zarysowując projekt filozofii fenomenologicznej, określając sposób postępowania, metodę oraz charakterystyczną postawę (nastawienie podmiotu filozofującego), Husserl poszerzył horyzonty możliwego badania, stworzył podstawę umożliwiającą nowe badania (a tym samym pozwolił na podjęcie wielu fenomenologicznych wątków), znajdujących swój początek w różnych odmianach doświadczenia. W rozumieniu Tischnera podstawowe dążenie Husserla, ujawniające się w realizacji zamiaru opisanego sfery świadomości jako podstawy sensu

⁵⁰ J. Tischner, *Filozofia i ludzkie sprawy człowieka* [w:] tenże, *Świat ludzkiej nadziei. Wybór szkiców filozoficznych 1966–1975*, Kraków 1975, s. 109.

⁵¹ S. Szary, *Człowiek – podmiot dramatu. Antropologiczne aspekty filozofii dramatu Józefa Tischnera*, Kęty 2005, s. 59.

⁵² J. Tischner, *Fenomenologia i hermeneutyka...*, dz. cyt., s. 144.

⁵³ Tamże.

różnorodnych zjawisk, świadczy o niewyczerpywalności wątków fenomenologicznego badania. Zgodnie bowiem z Tischnerowskim rozumieniem fenomenologii chodzi o to, aby w stronę prawdy kroczyć w taki sposób, jakby cel ten nie został jeszcze osiągnięty⁵⁴. Zadaniem fenomenologii jest, według Tischnera, odsłanianie horyzontu, będącego „tym, co »otwiera« przed nami pole pewnego doświadczenia. (...) Zadaniem fenomenologii jest »rozsjaśnianie« horyzontu sensu, w obszarze którego przebiega życie człowieka”⁵⁵. Nakierowanie na potencjalność (motyw stanowiący inspirację fenomenologiczną) kieruje Tischnerowską filozofią dramatu ku otwartości i pozwala ją interpretować jako filozofię antysystemową. Nie można przyznać racji Wojciechowi Chudemu, który zarzuca Tischnerowi brak konsekwencji, uwidaczniający się w krytyce systemu tomistycznego, krytyce pozostającej w sprzeczności z tendencją systemową, jakiej dopatruje się w projekcie filozofii dramatu. Po dokonaniu rekonesansu filozofii Tischnera Wojciech Chudy stwierdza, że „wykazuje [on] tendencje systemowe”⁵⁶. Istotne zastrzeżenia budzi już sam tok argumentacyjny i powierzchowne traktowanie filozofii Tischnerowskiej, którą określa Chudy mianem „aksjologii”: „Filozofia ta, w której na pierwotnych pojęciach »spotkania«, »dialogu«, »dramatu«, »sceny« nadbudowana zostaje dość swoista i skomplikowana terminologia »teatru osobowego«, posiada w rezultacie budowę o charakterze całości”⁵⁷. Z zarzutem tym nie można się zgodzić. Filozofia dramatu uprawiana w duchu fenomenologicznym jest filozofią antydogmatyczną, antysystemową – problemową. Perspektywa otwarcia, które znajduje odzwierciedlenie w problematyce, krytycyzmie oraz poszukiwaniu doświadczeń źródłowych, stanowiących punkt wyjścia badania, jak również przyjęta przez Tischnera fenomenologiczna koncepcja prawdy jako idei regulatywnej, ku której podmiot zawsze jedynie zmierza – to tylko wybrane aspekty potwierdzające antysystemowy charakter filozofii dramatu.

Nawiązując do Husserlowskiej „zasady zasad” oraz koncepcji doświadczenia źródłowego, Tischner pisze, że „czynnikiem poznającym wartości jest intuicja wartości, czyli bezpośrednie widzenie wartości pojawiających się na kanwie przeżywania konkretnych sytuacji. (...) W świadomości pojawia się [wówczas] wizja czynu, którym powinienem odpowiedzieć na prowokację etyczną”⁵⁸. Intuicji aksjologicznej analogicznie do intuicji istoty należy szukać zawsze tam, gdzie „dochodzi do konkretnego spostrzeżenia lub przynajmniej wyobrażenia przedmiotu czy sytuacji, wydarzenia czy procesu, które są »nosicielami« wartości. (...)”

⁵⁴ Tamże, s. 139.

⁵⁵ J. Tischner, *Horyzonty fenomenologii Husserla...*, dz. cyt., s. 27.

⁵⁶ W. Chudy, *O silne serce kultury*, „Znak” 1984, nr 353, s. 248.

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ J. Tischner, *Wartości etyczne i ich poznanie...*, dz. cyt., s. 634.

Percepcja istot, a przede wszystkim percepcja wartości, jest uwikłana w percepcję konkretną⁵⁹. Postawa, jaką może przyjąć „ja” przeczuwające daną wartość, przybiera postać alternatywy: urzeczywistnienia wartości (albo pozytywnej albo negatywnej) lub zamknięcia się na określonej propozycji aksjologicznej. „Wartości – pisze Tischner – zdają się ogniskować wokół podstawowej alternatywy: albo pomóc, albo odejść, albo urzeczywistnić wartość pozytywną, albo urzeczywistnić wartość negatywną”⁶⁰. W ujęciu Tischnera moment „otwarcia” jest koniecznym warunkiem urealnienia „ja” aksjologicznego w „ja” osobowe, w „ja” społeczne z wszelkimi przejawami jego egotycznego oraz aksjologicznego sposobu bytowania. „Otwarcie” „ja” na świat oraz innych ludzi staje się tym samym warunkiem przeżywania dramatu, a ostatecznie – co ukazuje w swym projekcie filozoficznym Tischner – warunkiem ocalenia. Urealnienie „ja” aksjologicznego, dokonujące się w ramach realizacji wartości przedmiotowych i realizacji aksjologicznego etosu, wiąże się z otwarciem na propozycje aksjologiczne. Wartości „przeżywa” wszak „ja” jako aksjologiczne propozycje, płynące od świata oraz innych ludzi. Nie ulega więc wątpliwości, że termin „otwarcie” ma dla Tischnera przede wszystkim konotacje aksjologiczne. Chodzi o szczególną receptywność, „wyczulenie” na wartości oddające istotę otwarcia aksjologicznego. Wszystko, co odsłania się przed „ja” w horyzoncie jego otwarcia, jest przede wszystkim określoną wartością (propozycją), która motywuje podmiot do wzbudzenia określonego „aktu odpowiedzi”, odpowiedzi na aksjologiczny etos.

Konkludując, warto zaakcentować, że fenomenologia, której trwałym motywem pozostaje życie zgodne z określonym aksjologicznym etosem, w radykalnej odpowiedzialności, krytycznym samonamyśle, jako filozofia charakteryzująca się otwartym horyzontem problemowym, napięciem między sferą realną (jawną) a wymiarem życia prawdziwego, absolutnego, ukrytego, może być rozumiana jako projekt pozostawiony do realizacji i możliwości dalszego rozwijania, którego rezultatem okazuje się – zakorzeniona w fenomenologicznym etosie – filozofia dramatu.

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ Tamże, s. 635.

Bibliografia

- Brand G., *Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls*, Den Haag 1955.
- Chudy W., *O silne serce kultury*, „Znak” 1984, nr 353, s. 242–253.
- Czarkowski J., *Filozofia czystej świadomości*, Toruń 1994.
- Filozofia współczesna*, red. J. Tischner, Kraków 1989.
- Hryniewicz W., *Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 1–3, Lublin 1982–1991.
- Husserl E., *Filozofia jako ścisła nauka*, przeł. W. Galewicz, Warszawa 1992.
- Husserl E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, hrsg. von W. Biemel, [w:] *Husserliana – Edmund Husserl, Gesammelte Werke*, Bd. 6, Den Haag 1962.
- Husserl E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, księga druga, przeł. D. Gierulanka, Warszawa 1974.
- Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii*, red. J. Kmita, J. Topolski, Warszawa 1989.
- Janssen P., *Geschichte und Lebenswelt. Ein Beitrag zur Diskussion von Husserls Spätwerk*, Den Haag 1970.
- Kwapiszewski J., *Filozofia ks. Józefa Tischnera jako źródło dialogu*, Słupsk 1998.
- Liotard J.-F., *Fenomenologia*, przeł. J. Migasiński, Warszawa 2000.
- Łaciak P., *Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Edmunda Husserla*, Katowice 2012.
- Melle U., *Einleitung des Herausgebers*, [w:] E. Husserl, *Vorlesungen über ethik und wertlehre 1908–1914*, hrsg. von U. Melle, [w:] *Husserliana – Edmund Husserl, Gesammelte Werke*, Bd. 28, Dordrecht–Boston–London 1950.
- Sokolowski R., *Wprowadzenie do fenomenologii*, przeł. M. Rogalski, Kraków 2012.
- Stein E., *Światopoglądowe znaczenie fenomenologii*, przeł. Z. Stawrowski, „Logos i Ethos” 1992, nr 1.
- Szary S., *Człowiek – podmiot dramatu. Antropologiczne aspekty filozofii dramatu Józefa Tischnera*, Kęty 2005.
- Tischnera J., *Wartości etyczne i ich poznanie*, „Znak” 1972, nr 5, s. 629–646.
- Tischner, J., *Egzystencja i wartość*, „Znak” 1972, nr 7/8.
- Tischner J., *Wiązania nadziei*, „Znak” 1973, nr 9.
- Tischner J., *Filozofia i ludzkie sprawy człowieka*, „Znak” 1973, nr 1.
- Tischner J., *Hermeneutyka i język*, „Analecta Cracoviensia” 1973/1974, T. 5/6.
- Tischner J., *Rozumienie – dziejowość – prawda*, „Analecta Cracoviensia” 1973/1974, T. 5/6, s. 347–358.
- Tischner J., *Ethos wolności*, „Znak” 1975, nr 2.
- Tischner J., *Świat ludzkiej nadziei. Wybór szkiców filozoficznych 1966–1975*, Kraków 1975.
- Tischner J., *Fenomenologia a socjologia*, „Znak” 1977, nr 9, s. 1040–1053.
- Tischner J., *Przestrzeń obcowania z Drugim*, „Analecta Cracoviensia” 1977, T. 9.
- Tischner J., *Fenomenologia spotkania*, „Analecta Cracoviensia” 1978, T. 10, s. 73–98.

- Tischner J., *Między pytaniem a odpowiedzią, czyli u źródeł obiektywizmu*, „Studia Filozoficzne” 1983, nr 5/6.
- Tischner J., *Wezwani do wolności*, „Znak” 1985, nr 1/2, s. 204–212.
- Tischner J., *Śladami Nieskończonego. W kręgu myśli E. Lévinasa*, „Analecta Cracoviensia” 1986, T. 18.
- Tischner J., *Wstęp do filozofii osoby*, [w:] „*Fermentum massae mundi*”. *Jackowi Woźniakowskiemu w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, „Agora” 1990, s. 225–228.
- Tischner J., *Myślenie według wartości*, Kraków 2000.
- Tischner J., *Studia z filozofii świadomości*, Kraków 2006.
- Wadowski J., *Dramat pytań egzystencjalnych. Ks. Józefa Tischnera filozofia dramatu jako próba odpowiedzi na pytania egzystencjalne*, Wrocław 1999.

Axiological ethos of phenomenology and Joseph Tischner's ideas

Analysing the philosophical problems of Joseph Tischner, his axiological ethos, which has been worked out by him, his specific manner (style) of life linked with the project of phenomenology has been highlighted. Considering historical and philosophical point of view, the aim of the article is to present the characteristic features of phenomenological approach and attitude understood as the source rooted in Tischner's ideas. It is assumed that drama philosophy has been the outcome of Tischner's evolution of thoughts originating from the classical Husserl's phenomenology. It is shown that ethos of phenomenology constitutes the dimension from which Tischner's drama philosophy derives.

Keywords: Tischner's philosophy, drama philosophy, phenomenology, axiological ethos

Krzysztof Śleziński

Arystotelizm w filozofii politycznej i społecznej
Sebastiana Petrycego z Pilzna
Aristoteles' ideas in Sebastian Petrycki's from Pilzno
political and social philosophy

Agnieszka Michalkiewicz-Gorol

Sebastian Petrycy i Izokrates – rozważania dialektyczne i retoryka
Sebastian Petrycy and Isocrates – dialectic reflections and rhetoric

KRZYSZTOF ŚLEZIŃSKI

Arystotelizm w filozofii politycznej i społecznej Sebastiana Petrycego z Pilzna

W szesnastym wieku w Uniwersytecie Krakowskim dominującą filozofią był arystotelizm wykładany *more scholastico*, co powodowało, iż uczelnia ta pod względem treści i metod nauczania przestała się liczyć wśród innych uczelni europejskich. Dokonujące się w Europie zmiany w nauce i kulturze doprowadziły do zmian organizacyjnych w rodzimym szkolnictwie. Uniwersytet Krakowski przestał być jedyną wyższą polską uczelnią. Powstały szkoły zakładane przez różnowierców, mających świadomość, że najważniejszym argumentem w sporach wyznaniowych jest dobrze zorganizowana działalność oświatowa. W tym też czasie Sebastian Petrycy z Pilzna¹ postanowił polskiemu czytelnikowi udostępnić

¹ Sebastian Petrycy z Pilzna (1554–1626) pochodził z rodziny mieszczańskiej. Studia odbył w Uniwersytecie Krakowskim, po czym zajmował się pracą nauczycielską w szkole parafialnej w Olkusz. W roku 1583 uzyskał magisterium na wydziale *atrium*. Następnie nauczał na wydziale filozoficznym i uczył na fakultet medyczny. W latach 1589–1590 przebywał we Włoszech i tam w Padwie uzyskał doktorat z medycyny. Po powrocie na Uniwersytet Krakowski interesował się literaturą starożytną (Cyceron, Wirgiliusz), filozofią Alberta Wielkiego, filozofią przyrody, logiką i polityką Arystotelesa oraz astronomią. W 1596 roku, po śmierci żony rozpoczyna dworski okres życia, co oderwało go od środowiska mieszczańskiego i naukowego. Ciągłe podróże z dworem Maciejowskiego i wyjazd z nim do Francji i Lotaryngii, chociaż okupiony ciężką chorobą, przyczynił się do poszerzenia horyzontów intelektualnych Petrycego. W roku 1606, jako lekarz przyboczny Jerzego Mniszka i jego córki Maryny, wyjechał do Moskwy, co przeplacił prawie półtoraroczną niewolą. W trakcie dworskiej kariery prowadził prace nad przekładami Arystotelesa na język ojczysty (*Etyka* – 1618, *Polityka* – 1605 i *Ekonomika* Pseudo-Arystotelesa – 1601). Przełożone teksty opatrzył bogatym materiałem komentatorskim. Przekłady te są stosunkowo wczesne na tle literatury innych narodów europejskich. Jedynie Francuzi (tłumaczenia *Etyki*, *Polityki* i *Ekonomiki* miały miejsce w latach 1488–1544) i Włosi (do roku 1550 przetłumaczono *Etykę* i *Politykę*) posiadali już swoje tłumaczenia. Petrycy jest także znany jako twórca pierwszego tłumaczenia zbioru ód i epod Horacego, pt. *Horatius Flaccus w trudach więzienia moskiewskiego na utulenie żalów (...) w lirycznych pieśniach zawarty*. Dokonanie polskich przekładów przede wszystkim dzieł Arystotelesa i wypra-

przetłumaczone na język polski dzieła Arystotelesa, przyczyniając się tym samym do wypracowania rodzimego języka filozofii². W wypracowywanej koncepcji filozoficzno-pedagogicznej, odwołując się do systemu Arystotelesa, przyjął określone założenia aksjologiczno-społeczne. Ukształtowanie cnotliwego i wykształconego obywatela Rzeczypospolitej było wówczas potrzebą chwili, co dobrze rozumiał.

W niniejszym artykule odniosę się do Sebastiana Petrycego filozofii społecznej i politycznej, która nadal pozostaje interesującą próbą kształtowania życia społecznego, odwołującego się do fundamentalnych zasad moralnych.

Sięganie do rodzimego myślenia prospołecznego jest usprawiedliwione obecnym zanikiem autorytetów moralnych oraz wzorców osobowych. Sytuacja ta jest okazją, aby dokonać tzw. „zwrotu ku przeszłości”, aby przywołać obowiązujące w przeszłości rozumienie człowieczeństwa oraz rozpoznać obowiązujące ramy dla rozwoju i funkcjonowania człowieka w społeczeństwie. Nie chcę tym samym twierdzić, że sposobem przezwyciężenia współczesnych niedomagań życia zbiorowego jest wierne kopiowanie przeszłości, bo nie jest to możliwe. Uważam natomiast, że wnikliwa analiza wcześniejszych propozycji kształtujących życie społeczne może posłużyć za punkt wyjścia do toczących się debat dotyczących znaczenia jednostki w społeczeństwie: jakie granice wolności jednostki istnieją w społeczeństwie, w jakim zakresie obywatele ponoszą odpowiedzialność za stan i kondycję swego państwa, czy można budować społeczność ludzką bez zwracania uwagi na przyjmowane i promowane w niej założenia aksjologiczne?

Powołując się na Sebastiana Petrycego, zauważamy, iż przyjmuje on bardzo mocne założenie antropologiczno-aksjologiczne dotyczące stałości ludzkich przeżyć, pragnień, ambicji i dążenia do szczęścia. Założenie to pozostaje zgodne z przyjmowanymi przez niego poglądami Arystotelesa. Będąc arystotelikiem, dąży do rozpoznania tego, co trwałe w naszej ludzkiej naturze bez względu na czas naszego życia. Jego zdaniem wszelki postęp cywilizacyjny nigdy nie powinien prowadzić do braku rozumienia samego siebie i świata obowiązujących wartości, szczególnie wartości moralnych. Każde błędne rozumienie ontologii naszej rzeczywistości i obecnego w niej ładu aksjologicznego jest zagrożeniem dla ludzkości, na co wskazują liczne przykłady zawarte w jego dziełach.

Arystotelizm w poglądach Sebastiana Petrycego ma fundamentalne znaczenie, dlatego zanim dokonam analizy filozofii społecznej naszego rodaka, zwrócę wpięrow uwagę na rangę filozofii Arystotelesa, jaką miała ona w Polsce, w renesansie.

cowanie rodzimej terminologii filozoficznej uzasadnia nazwanie Petrycego ojcem filozofii polskiej. Zob. P. Czartoryski, *Petrycy Sebastian z Pilzna*, [w:] *Filozofia w Polsce. Słownik pisarzy*, praca zbiorowa, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1971, s. 314–317.

² J. Skoczyński, J. Woleński, *Historia filozofii polskiej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010, s. 60–87.

Renesansowa recepcja arystotelizmu

W renesansie odżywają systemy filozofii antycznej, które w średniowieczu albo były pomijane lub uległy zapomnieniu, albo zostały zniekształcone. Dotyczy to przede wszystkim epikureizmu, stoicyzmu i platonizmu. W renesansie pojawia się ponadto charakterystyczne dążenie do krytycznego wydania dzieł autorów klasycznych, zarówno greckich, jak i rzymskich. W tym czasie arystotelizm wkracza także w nową fazę rozwoju. Dzięki tendencji do poznania filozofii Arystotelesa w oryginale odsuwa się średniowieczne zniekształcenia arystotelizmu dokonane przez tłumaczy i ówczesnych komentatorów. Kierując się tym nowym podejściem do myśli Arystotelesowskiej, wydano jego dzieła w języku greckim, ale także przygotowano dobre ich przekłady łacińskie, oparte bezpośrednio na oryginale³.

Ruch wydawniczy dzieł Arystotelesa zapoczątkowany w Wenecji w 1473 roku zaczął rozwijać się we Francji, Szwajcarii, Niemczech, Niderlandach, Anglii i Polsce. Należy odnotować, że w XVI wieku sporządzono 309 wydań dzieł Arystotelesa, wśród których były 22 edycje polskie, a w okresie 1525–1550 odnotowano 116 wydań dzieł Arystotelesa typu *opera omnia*, wśród których 16 dokonano w Polsce. W recepcji Arystotelesa, dzięki drukowanym publikacjom jego dzieł w Krakowie, Polska pod względem liczby wydań zajmowała szóste miejsce, a Kraków – szóste miejsce wśród miast europejskich.

Publikacje dzieł Arystotelesa stały się siłą napędową do kolejnego krytycznego odczytania filozofii Stagiryty. Do najważniejszych przedstawicieli arystotelizmu w XVI-wiecznej Polsce możemy zaliczyć Szymona Mariciusa z Pilzna, Andrzeja Glabera z Kobyłina oraz najznakomitszego polskiego arystotelika-popularyzatora – Sebastiana Petrycego z Pilzna. Z kolei zagorzałym przeciwnikiem arystotelizmu był Walerian Magni, który w licznie opublikowanych pracach poddał krytyce m.in. logikę i filozofię przyrody Arystotelesa⁴.

³ W. Wąsik, *Sebastian Petrycy z Pilzna i epoka (ze studiów nad dziejami filozofii w Polsce i recepcją Arystotelesa)*, Druk Zakładów Graficznych E. i D-ra K. Koziańskich, Warszawa 1923, s. 84–85. Należy jednak podkreślić, że jeszcze w średniowieczu i już w połowie XV wieku jednym z najwybitniejszych uczonych literatów przekładających dzieła Arystotelesa na łacinę był Jan Argypulus (ur. w 1486 roku w Rzymie), który po zajęciu Konstantynopola przez Turków, uciekł i zamieszkał we Florencji, gdzie zasłynął jako nauczyciel greki i znakomity jej tłumacz na łacinę. Zob. tamże, s. 89. Należy podkreślić, że *Etyka Nikomachejska* była pierwszym drukowanym piśmem Arystotelesa przetłumaczonym z oryginału na łacinę przez Aretinusa w 1473 roku. Należy też odnotować, że początkowe wydania pism Arystotelesa były głównie łacińskie z komentarzami przeważnie Averroesa. Jednak *opera omnia* Arystotelesa w języku łacińskim i greckim ukazało się dopiero w 1495 roku w Wenecji.

⁴ W. Wąsik, *Historia filozofii polskiej*, t. I, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1958, s. 15. W tym miejscu warto dodać, że Magni, krytykując logikę Arystotelesa, opracował ją w sposób nowy, odbiegający od utartych podręcznikowych schematów, za co był chwalony przez Kartezyjusza, Leibniza i Wolffa, a niektóre myśli z jego opracowania filozofowie ci nawet sobie przyswoili.

Szymon Maricius uważał, że w poznaniu dorobku Arystotelesa konieczna jest znajomość greki, aby odciąć się od wcześniejszych średniowiecznych tłumaczeń i komentarzy, które są swoistego rodzaju „barbarią” zakrywającą oryginalność i jasność wywodu oraz układ i kompozycję dzieł Stagiryty⁵. Popularyzatorem myśli Arystotelesowskiej był także Andrzej Glaber z Kobylina⁶. Dokonał on wybiórczego i fragmentarycznego tłumaczenia dzieł Stagiryty na język polski, chcąc, aby było ono dostępne w języku polskim i, co ważne, uczyło ludzi cnoty i dobrych obyczajów. Jak stwierdza Petrycy: „zrozumiałem być za rzecz pożyteczną wyłożyć językiem polskim wszystkę umiejętność i filozofią przystojności ludzkiej, która jest od Arystotelesa głębokim rozumem mądrze opisana, chcąc ludzi tak zaciekłych w złościach do cnoty, chrześcijańskich obyczajów, ile ze mnie może być, przywieść”⁷.

Należy podkreślić, iż w Europie jednym z najwybitniejszych tłumaczy dzieł Arystotelesa na język ojczysty pozostaje Sebastian Petrycy z Pilzna. Do XIX wieku nikt w Polsce nie dokonał, w takich rozmiarach jak on, przekładu tekstu Arystotelesa na język rodzimy, zaopatrując go w bardzo bogate komentarze, które nie tylko są wyjaśnieniami i uwagami krytycznymi do tekstu Stagiryty, ale zawierają przede wszystkim jego filozoficzne poglądy, szczególnie w zakresie filozofii praktycznej. Daleki od filozofii spekulatywnej i naukowej (metafizyka, filozofia przyrody), chciał, „abyśmy my też przykładem narodów innych mieli polską filozofię, przynajmniej, jeśli nie możemy mieć naturalnej i trudnej, abyśmy wždy tę obyczajową łączniejszą”⁸.

W tłumaczeniach, kładąc nacisk na etykę oraz filozofię społeczną i polityczną, widział cel praktyczny; chciał tym sposobem dostosować filozofię do potrzeb własnego społeczeństwa, tak aby odzwierciedlała ducha narodowego. Nie będąc obojętnym na sprawy państwowe, w *Przydatkach* podał szereg uwag krytycznych dotyczących zastanej sytuacji społecznej. Powodowany dobrem państwa oraz każdego obywatela wytykał wszystkim stanom Rzeczypospolitej błędy i niefrasobliwość w sprawach państwowych, ukazywał ich wady oraz apelował o moralne wychowanie człowieka i obywatela, gdyż „(...) nie dosyć jest człowiekowi, aby na świecie był, ale aby dobrze był i żył (...)”⁹.

⁵ Tamże, s. 151.

⁶ Szerzej o dorobku Andrzeja Glabera z Kobylina w: W. Wąsik, *Sebastian Petrycy z Pilzna i epoka*, dz. cyt., s. 201–226.

⁷ Sebastian Petrycy z Pilzna, *Przydatki do Polityki Arystotelesowej*, oprac. W. Wąsik, PWN, Warszawa 1956, s. 137.

⁸ Tamże, s. 138.

⁹ Sebastian Petrycy z Pilzna, *Przydatki do Etyki Arystotelesowej*, dz. cyt., s. 25.

Petrycy, tłumacząc dzieła Arystotelesa, położył podwaliny pod polską terminologię filozoficzną. Ogrom translatorskiej pracy, staranne opracowanie całości dzieł wraz z komentarzami i przykładanie dużej wagi do jednoznaczności posługiwania się terminami filozoficznymi pozwalają Petrycego nazwać ojcem polskiej filozofii. Tłumacząc *Etykę*, *Politykę* i Pseudo-Arystotelesowską *Ekonomikę*, wzorem autorów renesansowych, m.in. Victoriusa, Piccolominiego, Casusa czy Septaliusa, pisze obszerne komentarze, *Przydatki*, w których nie tylko przetwarza obce wyjaśnienia tekstu Arystotelesa, ale także zamieszcza własne, obszerne komentarze nieraz zupełnie niezależne od Arystotelesowskiego dzieła¹⁰. W *Przydatkach* występuje jednak najczęściej jako samodzielny myśliciel. To właśnie z *Przydatków* odczytać możemy jego rozstrzygnięcia teoriopoznawcze, antropologiczne, aksjologiczne, ale przede wszystkim możemy zapoznać się z jego filozofią państwa oraz filozofią wychowania.

Wybrane elementy filozofii Petrycego

W komentarzach do dzieł Arystotelesa można rozpoznać oryginalną myśl Petrycego. Idąc za przykładem Arystotelesa, w wypowiedziach Petrycy zachowuje dialektyczną precyzję. Większość zagadnień filozoficzno-społecznych, składających się na *Przydatki*, ma postać scholastycznych kwestii cechujących się stałością kompozycji i stylu. W pismach Petrycego monotony i niezmiennie powtarzający się układ kwestii uległ jednak dużemu rozluźnieniu w porównaniu do średniowiecznych ich schematów. W rozprawach ujętych w charakterze kwestii występuje tytułowe pytanie, zaczynające się od partykuły pytajnej „jeśli”¹¹, np. „Jeśli sługa w gospodarstwie jest najlepsza majątność”, „Jeśli w polityce bogatych i ubogich synowie jednako mają być ćwiczeni”, „Jeśli w dobrze postanowionej rzeczypo[spolitej] ma być wzgląd na ćwiczenie i wychowanie dziątek”, „Jeśli lepiej doma osobno czyli wesołek w szkołach dzieciom się uczyć”, „Jeśli do cudzych krajów dzieci dla nauki mają być wysyłane” itd. Po nim autor *Przydatków* z reguły umieszcza dwa zbiory argumentów potwierdzających i zaprzeczających treści zawartej w pytaniu. W schemacie tym najczęściej wyróżnia po pięć argumentów *pro* i *contra*. Następnie przechodzi do rozstrzygnięcia danej kwestii i odparcia zarzutów, w tym przypadku zazwyczaj podaje również pięć argumentów.

Schemat analizy kwestii prześledźmy na wybranym przykładzie: „Jeśli sługa w gospodarstwie jest najlepsza majątność”. Wpierw Petrycy podaje pięć argumentów dotyczących zbędności posiadania służących: (1) najlepszą inwesty-

¹⁰ Przekłady dzieł Arystotelesa Petrycy opierał nie na greckich oryginałach, ale na łacińskich tłumaczeniach renesansowych.

¹¹ W języku staropolskim słowo „jeśli” obecnie ma znaczenie słowa „czy”.

cją dla człowieka jest cnota, ponieważ sługa nie jest cnotą, dlatego nie może być najlepszą inwestycją, (2) sługa z natury nie jest dowcipny, dlatego, chcąc mieć takiego człowieka w domu, należy mu za to zapłacić, (3) wszyscy ludzie są równi, dlatego sługa nie może być najlepszą inwestycją w gospodarstwie, (4) sługa bywa krnąbrny, dlatego nie może być najlepszą inwestycją w gospodarstwie, (5) pieniądze są największą siłą w gospodarstwie, dlatego lepiej je mieć niż służących potrzebnych do zdobycia tych pieniędzy. Z drugiej strony: (1) Naczynie mające duszę jest lepsze od bezdusznego, dlatego w gospodarstwie dobrze jest mieć służącego, (2) służący, mając duszę, ma też i rozum, a to jest cenniejsze od wszystkiego innego, co się posiada, (3) człowiek jest cenniejszy od wszystkiego, co się posiada, dlatego służący jest najlepszą inwestycją w gospodarstwie, (4) służący potrafi właściwie używać wszystkich narzędzi, dlatego jest lepszy od każdego przedmiotu, (5) służący poprzez swą pilność, wierność, stateczność i milczenie jest najlepszą inwestycją w gospodarstwie. Po tych argumentach *contra* i *pro* Petrycy rozwiązuje badaną kwestię, podając pięć odpowiedzi: (1) cnota dotyczy dobra wewnętrznego, sługa zaś jest dobrem zewnętrznym, (2) ze względu na zdolności, posiadany rozum, lepiej jest zapłacić słującemu, aby właściwie służył, (3) ze względu na różnicę w uzdolnieniach i inteligencji wśród ludzi lepiej jest dla wielu, aby podlegali kierownictwu innych, (4) pan ma prawo do napominania i przymuszania do posłuszeństwa swoich służących, (5) pieniądze są cenne, ale warto posiadać służących, którzy przynajmniej przyniosą pieniądze. Zauważamy zatem, że Petrycy, rozwiązując powyższą kwestię, trzyma się ściśle określonego schematu jej rozwiązania i udzielania na nią odpowiedzi¹².

W powyższym przykładzie można zauważyć, iż w zakresie podejmowanych praktycznych decyzji dotyczących dnia codziennego, ale także decyzji z zakresu filozofii moralnej, nie mogąc uzyskać pewności dowodzenia, jak to ma miejsce w naukach teoretycznych, Petrycy przyjmuje kryterium skuteczności. Etyka ma być dla niego nauką, która ma podpowiadać, jak wolę od złego hamować, a nie jedynie wzmacniać i wyostrzać rozum¹³. Uczy jak osiągać dobro, szczęście, cnoty, posługując się argumentacją odwołującą się do przykładów z życia innych, określając skutki czynów oraz sięgając po wyjaśnienia własności rzeczy (czynu, osoby, istoty cnoty). Budowanie takiej argumentacji było zgodne z duchem moralizatorskim epoki Odrodzenia. Duchem, który przenikał wypowiedzi filozoficzne¹⁴. Powszechnym dążeniem środowisk naukowych było moralne i intelektualne for-

¹² Sebastian Petrycy z Pilzna, *Przydatki do Etyki Arystotelesowej*, dz. cyt., s. 55–58.

¹³ Tamże, s. 40.

¹⁴ W filozofii tego okresu oprócz arystotelizmu są obecne inne antyczne i średniowieczne kierunki, zob. J. Czerkawski, *Humanizm i scholastyka. Studia z dziejów kultury filozoficznej w Polsce w XVI i XVII wieku*, KUL, Lublin 1992, s. 153–181.

owanie młodych umysłów i kształtowanie obywateli dla dobra Rzeczypospolitej. Petrycy wielokrotnie przypomina, że celem filozofii moralnej jest formowanie człowieka dobrego, dla którego „jeden jest koniec spraw ludzkich: szczęście najwyższe, żyć wedle rozumu, żyć na świecie dobrze i cnotliwie. Insze końce, którekolwiek są, mają się ścigać do tego końca: do cnotliwego życia”¹⁵.

Petrycy żywo był zainteresowany ukształtowaniem i wychowaniem dobrego człowieka i obywatela. Sięgając do Arystotelesowskiej etyki, ze szczególnym uwzględnieniem tzw. środkowej miary, wypracował własną teorię cnót. Problematykę aretologiczną oparł na rozstrzygnięciach ontologiczno-antropologicznych. Pod wieloma względami zachował poglądy tradycyjne, w dużej mierze zgodne z poglądami Stagiryty. Nie pozostał jednak całkowicie wierny tradycyjnym poglądom, czego świadectwem jest jego koncepcja duszy i jej władz.

Petrycy opowiada się za jednością duszy i nie zgadza się z dzieleniem jej władz na wolę i rozum.

Dusza jedna jest żyjąca tylko, którą żyją drzewa i ziola; czująca i żyjąca, którą byłoby żywie; żyjąca, czująca i rozumna, którą żywią ludzie. Ta dusza ma władze swoje rozmaite, którymi się sprawuje. A władza insza jest od sprawowania, bo choć kto ma władzę, nie zawżdy sprawuje, ale kto sprawuje co, przez władzę zawżdy sprawuje (...)¹⁶.

Władze duszy dzieli na dwa rodzaje. Jedne władze nie mają żadnego poznania, jak odżywianie, wzrastanie, rozmnażanie. Drugie władze dzieli ze względu na poznanie nierozumowe i rozumowe. Do pierwszych zalicza władze zmysłów zewnętrznych, wewnętrznych oraz naśladowujące poznanie, jako: zachowujące (pamięć i wspomnienie), pragnące (pożądliwość i gniewliwość) i poruszające organizm z miejsca na miejsce. Z kolei do władz rozumowych zalicza intelekt, rozsądek i wolę¹⁷. Powyższa systematyzacja władz duszy oparta została głównie na samo-observacji. Jako dobrze wykształcony medyk dostrzegł możliwość fizjologicznej interpretacji niektórych zjawisk psychicznych, paralelizmu psychofizycznego, różnienia zmysłów zewnętrznych i wewnętrznych.

Powyższe rozstrzygnięcia dotyczące koncepcji duszy i jej władz dokonane przez Petrycego są odzwierciedleniem tendencji panujących w szkole padewskiej, gdzie zdobył doktorat z medycyny. Szkoła ta przyjmowała mechanistyczny punkt widzenia w tłumaczeniu zjawisk chorobowych i leczeniu chorób przez rozpoznawanie ich przyczyn. Na podstawie doświadczenia zawodowego i obserwacji, sprawnie posługując się wnioskowaniem indukcyjnym, przełamywał tradycyjne

¹⁵ Sebastian Petrycy z Pilzna, *Przydatki do Etyki Arystotelesowej*, dz. cyt., s. 36.

¹⁶ Tamże, s. 106.

¹⁷ Tamże, s. 107–113.

i dogmatyczne uprawianie medycyny obowiązujące na Uniwersytecie Krakowskim, co stało się zasadniczym źródłem konfliktu Petrycego z pozostałymi wykładowcami i doprowadziło do odsunięcia go od pracy dydaktycznej. Mechanistyczne podejście daje się także zauważyć w tworzonych przez niego pracach z zakresu filozofii moralnej, społecznej i pedagogicznej. Dostrzeżony mechanistyczny styl myślenia u Petrycego wymaga jednak uzasadnienia odwołującego się do obszerniejszej analizy i głębszego rozpoznania jego poglądów, niż jest to możliwe w zakresie niniejszego artykułu.

Zdaniem Petrycego człowiek jest złożeniem ciała i duszy, które mają wspólne władze. W rozważaniach etycznych Petrycy zakłada, że prawdziwie wolne nie są ani ciało, ani dusza, a to znaczy, że wolny jest nie rozum ani wola, lecz człowiek, który jako całość jest przyczyną czynów. W każdym ludzkim postępowaniu odbija się rola rozumu, woli, ale także uczuć i namiętności. Przy czym w życiu moralnym powinniśmy postępować zgodnie z rozumem. Do takiego postępowania należy się wdrożyć przez dobre przyzwyczajenia i właściwe wyrobienie charakteru. W tym celu przedstawia koncepcję cnót, modyfikując poglądy Arystotelesa w duchu chrześcijańskim.

U Petrycego ważne pozostają rozważania dotyczące skłonności natury ludzkiej i wrodzonych nam predyspozycji, na których osadza się cnota oraz życie dobre i szczęśliwe. Punktem wyjścia w określeniu cnoty u niego jest Arystotelesowski pogląd, iż „[c]nota jest sprawowanie się wedle dobrego rozumu, na mierności zależące, bawiąc się około rozkoszy i bólu”, czy też: „[c]nota jest nałóg z wyborem, zależący na mierze wedle nas, która rozum roztrópnego człowieka ogranicza”¹⁸. Przy uwzględnieniu odmienności i porządku cnót wydaje się, iż najpełniejszym jej określeniem jest definicja: „cnota albo obyczaj jest nałóg żądze zmysłowej wybierania mierności, którą się do nas ściąga, roztropnością ograniczonej, a nałóg, dostany zwyczajem, abyśmy sobie dostali szczęścia najwyższego świeckiego”¹⁹. W definicji występują mało zrozumiałe obecnie terminy, jak przykładowo „nałóg”, „zwyczaj” czy „obyczaj”. Spośród własności nałogu Petrycy wymienia trwałość oraz czynienie czegoś z łatwością i ochotą – „[c]notę zowiemy naprzód nałogiem, iż cnota jest pewne umysłu postanowienie i trwałe, gdyż nałogu te są własności, abyśmy przezeń trwale, łącznie i z ochotą co sprawowali”²⁰. Bazując na określeniach cnoty jako nałogu, trudno o jednoznaczne, współczesne ich rozumienie. Zdaniem Wiktora Wąsika, znakomitego znawcy naszego filozofa i peda-

¹⁸ Tamże, s. 128.

¹⁹ Tamże, s. 192.

²⁰ Tamże, s. 192–193.

goga, termin „nałóg” odpowiada współczesnemu pojęciu charakter²¹. Trudno jednak zgodzić się na takie wyjaśnienie cnoty jako charakteru. Jak słusznie zauważa Agnieszka Budzińska-Daca, charakter odpowiada zjawiskom szerszym i bardziej złożonym niż nałóg, który powstaje w skutek powtarzania określonych czynności i może stanowić jeden ze składników charakteru²². Dziś bardziej odpowiednim określeniem „nałogu” byłby nawyk, czynność wykonywana bez wysiłku. Wówczas cnota byłaby czymś, co przychodzi bez trudu, a co można osiągnąć na drodze ćwiczenia się w nabywaniu nawyku.

Dla Petrycego jest oczywiste, że obyczaje nie są skłonnościami wrodzonymi.

Albowiem do sprawiedliwości, do męstwa, do wstrzeźliwości i do innych cnót skłonni i sposobni jesteśmy, skoro się urodzimy etc. Te skłonności nie są obyczajami, gdyż nie nabywamy ich ze zwyczajem, ale podobne obyczajom, a dla tych człowiek ani chwały, ani nagany godzien jest, gdy nie w naszej są mocy ani pochodzą z wyboru naszego i woli, ale są sposobności niejaki (...), każdemu z przyrodzenia dane, przez które do cnoty skłonni, sposobni i łacni jesteśmy. Takie skłonności, gdy się ściągają do cnót na umyśle zasiadłych, zowiem dowcipem²³.

W przypadku, gdy powyższe skłonności sprowadzimy do cnót opartych na zwyczaju, to wówczas możemy mówić o zdobyciu półcnót, zaistnieniu własnych cnót, w których wyraża się nasze szlachectwo. Zdaniem Petrycego, ćwiczenie dzieci w dobrych skłonnościach zawsze powinno być rozpoznane i dopilnowane. „Bo jeśli będą złe, z wielką pilnością mają być wykorzenione albo wyprawione. Jeśli będą dobre, przystojnym wypolerowaniem niech będą przywiedzione do swego owocu i pożytku”²⁴. Są jednak różne skłonności, przykładowo: jedne wiodą do spokojnego życia, drugie – do pracowitego. Poznając małe dzieci, należy zawsze przyzwyczajając je do dobra, do którego mają skłonność wpływającą z ich wrodzonych zdolności. Takie wychowanie dzieci prowadzi do właściwych ludzkich postaw, które Petrycy nazywa „czterema różdżkami”. Dwoma pierwszymi różdżkami są bojaźń niesławy oraz chęć czci, z których pochodzi pohamowanie, trwałość w dobrych przedsięwzięciach, wstyd, żal za grzechy i tym podobne. Trzecia różdżka sprowadza się do miłości i bojaźni Boga, a czwarta – do miłości bliźniego. Osiągając takie postawy, dochodzimy do doskonałości i szczęścia ludzkiego, aby jednak taki poziom życia utrzymać, należy ciągle ćwiczyć się w ugruntowywaniu zwyczajów.

²¹ W. Wąsik, *Sebastian Petrycy z Pilzna i jego epoka. (Ze studiów nad dziejami filozofii w Polsce i recepcją Arystotelesa)*, z. 1–3, Warszawa 1923–1935, s. 655.

²² A. Budzińska-Daca, *Cnoty i retoryka w dziele Sebastiana Petrycego z Pilzna*, Wyd. Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2005, s. 50.

²³ Sebastian Petrycy z Pilzna, *Przydatki do Etyki Arystotelesowej*, dz. cyt., s. 115–116.

²⁴ Tamże, s. 116.

Dążąc do naprawy ówczesnego życia indywidualnego i zbiorowego, Petrycy sformułował kodeks moralny: zbiór cnót i wad. Różnorodność cnót, wymienianych przez autora *Przydatków*, daje się sprowadzić do trzynastu podstawowych kategorii: męstwa, wstrzeźliwości, szczodrości (hojności), wielmożności (dobroczynności), godności (umiaru, biegłości), wspaniałości (wielkoduszności, człowieka „słusznie dumnego”), rzeźwości (łaskawości), dworskości (zachowania w towarzystwie), prawdy (szczeroci), udatności (uprzejmoci), wstydlivosti, *nemesis* (powszechnej sprawiedliwoci) i radości ze szczęścia²⁵. Pełny katalog cnót i wad Petrycy umieścił w *Tablicy cnót i poboków występnych w Przydatkach do Etyki Arystotelesowej*²⁶. Zdaniem Petrycego cnota nie może istnieć bez nagrody, jaką jest cześć, sława czy też chwała. „Albowiem wszelka cnota godna jest czci”²⁷. Z cnoty rodzą się cześć i sława jako znaki zewnętrzne, które od złości ludzi odwracają i do cnót prowadzą, ponadto są świadectwem wyniesienia chwalonego ponad innych ze względu na jego godność i zalety osobowe. Prawdziwe jednak przeszkody dla cnoty Petrycy dostrzegał w źle pojętej ówczesznie wolności szlacheckiej i w braku dobrego wykształcenia. Uważa, iż nienagradzana cnota i niekarany występki doprowadziły do samowoli szlacheckiej – „bydlęcej wolności”, fałszywie interpretowanej jako szlachecka wolność. Dowodził na wielu przykładach w *Przydatkach do Polityki Arystotelesowej*, że „nierządem Polska stoi” i przepowiadał utratę państwowości i upadek Rzeczypospolitej. Surowo oceniając stan umysłów szlacheckich i bolejąc nad brakiem zainteresowania dla nauki, podjął się wypracowania pozytywnego programu wychowania dla naprawy Rzeczypospolitej oraz podał rozstrzygnięcia z zakresu filozofii państwa, które powinny stanowić podbudowę do przeprowadzenia potrzebnej reformy społeczno-politycznej w państwie.

Elementy filozofii politycznej i społecznej

W pismach Petrycego, obok przemyślanej filozofii wychowania dobrego człowieka i obywatela, znajdujemy opracowanie filozofii politycznej, które powstało w kontekście analizy życia społecznego w Polsce. Filozofia polityczna jest najciekawszym i jednocześnie najbardziej samodzielnym opracowaniem, w którym starannie i bardzo wnikliwie analizował poszczególne zagadnienia: klasyfikacji i hierarchii ustrojów politycznych, wolności i sprawiedliwości społecznej, posiadania praw politycznych, właściwego funkcjonowania sądów, sejmu i senatu, niespra-

²⁵ Dobre omówienie każdej z kategorii wyróżnionych cnót znajdziemy w: A. Budzyńska-Daca, *Cnoty i retoryka w dziele Sebastiana Petrycego z Pilzna*, dz. cyt., s. 68–116.

²⁶ Sebastian Petrycy z Pilzna, *Przydatki do Etyki Arystotelesowej*, dz. cyt., s. 586.

²⁷ Tamże, s. 43.

wiedliwości ekonomicznej, zagrożenia bytu państwowego oraz kwestie sprawiedliwej wojny i problemów narodowościowych w Polsce. Opracował zasadnicze pojęcia polityczne typu: państwo, obywatel, monarchia, arystokracja czy demokracja. Był tym, który odróżniał formę państwa od formy rządu. Chociaż opowiadał się za ustrojem monarchicznym w Polsce, to jednak biorąc pod uwagę zmieniającą się sytuację polityczną Europy, ale także zmiany społeczne w Polsce i wzrost obecności wielu warstw społecznych w sprawowaniu urzędów i władzy, za najlepszą formę ustrojową uznał ostatecznie tzw. rodzaj mieszany (*genus mixtum*), będący połączeniem monarchii, arystokracji i demokracji²⁸.

Petrycy był bacznym obserwatorem życia społeczno-politycznego. Dostrzegł słabość władzy króla, przerost demokracji i anarchię wyrażającą się w złotej wolności szlacheckiej. Należy do tych staropolskich autorów, dla których „złota wolność”, „wolność nad wolnościami”, którą się szcycimy przed innymi narodami, należy do „bydlęcej”, a nie ludzkiej wolności²⁹. Niepokoїła go znacząca rola sejmu, wskutek czego do głosu dochodziło pospółstwo, dwojako przez Petrycego rozumiane. „Pospółstwo zowiem wszystko miasto zgłasza tam, gdzie jest demokracja; pospółstwo też rozumiemy część ludzi w Rzeczypospolitej poślednich, jak są ci, którzy nie są na urzędzie, którzy są ubodzy, którzy się żadną rzeczą w Rzeczypospolitej nie osławili; a to dlatego, iż uczeni ludzie, nauką swą pożytek znaczny czyniąc Rzeczypospolitej, nie są pospółstwem, ludzie zaś nieznaczni, bądź to szlachta, bądź nie, są z pospolitego człowieka”³⁰. Zaletą w rozważaniach Petrycego jest to, że doprecyzowuje pojęcia, którymi się posługuje. Przykładem może tu być definicja demokracji, iż „[d]emokracja tedy jest Rzeczypospolita, w której przy gminie wolnych ludzi jest największa rządu władza”³¹. Petrycy jednocześnie zauważa, że tam, gdzie pospółstwo rządzi (dla Greków była to demokracja), tam pojawić się może pięć rodzajów Rzeczypospolitej, czyli demokracja oparta na: równości wszystkich, majątności, wszystkich niekaranych, mieszczanach rozumianych jako tych, którzy posiadają cnoty, oraz na równym dostępie do urzędów państwowych. W demokracji niebezpieczne jest pojawianie się chytrych, dbających o osobisty interes obywateli, których nazywa „hersztami”. Oni to właśnie wymową swą zwodzą i manipulują opinią obywateli, nie stronią od wszczynania buntów i rozruchów prowadzących do anarchii. Takich „działaczy” w Rzeczypospolitej Petrycy zauważa wielu, ale podaje także przykłady z historii, wymienia m.in.: Lizandra Lacedemońskiego, Pauzaniusza, Archonta z Aten³².

²⁸ Sebastian Petrycy z Pilzna, *Przydatki do Polityki Arystotelesowej*, dz. cyt., s. 258.

²⁹ Tamże, s. 371.

³⁰ Tamże, s. 264.

³¹ Tamże, s. 260.

³² Tamże, s. 318.

Dostrzegając słabość Rzeczypospolitej, wysuwał polityczne propozycje jej naprawy. Optował za wzmocnieniem władzy króla, ograniczeniem sejmu i wzmocnieniem senatu, w którym mieli zasiadać ludzie majątni i mądrzy, służący radą królowi. Rozpatrując sprawę elekcji i sukcesji, doszedł do przekonania, że w Polsce lepsza byłaby sukcesja, wbrew opiniom ówczesnych pisarzy politycznych, m.in. Andrzeja Frycza Modrzewskiego. Tym, którzy opowiadali się za elekcją, przedstawiał argumenty uzasadniające potrzebę zreformowania sposobu wyboru króla. Był przeciwny uzależnianiu wyboru króla od jednomyślności i zgody wszystkich stanów. Taki sposób przeprowadzania elekcji uważał za defekt ustroju Polski. Negatywnie odnosił się także do jednomyślności w obradach sejmowych. Był zdania, że utrzymywanie *status quo* przeprowadzania elekcji jest jedną z przyczyn chylenia się Rzeczypospolitej ku upadkowi. Dowodził, że decydowanie większością głosów jest lepsze, „albowiem niepodobna rzecz, aby większa część miała błędzić w swojej radzie niżli mniejsza: owszem mniejsza część częstokroć się uporu swego zwykła trzymać. Tedyć to ma być ważno, co większa część uchwali w Rzeczypospolitej, niżli to, co mniejsza część”³³. W dobrze funkcjonującej demokracji, w której udział biorą różne stany, wykształceni („uczeni”) i niewykształceni („nieuki”), błędem jest większość przymuszać zobowiązaniami do głosowania za czymś, czego nie rozumieją, dlatego lepiej jest, aby każdy po wysłuchaniu różnych racji mógł zastanowić się i oddać swój głos w słusznej sprawie. Zdaniem Petrycego każdy posiada rozum: wykształcony i niewykształcony, przy czym ten pierwszy pełniej daną sprawę rozumie, lepiej dostrzega konsekwencje określonych wyborów niż wielu niewykształconych, „bo więcej ujrzy jeden widomy niżli tysiąc ślepych”³⁴, dlatego to ich argumenty, chociaż często są oni w mniejszości, należy szczególnie rozważyć przed podjęciem określonej decyzji. Analiza niedoskonałości ustroju Polski była dla Petrycego dobrym pretekstem do wyczerpującego opisu życia ówczesnej szlachty, w większości nieposiadającej należnego wykształcenia, aby podejmować decyzje w sprawach wagi państwowej. Ukazując liczne jej wady, naszkicował obraz rzeczywistości polskiej pod względem politycznym i społecznym.

Siła państwa zależy od właściwego sprawowania urzędów. Toteż na urzędy powinni być powoływani właściwi obywatele. Wiedząc, że bogaci i ubodzy mogą być dobrzy lub źli, należy się zastanowić, co ma przesądzać o wyborze ich na urzędy. Petrycy dochodzi do wniosku, iż należy wpierw poznać czy dany kandydat jest dobrym człowiekiem, a następnie sprawdzić jego majątność. Jeśli bogaty będzie zły, a ubogi dobry, to raczej ubogiemu należy powierzyć urzędowanie. W przypadku, gdy obaj są dobrzy, wówczas na urząd powołujemy bogatego i do-

³³ Tamże, s. 390.

³⁴ Tamże, s. 390.

brego. Zazwyczaj bogaty i dobry potrafi dostojniej i okazalej pełnić funkcje urzędowe aniżeli człowiek dobry, lecz ubogi, który często nie potrafi poradzić sobie z dostatkiem i wytwornym zachowaniem³⁵.

Mówiąc o dobrze sprawowanych urzędach, należy dbać o właściwe wychowanie obywatela i człowieka, dlatego państwo musi wspierać rodziców w wychowaniu dzieci. Państwo jest zobowiązane do starannego dobierania nauczycieli do szkół, odpowiedniego do stanu doboru programu kształcenia zawierającego ćwiczenia umysłowe, moralne i fizyczne. Dla ubogich system szkolnictwa powinien być otwarty, gdyż i wśród nich są zdolni i utalentowani przyszli urzędnicy, a państwo powinno w ten sposób wynagradzać niedostatek rodziców. Cenne są wszelkie inicjatywy mecenatu, fundowania kolegiów i burs dla ubogich dzieci. Nie należy jednak zapominać o dwojakiej równości wśród obywateli, ze względu na wagę i sprawiedliwość. Zdaniem Petrycego w Rzeczypospolitej nie potrzebujemy równości wagi, znaczenia poszczególnych obywateli, ale sprawiedliwości, zgodnie z którą każdemu należy oddać to, co mu się słusznie należy. Dla wszystkich obywateli wspólną jednak powinnością powinna być uczciwość³⁶.

W dobrym zarządzaniu urzędem pomocna jest wiedza. Sięgając po przykłady płynące z historii, łatwo się przekonać, że urzędujący uczeni i filozofowie albo zapominali o potocznych sprawach, zajęci zdobywaniem wiedzy, albo zdobywając wiedzę, usiłowali stosować ją w praktyce. Zdaniem Petrycego każdy urzędnik powinien być uczonym, ponieważ każdy z nich potrzebuje właściwej, stosownej do stanowiska wiedzy. Powinien sięgać po te nauki, które pozwalają lepiej zarządzać sprawami życia codziennego i uczynią go zdecydowanym i odpowiedzialnym w podejmowaniu decyzji. Można podawać wiele przykładów złego rządzenia przez ludzi wykształconych. Jednak, jak dowodzi Petrycy, nie byli to prawdziwi uczeni, gdyż rządzili nie według swego rozsądku, sumienia i posiadanej wiedzy, lecz ulegali namiętnościom, zaspokajając swe żądze. W tym miejscu autor *Przydatków* dochodzi ponownie do przekonania, iż urzędy w państwie powinny być oddawane w ręce ludzi cnotliwych, co już było zastrzeżone w prawie rzymskim, aby ten poczet zacnych obywateli był dobrym przykładem dla innych. Rzeczypospolitej powinno zależeć, aby urzędnicy łączyli w sobie wiedzę i moralność. Wtedy to urzędy będą szanowane przez obywateli, a o urzędujących będzie się opowiadać potomnym, aby inni z podniesioną głową podążali przykładem swych przodków.

Petrycy był przekonany, że w rządzie mają być reprezentowane wszystkie stany, a nie tylko szlachta. Mieszczanie i chłopi, plebejusze (*plebeii*) są częścią Rzeczypospolitej. Dostrzega się ich przy pobieraniu podatków, powoływaniu do

³⁵ Tamże, s. 195–198.

³⁶ Tamże, s. 276–278.

wojska, ale odmawia się im praw politycznych. Pełnię tych praw posiadają ludzie stanu szlacheckiego, którzy niestety częściej wyróżniają się swym zuchwalstwem niż „prawą wolnością”³⁷. Czy zatem plebejusze, ludzie nieszlacheckiego stanu mają być pozbawiani słusznie z natury bytu ludzkiego należącej się im wolności? Petrycy każdy podjęty problem rozwiązuje, posługując się rozumowaniem dialektycznym. Za tym, że plebejusze mają mieć swoje prerogatywy wolności i powinności, przemawiają liczne racje: są częścią państwa, które bez nich nie może być zupełne i dostatnie, bronią ojczyzny, służąc na wojnie, dają obowiązkowe pobory na utrzymanie Rzeczypospolitej i prowadzenie wojny, stanowią ponad połowę ludności kraju. Skoro „*plebeii* odprawują wszystkie ciężary i na sobie dźwigają Rzeczypospolitą: dają pobory, myta, stacje, podwozy, przystawstwa, gospody szlacheckie etc., tak iż żadnego mniemasz albo ciężaru Rzeczypospolitej, albo nakładu, którego by nie mieli odprawować sami *plebeii*. Tedyć *plebeii* mają jaką wolność i obradę z Rzeczypospolitej”³⁸. Są również argumenty za pozbawieniem wolności i praw politycznych plebejuszów, mianowicie: niewolnicy nie mogą mieć żadnej wolności, ich życie jest w rękach panów, nie jest ciekawe i chronione przez sądy. Życie plebejskie jest pozbawione korzyści i sprawiedliwości.

(...) *plebeii* niepewni są majątności, bo Leda za przyczyną pan majątność weźmie, rozszarpa, co by miał bronić, a gdzie go będzie chciał o to pożywać, zabije; niepewni są zdrowia swego, bo oszacowany jest za sześćdziesiąt grzywien albo za trzydzieści (...). Zabije szlachcic chłopca swego, żonę mu weźmie, dziewczkę zelży, nie pozwie go nikt o to; w królewskich dobrach *imaginaria* wolności: może o to pozwać, ale sprawiedliwość albo nierychliwa, albo nigdy nie dojdzie³⁹.

Zastanawiając się nad wyróżnionymi argumentami, Petrycy jednoznacznie opowiada się za nadaniem praw politycznych i wolności plebejuszom, bez których panowie nie mogą sobie poradzić i zaspokoić własnych potrzeb. Nie można chłopów traktować jak bydło, w człowieczeństwie wszyscy jesteśmy sobie równi. Poglądami tymi wyprzedził swoją epokę. Żaden z rodzimych pisarzy politycznych, aż do końca Polski niepodległej nie głosił tak radykalnych poglądów, dopuszczając ludowładczy ustrój, w którym plebejusze mają mieć gwarantowane wolności i prawa polityczne. Dopiero Wielki Sejm pod koniec XVIII wieku uczynił pewne, chociaż bardzo ostrożne i zachowawcze kroki. Do programów politycznych zasada nadawania praw politycznych plebejuszom weszła częściowo w życie w czasie Wielkiej Rewolucji Francuskiej – miała ona jednak charakter teoretyczny.

³⁷ Tamże, s. 382.

³⁸ Tamże, s. 384.

³⁹ Tamże, s. 385–386.

Petrycy, piętnując niesprawiedliwość ekonomiczną i niesprawiedliwość sądów, przewidział ich opłakane skutki dla pomyślności państwa i bytu Rzeczypospolitej. W tym okresie katastrofalne skutki dla bytu państwowego, wynikające z panowania wszelkiej niesprawiedliwości, przewidywali staropolscy pisarze polityczni, m.in.: Piotr Skarga, Andrzej Frycz Modrzewski, Szymon Starowolski, Krzysztof Opaliński⁴⁰. Petrycy jednak najwszechstronniej zanalizował i przedstawił mankamenty życia politycznego i społecznego. Był zdania, iż lekceważenie spraw socjalnych będzie grobem politycznym Polski, dlatego apelował o przeprowadzenie najważniejszych reform w tym zakresie. Nie mogąc się doczekać ich przeprowadzenia, podjął trud opracowania programu wychowania dzieci i młodzieży w wartościach fundamentalnych, ogólnoludzkich, w celu osiągnięcia cnót będących gwarancją pomyślności w życiu osobistym i społecznym.

Możliwość naprawy Rzeczypospolitej widział przede wszystkim w wychowaniu przyszłego pokolenia, dlatego opracował zadania, zasady i cele pedagogiczne w nadziei, iż synowie zarówno szlachty, jak i ziemiaństwa zapragną życia cnotliwego, które jest gwarancją szczęścia i pomyślności państwa⁴¹. Wychowaniem powinni zostać objęci szczególnie koronni synowie. Jego zdaniem

wychowanie jest dobre, prawda jest, bo gdzieby było wychowanie we wszystkich koronnych synach dobre, nie potrzeba by praw było; ale iż nie każdy jest jednakowo wychowany, przeto praw potrzeba, owszem, u źle wychowanych ludzi prawo nierzadko nie waży⁴².

Nie sposób w krótkim artykule krytycznie przedstawić większości kwestii politycznych, jakie znajdujemy w *Przydatkach do Polityki Arystotelesowej*, ale na jeszcze jedno zagadnienie, które dotyczy rodzajów, przyczyn i prowadzenia wojny, warto zwrócić uwagę. Rzecz ta jest tak ważna, iż nawet w czasie pokoju należy przygotowywać się do niej: „Czasu pokoju o wojnie zawiadować potrzeba”⁴³. Zdaniem Petrycego, wojna może być niesprawiedliwa, gdy odznacza się chęcią panowania, grabieży czy poszerzania granic państwowych, ale jest też sprawiedliwa i usprawiedliwiona, gdy jest narzędziem odpłacania wielkich krzywd doznanych od nieprzyjaciela. Każda wojna jest przeciwko naturze ludzkiej. Nie zostaliśmy wyposażeni w kły, rogi, pazury, aby walczyć jak wieprze, ale mamy rozum, którego mamy używać do łagodzenia sporów. Każda wojna wyrządza też duże szkody,

⁴⁰ Zob. np. N. Davies, *Boże igrzysko. Historia Polski*, tłum. E. Tabakowska, Znak, Kraków 2001, s. 33; 336–349.

⁴¹ Szerzej na ten temat piszę w: K. Śleziński, *Sebastiana Petrycego filozofia wychowania*, [w:] *Cieszyński Almanach Pedagogiczny*, T. 1: *Tradycja i współczesność w myśli pedagogicznej*, red. U. Szuścik, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2012.

⁴² Sebastian Petrycy z Pilzna, *Przydatki do Polityki Arystotelesowej*, dz. cyt., s. 256.

⁴³ Tamże, s. 179.

pochłania duże zasoby pieniężne, wzbudza u ludzi pustą chęć chwały i sławy, pomnaża majątek zwycięzców, i choć jest nieunikniona, to jednak tylko wojna sprawiedliwa jest usprawiedliwiona, gdyż ma słuszne przyczyny: obrona własności, obrona granic państwowych, wyrządzona przez najeźdźcę krzywda. Tylko wojna sprawiedliwa jest środkiem do zapewnienia pokoju.

Wojnę toczyć nie jest rzecz dobra i sprawiedliwa, tylko gdy potrzeba gwałtowna do wojny przymusi; a potrzeba insza nie jest, która przymusza do wojny, jedno albo obrona ojczyzny, albo odparcie krzywdy znacznej, czego dostatecznie uczy i sam Cynceron. Tedyć nie jest rzecz słuszna i sprawiedliwa, abyśmy rozszerzyli państwo, z pogranicznymi walczyć. Prawodawcy przeto nie mają do wojny pobudzać mieszczan, aby szeroko panowali; ale mają poddanych do pokoju prowadzić, aby pokój mając, dobrze i cnotliwie w Rzeczypospolitej żyli⁴⁴.

Zdaniem Petrycego w czasie zagrożenia niepodległości kraju należy wojnę prowadzić, „bo lepiej poczciwie przy sprawiedliwości zginąć, niż zawżdy w niewoli być i krzywdę cierpieć”⁴⁵. W powyższym stwierdzeniu zawarte jest stanowisko romantyczne, charakterystyczne dla ducha naszego narodu we wszystkich czasach⁴⁶. Pod tym względem podobne myśli o wojnie wypowiadali Andrzej Frycz Modrzewski i Stanisław Starowolski. Natomiast skrajnie pacyfistyczne poglądy, całkowicie potępiające jakiegokolwiek użycia oręża, nawet w obronie zagrożonej ojczyzny, wypowiadali niektórzy bracia polscy – Piotr Giezek z Goniądza i Grzegorz Paweł z Brzezin⁴⁷.

* * *

W artykule zawarto elementy filozofii politycznej Sebastiana Petrycego z Pilzna, zwracając jednocześnie uwagę na Arystotelesowskie źródło jego poglądów antropologiczno-aksjologicznych i społeczno-politycznych. W zakresie filozofii politycznej Petrycy zwracał uwagę na opieszałość i niesprawiedliwość sądów, które w Polsce nie chronią chłopów, a za pozwanie pana przez chłopą nie ścigają zaskarżonego dokonującego aktów zemsty na oskarżającym. Będąc zwolennikiem ustroju stanowego, Petrycy opowiadał się za przyznaniem praw politycznych plebejuszom, w czasach gdy nierówny podział dochodu narodowego podtrzymywał niesprawiedliwość ekonomiczną. Ukazywał wady ustroju Rzeczypospolitej, krytykował „złotą wolność” i ukazywał wady szlachty polskiej. Opowiadał się za suk-

⁴⁴ Tamże, s. 485.

⁴⁵ Tamże, s. 479.

⁴⁶ W czasach wojny polsko-krzyżackiej podobne poglądy dotyczące wojny sprawiedliwej głosili już Stanisław ze Skarbmierza i Paweł Włodkowic. Zob. J. Skoczyński, J. Woleński, *Historia filozofii polskiej*, dz. cyt., s. 47–49.

⁴⁷ Tamże, s. 107–109.

cesją władzy królewskiej. Jeśli ma jednak być utrzymana elekcja, to optował za wyborem króla przy większości głosów, a nie przy jednogłośnie wszystkich stanów. Petrycy dopuszczał jedynie prowadzenie wojny sprawiedliwej – w przypadku zagrożenia niepodległości ojczyzny i wyrządzenia Rzeczypospolitej wielkiej szkody.

Bibliografia

- Arystoteles, *Dzieła wszystkie. Etyka nikomachejska*, t. V, tłum. D. Gromska, PWN, Warszawa 2000.
- Budzyńska-Daca A., *Cnoty i retoryka w dziele Sebastiana Petrycego z Pilzna*, Wyd. Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2005.
- Czerkawski J., *Humanizm i scholastyka. Studia z dziejów kultury filozoficznej w Polsce w XVI i XVII wieku*, KUL, Lublin 1992.
- Davies N., *Boże igrzysko. Historia Polski*, tłum. E. Tabakowska, Znak, Kraków 2001.
- Sebastian Petrycy z Pilzna, *Przydatki do Etyki Arystotelesowej*, oprac. W. Wąsik, PWN, Kraków 1956.
- Sebastian Petrycy z Pilzna, *Przydatki do Polityki Arystotelesowej*, oprac. W. Wąsik, PWN, Warszawa 1956.
- Skoczyński J., Woleński J., *Historia filozofii polskiej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010.
- Śleziński K., *Sebastiana Petrycego filozofia wychowania*, [w:] *Cieszyński Almanach Pedagogiczny*, T. 1: *Tradycja i współczesność w myśli pedagogicznej*, red. U. Szuścik, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2012.
- Wąsik W., *Sebastian Petrycy z Pilzna i jego epoka. (Ze studiów nad dziejami filozofii w Polsce i recepcją Arystotelesesa)*, z. 1–3, Warszawa 1923–1935.
- Wąsik W., *Historia filozofii polskiej*, t. I, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1958.

Aristoteles' ideas in Sebastian Petrycki's from Pilzno political and social philosophy

The article presents elements of Sebastian Petrycki's from Pilzno political philosophy. Simultaneously, Aristoteles' source of his anthropological, axiological, social as well as political opinions has been stressed. Petrycy in his circle of political philosophy highlighted tardiness and injustice of courts, which did not protect peasants in Poland and in case of suing a lord by a peasants the courts did not prosecute the accused ones, supporting the acts of revenge on the prosecuted one. Being a supporter of the class system, he was in fond of granting the political rights for the commoners. Meanwhile, the unequal division of the national income maintained economic injustice. He pointed at flaws of the system in the Kingdom of Poland, criticised "the golden freedom" and vices of Polish gentry. He was a supporter of the legacy as far as the royal power is concerned. Should still the election be maintained, he opted for a king's election with the majority of those present voted for but not with unanimity of all classes. Petrycy allowed for the conduct of the justified war only – in the case of danger, losing homeland independence and bringing harm to the Kingdom of Poland.

Keywords: Sebastian Petrycy from Pilzno, renaissance Aristoteles' ideas, political philosophy, social philosophy, education

AGNIESZKA MICHALKIEWICZ-GOROL

Sebastian Petrycy i Izokrates – rozważania dialektyczne i retoryka

Sebastian Petrycy nie jest postacią powszechnie znaną. Jego dokonania cenił się zwłaszcza przez przedstawicieli nauk pedagogicznych, filozoficznych i medycznych: historyk myśli pedagogicznej zna jego koncepcję wychowania, filozof jest świadom pionierskiego wkładu w tworzenie polskiej terminologii filozoficznej, zaś lekarze kojarzą sylwetkę Petrycego z godłem zdobiącym berło wydziału medycznego Uniwersytetu Krakowskiego. Urodzonego w 1554 roku Sebastiana Petrycego należy jednak wpisać w poczet najważniejszych przedstawicieli polskiego odrodzenia obok Andrzeja Frycza Modrzewskiego, Mikołaja Reja czy Szymona Marycjusza. Biogram Petrycego można uznać za doskonałą ilustrację określenia „człowiek renesansu”, był Pilznianin bowiem lekarzem, filozofem, tłumaczem, poetą, arystotelikiem czy wreszcie twórcą autonomicznej koncepcji pedagogiczno-filozoficznej.

Przypadające na początek XVII wieku tłumaczenia *Ekonomiki* Pseudo-Arystotelesa oraz *Polityki i Etyki* Arystotelesa, same w sobie będące niebagatelnym dla polskich czytelników wydarzeniem, są tylko pretekstem dla Petrycego do autorskich rozważań luźno związanych z wywodem Arystotelesa. O wartości przekładu trzech ksiąg Stagiryty decydują przede wszystkim tzw. przydatki i prestrogi, które można określić rodzajem komentarzy (*scholia*), uwag do tekstu właściwego poczynionych na marginesie rękopisu, mających charakter egzegetyczny, stanowiących samodzielne rozprawy z zakresu filozofii, myśli pedagogicznej czy historii ustroju.

Dla Sebastiana Petrycego dialektyka i wysublimowane dociekania bezwzględnej prawdy teoretycznej nie miały nadrzędnego znaczenia wobec chęci i próby przełożenia filozofii Arystotelesa na codzienne życie pojedynczego człowieka z silnym uwzględnieniem przynależności stanowej w kontekście naprawy pań-

stwa. Spolszczenie Arystotelesa, zrealizowane w *Przydatkach* poprzez przywoływanie przez Pilźnianina zwyczajów polskich, przysłów, powoływanie się na ważne wydarzenia historyczne, ale także współczesne problemy społeczne, polityczne czy obyczajowe wyróżnia Petrycego spośród wielkiej liczby arystotelików-popularyzatorów. Autor *Przydatków* nie jest li tylko kontynuatorem scholastycznej stylistyki przekładów Arystotelesa. Tło polskie zbudowane w *Przydatkach* pozwala na nową interpretację greckiej filozofii. Odejście od sylogizmu na rzecz pragmatycznego wykładu pozwala spojrzeć na Petrycego jak na filozofa autonomicznego. Obok egzegezy myśli arystotelesowej czytelnik *Przydatków* otrzymuje przefiltrowaną przez polskie uwarunkowania i problemy treść, w której reformy: ustrojowa, społeczna, pedagogiczna wydają się nabierać bardzo wyraźnych kształtów.

Filozoficzny warsztat pracy Sebastiana Petrycego budzi wśród historyków tego przedmiotu wiele wątpliwości. Podkreślana jest niewątpliwa erudycja autora. Pilźnianin powołuje się na liczne traktaty filozoficzne starożytne, a także na te, które powstały w okresie średniowiecza i jemu współcześnie – pojawiają się nawiązania do Platona (dialogi *Gorgiasz*, *Menon*, *Państwo*, *Timaios*), Epikura, Arystypa, Kalefona, Zenona, Plotyna, Cyncerona, Plutarcha, Hieronima, Tomasza z Akwinu, licznych autorów scholastycznych i wielu, wielu innych. Próby budowania szerszego kontekstu dla egzegezy myśli Arystotelesa są jednak często odbierane jako luźne asocjacje, które nie mają głębszej wartości z punktu widzenia historyka filozofii¹. Jednocześnie obnaża się w literaturze fachowej problem pewnych deficytów w zakresie zaplecza naukowego Sebastiana Petrycego w dziedzinie komentarzy greckich scholiastów tekstów Stagiryty. Nie można odmówić Pilźnianinowi znajomości całego dorobku Arystotelesa, ale, jak zauważa Wąsik, stosunkowo rzadko cytuje on czy powołuje się na treści z innych ksiąg mistrza, choćby z *Poetyki*, *Retoryki* czy *Logiki*².

Nie odnosi się Petrycy także do komentarzy starszych łacińskich scholiastów Stagiryty, co czyni jego egzegezę uboższą i pozwala na powzięcie przypuszczenia, iż jego znajomość myśli Arystotelesa opiera się przede wszystkim na lekturze średniowiecznych scholii i późnych, często rezonerskich komentarzy scholastycznych. Jeśli jednak uwzględnić wyartykułowane w przedmowach do mecenasów

¹ Aleksander Zdanowicz przekonuje: „Przekładając Arystotelesa na język polski, starał się on głównie przystosować jego myśl do obyczajności i sprawiedliwości (...). Ponieważ różnic Arystotelesowych a chrześcijańskich nie wyosobnił Petrycy, przeto rzecz całą zastąpił po większej części czczą gadaniną. Wszystkiego jest w nim potrosze oprócz zasad czystej filozofii”. Cytat za: W. Wąsik, *Literatura polskich przekładów Arystotelesa jako przyczynek do historii filozofii w Polsce*, „Przegląd Filozoficzny” 15 (1912) 3, s. 322. Wiktor Wąsik komentuje to zagadnienie następująco: „Obszar jednak czytania Petrycego ma znaczenie drugorzędne, gdyż pod tym względem nawet wśród scholastyków polskich wielu przewyższało Petrycego” (tamże, s. 329).

² Tamże, s. 328.

i czytelników intencje Petrycego, jak choćby te słowa: „abyśmy my też przykładem narodów inszych mieli polską filozofią, przynajmniej jeśli nie możemy mieć naturalnej i trudnej, abyśmy wżdy tę obyczajową łączniejszą”³, odejście autora od skostniałego aparatu scholastycznego, utrwalonego powagą tradycji, wydaje się zamierzone.

Petrycy jako filozof zdawał sobie sprawę, że

[o] ile gwarancją prawdziwości zasad w naukach jest intuicja, o tyle racjonalność czynności praktycznych – gdzie po przemyśleniu należy coś postanowić i dokonać wyboru wśród wielu możliwości i ewentualności – polega na odwoływaniu się do debaty i dyskusji. Dzięki rozumowaniom dialektycznym i retoryce będzie można wpłynąć na osąd i skierować go ku pozycjom zgodnym z rozsądkiem. Według Arystotelesa każde audytorium jest swego rodzaju sędzią, który musi wypowiedzieć się ostatecznie za nadrzędnością jednej lub drugiej z kontrowersyjnych tez, kiedy żadna z nich nie narzuca się w sposób oczywisty⁴.

Przywołany fragment pracy Chaima Perelmana wydaje się najpełniej oddawać sposób pojmowania przez Pilźnianina reguł retoryki. Petrycy poprzez użycie w swoich wywodach dialektyki, z zastosowaniem dedukcji, a także, co szczególnie interesujące, indukcji, skłania czytelnika, polskiego odbiorcę, do refleksji i zajęcia stanowiska w omawianych kwestiach. Co ważne, na gruncie retoryki odchodzi zdecydowanie od dialektyki platońskiej, skłaniając się ku retoryce Izokratesa. Nie odwołuje się do świata idei, lecz do spraw codziennych⁵.

Sebastian Petrycy w *Przedmowie do Czytelnika z Przydatków do Polityki Arystotelesowej* zapewnia:

Jam się nie oglądał na ozdobę mowy, ale jakobym mógł nałacniej i nakrócej rzecz udać w tak wielkich zabawach moich jakąkolwiek, choć grubą wymową. Dla ułacwienia rzeczy używałem prostych dowodów według nauki dialektyków

³ S. Petrycy, *Pisma wybrane*, t. II, oprac. W. Wąsik, wstęp K. Grzybowski, PWN, Warszawa 1956, s. 138.

⁴ Ch. Perelman, *Imperium retoryki. Retoryka i argumentacja*, przeł. M. Chomicz, red. naukowa R. Kleszcz, PWN, Warszawa 2004, s. 172–173.

⁵ Szczególnie dla omówienia zagadnień z zakresu metafizyki, eschatologii czy kwestii transcendentnych Platon wybiera język, który w sposób stosowny korelowałby z podnoszeniem argumentów balansujących na granicy nauki i wiary. Dialektyka w swojej czystej postaci nie spełniłaby dostatecznie swojego zadania. Platon bardzo często posługuje się mitem, aby oddać w sposób wyrazisty, przemawiający do wyobraźni i erudycji czytelnika swoje przemyślenia. Elżbieta Wolińska przekonuje, że Platon wybiera mit jako narzędzie „wglądu w naturę rzeczywistości i poznającego umysłu” (E. Wolicka, *Mimetyka i mitologia Platona. U początków hermeneutyki filozoficznej*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1994, s. 167 i n.). Język Platona jest wyrafinowany, unika potoczności. U Izokratesa stylistyka jest ważna, ale należy pamiętać, że swoje mowy kierował on do szerszego grona czytelników, zatem forma nie mogła być zanadto wy studiowana i wysublimowana.

podczas w tekście samym Arystotelesowym, a niemal zawždy w dyskursach, które rzecz samą Arystotelesową objaśniają. A tom uczynił namyślnie, aby też prości brali smak dialektyki, aby się na potym mogli zaprawiać do trudniejszej filozofiej części, gdzieżby się kto pokusił przełożyć je językiem naszym⁶.

Co zwraca uwagę w przywołanym fragmencie, to nie tyle skromność autora, samokrytyka, którą należy uznać za jeden z zabiegów literackich, co dydaktyczny charakter deklaracji autora. Petrycy przyjmuje tu rolę nauczyciela mającego na celu przybliżenie filozofii praktycznej każdemu odbiorcy, nauczyciela, który z prawdziwą pasją i dydaktycznym optymizmem zakłada ciąg dalszy lektury filozoficznej swojego „ucznia”. Od filozofii praktycznej do metafizyki – Petrycy suponuje, że jego tekst stanie się punktem wyjścia do dalszego rozwoju czytelnika, do stawania się lepszym człowiekiem i obywatelem.

Pilźnianin przyjmuje w swoich tekstach rolę preceptora. Ta stylistyczna forma przybliża go zdecydowanie do retoryki Izokratesa, który, począwszy od epoki odrodzenia, miał bodaj największy wpływ na rozwój metod wychowawczych humanizmu, większy niż, jak przekonuje Werner Jaeger, greccy czy rzymscy wychowawcy⁷. Za spadkobierców teorii tego wybitnego nauczyciela wymowy z IV wieku p.n.e., którego uczniami byli między innymi Demostenes i Likurg z Aten, można uznać Horacego i Marka Fabiusza Kwintyliana. I Petrycy do pierwszego z nich odwołuje się w samych *Przydatkach* stosunkowo często, bo aż dziesięć razy przywołuje jego imię, natomiast, jeśli spojrzeć na statystykę występowania osoby Kwintyliana, tutaj powołuje się na niego wprost tylko jeden raz. Ale uwzględniając rozważania Petrycego o sposobie wychowania, szczególnie małych dzieci, a także wizję szkolnej nauki, należy kategorycznie stwierdzić, że *Kształcenie mówcy* było jedną z najważniejszych inspiracji Petrycego. Odnajdujemy bowiem *explicite* całe passusy będące mniej lub bardziej zawołowaną parafrazą argumentów Kwintyliana. Nawiązania do myśli horacjańskiej natomiast obecne są w *Przydatkach* częściej niż do pierwszego opłacanego z kasy państwowej profesora wymowy, ale najpełniejszy wyraz swojej uwagi dla mistrza z Wenuzji daje Petrycy w tomie poezji *Horatius Flaccus w trudach więzienia moskiewskiego na utulenie żalów*.

Jedyny fragment *Przydatków*, w którym pojawia się imię Izokratesa, wydaje się nie mieć większego znaczenia⁸, stanowi jedynie egzemplifikację antycznego

⁶ S. Petrycy, *Pisma wybrane*, t. II, dz. cyt., s. 138.

⁷ W. Jaeger, *Paideia*, tłum. M. Plezia, H. Bednarek, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001, s. 961 i n.

⁸ „Takiego tedy słusznie cziemy, który ma władzę dobroczynności albo też już rzeczą samą dobrze czynił; a tę dobroczynność godną chwały i czci mniemamy albo iż do zdrowia i całości zachowania przynależy, albo do ratowania niedostatku, albo do takiego czego dobrego, którego niełacna rzecz jest dostać. Cześć tedy jest znak dobrego rozumienia, a takie znaki dobrego o kiem rozumie-

sposobu oddawania czci przez wybitnych twórców ważnym postaciom życia politycznego. W tym kontekście pojawia się osoba króla Euagorasa⁹. Petrycy znał zapewne tekst mowy *Euagoras*, pierwszej w historii literatury mowy pochwalnej ułożonej prozą na cześć osoby faktycznie żyjącej. Dla Izokratesa była to postać ważna zarówno z propanstwowego punktu widzenia, jak i prywatnego. Był bowiem Euagoras ojcem jego ukochanego ucznia i przyjaciela Nikoklesa. Przywołanie przez Petrycego właśnie tej mowy może stanowić dowód jego ogromnej erudycji, znajomości istotnych dla renesansowych intelektualistów lektur. Dla twórców epoki odrodzenia mowa *Euagoras* była bowiem źródłem inspiracji w zakresie literatury parenetycznej. Pilźnianin parenetykę, w tym zwłaszcza obrazy przedstawiające np. idealnego władcę, traktował w swojej twórczości ze szczególną estymą. Dotyczy to zarówno *Przydatków*, jak i wspomnianego wcześniej tomu *Horatius Flaccus*. Pochwała władcy w pracach Sebastiana Petrycego stanowiła często asumpt do rozważań z zakresu teorii państwa i pedagogiki. Twórczość Izokratesa, nie tylko ze względu na retorykę, będzie dla Pilźnianina bardzo ważna. Mimo że nie przywołuje imienia tego wybitnego wychowawcy z IV wieku p.n.e., wiele fragmentów jego pracy wydaje się świadczyć o gruntownej znajomości prac Izokratesa.

Izokrates w historii myśli politycznej zajmuje istotne miejsce jako ten, który najdonośniej domagał się wcielenia w życie idei panhellenizmu, będącej strukturą o podłożu kulturowym i jedyną strategią obrony przed wrogiem. Król Salaminny Euagoras stał się przedmiotem laudacji w mowach Izokratesa, ponieważ umiał szukać sojuszy, aby stawić czoło wrogowi, rozumiał ideę porozumienia w imię wspólnej sprawy. W historii literatury zafunkcjonował Izokrates jako wybitny teoretyk wymowy, przedstawiciel publicystki politycznej, „którego wpływu na rozwój prozy greckiej w ogóle niepodobna przecenić”¹⁰. W historii wychowania ma status

nia są rozmaite. Naprzód ofiary, które poganie ludziom czynili, od których jakie znaczne odnieśli dobrodziejstwa, oddając im cześć boską. Potym wychwalanie i wystawianie bądź to wierszami albo rytmami, bądź też wydworkami przemowami, jaką cześć oddawał Horacjusz Augustowi cesarzowi, Tibullus Mossali, Izokrates Ewagorze, Ksenokrates Agesilaowi. Nuż Kochanowski Tęczyńskiemu, na morzu zginionemu, tenże Myszkowskiemu Psalterz, tenże Zamoyskiemu wyprawę na fest wesela jego napisał, tenże wielom osobom rymami swemi cześć oddaje w pieśniach swoich”. S. Petrycy, *Pisma wybrane*, t. I, dz. cyt., s. 422.

⁹ Euagoras I – (V/IV w. p.n.e.) król Salaminny na Cyprze. W 411 roku p.n.e. wyzwolił Salaminę spod panowania Fenicjan. Zasłużył się Ateńczykom, wspierając ich, kiedy licznie przybywali wówczas na Cypr. Po wybuchu w 390 r. p.n.e. wojny z Persami Euagoras zawarł przymierze przeciwko Persom z królem egipskim. Wywołał przeciwko Persom powstanie na terenie Azji Mniejszej. Klęska jego floty zmusiła go do zawarcia pokoju, ale nie ustawał w wysiłkach, aby był on korzystny dla Salaminny. Został zamordowany skrytobójczo w 374 roku.

¹⁰ S. Stabryła, *Historia literatury starożytnej Grecji i Rzymu*, Wrocław–Warszawa–Kraków 2002, s. 91.

najwybitniejszego wychowawcy Aten IV wieku p.n.e., dalej: świata hellenistycznego, następnie rzymskiego, a i we współczesnej pedagogice pierwiastki koncepcji Izokratesa są bardzo wyraźne – choćby szkołę założoną przez niego w Atenach uważa się powszechnie za prototyp europejskiej szkoły średniej.

W historii filozofii zasłynął z ostrej krytyki idealizmu platońskiego, ale nie wywarł większego wpływu na rozwój filozofii greckiej. Izokrates rościł sobie pretensje do tytułu *filosofejn*. I jak mówi Henri-Irenee Marrou, „miał po temu niezaprzeczone prawo”¹¹, zastrzegając jednocześnie, że wyłącznie pod warunkiem przyjęcia, jako głównego kryterium w rozumieniu tego słowa, szeroko pojętej czynności umysłowej, kultury¹². Filozof, jak rozumiemy to pojęcie dzisiaj, odnosić się będzie przede wszystkim do postawy i dorobku Platona, a już w mniejszym, jeśli nie w minimalnym stopniu do Izokratesa. Konflikt pomiędzy Izokratesem a Platonem można ująć w formę kwestii: retoryka czy filozofia będzie najlepszym czynnikiem warunkującym dobre wychowanie. Praktyczny skutek czy idealizm? Izokrates wybiera retorykę, ale nie sokratejską czy tę mieszczącą się w sofistycę albo w logografię. Patrzy na retorykę szeroko, widzi w niej instrument niezbędny do stawania się lepszym człowiekiem i obywatelem. Namawia do tworzenia „mów politycznych”, które poruszają tematy bliskie każdemu człowiekowi, dzięki czemu mogą stać się treścią dostępną szerokiemu kręgowi odbiorców. Tutaj podo-

¹¹ H. I. Marrou, *Historia wychowania w starożytności*, przeł. S. Łoś, PIW, Warszawa 1969, s. 130.

¹² Werner Jaeger następująco przedstawia ten problem: „Przez całe życie Izokrates pragnął, podobnie jak Gorgias, uczyć sztuki słowa, pozostawiając miano sofistów wszelkiej maści teoretykom. W jego przekonaniu mogło się to miano odnosić również do Sokratesa i jego uczniów, którzy swą krytyką tak bardzo przyczynili się do zdyskredytowania pojęcia *sofista*. Własny zawód natomiast określał Izokrates słowem *filozofia*, nadając w ten sposób obu wyrazom zupełnie przeciwne znaczenie niż Platon. Dziś, kiedy sens nadany słowu *filozofia* przez Platona utarł się już od wielu stuleci, postępowanie takie może się wydawać zgoła arbitralne, w rzeczywistości jednak wcale takim nie było. Za czasów Izokratesa oba pojęcia bowiem nie były ostatecznie skryształizowane, a rozwój ich znaczeń był w toku. To Izokrates, a nie Platon, stosował się do potocznego zwyczaju językowego, nazywając sofistami zarówno Sokratesa i jego uczniów, jak i Protagorasa czy Hippiasza oraz używając słowa *filozofia* na oznaczenie wszelkich odmian kultury umysłowej, podobnie jak to czynił jeszcze Tukidydes. Izokrates mógłby powtórzyć za Peryklosem Tukidydesa, że zainteresowanie życiem umysłowym (*philosophiein*) jest cechą charakterystyczną całego ludu ateńskiego, i w rzeczy samej wypowiada się w *Panegiryku* zupełnie podobnie. Zostaje tam powiedziane, iż Ateny stworzyły (*katedeiske*) wykształcenie i kulturę; mówiąc tak, Izokrates ma na myśli oczywiście charakterystykę całego społeczeństwa, a nie tylko małej grupy bystrych dialektyków skupiających się wokół Platona czy Sokratesa. Izokratesowi idzie o ogólne wykształcenie w przeciwieństwie do określonej dogmatyki naukowej czy jakiejś specyficznej metody poznawczej, jakiej stosowania domagali się platolicy. Tak to w pretensjach obu stron do słowa *filozofia*, a zarazem w odmiennych znaczeniach, jakie nadawały temu terminowi, wyraźnie odbija się owo współzawodnictwo retoryki i nauki o palmę pierwszeństwa w dziedzinie kultury”. W. Jaeger, *Paideia*, dz. cyt., s. 965.

bieństwo pobudek Petrycego, będących inspiracją do napisania *Przydatków*, jest wyraźne. Demokratyzacja wiedzy stanowi oś poglądów pedagogicznych zarówno Izokratesa, jak i Pilźnianina. Działalność wychowawcza greckiego pisarza opiera się na krytyce tekstów Platona, zaś Petrycy czyni dzieło Arystotelesa punktem wyjścia do własnych rozważań o między innymi polityce i wychowaniu. Jeśli spojrzeć na ujęcie literackie obydwu teorii z zakresu retoryki, filozofii czy pedagogiki, podobieństwo stylu przekonywania do swoich racji Izokratesa i Pilźnianina wydaje się warte choćby wzmianki.

Istnieje również inny wspólny mianownik koncepcji wychowawcy z IV wieku p.n.e. i XVII stulecia: cnota. Pojęcie *arete* będzie dla Izokratesa zasadnicze przy budowaniu portretu dobrego mówcy. Po pierwsze, tematy, jakie wybiera orator, powinny uwzględniać cnotę jako szczególne kryterium. Po drugie, sam mówca nie może mówić o cnotcie, jeśli jej nie realizuje w życiu codziennym. Wszak mowa zależna jest od osobowości i doświadczeń autora¹³. Należy w tym miejscu zastrzec, że cnota dla Izokratesa nigdy nie stanowiła „przedmiotu” nauczania, co jest jedną z bardziej wyraźnych, w kontekście jego krytyki Platona, negacji sokratejskiego i platońskiego systemu filozoficznego. Jednakże warto zwrócić uwagę na fakt, że autor *Panegiryku* rozwija retorykę w etykę¹⁴.

Takie postrzeganie funkcji retoryki i roli mówcy zostanie przedstawione w zbliżony sposób przez jednego z wybitniejszych kontynuatorów myśli pedagogicznej Izokratesa – żyjącego cztery wieki później Marka Fabiusza Kwintyliana. We wstępie do *Kształcenia mówcy* znajduje się kluczowe wyjaśnienie intencji autora:

A celem naszym jest przedstawienie wykształcenia mówcy idealnego. Takim zaś może zostać jedynie człowiek moralnie dobry. Dlatego też wymagamy od naszego mówcy nie tylko wyjątkowych zdolności oratorskich, ale również wszelkich zalet charakteru. Bo nie mogę się zgodzić na to, że zagadnienie moralności życia należy pozostawić – jak niektórzy uważają – filozofom, skoro przecież człowiekiem owym, prawdziwym obywatelem, powołanym do kierowania sprawami publicznymi i prywatnymi, który mógłby rozważnie rządzić państwem, (...) jest naprawdę nie kto inny, jak tylko mówca!¹⁵

Retoryka, także dla rzymskiego pedagoga, okazuje się jedyną drogą do wychowania dobrego obywatela. Retoryka jawi się ponownie nie jako sztuka pięknego przemawiania i przekonywania, ale jako zagadnienie złożone z wielu płaszczyzn, które musi stać się przedmiotem wychowania każdego człowieka aspirującego do zajmowania stanowisk, wymagającego od siebie i innych czynnego

¹³ Isocrates, *De permutatione*, 277–278.

¹⁴ Tamże, s. 141.

¹⁵ Marek Fabiusz Kwintylian, *Kształcenie mówcy*, przeł. i oprac. M. Brożek, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, DeAgostini, Wrocław 2005, s. 13.

udziału w życiu publicznym. Państwo, obywatel i nieodzowne dla ich dobrego funkcjonowania cnoty stanowią całość, fundament wychowania greckiego, rzymskiego i polskiego z XVII wieku na płaszczyźnie teorii i projektów reform. Dla Izokratesa, Kwintyliana i Petrycego dialektyka Platońska, świat idei, odejście od filozofii realistycznej oraz odrzucenie etyki naturalistycznej, która szanuje materialny wymiar natury człowieka i świata, są pozbawione wartości w kontekście nauki o państwie, a szczególnie w wymiarze kultury, edukacji i wychowania.

Przesłanie Izokratesa zawarte w mowie *Do Nikoklesa* wydaje się bliskie Sebastianowi Petrycemu. Niedługo przed bitwą pod Cheroneją i strasznymi dla całej Hellady jej skutkami Izokrates apelował o rozpoczęcie wychowania greckiej młodzieży przez doświadczenie, w oparciu o praktykę życia politycznego. Chciał, aby celem edukacji było wypracowanie przez młodego człowieka umiejętności formułowania własnych myśli, a nie zdawanie się na opinię innych, większości. Dla Pilźnianina, który w przeciwieństwie do Izokratesa nie żył w czasach dla Rzeczypospolitej niebezpiecznych, a tylko przewidywał ewentualne niebezpieczeństwa – w profetycznym, należy dodać, duchu – takie wartości jak samodzielność myślenia, dobrze pojęta wolność, poszanowanie prawa w kontekście troski o pomysłność państwa były równie ważne¹⁶. Pożytek w życiu państwa i obywatela oraz zdrowy rozsądek miały decydować o przebiegu wychowania¹⁷.

Jeśli spojrzeć na fragment wywiadu, jakiego udzielił Bogusław Śliwerski w maju 2015 jednej z gazet codziennych, retoryczna formuła zastosowana przez polskiego pedagoga oraz przesłanie wydają się nawiązywać do rozstrzygnięć podejmowanych przez Izokratesa i Sebastiana Petrycego:

Młodym ludziom proponuje się dziś wiedzę typu *instant*. Skondensowaną, która pozwala przebrnąć przez testy. A testy buduje się na zasadzie teleturnieju „Familiada”. Trzeba dać odpowiedź, jaki procent ludzi uważa tak czy tak. Kształcimy coraz większą liczbę osób, które są podatne na różne techniki manipulacyjne, osobowości radarowe. Wypuszczamy pokolenia nastawione zadaniowo, egocentrycznie, unikające zagrożeń. A przecież istotą edukacji powinno być wykształcenie osobowości żyroskopowych, wewnątrzsterownych, kierujących się własnym

¹⁶ „(...) wolność, ile jest wolność złączona z upatrowaniem przystojnego, nie jest przyczyną skazy; ale wolność bez baczenia, bez uważania pocziwego, co swąwolą raczej byśmy nazwali, bywa przyczyną zguby Rzeczypospolitej albo zwałenia. Pospólstwo też i szlachta dwojaka może być; baczna, która wolności używa, jako przystoi używać, przestrzega prawa, uważa pocziwe swoje, chroni się tego z swojej cnoty przyrodzonej, aby pozew o głowę nie powstał w jego domu. Zaś druga szlachta jest gruba, głupia, nie wiedząc, iż z przystojnością i z uczciwym po społu brata się wolność, swejwolej raczej, zuchwałstwa, nie wolności prawej używają, nie dbając nic na prawa, na uczciwe swe, byle jedno górę w tym mieli, na co się zawzięli, byle swe przewiedli, choć źle”. S. Petrycy, *Pisma wybrane*, t. II, dz. cyt., s. 231.

¹⁷ H. I. Marrou, *Historia wychowania w starożytności*, dz. cyt., s. 143.

rozumem, sumieniem, wartościami i poczuciem odpowiedzialności. Musimy dać młodym ludziom trwałe podstawy do samowychowania i samorealizacji, wytworzyć u nich zdolności do racjonalnych ocen, analizy, kierowania się sumieniem. Do tego potrzebna jest edukacja uwzględniająca formację zarówno etyczną, jak i filozoficzną¹⁸.

Na płaszczyźnie retoryki w przywołanym ustępie wyraźnie pobrzmiewa element perswazji, która w pracy komentatorskiej czy publicystycznej była obecna w IV wieku p.n.e., w XVII stuleciu i jest istotna także dzisiaj, w XXI wieku. W przypadku prac Izokratesa, Petrycego czy Śliwerskiego wspólnym mianownikiem wydaje się przekonanie twórców, że retoryka jest werbalnym odpowiednikiem dialektyki, że element dialektyki jest niezbędny, aby pobudzić odbiorcę do refleksji, a także do działania.

Jak przekonuje Werner Jaeger, „Izokrates zakłada, że wszelkie wyższe kształcenie intelektu wymaga doskonalenia naszej zdolności do wzajemnego zrozumienia. Nie chodzi to o gromadzenie wiedzy o faktach w jakiejś dziedzinie, ale o siły spajające społeczność. Ich sens streszcza słowo *logos*. Wyższe wykształcenie oznacza posługiwanie się językiem w tym sensie, językiem jako pełną znaczenia mową dotyczącą podstawowych spraw życia społeczności, nazywanych przez Greków sprawami *polis* (*ta politika*), czyli polityką¹⁹. Sebastian Petrycy w *Przydatkach do Polityki Arystotelesowej* przyznaje w tym samym duchu: „młodzi ludzie, obrani na rząd rzeczypospolitej, nie mają się bawić usilnie w naukach, zwłaszcza tych, które są śródkiem do końca, aby nie omieszkali do przedsięwzięcia swego. Potrzebnie się tylko bawić mają, nie zbyt *ex curiositate*”²⁰. Za kolejny punkt wspólny, łączący wiek IV p.n.e. z XVII, można uznać potrzebę obydwu autorów poszukiwania złotego środka. Umiar jako *conditio sine qua non* teorii wychowania, państwa, filozofii.

Poszukiwanie środka, umiaru, tak charakterystyczne dla twórczości Sebastiana Petrycego, stanowi również ważny element dorobku Izokratesa. Zabiera on w IV stuleciu p.n.e. bardzo ważny głos w debacie o *paidei*. Dystansując się ostro od entuzjastycznych opinii popularnych wówczas w Atenach, w myśl których, jak zauważa w mowie *Przeciwko sofistom*, znaczenie edukacji jest stanowczo przeceniane – ma tu na myśli zwłaszcza wczesne pisma Platona, jednocześnie kategorycznie polemizuje ze zbyt sceptycznym stosunkiem do edukacji, który jest obecny u Sokratesa. Izokrates zajmuje stanowisko gdzieś pomiędzy pedagogicznym entuzjazmem a zwątpieniem w sens pracy wychowawczej. Nie ustawał w wysił-

¹⁸ http://serwis.gazetaprawna.pl/edukacja/artykuly/701245,zmierzamy_ku_edukacyjnej_katastrofie_sowietyzacje_zastapila_amerykanizacja.html (dostęp 2.06.2015)..

¹⁹ W. Jaeger, *Paideia*, dz. cyt., s. 1066.

²⁰ S. Petrycy, *Pisma wybrane*, t. II, dz. cyt., s. 456–457.

kach, aby przekonać swoich czytelników, że jego szkoła gwarantuje indywidualny rozwój duchowy jednostki, ale także wytycza cele dobre dla całego greckiego społeczeństwa. A owo dobro obywatela i państwa przekazywać miał Izokrates w nowym zupełnie języku. Jak zauważa Marrou,

ta cała filozofia [Izokratesa – przyp. A. M.-G.] byłaby w istocie tylko filologią, miłością do pięknego mówienia. A jednak doprowadza ona do wspaniałego ideału wartości ogólnoludzkich i przetwarza się weń, bo ten język (grecki), to jak wiemy jest Słowo. Ono sprawia, że człowiek staje się człowiekiem, że Grek stał się człowiekiem cywilizowanym, który godzien jest zapanować – i dzięki Aleksandrowi istotnie zapanuje – nad światem barbarzyńskim²¹.

Izokrates walczył także o nierozzerwalne traktowanie w wychowaniu formy i treści, czego najlepszą egzemplifikacją jest zdanie z mowy *Nikokles* „właściwe słowo świadczy najpewniej o właściwej myśli”²².

Dorobek literacki i pedagogiczny Izokratesa przyczynił się do obalenia zarzutu indyferentyzmu etycznego wobec retoryki, jaki podnoszono w Atenach tego okresu. „Pisma polityczne” greckiego wychowawcy zapoczątkowały ogromne zmiany w literaturze, bowiem Izokrates ogłaszał prozą treści, które dotychczas ujmowane były wyłącznie w strofy poetyckie. Jego „pochwały” zainicjowały nowy nurt w literaturze, dały początek nowemu rodzajowi literackiemu. Izokrates zdjął z odbioru sztuki retorycznej *odium* środowiska intelektualnego Aten IV wieku p.n.e. Udowodnił, jak ważnym elementem wychowania jest słowo przekazywane przez światłego mówcę – myśliciela szerokiego gronu odbiorców. Przekonywał, że sztuka wymowy nie musi służyć manipulacji dla osiągnięcia podejrzanych celów, lecz stanowi doskonały środek wychowawczy, dzięki któremu dobro państwa i obywatela może być realizowane. W literaturze fachowej Izokrates funkcjonuje raczej jako wybitny pedagog i średni pisarz. Wartość artystyczna jego mów politycznych jest zasadniczo kwestionowana²³. Jeśli spojrzeć na sylwetkę Sebastiana Petrycego przedstawianą w biogramach, okaże się, że podobieństwo w sposo-

²¹ H. I. Marrou, *Historia wychowania w starożytności*, dz. cyt., s. 140–141.

²² Tłumaczenie za: tamże, s. 144.

²³ Między innymi Zygmunt Kubiak komentuje wartość artystyczną mowy *Panegyrykos*. Przy jednoczesnym zachwycie nad doniosłością połączenia przez Izokratesa filozofii i retoryki, które okazało się fundamentem greckiego wykształcenia („miano Hellenów zdaje się oznaczać już nie ród, ale sposób myślenia, i zwą się Hellenami raczej ci, którzy uczestniczą w naszej kulturze, niż ci, którzy mają wspólne z nami pochodzenie” – jak przekonuje sam Izokrates), Kubiak czyni krytyczne uwagi: „Oczywiście nie cały *Panegyrykos* oddycha powietrzem takiej wyżyny. Kiedy w końcowej części eseju autor każe Grekom szukać podniety do wojny w przedstawieniu przez największą grecką poezję, eposy Homerowe, walki między Grekami a *barbarzyńcami*, Trojanami, wtedy szczególnie widać różnicę duchowego poziomu znakomitego, lecz jednak średniego pisarza, i Homera, dla którego owi *barbarzyńcy* są takimi samymi ludźmi, jak dobijający się do Troi Grecy”. Z. Kubiak, *Literatura Greków i Rzymian*, Świat Książki, Warszawa 1999, s. 258.

bie recepcji jego twórczości do odbioru twórczości Izokratesa, jest wyraźne. Jego *Przydatki* do tłumaczeń kolejnych ksiąg Arystotelesa są wysoko oceniane z uwagi na doniosłość pierwszego tłumaczenia greckiej filozofii praktycznej na język polski, popularyzację arystotelizmu, nowatorstwo myśli politycznej, pedagogicznej, medycznej autora, ale niewiele mówi się o ich wartości literackiej. Ze względu na wymiar artystyczny raczej nie podlegają ocenie. Są szeroko omawiane ze względu na reguły dialektyki, podlegają uwagom z powodu scholastycznego zwyczaju budowania kwestii.

Bibliografia

- Burke K., *Tradycyjne zasady retoryki*, przeł. K. Biskupski, „Pamiętnik Literacki” 48 (1977) 2.
- Czerkawski J., *Humanizm i scholastyka. Studia z dziejów kultury filozoficznej w Polsce w XVI i XVII wieku*, KUL, Lublin 1992.
- Isocrates, *De permutatione*.
- Jaeger W., *Paideia*, tłum. M. Plezia, H. Bednarek, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001.
- Kubiak Z., *Literatura Greków i Rzymian*, Świat Książki, Warszawa 1999.
- Kumaniecki K., *Historia kultury starożytnej Grecji i Rzymu*, PWN, Warszawa 1964.
- Kwintylijan Marek Fabiusz, *Kształcenie mówcy*, przeł. i oprac. M. Brożek, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, DeAgostini, Wrocław 2005.
- Marrou H. I., *Historia wychowania w starożytności*, przeł. S. Łoś, PIW, Warszawa 1969.
- Perelman Ch., *Imperium retoryki. Retoryka i argumentacja*, przeł. M. Chomicz, red. naukowa R. Kleszcz, PWN, Warszawa 2004.
- Petrycy S., *Pisma wybrane*, t. II, oprac. W. Wąsik, wstęp K. Grzybowski, Warszawa 1956.
- Stabryła S., *Historia literatury starożytnej Grecji i Rzymu*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków 2002.
- Śleziński K., *Edukacja filozoficzna w teorii i praktyce*, Uniwersytet Śląski–Wydawnictwo «scriptum», Katowice–Kraków 2012.
- Śleziński K., *Sebastiana Petrycego filozofia wychowania, Cieszyński Almanach Pedagogiczny*, T. 1: *Tradycja i współczesność w myśli pedagogicznej*, red. U. Szuścik, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2012.
- Wąsik W., *Literatura polskich przekładów Arystotelesa jako przyczynek do historii filozofii w Polsce*, „Przegląd Filozoficzny” 15 (1912) 3.
- Wolicka E., *Mimetyka i mitologia Platona. U początków hermeneutyki filozoficznej*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1994.

Strony internetowe

http://serwisy.gazetaprawna.pl/edukacja/artykuly/701245,zmierzamy_ku_educacyjnej_katastrofie_sowietyzacje_zastapila_amerykanizacja.html (dostęp 2 czerwca 2015).

Sebastian Petrycy and Isocrates – dialectic reflections and rhetoric

An outline is the attempt to remind a profile of Sebastian Petrycy from Pilzno, a Polish renaissance doctor, philosopher, Aristotle's follower and poet. He is first of all the author of the autonomic concept related to pedagogy and philosophy in the context of philosophical workspace and rhetoric solutions used in the translation and exegesis of Aristoteles' writings. His attitude towards the principles of rhetoric art, which had been implemented in renaissance Aristoteles' ideas, has been analysed. It is important to highlight that he has rejected Plato's dialectics and followed Isocrates' rhetoric. Sebastian Petrycy as the supporter and representative of practical philosophy departed from the fossilised system of renaissance scholastics. He referred to Isocrates' rhetoric solutions, who had just restored the essential meaning to the rhetoric art in the 4th century before Christ in the sphere of civic, pro-national and educational activity.

Keywords: Sebastian Petrycy from Pilzno, Isocrates, rhetoric, dialectics, education

Jacek Wojtysiak

Racjonalizm metafizyczny i jego wrogowie.
O niektórych poglądach Antoniego B. Stępnia na tle
aktualnych trendów metafizycznych
Metaphysical rationalism and its enemies.
On Antoni B. Stępień's views in the context of contemporary
metaphysical trends

Piotr Duchliński

Propozycje rozumienia sądu egzystencjalnego
w XX-wiecznym polskim neotomizmie egzystencjalnym
Understanding options of existential judgment in 20th century
Polish existential Neothomism

JACEK WOJTYSIAK

Racjonalizm metafizyczny i jego wrogowie. O niektórych poglądach Antoniego B. Stępnia na tle aktualnych trendów metafizycznych

W przyszłym roku profesor Antoni B. Stępień – jeden z nestorów polskiej filozofii – obchodzić będzie 85. urodziny. Uczony ten współkształtował polską filozofię współczesną przede wszystkim klarownymi, pisanymi z dużą samoświadomością metafizologiczną i metodologiczną syntezami podręcznikowymi oraz próbami łączenia zdobyczy trzech tradycji filozoficznych: tomistycznej, fenomenologicznej oraz analitycznej. W swej twórczości kontynuował dorobek szkoły lubelskiej (Mieczysław A. Krąpiec, Stanisław Kamiński, Stefan Swieżawski), szkoły Romana Ingardena oraz szkoły lwowsko-warszawskiej (przede wszystkim Kazimierza Ajdukiewicza i Tadeusza Czeżowskiego). Główne dziedziny badań Stępnia to metafizyka (teoria bytu), epistemologia (teoria poznania) oraz estetyka (teoria piękna i sztuki). W pierwszej doprowadził wykład tomizmu do jasności i ścisłości, uzupełniając go interesującymi uwagami, inspirowanymi przez fenomenologów i analityków. W drugiej opracował i zrealizował w praktyce fenomenologiczną koncepcję teorii poznania jako dyscypliny autonomicznej. W trzeciej rozwinął – w kontekście szerokiej wiedzy o sztuce – idee Ingardena i Władysława Tatarkiewicza. Dla Stępnia teoria poznania to sztuka samoświadomości przebiegu i wartości ludzkich czynności poznawczych; natomiast metafizyka to namysł nad rzeczywistością w aspekcie koniecznych warunków istnienia czegokolwiek; pozostałe dyscypliny filozoficzne zaś wymagają aplikacji sprawności epistemologicznych i metafizycznych do określonych, bardziej partykularnych fenomenów. Choć z tych ostatnich najbardziej interesował Stępień fenomen sztuki, nie stronił on od filozofii człowieka, etyki, metodologii, historii filozofii, dydaktyki filozofii itp.

Ponieważ czuję się kontynuatorem prac Stępnia przede wszystkim w dziedzinie filozofii bytu, niniejszy tekst poświęcę jego metafizyce. W ten sposób chcę Mu podziękować za wszystko, czego się od Niego nauczyłem, a co dopiero teraz

– po zapoznaniu się ze współczesną literaturą metafizyczną (oraz literaturą z zakresu tzw. filozofii religii) tworzoną w kręgach analitycznych – potrafię docenić. W ten sposób chcę też przyczynić się do utrwalenia i upowszechnienia dorobku Mistrza, gdyż – o czym jestem głęboko przekonany – warto, by był on znany i dyskutowany. Dotyczy bowiem rdzennych kwestii filozoficznych.

Istotnym, dziedziczonym z tradycji scholastycznej (tomistycznej) komponentem metafizyki Stępnia jest racjonalizm metafizyczny (R_M). Celem mojego artykułu jest prezentacja tego komponentu wraz z jego konsekwencjami. R_M zostanie tu przedstawiony w konfrontacji z poglądami tych współczesnych metafizyków analitycznych, którzy go osłabiają, aby uniknąć jego antynaturalistycznych (a zwłaszcza teistycznych) implikacji. Jak się okazuje, w głównym podręczniku Stępnia¹ możemy znaleźć interesujące wypowiedzi, które stanowią podstawę do rzetelnej polemiki ze wspomnianymi autorami. Tezy przeciwników scholastycznego R_M mogą więc dzięki tym wypowiedziom zostać odparte.

I. Racjonalizm metafizyczny (R_M) Antoniego B. Stępnia

W podręczniku Stępnia możemy odnaleźć zarówno tezę R_M w sensie szerokim, jak i uszczegółowienie jednego z jej członów, a więc tezę R_M w sensie wąskim. Oto te tezy:

R_M w sensie szerokim: każdy byt podlega pierwszym zasadom (tożsamości, niesprzeczności, determinacji, racji dostatecznej). „Byt jako byt jest racjonalny, to znaczy przede wszystkim: tożsamy z sobą, niesprzeczny, posiadający rację tego, czym jest, proporcjonalną przyczynę swego istnienia”².

R_M w sensie wąskim: każdy byt podlega zasadzie racji dostatecznej: posiada (w sobie lub poza sobą) rację tego, że i czym jest. „Każdy byt posiada (w sobie lub poza sobą) rację dostateczną tego, czym jest. [...] Każdy byt posiada rację (dostateczną) swego istnienia (w sobie lub poza sobą).”³

Konsekwencją koniunkcji tezy R_M (w – dalej uwzględnianym – sensie wąskim) oraz tezy o przygodności otaczających nas bytów (P) jest teza teistyczna (T): istnieje osobowy Absolut jako dostateczna i ostateczna racja istnienia bytów przygodnych. Stępień przedstawia ją i broni (w skrócie) następująco:

[S]zukanie dostatecznej racji istnienia bytów przygodnych zetknęło nas z samym Absolutem. [...] istnienie Absolutu jest warunkiem koniecznym istnienia bytów nieabsolutnych. Zanegowanie istnienia bytu absolutnego pociąga za sobą z konieczności stwierdzenie niemożliwości istnienia bytu pochodnego, przygod-

¹ A. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Lublin 2007.

² Tamże, s. 177.

³ Tamże, s. 180.

nego. [...] Absolut nie mógł być racją istnienia (i kwalifikacji) bytów przygodnych z konieczności, w zależności od czegoś zewnętrznego [...] przywołać mógł do istnienia byty niekonieczne jedynie przez stworzenie z niczego, aktem woli [...], stanowiąc wzór ich kwalifikacji. Trzeba przeto Absolutowi przypisać życie osobowe [...]⁴.

Przypomnijmy: byt przygodny to byt, który posiada dostateczną rację swego istnienia poza sobą⁵, a byt absolutny (konieczny) to byt, który posiada dostateczną rację swego istnienia w sobie. Jeśli więc – jak głosi teza P – każdy otaczający nas byt posiada dostateczną rację istnienia poza sobą, a każdy byt ma dostateczną rację swego istnienia poza sobą lub w sobie (R_M), to musi istnieć (niedany nam bezpośrednio) byt, który ma dostateczną rację istnienia w sobie oraz stanowi (niezależną od czegokolwiek, a więc wolną, osobową) dostateczną i ostateczną rację istnienia pozostałych bytów (teza T).

II. Konsekwencje R_M

Rozważania Stępnia na temat związków racjonalizmu i teizmu wiodą go do następującego stwierdzenia (wyróżnienia – J. W.): „W ten sposób do chodzimy do [...] **dysjunkcji: albo uznamy istnienie Boga** (którego sposób istnienia i działania jest dla nas właściwie tajemniczy), **albo uznamy [...] radykalną nieracjonalność bytu**, pogrążając się w otchłani absurdu [...]”⁶.

Rozumowanie, które doprowadziło Stępnia do tej dysjunkcji, można zrekonstruować następująco (wielkie pogrubione litery reprezentują tezy-zdania podane w punkcie I):

- (1) R_M i $P \rightarrow T$ [metafizyka Stępnia]
- (2) nie $T \rightarrow$ nie (R_M i P) [transpozycja]
- (3) nie $T \rightarrow$ nie R_M lub nie P [de Morgana]
- (4) nie $T \rightarrow$ nie R_M [bo P jest oczywiste]
- (5) nie nie T lub nie R_M [definicja „ \rightarrow ”]
- (6) T lub nie R_M [podwójna negacja]
- (7) nie (T i nie R_M) [metafizyka Stępnia]
- (8) T albo nie R_M [definicja „albo”, 6, 7]

Twierdzenie (8) stanowi dysjunkcję, o której pisał Stępień w powyższym cytacie i która została w nim podkreślona: albo istnieje Bóg (osobowy Absolut), albo przynajmniej niektóre byty nie podlegają zasadzie racji dostatecznej. Równoważ-

⁴ Tamże, s. 204, 206.

⁵ Przygodność ma też inne aspekty, m.in. aspekt modalny oraz temporalny: byt przygodny to byt, który może nie istnieć, oraz byt, który powstaje lub ginie (względnie: może zginąć).

⁶ Tamże, s. 208.

ne (na gruncie metafizyki Stępnia) twierdzeniu (8) twierdzenie (4) można zaś wyśłowić następująco: konsekwencją negacji tezy T (a więc konsekwencją ateizmu) jest negacja tezy R_M : skrajna (żadne byty nie posiadają racji dostatecznej) lub umiarkowana (niektóre byty nie posiadają racji dostatecznej).

Rzadko kto (przynajmniej wprost) głosi skrajną negację tezy R_M . Natomiast relatywnie często głosi się umiarkowaną negację tej tezy. Stępień pisze (wyróżnienia i wielkie litery w nawiasach – J. W.):

Niektórzy jednak tak są przywiązani do naturalistycznego a priori, że mimo tych konsekwencji [...] przyjmują, że istnienie świata jest po prostu „**brutalnym faktem**” (A), o którego rację istnienia się nie pyta, albo wprowadzają – jako rozwiązanie ad hoc – kategorię bytu „**słabej pierwotności**” (B)⁷.

Jak widać, Stępień sugeruje, że istnieją dwie wersje umiarkowanej negacji tezy R_M (zaznaczone literami „A” i „B”):

A. Ograniczenie obowiązywania zasady racji (dostatecznej): niektóre – „krawędziowe” – byty lub fakty (takie jak istnienie świata) nie posiadają racji (stanowią „**brutalny fakt**”).

B. Modyfikacja zasady racji (dostatecznej): wszystkie byty lub fakty posiadają racje, jednak ich ostateczna racja nie jest racją dostateczną (jest bytem odznaczającym się „**słabą pierwotnością**”).

Rozpatrzmy niżej oba podejścia.

III. Wrogowie R_M : „brutalny fakt”

Zwolennicy podejścia A twierdzą, że wszystko ma swą rację (dostateczną?) z wyjątkiem przygodnych faktów krawędziowych, takich jak wspomniane istnienie świata lub istnienie Wielkiego Wybuchu (w standardowym modelu kosmologicznym). Pozwala im to utrzymać racjonalizm metafizyczny, choć w osłabionym i nieteistycznym ujęciu. Można wyróżnić trzy wersje tej tezy. Oto one:

1. Niepowstawalność faktów krawędziowych: fakty krawędziowe są przygodne i czasowo pierwsze, ale nie posiadają racji, gdyż nie powstają; powstanie wymaga „przed” i „po”, a dla tych faktów nie ma „przed”.

Jak pisze na przykład Michael Jubien: „kiedy ludzie mówią, że Wielki Wybuch był przyczyną (lub początkiem) Wszechświata, to najbardziej naturalne (i życzliwe) odczytanie tego twierdzenia, jest po prostu takie, że Wielki Wybuch był przyczyną (lub początkiem) reszty Wszechświata”⁸.

⁷ Tamże, s. 205 n.

⁸ M. Jubien, *Contemporary Metaphysics*, Malden–Oxford 1998, s. 189.

Podobnie twierdził Charlie Dunbar Broad: „powiedzieć, że świat miał początek, znaczy po prostu tyle, że pewne zdarzenie, które poprzedzało inne, nie było poprzedzone przez jakieś inne zdarzenie”⁹.

Na powyższe twierdzenie można odpowiedzieć wypowiedzią Richarda Swinburne’a:

niektórzy kosmologowie [...] utrzymują z Augustynem (*nullum tempus sine creatura*), że jeśli Wszechświat zaczął [istnieć], czas zaczął [istnieć] wraz z nim. Jednak jedyna treść, jaką mogę nadać zdaniu „Wszechświat zaczął się 15,000 milionów lat temu”, pociąga, że przed 15,000 milionami lat temu nie było nic [przygodnego], a następnie był Wszechświat¹⁰.

Innymi słowy, jest jak najbardziej sensowne powiedzieć (a nawet trudno powiedzieć inaczej), że przed faktami krawędziowymi (z czymkolwiek by je identyfikować) nie było nic przygodnego. Jeśli tak, to fakty te powstały *ex nihilo*: albo dzięki jakiemuś bytowi, który nie pozostaje w zasięgu badania naukowego (co pozwala utrzymać tezę R_M), albo bez racji (co prowadzi do negacji tezy R_M). Mówienie, że „brutalne fakty” nie powstają, lecz po prostu są, jest tylko grą słowną.

2. Naturalność powstawania faktów krawędziowych: przygodne fakty krawędziowe lub (szerzej) przygodne byty pewnego rodzaju po prostu są lub po prostu powstają; ich istnienie lub powstawanie można potraktować jako zjawisko naturalne, które nie wymaga wyjaśnienia lub jest wyjaśniane probabilistycznie.

Adolf Grünbaum, omawiając kosmologię stanu stacjonarnego Bondiego-Golda i broniąc powyższego podejścia, stwierdza:

Tak więc świat stanu stacjonarnego cechuje przybywanie lub formowanie (*accretion*) nowej materii jako jego *naturalne*, normalne, spontaniczne zachowanie. I chociaż to przyrastające formowanie jest *ex nihilo*, to *nie* jest to „kreacja” zewnętrznej sprawy¹¹.

Grünbaum jest świadomy, że teoria Bondiego-Golda została sfalsyfikowana, jednak nie ma to dla niego większego znaczenia. Teoria ta jest dla niego tylko przykładem tego, że nauka może przyjmować powstawanie czegoś jako niewyjaśnialny, choć naturalny, „brutalny fakt”¹².

⁹ Cytat za M. K. Munitz, *The Mystery of Existence. An Essay in Philosophical Cosmology*, New York 1974, s. 140.

¹⁰ R. Swinburne R., *The Limits of Explanation*, [w:] *Explanation and its Limits*, ed. D. Knowles, Cambridge 1990, s. 177–193 (cytat: s. 179).

¹¹ A. Grünbaum, *The Poverty of Theistic Cosmology*, „British Journal for the Philosophy of Science” 55 (2004), s. 561–614 (cytat: 587).

¹² Inna sprawa, czy mówienie tutaj o powstawaniu z absolutnej nicości nie jest ontologiczną nadinterpretacją. (Bywa, że filozofujący przyrodnicy myślą nicość z czymś szczególnie pustym lub subtelnym). Pomijam w tym miejscu tę kwestię, tak samo jak kwestię stosunku metafizyki do ko-

Na tę sugestię odpowiedzmy cytatem z książki innego znawcy nauki:

Znajduję to niewiarygodnym, że światu tylko przydarzyło się istnieć. Chociaż doświadczenie nie może ustalić ponad wątpliwość, że rzeczy nigdy nie wskoczyły [*jump*] do bytu bez racji, to daje naukowcom podstawy, by być podejrziwym wobec [...] [koncepcji] ciągłego pojawiania się nowych atomów, co naruszałoby zasadę, że masa-energia świata pozostaje stała. Naprawdę, mogło być, że pewnemu super-atomowi po prostu przydarzyło się raz zmaterializować, rozlatując się następnie na niezliczone galaktyki, lub że wodorowi po prostu przydarza się pojawiać w bardzo, bardzo, bardzo niskiej proporcji. Lecz te hipotezy mogą wciąż uderzać człowieka tak bardzo jak ta, że muchy wchodzą do istnienia z łajna¹³.

Idea powstawania czegokolwiek bez racji, przy drastycznym naruszeniu tezy R_M , jest więc dla umysłu ludzkiego szokująca. Skoro nie potwierdzają jej dane doświadczenia bliskich nam przedmiotów, trudno wysuwać ją w odniesieniu do niedoświadczalnych przez nas (nieдоступnych dla nas) przedmiotów odległych.

3. Eksplanacyjna, lecz nie ontyczna, konieczność faktów krawędziowych: fakty krawędziowe są konieczne do wyjaśnienia pozostałych faktów, a więc są eksplanacyjnie konieczne, ale pozostają przy tym ontycznie przygodne.

Jak pisze John Post:

Ponieważ ostateczny wyjaśniacz nie posiada wyjaśnienia w terminach czegokolwiek innego, nie jest on eksplanacyjnie zależny od czegokolwiek. Tak więc nie jest przygodny, jest eksplanacyjnie konieczny. [...] On nie jest przygodny [...], chyba że te terminy rozumiemy tylko tak, że on jest logicznie [modalnie i ontycznie] przygodny, że możemy pojąć, że mógłby nie istnieć¹⁴.

Czy jednak jest możliwy byt zarazem eksplanacyjnie konieczny i ontycznie przygodny – byt, który jest ostatecznym wyjaśniaczem, ale w żaden sposób nie wyjaśnia samego siebie, gdyż powstał „ot tak sobie”? Jak pyta retorycznie Stępień: „Czy byty, które same nie są racją swego istnienia [...], mogą stanowić rację ostateczną istnienia innych bytów?”¹⁵.

Jak widać, zwolennicy idei „brutalnego faktu”, negując tezę R_M , starają się osłabić „szok” wywołany tą negacją: pewne byty (fakty) nie mają wyjaśnienia, bo nie powstają (1 – co jest tylko zabiegiem werbalnym); bo tak po prostu się naturalnie dzieje (2 – czego nie można wykazać na żadnym wiarygodnym przykładzie); bo nie potrzebują wyjaśnienia, żeby pełnić funkcję eksplanacyjną (3 – co

smologii przyrodniczej. Dla tej pierwszej treści tej drugiej (lub niektórych jej teorii) stanowią dane do analizy oraz interpretacji z punktu widzenia egzystencjalnego aspektu rzeczywistości.

¹³ J. Leslie, *Value and Existence*, Oxford 1979, s. 132-133.

¹⁴ J. Post, *The Faces of Existence. An Essay in Nonreductive Metaphysics*, Ithaca-London 1987, s. 103.

¹⁵ A. Stępień, *Wstęp do filozofii*, dz. cyt. s. 201.

jest wątpliwe). Pomimo prób osłabienia „szok” ów pozostaje nadal szokiem: jak to możliwe, by coś, co nie istnieje z siebie (a więc powstało, choć w ogóle nie musiało zaistnieć), nie miało żadnej – ani zewnętrznej, ani wewnętrznej – racji swego istnienia?

Zauważmy jeszcze, że na gruncie metafizyki Stępnia podejście A tylko pozornie stanowi jedynie ograniczenie (umiarkowaną negację) tezy R_M . Brak ostatecznej i dostatecznej racji istnienia bytów jest dla niego równoważny z brakiem dostatecznej racji istnienia dowolnego bytu. Jeśli bowiem wszystkie byty byłyby wyłącznie bytami przygodnymi, to istnienie żadnego z nich nie miałoby racji dostatecznej: racja ta mogłaby być co najwyżej racją narzędną, działającą o tyle, o ile działa dostateczna (a więc **nieprzygodna**) racja główna. W ten sposób umiarkowana negacja tezy R_M okazuje się negacją skrajną. Przytoczmy jeszcze raz słowa Stępnia:

Czyż może istnieć jeden lub mnogość bytów pochodnych [przygodnych] bez istnienia bytów pierwotnych [bytu koniecznego]? Przecież byłyby to jawna sprzeczność: istniałoby coś dzięki czemu innemu i zarazem nie istniałoby to, dzięki czemu owo coś istnieje. [...] Czy byt może udzielić tego, czego z istoty swej nie ma? Taki byt może co najwyżej przekazywać, a nie udzielać. Stąd [...] możemy twierdzić, że byt przygodny nie jest racją czyjegoś istnienia, lecz jest tylko przekazicielem istnienia innemu bytowi. [...]¹⁶.

Powyższa uwaga dotyczy także podejścia B – zob. następny punkt.

IV. Wrogowie R_M : „słaba pierwotność”

Zwolennicy podejścia B byliby skłonni zgodzić się z tym, że istnieje byt będący racją ostateczną wszystkich bytów. Z punktu widzenia R_M nie jest to jednak racja dostateczna. W ten sposób zwolennicy idei „słabej pierwotności” unikają zarzutu, że (wprost) dopuszczają (lub otwarcie głoszą) istnienie pewnych bytów bez (jakiegokolwiek) racji. Ich kandydatury na ostateczną rację bytów okazują się jednak wysoce problematyczne: „słabo pierwotne” racje ostateczne, pozbawione istotnych cech Absolutu, nie mogą dostatecznie pełnić funkcji eksplanacyjnych.

Przyjrzyjmy się kilku typowym konkretyzacji koncepcji „słabej pierwotności”¹⁷, zestawiając je z poglądami Stępnia.

1. **Materializm**: ostateczną rację istnienia wszelkich bytów stanowi samostanna wieczna materia. Dyskutując z materializmem, należy pamiętać, że sam termin „materia” jest niejednoznaczny. Oznacza on przede wszystkim albo ogół

¹⁶ Tamże, s. 201.

¹⁷ Stępień, używając tego terminu, prawdopodobnie czyni aluzję do koncepcji Jana Woleńskiego. Termin ten rozumiemy tu jednak szerzej. Przywołane konkretyzacje mają swoich zwolenników w dziejach filozofii – od starożytności do dziś.

przedmiotów fizycznych (zwl. ich podstawowych części – zob. niżej punkt 2) lub całość fizycznego świata (zob. niżej 3) albo ostateczne podłoże zmian. Owo podłoże zmian trudno zaś utożsamić z jakimś odrębnym (identyfikowalnym) bytem, a tym bardziej z przyczyną sprawczą czegokolwiek. Tak rozumiana materia jest raczej tylko jednym z komponentów pewnej odmiany bytów. Co więcej, jest wątpliwe, czy pozostałe odmiany bytów dadzą się zredukować do tej odmiany.

Na temat materii Stępień pisze m.in.:

Ażeby materia pierwsza mogła być ostatecznym podłożem [...] zmian, sama w sobie nie może być tak ukwalifikowana, aby była zdeterminowana tylko do jednej [...] formy substancjalnej. Nie może mieć więc treści, która odgrywałaby w niej rolę istoty indywidualnej lub generalnej. Nie może przeto być w ogóle ukwalifikowana. Wtedy jednak materia pierwsza jest po prostu możliwością przyjmowania różnorodnych determinacji [...]. Nazywać byt absolutny materią, to tyle co stosować termin „materia” do jakiegoś (bliżej nam nieznanego co do swej treści) przedmiotu, o którym nic nie wiemy ani w ramach poznania potocznego, ani [...] przyrodniczego¹⁸.

2. Atomizm: ostateczną rację istnienia wszelkich bytów stanowi ogół samostnych, wiecznych i prostych części fizycznych przedmiotów.

Podobnie jak w przypadku materializmu można znaleźć u Stępnia trzy argumenty przeciw atomizmowi ontologicznemu:

- argument systemowy (wewnątrzmetafizyczny): złożenie „całość–część” jest z metafizycznego punktu widzenia wtórne wobec złożenia „podmiot–cecha”; atomy (jakkolwiek pojęte) nie są odrębnymi i samodzielnyymi bytami, lecz co najwyżej ich składnikami, częściami integrującymi;
- argument antyredukcyjny: trudno zgodzić się, że wszystkie byty składają się z fizycznych części, a tym bardziej trudno (bez naruszenia ich jedności i swoistości) sprowadzić byty fizyczne do układów fizycznych części;
- argument naukowy: nauki przyrodnicze nie stwierdzają istnienia wiecznych i absolutnie prostych cząstek (pomimo swych sukcesów w badaniu fizycznych części przedmiotów).

Ostatni z tych argumentów (uzupełniony o kolejny argument metafizyczny) wyraża następujący cytat:

Gdyby nawet istniały elementarne, nie ulegające rozkładowi i przemianom cząstki (czego zresztą fizyka współczesna nie może twierdzić), to i one ze względu na swój charakter czasowo-przestrzenny podlegałyby pewnym zmianom¹⁹.

¹⁸ Tamże, s. 195, 205.

¹⁹ Tamże, s. 205. Dodajmy: zmiany te wskazywałyby na wzajemną zależność atomów (np. położenie w przestrzeni jednego z nich zależałoby od oddziaływań pozostałych). Mielibyśmy wtedy do czynienia z dziwną sytuacją: atomy byłyby w różnych aspektach bytami uwarunkowanymi, ale

3. **Kosmizm**: ostateczną rację istnienia wszelkich bytów stanowi samoistna i wieczna całość świata materialnego. Główny argument przeciw kosmizmowi ma charakter metafizyczny: świat nie jest samodzielny bytem, lecz tylko sumą – jakoś ze sobą powiązanych – (fizycznych) bytów przygodnych. Jeśli więc świat nie jest samodzielny bytem, to tym bardziej nie jest ani bytem koniecznym (niesamodzielną sumą bytów przygodnych nie może stanowić bytu koniecznego), ani tym bardziej przyczyną sprawczą czegokolwiek (jak mógłby przyczynować?). Jak pisze Stępień:

Świat realny, jako [...] układ bytów przygodnych, [...] jest [...] całością relacyjną, przedmiotem wyższego rzędu, egzystencjalnie pochodnym, który nie może istnieć mocniej niż składające się nań przedmioty²⁰.

Pomijamy tu argumenty antyredukcjonistyczne i naukowe. Pierwsze z nich wyraźnie występują u Stępnia przy okazji krytyki monizmu: trudno zdrowemu rozsądkowi zgodzić się z tezą, że poszczególne byty, a zwłaszcza my sami, nie odznaczają się istotną odrębnością, lecz stanowią jedynie czasoprzestrzenne części Wszechświata. Z kolei drugich Stępień unika: wprawdzie z jednej strony pewne analizy semiotyczne wskazują na pozorność nazwy „świat”, z drugiej jednak strony niektóre teorie fizykalne (takie jak teoria względności) zdają się preferować holistyczne podejście do rzeczywistości.

4. **Multikosmizm**: ostateczną rację istnienia wszelkich bytów stanowi samoistny i wieczny wieloświat wszystkich światów materialnych.

Stępień nie rozpatruje wprost tego stanowiska, prawdopodobnie dlatego, że uważa, iż stanowi ono tylko pewną modyfikację kosmizmu: jakiegokolwiek mnożenie światów nie zmieni faktu, że żadna materialna całość nie jest bytem koniecznym i w żaden sposób nie może wytwarzać czegokolwiek. Owszem, istnieją bardziej subtelne wersje multikosmizmu, ale zakładają one tzw. zasadę pełni: wszystkie możliwości się realizują. Zasada ta zaś nie tylko jest pozbawiona jakiegokolwiek uzasadnienia, ale dodatkowo narusza zdroworozsądkową intuicję, że żadna możliwość nie realizuje się, o ile nie sprawia tego byt, który już jest aktualny.

5. **Nomologizm**: ostateczną rację istnienia wszelkich bytów stanowi samo-wyjaśnialne i wieczne pre-kosmiczne prawo lub wartość. O ile poprzednie stanowiska akcentowały materialny aspekt rzeczywistości, o tyle nomologizm akcentuje jej aspekt formalny. Nomologizm jednak – niezgodnie z naszym doświadczeniem – przypisuje elementowi formalnemu czy wzorczemu moc sprawczą. Owszem, byty materialne funkcjonują zgodnie z określonymi prawami, a osoby wytwarzają

nieuwarunkowanymi w sensie egzystencjalnym (istniałyby z siebie). Czy taka sytuacja jest możliwa? Podkreślny, że atomista ontologiczny nie może dziś być atomistą fizykalnym.

²⁰ Tamże, s. 205.

rzeczy na podstawie znanych im wzorów, jednak same prawa ani same wzory nic nie tworzą. Z metafizycznego punktu widzenia prawo, idea, wzór itd. nie są odrębnym i samodzielny bytem, a tym bardziej przyczyną sprawczą, lecz tylko współkomponentem bytu lub jego przyczyny sprawczej. Absolut można rozpatrywać w tym aspekcie (por. cytat z punktu I), jednak sprowadzenie go do tego aspektu nie respektowałoby wyprowadzonej z danych doświadczenia struktury bytu.

Nomologizm, choć wydaje się stanowiskiem nowym, ma za sobą długą tradycję historyczną, której patronuje Platon. Stępień wysuwał uwagi polemiczne pod jej adresem przy okazji krytyki skrajnego realizmu pojęciowego oraz dyskusji z Ingardenowską koncepcją ontologii.

6. Infinityzm: ostateczną rację istnienia wszelkich bytów stanowi nieskończony ciąg racji istnienia poszczególnych bytów. Infinityzm unika problemu istnienia bytu bez racji („brutalnego faktu”), gdyż w nieskończonym łańcuchu racji (i następstw) każdy element ma swoją rację. Na zarzut braku racji ostatecznej infinityści mogą odpowiedzieć, utożsamiając ją z całym łańcuchem racji (i następstw). Do infinityzmu stosuje się jednak (w sposób szczególnie wyraźny) uwaga podana w ostatnich akapitach punktu III: jakikolwiek, nawet nieskończony, układ bytów przygodnych nie stanowi bytu koniecznego, a tym samym ostatecznej i dostatecznej racji wszystkich bytów; żadna z racji przygodnych nie jest racją dostateczną, gdyż sama wymaga racji. Jak pisze Stępień:

czy zbiór – choćby nieskończony – bytów przygodnych i niekoniecznych nie będzie wciąż zbiorem bytów przygodnych i niekoniecznych? [...] Samo sumowanie czy mnożenie w nieskończoność tego rodzaju bytów [...] niczego tu nie doda ani nie zmieni²¹.

Jak widać, zwolennicy idei „słabej pierwotności” utożsamiają ostateczną rację wszystkich bytów bądź z „samodzielnym” materialnym (zob. 1 i 2) lub formalnym (zob. 5) komponentem bytów, bądź z układem wszystkim bytów (zob. 3 i 4), bądź z nieskończonym układem wszystkich przyczyn sprawczych (zob. 6)²². Nie mamy tu do czynienia z bezpośrednią negacją tezy R_M , a raczej z błędną (z metafizycznego punktu widzenia) identyfikacją ostatecznej racji wszystkich bytów: ową racją ma być coś niesamodzielnego – coś, co tylko współkonstrytuje odrębne byty lub nadbudowuje się na nich, a dopiero dzięki abstrakcji zostaje

²¹ Tamże, s. 201.

²² Wśród powyższych stanowisk pominęliśmy idealizm, gdyż stanowisko to – jako formułowane wprost – występuje dziś w metafizyce rzadko. Zauważmy przy tym, że jeśli utożsamiamy świadomość (jako ostateczną rację istnienia wszystkich bytów) ze świadomością pozaludzką, to zbliżamy się do teizmu; jeśli zaś ze świadomością ludzką, to zapominamy o jej licznych – wymienianych przez Stępnia – ograniczeniach i uwarunkowaniach.

„usamodzielnione”. Pamiętając jednak o tym, że to, co niesamodzielnne, nie może być dostateczną racją czegokolwiek, trzeba przyznać, że zwolennicy „słabej pierwotności” *de facto* negują tezę R_M . Zgodnie zaś z tym, co napisano w punkcie III, negacja ta – choć wygląda na negację umiarkowaną – w gruncie rzeczy ma charakter skrajny. Jak pisze Stępień:

odrzucając istnienie Boga, stajemy przed jedną tylko [...] możliwością: uznać musimy zasadniczą absurdalność bytu. Istniałyby wtedy tylko byty przygodne, niekonieczne, które nie miałyby racji w bycie koniecznym (a więc istniałyby mimo nieistnienia warunków i przyczyn ich istnienia) lub same stanowiłyby tę rację, dając sobie wciąż – w trakcie zmian i przemian – to, czego uprzednio aktualnie nie posiadały (a więc byłyby równocześnie bytami koniecznymi i niekoniecznymi)²³.

Zwróćmy jeszcze uwagę na jedną sprawę. Otóż większość zwolenników idei „słabej pierwotności” utożsamia ostateczną rację z bytami zmiennymi. Zmienność zaś słusznie wydaje się znamię przygodności: to, co zmienne, jest czymś niepełnym, odznaczającym się brakami; z kolei wszelka zmiana (stawanie się), zwłaszcza ta, która może zrekompensować braki, jest wywołana przez zewnętrzne czynniki – byt zmienny jest tedy co do swego uposażenia zewnętrznie uwarunkowany, trudno więc przypuszczać, by istniał z siebie. Stępień wyciąga stąd jednoznaczny wniosek:

Ostatecznie więc racją zaistnienia bytu zmiennego jest byt całkowicie (tzn. pod każdym względem) niezmienny. [...] byt, aby był racją dostateczną i ostateczną istnienia bytów przygodnych, [...] musi [...] radykalnie różnić się od bytu przygodnego. Ażeby był bytem pierwotnym, a więc bytem, który znów z kolei nie wymaga dla swego istnienia innego bytu, musi być bytem niezłożonym, niezmiennym (tzn. pozbawionym możliwości), koniecznym²⁴.

Termin „słaba pierwotność” dobrze więc oddaje istotę omawianego tu sposobu modyfikacji–negacji R_M : byt „słabo pierwotny” ma w danej koncepcji filozoficznej pełnić ostateczne funkcje eksplanacyjne, jednak byt ten nie posiada wszystkich cech, które pozwalałyby mu te funkcje rzetelnie spełniać.

V. Zamiast zakończenia: racjonalizm metafizyczny a racjonalizm epistemologiczny

Powyższe analizy potwierdzają wyjściową dysjunkcję Stępnia: albo tajemniczy Absolut, albo radykalna nieracjonalność bytu. Pamiętać przy tym należy, że zwolennicy drugiego członu tej dysjunkcji unikają mówienia o „radykalnej”

²³ Tamże, s. 207 n.

²⁴ Tamże, s. 203 n.

a nawet jakiegokolwiek „nieracjonalności bytu”. Według nich byt może być nieracjonalny co najwyżej na swych „krawędziach”; zresztą owe „krawędzie” można potraktować jako racjonalne i ostateczne wyjaśniacze, choć nie wyjaśniające „do końca”. Dla Stępnia nie zmienia to jednak istoty dysjunkcji: tam, gdzie nie ma pełnej – samodzielnej i niezmiennej, ostatecznej i dostatecznej – racji istnienia wszystkich bytów, tam sfera ontyczna jest radykalnie nieracjonalna.

W tym kontekście można zapytać: dlaczego tak wielu filozofów – nierzadko świadomych konsekwencji swej intelektualnej decyzji – wybiera drugi człon przytoczonej dysjunkcji? Sądzę, że przeraża ich jakoś „tajemniczość” Absolutu. Wiąże ich bowiem radykalny racjonalizm epistemologiczny, który zabrania im postulowania istnienia bytu, o którym nie mamy jasnego i wyraźnego poznania. Jak pisze Stępień:

Skrajny racjonalista czy zwolennik jedynie „idei jasnych i wyraźnych” nie będzie tą sytuacją [akceptacją istnienia tajemniczego Absolutu] zachwycony. Musi jednak przyznać, że Absolut nie jest przedmiotem naszego bezpośredniego poznania, nie jest tym, co da się w swej naturze i istnieniu [...] ująć naocznie, zobaczyć – przynajmniej na terenie naturalnego, naukotwórczego poznania. Musi też uznać, że sam fakt niedoskonałej i nieadekwatnej poznawalności Boga jest czymś bynajmniej nie zaskakującym i zrozumiałym. [...] zachodzi zasadnicza, ugruntowana w naturze ludzkiego podmiotu poznającego i w naturze Boga nieproporcjonalność podmiotu poznania w stosunku do poznawanego przedmiotu²⁵.

Być może mamy tu do czynienia z konfliktem racjonalizmów. Racjonalisci metafizyczni, przyjmując istnienie osobowego Absolutu – jako ostatecznej i dostatecznej racji istnienia bytów przygodnych – spełniają wymogi R_M , ale kosztem naruszenia zakazu uznawania bytu, który – poza analizą metafizyczną i Objawieniem – nie jest nam poznawczo dostępny. Z kolei skrajni racjonalisci epistemologiczni (scjentyści), czyniąc ten zakaz naczelną regułą poznawczą, zmuszeni są dopuścić byty bez racji lub byty ze „słabymi racjami”, co prowadzi do negacji tezy R_M . Prawdopodobnie idea „słabej pierwotności” stanowi próbę pogodzenia racjonalności metafizycznej z racjonalnością epistemologiczną, jest to jednak próba, w której racjonalność pierwsza zostaje ograniczona i podporządkowana drugiej.

Sądzę, że nie powinien zachodzić rozdźwięk między wspomnianymi typami racjonalności. Co więcej, racjonalność epistemologiczna nie powinna funkcjonować w izolacji od racjonalności metafizycznej: obowiązują nas pewne reguły epistemiczne, ponieważ sfera ontyczna jest racjonalna – gdyby tak nie było, to reguły epistemiczne byłyby „zawieszane w próżni”, udoskonalałyby naszą działalność intelektualną, ale nie zapewniałyby jej przedmiotowości. Rozum ludzki powinien

²⁵ Tamże, s. 207.

tedy odsłaniać prawa rządzące rzeczywistością, a nie narzucać jej swe wymogi. Jeśli w jej racjonalność wpisana jest Tajemnica, lepiej ją po prostu przyjąć. Jak wykazywał Stępień, próby usunięcia Tajemnicy są przeciwieństwem w gruncie rzeczy próbami usunięcia racjonalności bytu.

Dodajmy, że niekiedy skrajni racjoniści epistemologiczni wysuwają pod adresem R_M następujący zarzut: nie można przypisywać osobowemu Absolutowi (Bogu) funkcji eksplanacyjnych, ponieważ jest On właśnie bytem tajemniczym, istotnie niepoznawalnym (nieznane nie może wyjaśniać znanego). Na ten zarzut można odpowiedzieć, że – owszem – Bóg jest istotnie niepoznawalny, jednak wystarczająco znany ten Jego „aspekt”, który nam pozwala wyjaśnić istnienie bytów przygodnych: Bóg jest bytem koniecznym (racja Jego istnienia znajduje się w Jego istocie), odznacza się mocą stwarzania rzeczy *ex nihilo*, jest bytem całkowicie nieuwarunkowanym (co – zob. punkt I – pozwala wnosić o Jego osobowej naturze). Ta (uzyskana dzięki metafizycznej analizie) charakterystyka wystarcza do wyjaśnienia istnienia bytów przygodnych, choć z pewnością jest bardzo uboga i nie wystarcza do wielu innych celów. Jak pisze Stępień: „Wiemy, co Bóg stworzył, nie wiemy, jak i dlaczego (choć mamy podstawę do stwierdzenia, że stworzył z niczego i bez konieczności)”²⁶.

Być może na tym stwierdzeniu musimy – na gruncie poznania metafizycznego – poprzestać.

Bibliografia

- Grünbaum A., *The Poverty of Theistic Cosmology*, „British Journal for the Philosophy of Science” 55 (2004), s. 561–614.
- Jubien M., *Contemporary Metaphysics*, Malden–Oxford 1998.
- Leslie J., *Value and Existence*, Oxford 1979.
- Munitz M. K., *The Mystery of Existence. An Essay in Philosophical Cosmology*, New York 1974.
- Post J., *The Faces of Existence. An Essay in Nonreductive Metaphysics*, Ithaca–London 1987.
- Stępień A. B., *Wstęp do filozofii*, Lublin 2007⁵.
- Swinburne R., *The Limits of Explanation*, [w:] *Explanation and its Limits*, ed. D. Knowles, Cambridge 1990, s. 177–193.

²⁶ Tamże, s. 207.

Metaphysical rationalism and its enemies. On Antoni B. Stępień's views in the context of contemporary metaphysical trends

Antoni B. Stępień is an outstanding Polish metaphysicist and epistemologist. My paper concerns one factor of his metaphysics, i.e. metaphysical rationalism. According to it every being has (inside or outside) any reason of its existence. This position, if supplemented by the thesis that all being of our world exist contingently, leads to theism. The philosophers who do not want to accept this consequence try to weaken the idea of metaphysical rationalism. They make it by the “brute fact” and “weak primacy” conceptions. I present some different varieties of them and show how they are refuted by Stępień. At the end I follow him defending the claim that metaphysical rationalism is a necessary condition of epistemological one.

Key words: metaphysics, the principle of reason, the “brute fact” conception, the “weak primacy” conception, theism

PIOTR DUCHLIŃSKI

Propozycje rozumienia sądu egzystencjalnego w XX-wiecznym polskim neotomizmie egzystencjalnym

Uwagi wstępne

Przedmiotem analiz będzie metateoretyczna charakterystyka sądu egzystencjalnego, bazowego aktu poznania, fundującego podstawy klasycznej teorii bytu. Szczegółowo problem ten był analizowany przez czołowych twórców (Maritain, Gilson)¹ tomizmu egzystencjalnego oraz ich kontynuatorów, tak na gruncie amerykańskim², jak i polskim. Uchodzi on za podstawowy sposób uobecnienia realnego istnienia. Aby dobrze zrozumieć, czym jest ta doniosła struktura poznawcza i jaka jest jej rola w metafizyce tomizmu egzystencjalnego, trzeba uwzględnić aspekty metafizyczne, epistemologiczne i semiotyczne. W niniejszym artykule przedstawimy najważniejsze poglądy na temat natury sądu egzystencjalnego, które są reprezentatywne dla polskich tomistów egzystencjalnych XX wieku. Pierwsze propozycje rozumienia struktury i roli sądu egzystencjalnego pojawiły się już w latach 50. ubiegłego wieku. Minęło już sporo czasu, pora więc na dokonywanie pewnych krytycznych analiz, podsumowań i wskazywania perspektyw badawczych na przyszłość. Pokażemy, że u tomistów nigdy nie było jednorodnego rozumienia natury tego typu sądów. Kontrowersja ta dobrze pokazuje, że filozofowie, którzy pracują w ramach jednego paradygmatu i przyjmują wspólne założenia

¹ Zob. E. Gilson, *Being and Some Philosophers*, PIMS, Toronto 1952, J. Maritain, *A Preface to Metaphysics. Seven Lectures on Being*, Sheed & Ward, New York, 1948.

² Zob. J. Owens, *Cognition. An Epistemological Inquiry*, Center for Thomistic Studies, Huston 1992; J. Owens, *An Interpretation of Existence*, Bruce Publishing, Milwaukee 1968; G. P. Klubertanz, *Introduction to The Philosophy of Being*, Appleton-Century-Crofts, New York 1963; L. Sweeney, *A Metaphysics of Authentic Existentialism*, Englewood Cliffs, N. J. Prentice-Hall 1965, F. D. Wilhelmsen, *The Concept of Existence and the Structure of Judgment. A Thomistic Paradox*, „The Thomist” 41 (1977), s. 317–349.

metafizyczne, dochodzą do rozbieżnych wniosków w sprawach fundamentalnych. Uświadamia, że w filozofii nie ma aż tak ścisłych wymogów przestrzegania założeń, jak ma to miejsce w naukach przyrodniczych czy formalnych.

Artykuł ma charakter przeglądowy i historyczny, dotyczy bowiem stanowisk, których oddziaływanie na współczesne debaty filozoficzne w Polsce jest raczej nikłe, ogranicza się tylko do paradygmatu tomistycznego, ale i tam już okrzepło i nie budzi tylu emocji co 50 lat temu. W artykule zasadniczo prezentuje się stanowiska najważniejszych tomistów egzystencjalnych, pomijając przy tym koncepcje poznawalności istnienia wypracowane na gruncie innych typów tomizmu rozwijanych w XX wieku w Polsce: transcendentalnego, fenomenologicznego, lozańskiego oraz analitycznego. Porównanie tych stanowisk było rzeczą interesującą, jednakże przekracza zamierzenia, jakie stawiamy sobie w poniższych analizach. Pomija się w nim także pewne interesujące polemiki³, które miały miejsce pomiędzy autorami⁴. Rekonstrukcja tych polemik mogłaby stanowić wartościowy przedmiot osobnego opracowania⁵.

1. Stanowisko Mieczysława Alberta Krąpca i Stanisława Kamińskiego

Krapiec oraz Kamiński należą do pionierów problematyki dotyczącej sądów egzystencjalnych. W latach 50. ubiegłego wieku w pracy *Z teorii i metodologii metafizyki* stworzyli pierwszą i liczącą się na gruncie polskiego neotomizmu koncepcję sądu egzystencjalnego, w którym bezpośrednio ujmujemy istnienie bytu. Inspirowali się oni nie tylko wypracowanymi już poglądami na naturę sądu egzystencjalnego Étienne'a Gilsona, ale też przy jego determinacji starali się uwzględnić współczesne ustalenia w zakresie metodologii nauk i epistemologii⁶.

Od strony metafizycznej, tak mocno akcentowanej przez autorów tomistycznych, sąd egzystencjalny staje się zrozumiąły, jeśli

uświadomimy sobie, że rzeczywistość zawiera element transcendentny w stosunku do istoty i że poznanie intelektualne może ten element ująć. [...] można

³ Polemiki te zamierzam zrekonstruować i ocenić w innym artykule.

⁴ Na przykład polemika Wojciecha Chudego z Mieczysławem Kurem, przedstawicielem ujęcia tomizmu tradycyjnego i historyzującego: W. Chudy, *Zagadnienie tomistycznej teorii sądów egzystencjalnych*. [Polemika z: Mieczysław Kur, *W poszukiwaniu tomistycznej teorii sądów egzystencjalnych*], „*Studia Philosophiae Christianae*” (1981) nr 1, s. 185–200.

⁵ Wojciech Chudy opracował problem poznania istnienia i sądów egzystencjalnych u Maritaina, Gilsona i Krąpca, pominął inne jego współczesne interpretacje: Zob. *Poznanie istnienia (bytu) w ujęciu tomistów egzystencjalnych (cz. I)*, „*Studia Philosophiae Christianae*” (1981) nr 2, s. 19–40, *Poznanie istnienia (bytu) w ujęciu tomistów egzystencjalnych (dokończenie)*, „*Studia Philosophiae Christianae*” (1982) nr 2, s. 43–70.

⁶ M. A. Krapiec, S. Kamiński, *Z teorii i metodologii metafizyki*, RW KUL, Lublin 1994.

powiedzieć, że skoro każdy rzeczywisty podmiot zawiera coś więcej niż samą istotę, wobec tego nasze poznanie winno być szersze niż pojęcia i definicje, jeśli ma być poznaniem adekwatnym⁷.

Istnienia nie można poznać w ramach poznania abstrakcyjnego. Nie można go też zdefiniować za pomocą klasycznej definicji wskazującej rodzaj najbliższy i różnicę gatunkową. Istnienie jako prosty i niezłożony akt bytu „nie może podlegać pojęciowaniu, czyli stać się znakiem właśnie ze względu na prostotę i niezłożoność”⁸. Wskazana przez Krapca dwoistość porządku bytowego domaga się także dwoistego porządku epistemologicznego. Jeśli treść bytu ujmowana jest w poznaniu abstrakcyjnym, a istnienie z racji swojej prostoty jest obojętne na konceptualizację, musi pojawić się ze strony podmiotu taki akt poznania, który będzie komplementarny w stosunku do ontycznej struktury samego bytu.

Nasza pierwotna sytuacja kognitywna nie polega na wdrażaniu się w układy treściowe, ale na dostrzeżeniu istnienia czegoś. „Zanim, bowiem poznamy, czym rzecz jest i określimy jej jednostkowość, to widząc, słysząc, dotykając – wpieryw afirmujemy – akt istnienia rzeczy danej nam początkowo jakby «ogólnie», nieostro i mętnie”⁹. Akt istnienia, bowiem „sam przez się atakuje nasz poznawczy aparat, o ile intelekt nasz jest zdolny afirmować realne istnienie bytu, którego wrażenie poznawcze wywołuje proces poznania zmysłowego”¹⁰. Tak rozumiana afirmacja jest przede wszystkim „[...] progiem naszego procesu poznawczego świata – bytu, jest poznawczą racją bytu samego poznania”¹¹, a także jest ona „[...] gwarancją naszego realizmu poznawczego”¹².

Afirmacja istnienia nie dokonuje się w ramach poznania zmysłowego, gdyż poznanie to ograniczone jest w swojej funkcji do odbierania wrażeń. Istnienie nie jest także poznawalne w granicach samego intelektu ten bowiem operuje pojęciami ogólnymi, te zaś nie zawierają w sobie istnienia. Aktu istnienia nie mogą bowiem ująć ani poszczególny zmysł, ani też wszystkie zmysły razem wzięte. Natomiast przedmiotem poznania intelektu są pojęcia ogólne, nie zaś jednostkowe rzeczy materialne. Istnienie nie ma natury ogólnej, lecz jednostkową, związane jest ono bowiem z jednostkową formą bytowania. Zagadnienie właściwych przedmiotów poznania zmysłowego, jak i poznania intelektualnego nasuwało problem poznania istnienia konkretnego, które nie jest ujmowane ani przez sam zmysł, ani przez sam intelekt. Krapiec zwraca uwagę, że najczęściej proces poznania

⁷ M. A. Krapiec, *Realizm ludzkiego poznania*, RW KUL Lublin 1994, s. 567.

⁸ Tamże, s. 72.

⁹ Tamże.

¹⁰ Tamże, s. 73.

¹¹ Tamże, s. 73.

¹² Tamże, s. 75.

istnienia traktowano w tomizmie jako rozpoczynający się w spostrzeżeniach zmysłowych. W takim ujęciu tkwi jednak zasadniczy błąd związany z punktem wyjścia, w którym mocno akcentuje się rolę ujęć abstrakcyjnych. Krąpiec uważa, że spostrzeżenia zmysłowe nie mogą prezentować istnienia, a jeśli już stwierdza się, że ma to miejsce, dokonuje się tego na podstawie aktów poznania refleksyjnego nawracającego do zmysłowych przedstawień (*conversio ad phantasmata*). Taka droga, zdaniem autora *Realizmu ludzkiego poznania*, jest jednak bardzo karkołomna, albowiem prowadzi do powikłań idealistycznych, czyli przejścia od świadomości do bytu, które jest niemożliwe do przeprowadzenia przy akceptacji realistycznego punktu wyjścia.

W pracy *Teoria analogii bytu* Krąpiec stara się rozwikłać epistemologiczne trudności związane z poznaniem konkretnego istnienia. Wprowadza on epistemologiczną hipotezę rozumu szczegółowego (*ratio particulars*)¹³. W rozumie szczegółowym zachodzi funkcjonalna jedność poznania umysłowego oraz zmysłowego. Rozum szczegółowy ma zdolność nie tylko odbierania wrażeń, ale też pojmowania. Element pojmowania jest wyraźnym znakiem obecności poznania intelektualnego. Przedmiotem właściwym tego rozumu jest konkretna jednostka (*individuum*), natomiast rola intelektu sprowadza się do ujęcia istnienia jednostki na kanwie prezentujących ją wrażeń zmysłowych¹⁴. Ujęcie istnienia ma charakter intelektualistyczny, polega na bezpośrednim i intuicyjnym wglądzie w byt jako konkret realnie istniejący i w to, co go konstytuuje w samym jego „sercu”, czyli w akt istnienia (*actus esse*).

W artykule z początku lat 70. ubiegłego wieku, *Doświadczenie i metafizyka*, Krąpiec proponuje zradykalizowaną koncepcję doświadczenia, którą utożsamia z bezpośrednim sądem egzystencjalnym. Sąd egzystencjalny w ujęciu lubelskiego filozofa cechuje się spontanicznością oraz przedrefleksyjnością¹⁵. Wszelkie bowiem inne typy poznania zakładają w swojej strukturze udział refleksji. Dla Krąpieca akty poznania refleksyjnego prowadzą do ukonstytuowania sytuacji osiowej, która polega na przeciwstawieniu podmiot – przedmiot. Takie poznanie ma już charakter metaprzeciwmiotowy i związane jest z nawrotem do podstawowych ujęć poznawczych. Umieszczenie refleksji w punkcie wyjścia metafizyki musi z konieczności prowadzić do powikłań idealistycznych związanych z problemem „mostu”, w którym podejmuje się bezskuteczne próby przejścia od świadomości do

¹³ M. A. Krąpiec, *Teoria analogii bytu*, RW KUL Lublin 1994, s. 131–145. Szerzej na temat hipotez filozoficznych w klasycznej filozofii bytu. Zob. J. Herbut, *Hipoteza w filozofii bytu*, TN KUL Lublin 1978.

¹⁴ M. A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, dz. cyt., s. 449.

¹⁵ M. A. Krąpiec, *Doświadczenie i metafizyka*, „Roczniki Filozoficzne KUL” 24 (1976), z. 1, s. 5–15, M. A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, RW KUL Lublin 1994, s. 18–19.

bytu. Stąd też poszukiwanie takiego aktu poznawczego, w którego strukturze nie figurowałby podział na podmiot oraz przedmiot, okazuje się gwarantem realizmu poznawczego. Takim właśnie aktem poznania jest sąd egzystencjalny. W nim bowiem jesteśmy poznawczo całkowicie zobiektywizowani. Pojemność percepcyjna aktu sądenia jest w całości wypełniona faktycznością realnego istnienia. Wyrugowanie refleksji z sądenia egzystencjalnego nie oznacza, że jest ono w ogóle pozbawione obecności jakiegokolwiek refleksji, że zachodzi poza jakąkolwiek kontrolą świadomości. Przeciwnie w afirmacji istnienia realnego konkretnego dane są nam i zmysłowa naoczność, która związana jest z bezpośrednim widzeniem konkretnego, i pewnego rodzaju odcień intelektualności, który można określić mianem refleksji nieaktowej (*in actu exercito*). Refleksja ta jest integralnym elementem wydania sądu egzystencjalnego¹⁶. Nie poprzedza ona ani też nie warunkuje samego momentu afirmacji. Pojawia się jak „cień” na kanwie afirmowanego przedmiotu. Jej rola polega na rejestracji aktów poznawczych, które rozgrywają się na płaszczyźnie duchowej człowieka¹⁷. Funkcja tej refleksji w sądeniu egzystencjalnym jest dosyć istotna. Z jednej strony dzięki niej sąd egzystencjalny zostaje zarejestrowany jako pełnoprawny akt poznawczy, z drugiej strony refleksja ta pojawiająca się jako **luna** konstytuuje świadomość refleksyjną. Refleksja *in actu signato*, czyli refleksja aktowo zorganizowana, zakłada ontycznie refleksję *in actu exercito* jako swoją kognitywną podstawę. Refleksja aktowa może brać za swoje przedmioty tylko te akty, które uprzednio zostały zaznaczone na taflę świadomości przez refleksję towarzyszącą.

Sąd egzystencjalny w propozycji Krapca jest aktem przedrefleksyjnym, spontanicznym, bezpośrednim oraz całkowicie zobiektywizowanym. Ma on dwa komplementarne względem siebie wektory, ku którym jest zwrócony. W pierwszym wektorze stwierdza on istnienie bytu znajdującego się na zewnątrz podmiotu poznającego, natomiast w drugim stwierdza istnienie „ja” danego w aktach moich. Autor *Realizmu ludzkiego poznania* konkluduje iż

jeśli afirmacja istnienia świata zewnętrznego jest przyporządkowana ujęciu treści bytu, którego istnienie afirmujemy, i dalsze poznanie bytu dokonuje się przez wyliczanie i analizę cech stanowiących treść bytu, to w poznaniu istnienia jaźni „ogłędamy” byt realny niejako od wewnątrz, ciągle afirmując prymat transcendencji istnienia nad treścią, albowiem dostrzegamy, „ja” istniejące w moich aktach, które nie konstytuuja „ja”, przeciwnie, z „ja” emanują, są mu podporządkowane¹⁸.

¹⁶ Szerzej pisze o tym Wojciech Chudy, por. W. Chudy, *Refleksja a poznanie bytu*, RW KUL Lublin 1984.

¹⁷ E. Gilson, *Byt i istota*, przeł. P. Lubicz, J. Nowak, PAX, Warszawa 1963, s. 100–101.

¹⁸ M. A. Krapiec, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 89.

Doświadczenia te są wobec siebie komplementarne i tak samo przedrefleksyjne, dominuje w nich moment egzystencjalny nad treściowym.

Od strony semiotycznej sąd ten przybiera językową artykulację „a istnienie”, w której za zmienną „a” można podstawić każdy konkretnie istniejący. Krąpiec, inspirując się Gilsonem, opowiada się za pierwotnością egzystencjalnego „jest” względem „jest” rozumianego jako łącznik zdaniowy. Funkcja syntaktyczna czasownika, tak bardzo eksponowana przez językoznawców i filozofów analitycznych, jest wtórna wobec funkcji egzystencjalnej. Twierdzi także, że sądy egzystencjalne nie dadzą się strukturalnie zredukować do sądów atrybutywnych. Taka redukcja pociągnęłaby za sobą zmianę znaczenia „jest” egzystencjalnego na „jest” łącznikowe, wyrażające tylko przynależność podmiotu do orzeczenia¹⁹. Krąpiec podziela również głoszony przez Gilsona pogląd w sprawie relacji sądów egzystencjalnych do pojęcia prawdy i fałszu. Francuski neotomista zwracał uwagę, że sądy egzystencjalne podobnie jak sądy atrybutywne mogą mieć wartość prawdy lub fałszu. Krąpiec twierdzi przeciwnie, zwraca mianowicie uwagę, że sądom egzystencjalnym nie przysługują ani prawda, ani też fałsz w takim znaczeniu jak sądom podmiotowo-orzecznikowym. Aczkolwiek prawda polega na zgodności sądu z obiektywnym stanem rzeczy, to jednak domaga się pewnego fundującego ją stanu nadprawdziwościowego. Ten stan nie może być stwierdzony w ramach sądów atrybutywnych, lecz tylko egzystencjalnych. Sądy te mają charakter nadprawdziwościowy, który jest pochodny od przedmiotowej oczywistości realnie istniejącego bytu²⁰. Afirmując byt w sądzie egzystencjalnym, mogą wprawdzie mylić się co do jego uposażenia treściowego, lecz nie mogą mylić się co do faktu jego istnienia. Istnienie bowiem jest daną oczywistą nie podlegającą żadnej epistemologicznej problematyzacji. Stąd też wszelkie systemowe próby dowodzenia istnienia są czymś apriorycznym i pozbawionym jakichkolwiek racji.

Sądy egzystencjalne odgrywają także bardzo istotną rolę w procesie dochodzenia do właściwego przedmiotu filozofii. To bowiem na podstawie zawartego w nich materiału intelekt chwytą w sposób intuicyjny „treść” pojęcia bytu – „treści istniejącej”. Ujęcie to kierowane jest odkryciem prawdy bytu i dotyczy tego, dzięki czemu byt jest tak naprawdę bytem.

Autorzy tomistyczni tacy jak: Zofia Józefa Zdybicka²¹, Andrzej Maryniarczyk²² czy Piotr Jaroszyński²³ zasadniczo podzielają zaproponowaną przez Krąpiec

¹⁹ Zob. M. A. Krąpiec, S. Kamiński, *Z teorii i metodologii metafizyki*, dz. cyt., s. 77–79.

²⁰ Zob. M. A. Krąpiec, *Odzyskać świat realny*, RW KUL Lublin 1999, s. 295–296.

²¹ Zob. Z. J. Zdybicka, *Partycypacja bytu*, TN KUL Lublin 1972.

²² Zob. A. Maryniarczyk, *Metoda separacji a metafizyka*, TN KUL Lublin 1986.

²³ Zob. P. Jaroszyński, *Metafizyka czy ontologia*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2011.

ca i Kamińskiego koncepcję sądu egzystencjalnego jako bazowego aktu poznania fundującego realizm i obiektywizm teorii bytu. Dlatego też w niniejszym opracowaniu pomijamy rekonstrukcję ich poglądów, które merytorycznie i metodologicznie nie odbiegają od poglądów wspomnianych autorów. Niekiedy tylko sposób ich językowego ujęcia może być bardziej klarowny niż ten proponowany na przykład przez Krąpca. Sąd egzystencjalny w koncepcji Krąpca oraz tomistów ze szkoły lubelskiej jest filarem całej koncepcji metafizyki, gdyż jako akt bezpośredniego poznania realnego istnienia rozpoczyna on metafizykę, a wieńczy ją jako sąd pośredni, w ramach którego dokonuje się asercja istnienia Absolutnego uniesprzeczniającego realny porządek bytów.

2. Zagadnienie reinterpretacji sądu egzystencjalnego

Sformułowana i rozwijana przez Mieczysława Alberta Krąpca i czołowych przedstawicieli szkoły lubelskiej koncepcja sądu egzystencjalnego ma swoje liczne reinterpretacje. Klasyczna koncepcja sądu egzystencjalnego, która pojawia się na przykład w pismach Krąpca, utrzymana jest w dużej mierze w optyce metafizycznej. Epistemologiczne i semiotyczne aspekty sądu egzystencjalnego nie zostały w niej dostatecznie wyodrębnione, co jest konsekwencją uzależnienia epistemologii od rozstrzygnięć metafizyki w dziedzinie poznania i języka. Niektórzy neotomiści egzystencjalni (zwłaszcza Krąpiec i jego bezpośredni uczniowie) obawiają się, że zbytne skoncentrowanie się na zagadnieniach semiotycznych i teoriopoznawczych mogłoby doprowadzić do przekreślenia neutralności i realizmu punktu wyjścia.

Reinterpretacje sądu egzystencjalnego nie mają charakteru metafizycznego. Wiążą się raczej z wyakcentowaniem epistemologicznej i semiotycznej specyfiki sądenia egzystencjalnego. Zwrócenie uwagi na tę problematykę w reinterpretacji sądu egzystencjalnego pociąga za sobą próbę aplikowania do metafizyki tomizmu egzystencjalnego metod filozofii współczesnej – chodzi tu zwłaszcza o metodę fenomenologiczną oraz analityczną. Zdaniem reinterpreterów sądu egzystencjalnego, do których należą Bogdan Bakies, Mieczysław Kur, Antoni Bazyli Stępień, Wojciech Chudy, Edmund Morawiec, Stanisław Ziemiański²⁴, Jacek Wojtysiak²⁵ i inni, dowartościowanie roli analiz epistemologicznych w determinacji sądu eg-

²⁴ S. Ziemiański, *Teologia naturalna. Filozoficzna problematyka Boga*, Kraków 2005. Poglądy Ziemiańskiego omawia obszernie w pracy: Piotr Duchliński, zob. P. Duchliński, *Stanisław Ziemiański a tomiści egzystencjalni na temat punktu wyjścia, metody i przedmiotu metafizyki*, [w:] *Philosophiae & Musicae*, red. R. Darowski, WAM, Kraków 2006, s. 75–97.

²⁵ J. Wojtysiak, *Próba reinterpretacji (neo)tomistycznej koncepcji sądu egzystencjalnego*, „Roczniki Filozoficzne”, t. 46–47 (1998–1999), z. 1, s. 221–231.

zystencjalnego ma ponadto duże znaczenie dla uchwycenia jego epistemologicznej, a nie tylko metafizycznej specyfiki. Stąd też analizy epistemologiczno-semiotyczne pozwalają wyprecyzować wiele kwestii związanych z sądzeniem egzystencjalnym oraz jego stosunkiem do innych aktów poznawczych, zwłaszcza do tzw. poznania spontanicznego (zdroworozsądkowego).

2.1. Interpretacja sądu egzystencjalnego w ujęciu Bogdana Bakiesa i Edmunda Morawca

Bogdan Bakies przyjmuje te same metafizyczne podstawy dla wyodrębnienia sądu egzystencjalnego, co wszyscy przedstawiciele tomizmu egzystencjalnego. Jeśli istnienie pełni w bycie doniosłą funkcję urealnijającą jego istotę, ta zaś jest poznawana za pomocą ujęć abstrakcyjnych, to istnienie domaga się ze strony podmiotu poznającego innego ujęcia poznawczego niż abstrakcja. Zgodnie z założeniami tomizmu egzystencjalnego takim aktem może być tylko sąd egzystencjalny²⁶.

W następnej kolejności Bakies rozważa problem punktu wyjścia metafizyki, wiążąc go z zagadnieniem sądzenia egzystencjalnego. Dochodzi do wniosku, iż sądy egzystencjalne, ponieważ odnoszą się do poszczególnych konkretów, nie mogą stanowić pierwszych tez systemu metafizyki²⁷. Zdaniem autora do pierwszych tez metafizyki dochodzi się drogą operacji zwanej separacją. Bakies ma tutaj na myśli, iż pierwszą tezą metafizyki, aksjomatem, jest pojęcie bytu jako zasady wszystkich zasad. Sądy egzystencjalne spełniają w metafizyce ważną rolę, która sprowadza się do wyjaśniania rzeczywistości w aspekcie jej istnienia. Tomista zwraca również uwagę na to, że metafizyka w punkcie wyjścia nie korzysta z danych doświadczenia potocznego. Nie możemy – jak twierdzi – znaleźć żadnych poważnych racji merytorycznych przemawiających za wyprowadzeniem metafizyki z poznania przednaukowego. Jedyne racje, jakie istnieją, mają charakter psychologiczny i związane są raczej z zachowaniem ciągłości postawy realistycznej, która właściwa jest dla postawy potocznej. Ta obawa psychologiczna widoczna jest szczególnie u Krapca i ma swoje podłoże w lęku przed popadnięciem w idealizm. Metafizyka nie potrzebuje oparcia ani w danych doświadczenia potocznego, ani też nie potrzebuje ich przywoływania w celu uzasadnienia swojego realizmu. Wychodzi ona od specyficznych faktów metafizycznych, które domagają się wyjaśnienia. Fakty te dane są w zdaniach egzystencjalnych, stąd ich ważna rola w strukturze metafizycznej eksplancji. Zawarty w nich materiał empiryczny jest

²⁶ B. Bakies, *Sądy egzystencjalne a punkt wyjścia metafizyki*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 14/1, 1981, s. 7–9, *O właściwą koncepcję poznawalności istnienia*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 17 (1981) z. 1, s. 180–200.

²⁷ Tamże, s. 9.

niezbędnym elementem ich dalszej analizy, w ramach której dochodzi się do ustalenia przedmiotu teorii bytu.

Precyzując stanowisko tomistów ze szkoły lubelskiej, Bakies w punkcie wyjścia metafizyki wyróżnia trzy rodzaje sądów egzystencjalnych. Kryterium tego wyróżnienia związane jest ze stopniem zdeterminowania treści zawierającej się w podmiocie sądu egzystencjalnego²⁸. I tak oto możemy wyróżnić sądy egzystencjalne, w których treść afirmowanego przedmiotu nie jest precyzyjnie zdeterminowana. Przykładem tego typu sądu egzystencjalnego jest: „to istnieje”. Sądy te mogą także, na co zwraca uwagę Bakies, mieć charakter ostensywny. Ich wypowiedzianiu może towarzyszyć gest wskazania ręką afirmowanego przedmiotu. Drugi rodzaj sądów egzystencjalnych związany jest z określeniem afirmowanego przedmiotu. To określenie przedmiotu dokonuje się przez proste wyliczenie cech składających się na jego uposażenie jakościowe. Schematem takiego sądu jest „istnieje coś o cechach z, b, c”. Natomiast w ostatnim typie sądów egzystencjalnych pojawia się nazwa własna przedmiotu, na przykład „Jan istnieje”. Treść przedmiotu jest tutaj zdeterminowana dostatecznie wyraźnie. Zdaniem Bakies ten typ sądów pojawia się przede wszystkim w poznaniu potocznym. Natomiast dla metafizyki ważne są tylko dwa pierwsze rodzaje sądów egzystencjalnych. Tylko one bowiem mogą prawomocnie figurować w punkcie wyjścia metafizyki. Trzeba także dodać, iż przedmiotem tak rozumianego sądu są zawsze konkretne byty, nie zaś przedmioty ogólne.

W analizie sądu egzystencjalnego Bakies kładzie nacisk na perspektywę epistemologiczną. Przede wszystkim sąd egzystencjalny jest sądem spostrzeżeniowym²⁹. Jest on bowiem wydawany zawsze na bazie spostrzeżenia. „Zatem także między sądem egzystencjalnym a spostrzeżeniem istnieje pewien dystans, wobec czego sąd ten nie jest typem poznania bezpośredniego”³⁰. Zniwelowanie bezpośredniości poznawczej sądu egzystencjalnego jest w takiej optyce czymś zrozumiałym. Jeśli jest on sądem wydawanym na podstawie spostrzeżenia, staje się jasne, że funkcję bezpośredniości poznawczej przejmuje spostrzeżenie. Bakies idzie tutaj za fenomenologami, i argumentuje, że spostrzeżenie w bezpośredni sposób prezentuje nam przedmiot realnie istniejący. Sąd egzystencjalny, jak uzasadnia, „[...] jest już aktem poznawczym refleksyjnym afirmującym ten moment spostrzeżenia, jakim jest przeświadczenie o istnieniu przedmiotu spostrzeżenia”³¹.

Sąd egzystencjalny ma także charakter refleksyjny. Afirmuje on bowiem wybraną część przedmiotu lub też całość przedmiotu danego samoobecnie w spo-

²⁸ Tamże, s. 11–12.

²⁹ Tamże, s. 20.

³⁰ Tamże.

³¹ Tamże, s. 21.

strzeżeniu. Aby afirmacja była trafna, konieczne jest refleksyjne i intencjonalnie skierowanie aktu sądenia na pewien fragment przedmiotu lub jego całość. Bakies zwraca uwagę, że ujęcie sądu egzystencjalnego jako przedrefleksyjnego jest nieporozumieniem i prowadzi do wielu trudności. Sąd, który miałby charakter nieuświadomiony, nigdy nie mógłby pełnić swojej roli w punkcie wyjścia metafizyki. W nim mogą figurować tylko sądy egzystencjalne, które są doniosłymi refleksyjnie strukturami poznawczymi. Z drugiej strony w takim ujęciu, które podkreśla prerefleksyjność sądenia egzystencjalnego, tkwi zasadniczy błąd wzięcia przeświadczenia obecnego w spostrzeżeniu za pełnoprawną strukturę poznawczą. Otóż sąd pojmowany jako przedrefleksyjny nie może prezentować istnienia. Wprawdzie w normalnym spostrzeżeniu istnienie jest domniemane, lecz nie wynika z tego, że jest w jakiś sposób dane poznawczo. Dane jest ono dopiero w sądzie egzystencjalnym, który jest refleksyjnym stwierdzeniem przedmiotu prezentującego się naocznie i bezpośrednio w spostrzeżeniach zmysłowych. Dlatego też na przykład Krąpiec pomimo wprowadzenia hipotezy rozumu szczegółowego czyni sąd egzystencjalny tylko momentem spostrzeżenia, co zdaniem Bakiesa jest niemożliwe do przyjęcia wobec ich epistemologicznego dystansu. Poza tym funkcja rozumu szczegółowego zdaje się zakładać funkcjonalną jedność poznania zmysłowego i intelektualnego. Problem leży w tym, że nawet taka jedność nie może zagwarantować jednoczesności spostrzeżenia i sądenia. Z logicznego punktu widzenia trzeba wykluczyć tę jednoczesność sądenia i spostrzeżenia, która dodatkowo miałaby znosić epistemiczną dychotomię podmiot–przedmiot. Stąd też dystans zachodzący między poznaniem spostrzeżeniowym a sądowym jest tutaj czymś koniecznym.

Określenie stosunku zależności sądów egzystencjalnych od spostrzeżeń pozwala Bakiesowi na rozstrzygnięcie kwestii prawdziwości sądu egzystencjalnego. Krąpiec zakładał, iż sąd egzystencjalny cechuje się nadprawdziwością, która opiera się na oczywistości przedmiotowej afirmowanego konkretnego. Sąd egzystencjalny nie potrzebował w ujęciu Krąpca legitymacji w innych aktach poznawczych, raczej to on sam stanowił taką legitymację dla innych ujęć epistemicznych. U Bakiesa sprawa ta została już *de facto* rozstrzygnięta przy określeniu stosunku zachodzącego między sądem a spostrzeżeniem. Jeśli sąd egzystencjalny jest epistemologicznie zależny od spostrzeżenia w aspekcie afirmacji, jest on także zależny od niego w aspekcie prawdziwości oraz wartości poznawczej³². Stąd też pisze, że „ostatecznie prawdziwość sądu egzystencjalnego zależy od prawdziwości informacji, której dostarcza akt spostrzeżenia zmysłowego” i dalej: „wydanie takiej oceny należy do domeny teorii poznania badającej poznanie w aspekcie jego prawdziwości, a nie

³² Tamże, s. 23.

bytowości”³³. Sąd egzystencjalny jest prawdziwy o tyle, o ile epistemologia (krytyka poznania) będzie w stanie ustalić wartość poznawczą spostrzeżeń. W ostatecznym rozrachunku sąd egzystencjalny może być zastąpiony przez spostrzeżenie, które prezentuje przedmiot afirmacji i jest podstawą prawdziwości i obiektywności poznania, z tym że trzeba tutaj zaznaczyć, iż warunki te ustala już nie metafizyka, lecz teoria poznania. To ona bowiem bada prawdziwość oraz wartość naszych ujęć poznawczych po kątem trafności uzyskiwanych informacji³⁴.

Edmund Morawiec w artykule *O genetycznej bazie metafizyki ogólnej* klasyfikuje sądy egzystencjalne według dwóch typów³⁵. Klasyfikacja ta opiera się na semantycznej analizie językowej struktury zdań egzystencjalnych. W analizach Morawca podejście **semiotyczne** zdecydowanie dominuje nad metafizycznym, a nawet nad epistemologicznym. Autor zwraca uwagę, że sądy egzystencjalne w swojej strukturze składają się z „jest” egzystencjalnego oraz z podmiotu. Desygnatami „podmiotu” są przedmioty tak doświadczenia zewnętrznego, jak i doświadczenia wewnętrznego. W punkcie wyjścia metafizyki właśnie ze względu na semiotyczną różnicę między podmiotami zdań egzystencjalnych można umieścić zdania egzystencjalne, których podmioty są wyrażone w terminach okazjonalnych lub też w nazwach własnych. Przykładem zdania egzystencjalnego wyrażonego w terminach okazjonalnych jest „to oto jest”, natomiast przykładem zdania wyrażonego w terminach nieokazjonalnych jest sąd „to oto koń istnieje”³⁶. Na czym zasadza się różnica między tymi sądami? Przede wszystkim na tym, że sądy egzystencjalne, które w swojej strukturze zawierają wyrażenia okazjonalne, nie determinują bliżej przedmiotu afirmacji, te zaś, które zawierają nazwę własną, przedmiot ten determinują częściowo lub całościowo w sensie treściowym. Czy taka determinacja może prowadzić do zmiany punktu wyjścia? Zdaniem autora nie prowadzi, gdyż jeśli nawet metafizyka w punkcie wyjścia operuje sądami egzystencjalnymi, których podmioty są bliżej określone, nie bierze ich w pełnym uposażeniu. Dla metafizyka ważne jest tylko to, że przedmiot afirmowany ma jakąś treść.

Przedmiotem właściwym zdań egzystencjalnych jest istnienie. Ujawnia się ono już na poziomie spostrzeżeń. „Zauważyć cokolwiek to tyle, co spostrzec, a spostrzec to nie tylko uobecnić sobie przedmiot z jego takimi lub innymi właściwościami, lecz także jako istniejący”³⁷. Dalej stwierdza: „istnienie bowiem, któ-

³³ Tamże.

³⁴ A. B. Stępień, *O metodzie teorii poznania*, TN KUL Lublin 1966, inne teksty ważne dla tej problematyki znajdują się w zbiorze *Studia i szkice filozoficzne*, t. 1 i 2, RW KUL, Lublin 1999.

³⁵ E. Morawiec, *O genetycznej bazie metafizyki*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 16 (1980) 2, s. 67-91.

³⁶ Tamże, s. 83.

³⁷ Tamże, s. 88.

rego asercję wyrażają sądy egzystencjalne, ujawnia się w spostrzeżeniu co najwyżej jako coś, co przenika wszystko w przedmiocie”³⁸. Istnienie nie jest jednak ani cechą rzeczy, ani nie jest sumą wrażeń zmysłowych. Jest ono tym, co najgłębiej przenika przedmiot spostrzeżenia. Tym samym sąd egzystencjalny nie posiada w referowanej koncepcji znaczenia aktu bezpośredniego. To bowiem spostrzeżenie zmysłowe, które uprawomocnia sąd egzystencjalny i jego wartość poznawczą, jest aktem poznania bezpośredniego.

Powiązanie zdań egzystencjalnych ze spostrzeżeniem suponuje możliwość ich empirycznej weryfikacji. „Empiryczna weryfikacja zdań egzystencjalnych, występujących w punkcie wyjścia metafizyki ogólnej, konsekwentnie prowadzi do stwierdzenia, że podmioty tych zdań nie należą do klasy terminów pustych”³⁹. Na podstawie tej empirycznej weryfikacji składają się tak dane doświadczenia zewnętrzne, jak i wewnętrzne. Ustalenie relacji między zdaniem egzystencjalnym a spostrzeżeniem pozwala dokonywać bezpośredniej weryfikacji stwierdzonych w zdaniu przedmiotów⁴⁰. Dzięki temu „[...] rozumienie danego przedmiotu ujawniającego się w spostrzeżeniu pozwala przedmiot ten podporządkować określonej nazwie”. I dalej – jak pisze autor – „stąd właśnie nazwy jednostkowe występujące w zdaniach egzystencjalnych, umieszczonych w metafizyce w roli punktów wyjścia, mają charakter nazw spostrzeżeniowych”⁴¹. Doświadczenie spostrzeżeniowe staje się tym samym kryterium ważności przypisywania nazw afirmowanym w sądzie przedmiotom⁴².

2.2. Stanowisko Antoniego Bazylego Stępnia

W determinacji sądu egzystencjalnego Stępień korzysta z ustaleń fenomenologii oraz filozofii analitycznej. Jego koncepcja mieści się zasadniczo w nurcie reformatorskim tomizmu egzystencjalnego. Sąd egzystencjalny jest odmianą sądu kategorycznego⁴³. Jego rola w punkcie wyjścia metafizyki sprowadza się do asercji, która polega na stwierdzeniu, względnie niestwierdzeniu, istnienia podmiotu, na który wskazuje podmiot sądu. Orzeczenie zawarte w sądzie egzystencjalnym nie przypisuje stwierdzanemu podmiotowi żadnej cechy. Autor stoi na stanowisku, że istnienie nie jest cechą przedmiotu, lecz aktem bytu decydującym o jego realności. Podmiotami afirmacji zdań egzystencjalnych mogą być konkret-

³⁸ Tamże, s. 89.

³⁹ Tamże, s. 83.

⁴⁰ Tamże, s. 89.

⁴¹ Tamże.

⁴² Tamże, s. 78–79.

⁴³ A. B. Stępień, *Istnienie (czegoś) – pojęcie a sąd*, [w:] *Studia i szkice filozoficzne*, t. 1, Lublin 1999, s. 193.

ne przedmioty, „rzeczy i osoby, ich cechy i czynności, relacje, stany rzeczy, zdarzeń i procesów, a także subontyczne elementy bytu”⁴⁴. Zdania egzystencjalne dotyczą tak całości przedmiotów indywidualnych, jak również ich własności.

Semiotycznie sąd egzystencjalny ma postać „a istnieje”. Dla stwierdzenia indywiduów przybiera on postać „to oto x istnieje”, zaś dla własności – „ta oto cecha x istnieje”. Asercja określonej własności przedmiotu indywidualnego jest związana z bliższą jej determinacją. Autor twierdzi, że za zmienną „a” można podstawić zwrot wskazujący „to oto” lub nazwę własną. Elementarnym przykładem sądu egzystencjalnego jest zdanie „to oto tutaj istnieje”. Jest ono artykulacją egzystencjalnej pozycji, która dana jest w percepcji spostrzeżeniowej. Takie stwierdzenie związane jest z uznaniem wtórności sądzenia wobec aktu spostrzeżenia. Zdaniem Stępnia sąd egzystencjalny nie jest typem poznania bezpośredniego. Bezpośredniość poznawcza dotyczy tylko spostrzeżeń zmysłowych tak zewnętrznych, jak i wewnętrznych. Stąd też zaczynanie metafizyki od sądu egzystencjalnego, jako bezpośredniego typu poznania, jest nieporozumieniem. Sąd egzystencjalny, nie będąc poznaniem bezpośrednim, będzie epistemologicznie domagał się uzasadnienia dla swojej funkcji poznawczej w poznaniu bezpośrednim, tj. w spostrzeżeniu. Sądy egzystencjalnie nie mogą być wydawane jako autonomiczne akty poznawcze, lecz co najwyżej jako rezultaty lub też protokoły bezpośredniego poznania. To bowiem spostrzeżenie ujmuje przedmiot wraz z jego egzystencjalną pozycją. Sąd egzystencjalny jest tylko refleksyjną artykulacją tej pozycji, która już wcześniej została zarejestrowana przez spostrzeżenie. W akcie sądzenia egzystencjalnego dokonujemy intencjonalnego wyodrębnienia (wyzolowania) określonego przedmiotu, cechy, stanu rzeczy. Sąd egzystencjalny, jeśli ma spełniać taką rolę, nie może mieć charakteru przedrefleksyjnego. W proponowanym ujęciu stanowi on doniosłą poznawczo strukturę refleksyjną. Między spostrzeżeniem a sądem egzystencjalnym zachodzi dystans epistemologiczny polegający na wspomnianym już refleksyjnym izolowaniu określonego stanu rzeczy, który jest przedmiotem asercji⁴⁵.

W ujęciu Krąpca sąd egzystencjalny dotyczył afirmacji istnienia świata zewnętrznego oraz „ja” danego w moich aktach. Zasadniczo przedmiotem sądu był tylko jeden sposób istnienia, tj. realny. Zdaniem Stępnia jest to zdecydowanie wąska koncepcja doświadczenia *sensu stricto*, która stawia wymóg, aby przedmiot doświadczenia miał charakter realny. Sam jednak proponuje poszerzoną koncepcję doświadczenia *sensu largo*, w którym można doświadczyć nie tylko przedmiotów realnych – w znaczeniu obecnie istniejących – lecz także niegdyś istniejących, na przykład w przypomnieniach. Przedmiotem sądu egzystencjalnego jest zatem

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ A. B. Stępień, *Teoria poznania. Zarys kursu uniwersyteckiego*, TN KUL, Lublin 1971, s. 43–44.

wielość różnych sposobów istnienia. Stępień, idąc za fenomenologiami, przyjmuje szeroką koncepcję doświadczenia, która nie ogranicza się tylko do jednej dziedziny przedmiotowej, lecz otwiera możliwość doświadczenia na przykład przedmiotów intencjonalnych ujawniających się w dziele sztuki. Tym samym w matni doświadczenia znajduje się dużo materiału koniecznego do utworzenia pojęcia bytu, przedmiotu metafizyki⁴⁶.

Zdaniem Antoniego Bazylego Stępnia istnienie nie tylko można stwierdzić w sądzie egzystencjalnym, ale także można nazwać⁴⁷. Sąd nie jest zatem uprzywilejowaną strukturą poznawczą dostarczającą informacji o istnieniu. Istnienie można bowiem potraktować jako „nazwę”. Zdaniem Stępnia nie zawsze jest tak, że kiedy mówimy o istnieniu, to mamy na myśli istnienie, którego asercji dokonujemy. Gdyby tak było, to całą naszą wiedzę trzeba by ograniczyć tylko do pozytywnych lub negatywnych sądów egzystencjalnych. Tym samym cała nasza wiedza sprowadziłaby się do definicji, wskazując „to oto jest”. Tymczasem semantyka słowa „istnieje” dopuszcza możliwość takich wypowiedzi, w których istnienie nie oznacza afirmacji przedmiotu. Stąd też można, zdaniem autora, sensownie mówić o istnieniu, nie zakładając jego afirmacji. Jest tak, dlatego że „pełni ono rolę nazwy i nie zawiera w swoim sensie momentu asercji istnienia”⁴⁸. Wprawdzie istnienia nie można zdefiniować, bo jest ono terminem pierwotnym, ani też zredukować do innych terminów, to jednak nic nie stoi na przeszkodzie, aby można było je intersubiektywnie komunikować za pomocą nazwy. Intersubiektywny przekaz doświadczenia istnienia nie może sprowadzać się do pokazywania, lecz także musi wiązać się z artykulacją pewnych pojęć. Tym samym istnienie jako pojęcie może być potraktowane jako **podmiot** czy **orzecznik** w zdaniu⁴⁹.

Propozycja Stępnia jest bardzo cenna, gdyż wnosi cały szereg celnych uwag korygujących dotychczasowe rozumienie sądenia egzystencjalnego. Można powiedzieć, iż z przywołanych powyżej koncepcji jest ona najbardziej precyzyjna i analityczna.

2.3. Sąd egzystencjalny i naoczność metafizyczna w ujęciu Wojciecha Chudego

Wspomniane w tytule zagadnienia Wojciech Chudy poruszał w pracach *Zagadnienie naoczności aktów poznawczych, O naoczności poznania metafizykalne-*

⁴⁶ A. B. Stępień, *Rodzaje bezpośredniego poznania*, dz. cyt., s 195–197.

⁴⁷ A. B. Stępień, *Zagadnienie kryterium istnienia*, [w:] *Studia metafizyczne*, t. 2: *Kategorie filozoficzne. Istnienie i sąd*, red. J. Wojtysiak, A. B. Stępień, TN KUL Lublin 2003.

⁴⁸ Tamże, s. 221.

⁴⁹ Zob. tamże.

go oraz *Percepcja a pojęciowanie i sądzenie*⁵⁰. Zagadnienie sądu egzystencjalnego jest ściśle związane z koncepcją transcendentnej naoczności jako tej, która przysługuje poznaniu metafizycznemu. Autor wychodzi od ogólnego określenia naoczności, którą rozumie jako holistyczną właściwość aktów poznawczych łączącą tak momenty **odprzedmiotowe**, jak i **odpodmiotowe**⁵¹. Tak rozumiana naoczność jest fenomenologiczno-opisową kategorią epistemologiczną. Nie jest ona tożsama ani z jakością, ani też z treścią aktu. Nie pokrywa się także znaczeniowo z samym poznaniem. Jako swoista cecha ujęć poznawczych jest ona raczej charakterem oglądowości samego poznania tego, co jest dane „co się rzuca w oczy”⁵². Chudy dokonuje interesującej typologii naoczności, której nie będziemy tutaj przytaczać, gdyż nie ma ona bezpośredniego związku z zagadnieniem sądzenia egzystencjalnego. Zwróćmy jednak uwagę na **naoczność spostrzeżeniową**, której rolę w poznaniu metafizycznym Chudy szczególnie akcentuje. Jego zdaniem spełnia ona ważną funkcję w poznaniu metafizycznym. Naoczność spostrzeżeniowa cechuje się silną pozycją egzystencjalną przedmiotu. Naoczność ta nie wystarcza jedna do zagwarantowania egzystencjalności poznania metafizycznego. Zdaniem Chudego naoczność spostrzeżeniowa nie pokrywa się gatunkowo z **naocznością metafizyczną**. Ta pierwsza wprawdzie cechuje się silnym arogowaniem egzystencjalnym przedmiotu, to jednak zasadniczym momentem znamionującym ją jest moment **konfuzjalności treściowej**. W metafizyce moment ten jakby schodzi na drugi plan, nie jest aż tak istotny jak w naoczności spostrzeżeniowej⁵³.

Naoczność metafizyczną Chudy odnosi wprost „do aktów sądzenia egzystencjalnego”⁵⁴. Sąd egzystencjalny jest pełnoprawnym, w znaczeniu kognitywnym, aktem poznawczym człowieka. Dochodzi w nim do epistemologicznej jedności poznania spontanicznego oraz metafizycznego. „Sąd egzystencjalny, będący zwornikiem tych dwóch typów poznania, ulega w dalszych etapach poznawczej transformacji i swoistej dywergencji”⁵⁵. Tak rozumiany sąd pełni podstawową funkcję w punkcie wyjścia metafizyki, procesie separacji, a także stanowi zwieńczenie systemu metafizyki w afirmacji istnienia bytu koniecznego.

⁵⁰ W. Chudy, *Zagadnienie naoczności aktów poznawczych*, „Roczniki Filozoficzne” 1 (1981) 29, s. 167-232, *O naoczności poznania metafizycznego*, „Roczniki Filozoficzne” 1 (1983) 31, s. 5-40, *Percepcja a pojęciowanie i sądzenie*, „Roczniki Filozoficzne” 1 (1980) 28, s. 261-270, *M. A. Krąpca koncepcja poznania istnienia (bytu)*, „Filozofia. Pismo Koła Filozoficznego Studentów KUL” 12 (1978) z. 4, s. 5-24.

⁵¹ W. Chudy, *Zagadnienie naoczności aktów poznawczych*, dz. cyt., s. 220-226.

⁵² W. Chudy, *O naoczności poznania metafizycznego*, dz. cyt., s. 36.

⁵³ Tamże, s. 7.

⁵⁴ Tamże, s. 35.

⁵⁵ Tamże, s. 18.

W aspekcie semiotycznym autor zwraca uwagę na brak jednoznacznej definicji sądu egzystencjalnego i na trudności w jej sformułowaniu. Aby ominąć pewne trudności semiotyczne, proponuje on, aby sąd egzystencjalny zaliczyć do pojęcia „rodzinowego” w znaczeniu przypisywanym przez Ludwiga Wittgensteina. Oznacza on bowiem „zarówno prostą reakcję poznawczą na istnienie, jak i afirmację istnienia bytu czy wreszcie wyraźne stwierdzenie typu „x jest”⁵⁶. Desygnatem nazwy „sąd egzystencjalny” są zatem tak akty poznawcze (aspekt funkcjonalny), jak i wytwory, rezultaty (aspekt przedmiotowy) poznawcze ujęte w formach językowych.

Jako akt poznawczy stojący w punkcie wyjścia metafizyki jest on w całości wypełniony „przedmiotowością transcendencji bytowej w stosunku do umysłu poznającego”⁵⁷. Chudy zwraca także uwagę na pewną „ruchomość” sądu egzystencjalnego i płynącą stąd niejednoznaczność w jego eksplikacji. Sąd ten może przyjmować rozmaite stopnie uwyrażnienia, począwszy od prostej spontanicznej i przedrefleksyjnej reakcji na istnienie aż do postaci refleksyjnej, która przybiera postać wyartykułowanego zdania, na przykład „dom istnieje”, „Jan istnieje”. Proces uwyrażnienia sądu egzystencjalnego jest nie tylko procesem językowym, lecz związany jest z coraz głębszym wdrażaniem się w strukturę bytu.

W propozycji Wojciecha Chudego sąd egzystencjalny charakteryzuje się następującymi epistemicznymi własnościami: (1) spontanicznością, (2) ateoretycznością, (3) bezpośredniością, (4) intuicyjnością, (5) podwójną konfuzjalnością, (6) czynnikiem konstytuującym pojawienie się świadomości, (7) gwarancją realizmu ujęć poznawczych metafizyki⁵⁸. Szczególną uwagę zwraca Chudy na intuicyjność sądenia egzystencjalnego. Intuicja podobnie jak sąd egzystencjalny cechuje się momentami odpodmiotowymi oraz odprzedmiotowymi. Od strony odpodmiotowej są to: (1) bezpośredniość ujęcia, (2) prostota ujęcia, (3) naoczność, (4) spontaniczność, (5) pewność, silna asercja, (6) monosubiektywność. Natomiast od strony odprzedmiotowej można wyróżnić następujące momenty: (1) głębokość intencyjną aktu, (2) całościowość ujęcia przedmiotu, (3) istotność elementów ujętych, (4) oczywistość przedmiotową ujęcia, (5) niepodważalność epistemiczną, (6) ścisłość, wybiórczość ujęcia struktury przedmiotowej i zawartości przedmiotu⁵⁹.

Od strony epistemologicznej intuicja pozostaje w ścisłym związku z naocznością metafizyczną. Przyjrzyjmy się bliżej, jaka jest jej charakterystyka. Chudy określa ją jako naoczność transcendentalną. O transcendentalności tej naoczności decyduje „istnieniowy wymiar całego poznania metafizycznego”⁶⁰. Ten aspekt

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ Tamże, s. 16.

⁵⁸ Zob. tamże, s. 19.

⁵⁹ Tamże, s. 39.

⁶⁰ Tamże, s. 18.

jest właśnie „wyznacznikiem poznania metafizycznego rozumianego w ścisłym sensie, który określan jest jako transcendentalność poznania”⁶¹. Takie poznanie posiada „w przedmiotowym centrum byt ujęty w aspekcie uniesprzeczniającym go ostatecznie struktury”⁶².

Najwłaściwszym sposobem analizy naoczności metafizycznej jest „analiza typu fenomenologicznego”⁶³. Każdy akt poznania metafizycznego jest wedle autora „naoczny, naocznością złożoną z trojakiego typu momentów”⁶⁴. Chodzi tutaj o momenty **odpodmiotowe**, **odprzedmiotowe** oraz o momenty **specyficznie naocznościowe**, właściwe dla poznania transcendentalizującego. Te ostatnie decydują o zasadniczej różnicy między ujęciami naocznymi. Każde poznanie metafizyczne jest zatem poznaniem naocznym. Z tym że naoczność metafizyczna jest naocznością specyficzną, bowiem nie redukuje się ani do naoczności spostrzeżeniowej, ani kategoryjnej czy ejdetycznej. Naoczność transcendentalna związana jest z egzystencjalnym czy inaczej istnieniowym aspektem rzeczywistości. Skoro jest ona związana z istnieniem, należy odnieść ją przede wszystkim do sądów egzystencjalnych. Tylko bowiem w tych sądach podmiot poznający kontaktuje się z realnym istnieniem bytu. Sądzenie egzystencjalne cechuje się momentem istnieniowości, którego brak jest na przykład spostrzeżeniom. To właśnie wspomniana przed chwilą istnieniowość jest zasadniczym momentem naoczności transcendentalnej⁶⁵. Moment ten jest dominujący. Odznacza się silnym tonem obecności afirmowanego konkretnego, pewnością oraz niepowątpiewalnością. Jest to nic innego jak oczywistość przedmiotowa, którą syci się akt sądzenia egzystencjalnego. Z naocznością transcendentalną związane są, zdaniem Chudego, jeszcze dwa momenty: (1) moment **konfuzjalności treściowej** oraz (2) moment **konfuzjalności substrukturalnej**. Pierwszy związany jest z treścią przedmiotu, który jest afirmowany. Moment ten w strukturze naoczności nie cechuje się aż tak wyraźnym tonem prezentowania. Jest on dany raczej „mgliście” i niewyraźnie. Zdecydowanie przewagę ma tutaj moment istnienia, który wybija się na pierwszy plan kognitywny. Nie znaczy to, że treść nie odgrywa tutaj żadnej roli. Wręcz przeciwnie, jej obecność – wprawdzie „mglista” – jest czymś koniecznym, człowiek bowiem nie doświadcza istnienia, które wyzute jest z treści. Jeśli chodzi o moment **konfuzjalności substrukturalnej**, to „wiąże się on ze zdolnością intuicji metafizycznej do wniknięcia pod powierzchnię jedności konkretnego i uję-

⁶¹ Tamże, s. 33.

⁶² Tamże.

⁶³ Tamże, s. 34.

⁶⁴ Tamże.

⁶⁵ Tamże, s. 36.

cia złożenia bytowego z istoty oraz istnienia”⁶⁶. Ten moment ukazuje, że sądzenie egzystencjalne jest nieodzownie związane z podwójną budową bytu, czyli z istotą oraz istnieniem. Chociaż to istnienie zapoczątkowuje sądzenie egzystencjalne poprzez „uderzenie w aparat poznawczy”, to jednak treść afirmowanego przedmiotu dana jest w sposób „mglisty”, mało obecny, ale mimo wszystko obecność jej jest niezaprzeczalna.

Nieodzownym elementem współkonstituującym naoczność metafizyczną jest refleksja. Wśród polskich tomistów Chudy jest pionierem, jeśli chodzi o badanie refleksji i jej roli w poznaniu metafizycznym. Chodzi tutaj przede wszystkim o refleksję towarzyszącą (*in actu exercito*), która budzi się wraz z momentem sądzenia egzystencjalnego. Dzięki obecności refleksji w strukturze sądzenia egzystencjalnego, akt ten „nie jest tylko wynikiem mechanizmu ontycznego, który »wmontowuje« uznanie realności w akt poznawczy, lecz stanowi żywy i oglądowy moment poznania, mocą którego samoświadomość poznania »opowiada się« za bytem”⁶⁷. Refleksja przenika wszystkie czynności procesu dochodzenia do przedmiotu metafizyki, spełnia także swoje zdanie w procesie konstrukcji transcendentaliów. W ujęciu omawianego neotomisty sądzenie egzystencjalne jest nowym swoistym momentem, który decyduje o związku podmiotu z istnieniem. Od wcześniejszych koncepcji ta różni się tym, że sąd egzystencjalny, który stoi w punkcie wyjścia metafizyki, nie jest sądem spostrzeżeniowym. Nie redukuje się on epistemologicznie do spostrzeżenia, tzn. nie jest on uzależniony od jego wartości, ani też nie potrzebuje spostrzeżenia do weryfikacji desygnowanego w podmiocie sądu przedmiotu. Sąd też, jak zwraca uwagę autor, posiada własną **naoczność transcendentálną**, która nie redukuje się do naoczności spostrzeżeniowej.

Między spostrzeżeniem a sądem egzystencjalnym nie istnieje żaden dystans epistemologiczny konieczny do jego wydania. Sąd nie jest też elementem strukturalnym spostrzeżenia. Chudy, odwołując się do funkcjonalnej jedności ludzkiego poznania, pokazuje, że wszystkie elementy procesu poznawczego rozgrywają się czasowo. Mamy do czynienia z czasową kontynunością spostrzeżenia i sądzenia. W normalnym przebiegu poznania nie uświadamiamy sobie tych rozgraniczeń, które odkrywa się na poziomie analizy epistemologicznej. Stąd też między aktem percepcji a sądzenia zachodzi ciągłość epistemologiczno-genetyczna⁶⁸. Dzięki zachowaniu tej ciągłości problem dystansu epistemicznego między aktem spostrzeżenia a sądzenia traci na ostrości.

⁶⁶ Tamże, s. 37.

⁶⁷ Tamże, s. 38.

⁶⁸ W. Chudy, *Percepcja a pojęciowanie i sądzenie*, dz. cyt., s. 269.

Uwagi podsumowujące

Przedstawione wybrane stanowiska dotyczące rozumienia struktury i funkcji sądu egzystencjalnego w strukturze neotomistycznej metafizyki pokazują, że przyjęcie tych samych założeń metafizycznych odnośnie do natury aktu istnienia nie prowadzi do jednoznacznej zgodności w kwestii epistemologicznej dotyczącej jego poznania. Metoda filozoficzna jest zdecydowanie bardziej zawodna niż metoda nauk empirycznych. Zapoznanie się z jej regułami gwarantuje osiągnięcie wiedzy intersubiektywnie sprawdzalnej i komunikowalnej. Natomiast poznanie reguł gry metody filozoficznej, co widać na przykładzie neotomizmu, nie gwarantuje osiągnięcia jednoznacznych wyników. Stąd też w obrębie tego samego paradygmatu tyle różnych wykluczających się teorii, których twórcy deklarują, że podzielają te same założenia⁶⁹. W prezentowanych stanowiskach widoczna jest pewna ewolucja – od tych, które umieszczają sąd egzystencjalny tylko w płaszczyźnie metafizycznej, do tych, które pod wpływem współczesnych nurtów filozoficznych takich jak fenomenologia czy filozofia analityczna wskazują na konieczność precyzyjniejszej determinacji struktury sądu egzystencjalnego i jego roli w punkcie wyjścia teorii bytu. Rozbieżności w pojmowaniu struktury sądu egzystencjalnego pokazują, że paradygmat metafizyki tomistycznej nie jest jednorodny, ale wewnętrznie zróżnicowany. Uwzględnienie w determinacji sądu egzystencjalnego metod współczesnej filozofii pokazało także, że paradygmat tomistyczny nie jest systemem zamkniętym, ale otwartym na możliwość korekty i na uzupełnienia. Dzięki wykorzystaniu fenomenologii i filozofii analitycznej epistemologiczna i semiotyczna strona sądu egzystencjalnego została bardziej uwyraźniona i wyeksponowana. Nie przekreśla to jednak ani też nie podważa metafizycznych aspektów dotyczących sądów egzystencjalnych. Warto jednak zauważyć, że zastosowanie współczesnych metod semiotyki dla języka metafizyki tomistycznej nadal oczekuje na zrealizowanie⁷⁰. Poza pewnymi przyczynkami do dyskusji między tomistami a analitykami, które miały miejsce w latach 90., brak jest we współczesnym polskim neotomizmie egzystencjalnym poważniejszego wykorzystania metod współczesnej filozofii w determinacji jej podstawowych założeń⁷¹. Wydaje się,

⁶⁹ Szerzej pisze o tych problemach J. Woleński, *W stronę logiki*, Aureus, Kraków 1996.

⁷⁰ Szczególnie cenne są tutaj prace współczesnego filozofa wywodzącego się ze szkoły lubelskiej Jacka Wojtysiaka. Zob. J. Wojtysiak, *O wyrażeniach egzystencjalnych*, „Filozofia Nauki” 15 (1996) nr 3, s. 115–130, J. Wojtysiak, *Próba reinterpretacji (neo)tomistycznej koncepcji sądu egzystencjalnego*, „Roczniki Filozoficzne”, t. 46–47 (1998–1999), z. 1, s. 221–231, J. Wojtysiak, *Trzy koncepcje bytu/przedmiotu*, „Filozofia Nauki” 17 (1997) nr 1 (17), s. 105–126, *O słowie „być”. Z teorii wyrażeń egzystencjalnych i ich filozoficznego zastosowania*, Lublin 2005.

⁷¹ Pewne próby konfrontacji tomizmu egzystencjalnego ze współczesną filozofią podejmował w: P. Duchliński, *W stronę aporetycznej filozofii klasycznej. Konfrontacja tomizmu egzystencjalnego z wybranymi koncepcjami filozofii współczesnej*, WAM–Ignatianum, Kraków 2014.

że głębsza konfrontacja tomizmu z filozofią analityczną mogłaby jeszcze bardziej przyczynić się do rozumienia natury wyrażeń egzystencjalnych i roli sądu egzystencjalnego w strukturze argumentacji metafizycznej⁷².

Autorzy przedstawionych stanowisk wchodzą także w mniej lub bardziej interesujące polemiki, które ze względu na szeroki zakres poruszanych zagadnień nie zostały tutaj uwzględnione. Zostaną one zrekonstruowane w innym artykule dotyczącym sądu egzystencjalnego w neotomizmie polskim.

Bibliografia

- Bakies B., *O właściwą koncepcję poznawalności istnienia*, „Studia Philosophiae Christianae” 17 (1981) 1, s. 180–200.
- Bakies B., *Sądy egzystencjalne a punkt wyjścia metafizyki*, „Studia Philosophiae Christianae” 14 (1981) 1.
- Chudy W., M. A. *Krapca koncepcja poznania istnienia (bytu)*, „Filozofia. Pismo Koła Filozoficznego Studentów KUL” 12 (1978) 4, s. 5–24.
- Chudy W., *O naoczności poznania metafizycznego*, „Roczniki Filozoficzne” 31 (1983) 1, s. 5–40.
- Chudy W., *Percepcja a pojęciowanie i sądzenie*, „Roczniki Filozoficzne” 28 (1980) 1, s. 261–270.
- Chudy W., *Poznanie istnienia (bytu) w ujęciu tomistów egzystencjalnych (cz. I)*, „Studia Philosophiae Christianae” 17 (1981) 2, s. 19–40.
- Chudy W., *Poznanie istnienia (bytu) w ujęciu tomistów egzystencjalnych (dokończenie)*, „Studia Philosophiae Christianae” 18 (1982) 2, s. 43–70.
- Chudy W., *Zagadnienie naoczności aktów poznawczych*, „Roczniki Filozoficzne” 29 (1981) 1, s. 167–232.
- Chudy W., *Zagadnienie tomistycznej teorii sądów egzystencjalnych. [Polemika z: Mieczysław Kur, W poszukiwaniu tomistycznej teorii sądów egzystencjalnych]*, „Studia Philosophiae Christianae” (1981) nr 1, s. 185–200.
- Chudy W., *Refleksja a poznanie bytu*, RW KUL, Lublin 1984.

⁷² Interesujące dla tej problematyki są prace A. Gawrońskiego. Zob. A. Gawroński, *Co znaczy istnieć*, „Znak”, nr 429 (1991), s. 96–106, A. Gawroński, *Uniwersalne struktury języka*, „Znak” 3 (1991), s. 129–136, A. Gawroński, *Czy nazwy mówią coś o istnieniu*, „Znak” 12 (1991) nr 439, s. 122–126, A. Gawroński, *Od masy do przedmiotu*, „Znak” 7 (1991) nr 434, s. 100–105; A. Gawroński, *Egocentryzm i dialogizm systemu odniesień*, „Znak” 7 (1991) nr 434, s. 96–104, A. Gawroński, *Makrostruktura świata a identyfikacja*, „Znak” nr 431 (1991), s. 83–89, A. Gawroński, *Okazjonalność i neutralność odniesień przestrzennych (II)*, „Znak” 1991, s. 83–87, A. Gawroński, *Okazjonalność i neutralność odniesień przestrzennych (I)*, „Znak” 435 (1991), s. 97–101, A. Gawroński, *Między myślą a językiem*, „Roczniki Filozoficzne” 27 (1979) 1; A. Gawroński, *Tomizm egzystencjalny wobec nowych badań lingwistyczno-filozoficznych*, „Studia Philosophiae Christianae” 23 (1987) nr 2.

- Duchliński P., *Stanisław Ziemiański a tomiści egzystencjalni na temat punktu wyjścia, metody i przedmiotu metafizyki*, [w:] *Philosophiae & Musice*, red. R. Darowski, WAM, Kraków 2006, s. 75–97.
- Duchliński P., *W stronę aporetycznej filozofii klasycznej. Konfrontacja tomizmu egzystencjalnego z wybranymi koncepcjami filozofii współczesnej*, WAM–Ignatianum, Kraków 2014.
- Gawroński A., *Czy nazwy mówią coś o istnieniu*, „Znak” nr 439 (1991), s. 122–126.
- Gawroński A., *Od masy do przedmiotu*, „Znak” 7 (1991) nr 434, s. 100–105.
- Gawroński A., *Uniwersalne struktury języka*, „Znak” 3 (1991), s. 129–136.
- Gawroński A., *Między myślą a językiem*, „Roczniki Filozoficzne” 27 (1979) 1.
- Gawroński A., *Co znaczy istnieć*, „Znak” nr 429 (1991), s. 96–106.
- Gawroński A., *Dlaczego Platon wykluczył poetów z Państwa? U źródeł współczesnych badań nad językiem*, Więź, Warszawa 1984.
- Gawroński A., *Egocentryzm i dialogizm systemu odniesień*, „Znak” 7 (1991) nr 434.
- Gawroński A., *Makrostruktura świata a identyfikacja*, „Znak” nr 431 (1991).
- Gawroński A., *Okazjonalność i neutralność odniesień przestrzennych (I)*, „Znak” nr 435 (1991).
- Gawroński A., *Tomizm egzystencjalny wobec nowych badań lingwistyczno-filozoficznych*, „Studia Philosophiae Christianae” 23 (1987) 2.
- Gilson E., *Being and Some Philosopher*, PIMS, Toronto 1952,
- Maritain J., *A Preface to Metaphysics. Seven Lectures on Being*, Published by Sheed & Ward, New York 1948.
- Gilson E., *Byt i istota*, przeł. P. Lubicz, J. Nowak, Wyd. PAX, Warszawa 1963.
- Jaroszyński P., *Metafizyka czy ontologia*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2011.
- Klubertanz G. P., *Introduction to The Philosophy of Being*, Appleton–Century–Crofts, New York 1963.
- Krąpiec M. A., *Doświadczenie i metafizyka*, „Roczniki Filozoficzne KUL” 24 (1976), z. 1, s. 5–15.
- Krąpiec M. A., Kamiński S., *Z teorii i metodologii metafizyki*, RW KUL, Lublin 1994.
- Krąpiec M. A., *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, RW KUL, Lublin 1994.
- Krąpiec M. A., *Odzyskać świat realny*, RW KUL, Lublin 1999.
- Krąpiec M. A., *Realizm ludzkiego poznania*, RW KUL, Lublin 1995.
- Krąpiec M. A., *Teoria analogii bytu*, RW KUL, Lublin 1994.
- Maryniarczyk A., *Metoda separacji a metafizyka*, TN KUL, Lublin 1986.
- Morawiec E., *O genetycznej bazie metafizyki*, *Studia Philosophiae Christianae* 16 (1980) 2, s. 67–91.
- Owens J., *An Interpretation of Existence*, Bruce Publishing, Milwaukee 1968.
- Owens J., *Cognition. An Epistemological Inquiry*, Center for Thomistic Studies, Huston 1992.
- Stępień A. B., *O metodzie teorii poznania*, TN KUL Lublin 1966.
- Stępień A. B., *Studia i szkice filozoficzne t. I i II* RW KUL, Lublin 1999.
- Stępień A. B., *Teoria poznania. Zarys kursu uniwersyteckiego*, TN KUL, Lublin 1971.

- Stępień A. B., *Zagadnienie kryterium istnienia*, [w:] *Studia metafizyczne*, t. II: *Kategorie filozoficzne. Istnienie i sąd*, red. J. Wojtyśiak, A. B. Stępień, TN KUL, Lublin 2003.
- Sweeney L., *A Metaphysics of Authentic Existentialism*. Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall 1965.
- Wilhelmsen F. D., *The Concept of Existence and the Structure of Judgment. A Thomistic Paradox*, „*The Thomist*” 41 (1977), s. 317–349.
- Wojtyśiak J., *O wyrażeniach egzystencjalnych*, „*Filozofia Nauki*” 15 (1996) nr 3, s. 115–130.
- Wojtyśiak J., *O słowie „być”. Z teorii wyrażen egzystencjalnych i ich filozoficznego zastosowania*, TN KUL, Lublin 2005.
- Wojtyśiak J., *Próba reinterpretacji (neo)tomistycznej koncepcji sądu egzystencjalnego*, „*Roczniki Filozoficzne*”, t. 46–47 (1998–1999), z. 1, s. 221–231.
- Wojtyśiak J., *Trzy koncepcje bytu/przedmiotu*, „*Filozofia Nauki*” 17 (1997) 1.
- Woleński J., *W stronę logiki*, Aureus, Kraków 1996.
- Zdybicka Z.J., *Partycypacja bytu*, TN KUL, Lublin 1972.
- Ziemiański S., *Teologia naturalna. Filozoficzna problematyka Boga*, Kraków 2005.

Understanding options of existential judgment in 20th century Polish existential Neothomism

The aim of this article is to reconstruct the views concerning the structure and the role of existential judgment in existential Neo-Thomistic metaphysics. It considers the most representative views of Polish Neo-Thomists. The article shows that there has never been any homogenous understanding of the structure of existential judgment. The article takes up some historical issues, which, nowadays, are no longer very meaningful for the debates within contemporary Polish philosophy. Even in Neo-Thomism itself these questions have lost their meaning and stopped focusing theoreticians' attention on themselves. For many existential advocates of Thomism in Poland (e. g. Krąpiec and his students) consider these questions long established and therefore there is no sense trying to reinterpret them. Others (e. g. J. Wojtyśiak) do not take this for granted, trying instead to confront those agreements for example with contemporary analytical philosophy. From the epistemological point of view a minimal research achievement is the statement, that even sharing same metaphysical assumptions, considered as those, that ultimately settle other types of assumptions, it is still possible to reach differing, certainly not uncontroversial, epistemological-semiotic views. Using the methods of modern phenomenology and analytical philosophy makes it possible to determine precisely the nature of existential judgment in epistemological-semiotic aspect. It is therefore shown that the paradigm of classical metaphysics remains open to the results of contemporary philosophy.

Keywords: philosophy of Poland, existential thomism, Lublin school of classical philosophy, phenomenology, analytic philosophy, existential judgment, reinterpretation

Stefan Konstańczak

Dzieje filozofii polskiej w listach zapisane.
O korespondencja Stefana Pawlickiego z Kazimierzem Twardowskim
History of Polish philosophy written in letters. The correspondence
between Stefan Pawlicki and Kazimierz Twardowski

Leszek Łysień

Karol Ludwik Koniński – między ortodoksją a herezją
Karol Ludwik Koniński – between orthodoxy and heresy

STEFAN KONSTAŃCZAK

Dzieje filozofii polskiej w listach zapisane O korespondencji Stefana Pawlickiego z Kazimierzem Twardowskim

Utworzenie uniwersytetu we Lwowie w 1784 r. było naturalną konsekwencją polityki Habsburgów, którzy chcieli także i w taki sposób wykazać swoje prawo do dokonania rozbiorów Polski. Kraków ze swą historią i swoim konserwatywnym nie stwarzał takiej możliwości, bo jego dzieje od zarania były ściśle związane z Polską. Zupełnie inaczej było ze Lwowem, którego związki z Rzeczpospolitą nie były tak oczywiste i dlatego decyzją zaborcy stał się on centrum administracyjnym rywalizującym na wielu polach z Krakowem. W obu miastach istniały także odrębne uniwersytety, które w ograniczonym zakresie współdziałały ze sobą. Owa ograniczoność rywalizacji wiązała się z trudnym do porównania ze sobą potencjałem i historycznie nagromadzonym zapleczem naukowo-dydaktycznym, jakie prezentowały obie uczelnie. O zasługach Kazimierza Twardowskiego dla podniesienia rangi Uniwersytetu Lwowskiego wiemy dziś bardzo dużo. To w znacznej mierze dzięki jego osobie Uniwersytet Jana Kazimierza przeżył swój rozkwit na wielu polach, przewyższając nawet Uniwersytet Jagielloński. Niewiele jednak dotąd wiadomo o współpracy obu uczelni. Okazuje się jednak, że również na tym polu zasługi Kazimierza Twardowskiego są niepodważalne. Przekonuje nas o tym także zachowana korespondencja dwóch wybitnych profesorów, a w swoim czasie także i rektorów obu galicyjskich uniwersytetów – Stefana Pawlickiego i Kazimierza Twardowskiego.

Współpraca przyszłych rektorów obu galicyjskich uniwersytetów nie stanowiła dotąd przedmiotu zainteresowania historyków filozofii polskiej. Tymczasem nie chodziło im tylko o wymianę poglądów, bo przecież w trakcie swych nielicznych spotkań oraz poprzez prowadzoną korespondencję, współdecydowali o kształcie uprawiania filozofii w Polsce. Warto zatem przybliżyć te problemy, które stanowiły przedmiot troski wybitnych polskich filozofów przełomu XIX i XX

wieku, oraz to, jak starali się te problemy rozwiązywać. Ale co istotne, nie kierowała nimi troska o własne interesy, ale o interes nadrzędny – polskiej nauki. Nie bez znaczenia zapewne było także to, że nie rywalizowali ze sobą w żadnej dziedzinie filozofii. Reprezentowali odmienne działy filozofii i różne stanowiska filozoficzne, ale traktowali swe dokonania nawet w tej samej dziedzinie nie jako konkurencję, lecz wzbogacenie własnych przemyśleń.

Historia polskiej filozofii listami zapisana

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

ośmiela mnie do tego okazana mi podczas zeszłorocznego pobytu mego w Krakowie życzliwość Ks. Profesora. Równocześnie z tym listem wysyłam egzemplarz rozprawy, którą przed kilku tygodniami podałem na tutejszej wszechnicy w celu uzyskania *veniae legendi*¹ z dziedziny filozofii. Pozwalam sobie poprosić Wielebnego Ks. profesora by zechciał z łaski swej umieścić o tej rozprawie wzmiankę w jednym z najbliższych czasopism, jeżeli s. profesor uważa taką wzmiankę za wskazaną. Ale mam jeszcze i drugą prośbę. Pragnąłbym sam od czasu do czasu umieścić w „Przeglądzie polskim” recenzje o nowych książkach treści filozoficznej. Nie znając jednak nikogo ze członków redakcji ani samego hr. Mycielskiego byłbym wielce zobowiązany Wielebnemu Ks. profesorowi, gdyby zechciał mi łaskawie być pomocnym przy nawiązaniu stosunków z wymienionym miesięcznikiem².

Taka prośba kierowana właśnie do Pawlickiego miała wówczas sens, gdyż ten publikował wiele swoich prac właśnie na łamach tego czasopisma³. Twardowski dopiero szukał miejsca dla siebie w polskiej filozofii, a Pawlicki zajmował już w niej ugruntowaną pozycję.

¹ *Veniae legendi* (z łac.) – przyzwolenie prowadzenia wykładów przez niesamodzielnych pracowników naukowych. W przytoczonej korespondencji zachowano oryginalną pisownię.

² *List Kazimierza Twardowskiego do Stefana Pawlickiego z dn. 7 stycznia 1894 r.*, Materiały Archiwalne S. Pawlickiego, Czytelnia Rękopisów Biblioteki Uniwersytetu Jagiellońskiego, teczka 8699 III, k. 84.

³ Pawlicki opublikował w „Przeglądzie Polskim” m.in.: *Materializm wobec nauki* (1869/70, t. 3–4); *Lassalle i przyszłość socjalizmu* (1873/74, t. 3–4); *Studia nad pozytywizmem* (1884/85, t. 75–81); *Z „Historii filozofii greckiej”* (1889/90, t. 111–120); *Xenofont* (1891/92, t. 102–103); *Żywot i dzieła Ernesta Renana* (1893/96, t. 110–116).

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

Pawlicki uważał, że historyk filozofii ma prawo do krytyki dawnych poglądów z punktu widzenia własnego systemu wartości, gdyż jednym z celów uprawiania historii filozofii jest cel wychowawczy, a skuteczność takiego wychowania uzależniona jest od jawnego przyjęcia właściwych wartości⁴.

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

w zamian za *Renana* przestać [...] drobnostkę, mianowicie wykład pt. *Psychologia wobec fizjologii i filozofii* miany przy otwarciu roku szkolnego. Tymczasem rzecz ta wyjdzie w druku dopiero gdzieś w styczniu, dlatego wolę przyjść z próżnymi rękoma, aniżeli dłużej czekać z odpowiedzią. *Renana* przeczytałem nie tylko z wielkim zajęciem, ale i z wielkim bardzo pożytkiem. Nie wiem co więcej w książce tej podziwiać, czy zewnętrzną szatę formie przeciwnika, czy treści łączące w sobie szczerą wiarę z naukową bezstronnością. Godziny lektury były dla mnie prawdziwą rozkoszą, dziękuję za nią Ks. Profesorowi jak najszczerzej. Recenzję niemieckiej pracy przy sposobności nie omieszkam napisać – może do *Oesterr. [eichische] Literaturzeit.[ung]*⁵. Cieszę się na drugi tom filozofii greckiej. Czy obejmie on także Arystotelesa? Bardzo odczuwam potrzebę książki, którąby można dać słuchaczom do rąk, aby poznali gruntownie filozofię Arystotelesa, bądź co bądź stanowiące pod wieloma względami podstawę wielu zasadniczych poglądów współczesnej nawet filozofii. Nie wątpię, że dzieło Ks. Profesora uczyni tej potrzebie zadość. Może po jego ukończeniu znajdzie się przecież czas na napisanie logiki. Szkodaby wielka była, gdyby nagromadzony w prelekcjach przez Ks. Profesora materiał nie znalazł trwalszego przytułku jak skrypta litografowane. Obecnie wykańczam sprawozdanie okrężne o książce Struvego dla *Przegl. Polskiego*. Przypuszczam, że Ks. Profesor zgodzi się z moim zdaniem, iż *Wstęp*

⁴ S. Borzym, *Panorama polskiej myśli filozoficznej*, PWN, Warszawa 1993, s. 25.

⁵ W czasopiśmie tym Twardowski zamieścił wcześniej (1893–1894) cztery swoje recenzje książek: F. Brentano, *Über die Zukunft der Philosophie*; ks. A. Pechnika, *O reformie tzw. propedeutyki filozofii*; F. Kiefl, *Pierre Gassendis Erkenntnistheorie*; G. Gerber, *Das Ich als Grundlage Unserer Weltanschauung*. Niemiecka książka, o której w liście mowa, to zapewne: Theodor Lipps, *Grundzüge der Logik*, którą Twardowski zrecenzował w roczniku tego czasopisma z 1897 r.

do filozofji jest, wzięty w całości, wyjątkowem zupełnie dziełem, jakim – o ile mi wiadomo – ani Niemcy ani Francuzi, ani Anglicy poszczycić się nie mogą. Oby praca, jaką Struve włożył w tę książkę przyniosła jak największy pożytek młodym pokoleniom oddającym się pracy naukowej⁶.

Twardowski chciał przesłać Pawlickiemu nadbitkę swego artykułu *Psychologia wobec fizjologii i filozofii*, który opublikował w dodatku do „Gazety Lwowskiej”, który cyklicznie ukazywał się pod tytułem „Przegląd Naukowy i Literacki”. Przedstawił w niej swe stanowisko na temat przedmiotu psychologii, którą uważał za dział filozofii. Publikacja Twardowskiego mieściła się w ogólnej tendencji w ówczesnej filozofii, która pokładała szczególne nadzieje w psychologii, bo „po wiedzy psychologicznej spodziewano się, że zrewolucjonizuje działanie moralne ludzkości”⁷. Niemniej nie wszyscy podzielali takie przekonanie, przez co artykuł Twardowskiego spotkał się z polemiką ze strony Adama Mahrburga (1855–1913). Polemika ta została opublikowana w „Przeglądzie Filozoficznym”, a oponent zarzucał autorowi, że odrywając życie duchowe od fizjologii, stworzył kolejną postać psychologii spekulatywnej, gdy tymczasem deklarował, iż jest to nauka empiryczna. W konkluzji Mahrburg odrzucił stanowisko głoszące, że psychologia jest nauką filozoficzną. Szczególnie bolesny był zarzut, który Mahrburg sformułował, sprowadzając wywód Twardowskiego do absurdu:

ponieważ psychologia jest nauką filozoficzną, żadna zaś nauka filozoficzna nie może istnieć bez psychologii, jako swojej podstawy, więc psychologia powstać i istnieć nie może bez gotowej już psychologii, która mogłaby służyć jej za podstawę. Wierutna niedorzeczność...⁸.

Rzecz jasna Twardowski replikował jeszcze w tym samym numerze „Przeglądu Filozoficznego”, starając się wykazać błędność argumentacji Mahrburga, w tym zwłaszcza sprowadzając jego rozumowanie także do absurdu: „w tym rozumowaniu tkwi najoczywistszy błąd logiczny znany pod nazwą *quaternio terminorum*”⁹. Zarzucał także recenzentowi przyjmowanie z góry tez, których on sam nigdy nie wygłaszał. Oczywiście Mahrburg natychmiast replikował, co ostatecznie

⁶ List Kazimierza Twardowskiego do Stefana Pawlickiego z dn. 13 listopada 1896 r., Materiały Archiwalne S. Pawlickiego, Czytelnia Rękopisów Biblioteki Uniwersytetu Jagiellońskiego, teczka 8699 III, k. 85–86. Wspomniana recenzja Pawlickiego książki Twardowskiego ukazała się w „Przeglądzie Polskim” 1897, t. 126.

⁷ S. Borzym, „Przegląd Filozoficzny” wobec prądów modernistycznych (1897–1905), „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1972, t. 18, s. 62.

⁸ A. Mahrburg, Dr. Kazimierz Twardowski, *Psychologia wobec fizjologii i filozofii*, „Przegląd Filozoficzny” 1897/98, nr 2, s. 77.

⁹ K. Twardowski, *odpowiedź na krytykę pracy p.t. Psychologia wobec fizjologii i filozofii, podaną przez p. Adama Mahrburga*, „Przegląd Filozoficzny” 1897–1898, nr 2, s. 147.

spowodowało, że w efekcie tych polemik stosunki pomiędzy obu filozofami stały się dość chłodne.

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

Historia filozofii starożytnej Grecji i chrześcijańska filozofia średniowiecza miały dla niego [Pawlickiego – przy S. K.] trwać wartość, niepoddającą się niszczącemu działaniu czasu¹⁰.

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

A dodaję wiadomość, że przed jakimś czasem był u mnie p. Heinrich, który podobno chce się habilitować we Lwowskim uniw. Później może się przenieść do nas, i pragnąłbym jednak, aby Panowie oznaczyli jasno, czy macie powierzyć mu *veniam* na wszystkie działy filozofii czy tylko w psychologii. Z rozmowy bowiem wniosłem, a także znajomi to potwierdzili, że on głównie zajmuje się psychofizyką. Gdyby w niej był biegły, może docentura tego przedmiotu przydać się niewątpliwie, ale gdyby w innych gałęziach był *rudis* lub *inexpertus*¹¹ byłoby dobrze to zbadać i nie rozszerzyć natychmiast prawa wykładania. Panowie to osądzicie z łatwością. Cieszę się, że Pan pisze recenzję książki Struvego; jemu należy się uznanie¹².

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

Wstęp powinien się znaleźć w ręku wszystkich, którzy przygotowując się do zawodów naukowych, rozumieją doniosłość przyjętych na siebie wobec umiejętności i społeczeństwa zobowiązań. W szczególności zaś nikt nie będzie mógł odłączyć zabierać u nas głosu w sprawach, dotyczących filozofii, kto nie zapozna się i nie będzie się liczył z zasadniczymi wywodami *Wstępu krytycznego do filozofii*¹³.

¹⁰ S. Borzym, *Przeszłość dla przyszłości*, IFiS PAN, Warszawa 2003, s. 295.

¹¹ *Rudis* (z łac.) – surowy, niedoświadczony. *Inexpertus* – niedouczony.

¹² *List Stefana Pawlickiego do Kazimierza Twardowskiego z dn. 12 lutego 1897 r.*, Materiały Archiwalne K. Twardowskiego, Archiwum Połączonych Bibliotek Wydziału Filozofii i Socjologii UW, Instytutu Filozofii i Socjologii PAN oraz Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, teczka PTF02.1 t. XXVII, k. 81

¹³ K. Twardowski, *Nowa polska książka z filozofii*, „Przegląd Polski” 1897, t. 126, z. 3.

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

Szanowny i Łaskawy Panie, kazałem wysłać trzy litografowane kopie moich dawniejszych kursów o *Logice*, gdyż ja wykładałem głównie dla teologów i *Psychologii*, której nigdy nie zdążyłem skończyć i *Socjologii*, którą parę razy niegdyś wykładałem dla prawników. Pan w nich nie znajdzie nic nowego, ale chciałem aby służyła Panu na pamiątkę. Czy kiedyś coś z nich wydrukuję, nie wiem, bo mam tyle innych zajęć przed sobą, zwłaszcza drugi tom *Hist. Filoz.*, którego dopiero 26 arkuszy wydrukowano – i wykłady o filozofii socjalnej, które dla bogatej treści swojej zabierają mi dużo czasu i muszę je powtarzać każdą zimą. Pańska rozprawę przeczytałem z wielką przyjemnością i o niej napiszę słów parę. Höflera *Psychologii* jeszcze nie mam, dowiedziałem się o jej istnieniu z pańskiego artykułu w *Naukowo Lit. Przeglądzie*¹⁴.

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

Z licznych szczegółów, które Pan mi przesłać raczył o p. Heinrichu, bardzo się ucieszył. Teraz Straszewski sobie nad nim głowę suszy, co jest bardzo miłe wychnienie wakacyjne¹⁵.

Trzeba tutaj dodać, że Pawlicki niezbyt przychylnie odbierał skrajny empiryzm propagowany przez Heinricha w jego wykładach i publikacjach¹⁶. Niemniej jednak nie zaważyło to na ogólnej pozytywnej ocenie jego kompetencji i możliwości naukowych. Władysław Heinrich ostatecznie habilitował się na Uniwersytecie Jagiellońskim w 1900 roku z zakresu psychologii doświadczalnej i metodologii nauk przyrodniczych.

¹⁴ List Stefana Pawlickiego do Kazimierza Twardowskiego z dn. 10 lipca 1897 r., Materiały Archiwalne K. Twardowskiego, Archiwum Połączonych Bibliotek Wydziału Filozofii i Socjologii UW, Instytutu Filozofii i Socjologii PAN oraz Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, teczką PTF02.1 t. XXVII, k. 82. Chodziło tu o recenzję Twardowskiego książki A. Höflera, która ukazała się w „Przeglądzie Naukowo-Literackim” 1897, t. XXVI, s. 661–670.

¹⁵ List Stefana Pawlickiego do Kazimierza Twardowskiego z dn. 20 lipca 1897 r., Materiały Archiwalne K. Twardowskiego, Archiwum Połączonych Bibliotek Wydziału Filozofii i Socjologii UW, Instytutu Filozofii i Socjologii PAN oraz Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, teczką PTF02.1 t. XXVII, k. 83.

¹⁶ Zob. np. J. Chodakowska, *Nauki pedagogiczne na polskich uniwersytetach na przełomie XIX i XX wieku*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 1991, nr 2, s. 26.

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

Zwierzyłem się Przysieckiemu, który bardzo Pana ceni i miał w Warszawie pomówić z Redaktorem *Przeg. Filo.* aby w końcu troszkę mitygowano Marburga szukającego ciągle zaczepek. Jest to fanatyk najgorszego rodzaju, bo wyrachowany, a bajecznie zarozumiały¹⁷.

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

Ale ten sam p. MAHRBURG mówi o *Historii filozofii greckiej* ks. PAWLICKIEGO, że stanowisko autora jest teologiczno-kościelne, często „nietolerancyjne”. Kto czyta pisma ks. Pawlickiego bez uprzedzenia przyzna, że autor ten daleki jest od „nietolerancyjności”, że nawet w swoim dziele o RENANIE odznacza się rzadką jak na autora duchownego, tolerancją. A może razi p. MAHRBURGA stanowisko teologiczno-kościelne właśnie u autora duchownego, nie rażąc go wcale u autora świeckiego, jakim jest WILLMANN? A może p. MAHRBURG nie czytał wcale dzieła WILLMANN, lecz przejrzał tylko spis rzeczy? Ostatecznie przestajemy się dziwić, gdy w uwagach p. MAHRBURGA o książce ks. PAWLICKIEGO (tamże, s. 620) czytamy na początku, iż autor „czerpie ze źródeł oryginalnych”, a ku końcowi: „oryginalnym badaczem autor nie jest”. Czytając w ogóle cały ten ustęp *Poradnika* o książce ks. PAWLICKIEGO, trudno się oprzeć wrażeniu, że p. MAHRBURG pisał go pod wpływem pewnej ku autorowi niechęci, niezupełnie licującej z naukową bezstronnością i może niezupełnie stosownej w uwagach, przeznaczonych do *Poradnika dla samouków*¹⁸.

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

¹⁷ List Stefana Pawlickiego do Kazimierza Twardowskiego z dn. 11 kwietnia 1898 r., Materiały Archiwalne K. Twardowskiego, Archiwum Połączonych Bibliotek Wydziału Filozofii i Socjologii UW, Instytutu Filozofii i Socjologii PAN oraz Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, teczka PTF02.1 t. XXVII, k. 87. W liście mowa o Janie Przysieckim (prawdziwe nazwisko Adam Krasiński – 1870–1909), późniejszym redaktorze „Biblioteki Warszawskiej” (od 1900 r.).

¹⁸ K. Twardowski, *Mysł, mowa i czyn*, cz. II, red. A. Brożek i J. Jadacki, Wyd. Semper, Warszawa 2014, s. 234 (przypis 80).

Zapowiedziałem na półroczną letnią „Estetykę na tle socjologii” Część druga, cztery razy na tydzień, a raz jeden będę wykladał o filozofii Schopenhauera. Korzystam z miłej okazji, aby zainteresować Pana do sprawy Witkowskiego, który u was jest docentem filologii klasycznej. Ponieważ to nie zła siła, wartoby dopomóc mu do zostania profesorem nadzwyczajnym a to już w znacznej części należy do Wydziału. Potrzeba tylko, żeby kilku członków wpływowych troszkę propagowało myśl tę wśród kolegów. Młodzież na tem dobrze wyjdzie, a prof. Ćwikliński coraz więcej obciążony zajęciami politycznymi, także ucieszy się gorliwemu pomocnikowi. Jeżeli Panu myśl ta wydaje się praktyczną, niech Pan raczy trochę przyłożyć się do jej urzeczywistnienia¹⁹.

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

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

Doszła mnie tutaj wiadomość, że dawny kolega Pana prof. Skórski został ostatecznie spensjonowany. Możeby Pan raczył teraz rozważyć dany projekt, z którym Pan się nosił, powołania od nas Wartenberga na profesora nadzwyczajnego. Co do mnie trwam w przekonaniu, które nieraz wyraziłem, że Pan znajdzie w Panu Wartenbergu dobrego, pracowitego, Panu szczerze oddanego pracownika, o zacnym delikatnym charakterze. A w dodatku jest to człowiek, który ładne rzeczy napisał, a zupełnie oddany służbie filozofii, obowiązkom pedagogicznym i krzewieniu miłości wiedzy. Oczywiście napotka propozycję w łonie wydziału na niejedną opozycję ale Pan potrafi przekonać towarzyszy, że powołując Wartenberga zrobią rzecz dobrą, odpowiadającą potrzebom kraju i młodzieży²⁰.

¹⁹ List Stefana Pawlickiego do Kazimierza Twardowskiego z dn. 27 luty 1900 r., Materiały Archiwalne K. Twardowskiego, Archiwum Połączonych Bibliotek Wydziału Filozofii i Socjologii UW, Instytutu Filozofii i Socjologii PAN oraz Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, teczką PTF02.1 t. XXVII, k. 92. Stanisław Witkowski (1866–1950) – filolog klasyczny, od 1902 r. profesor Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie. Ludwik Ćwikliński (1848–1943) – filolog klasyczny, dziekan Wydziału Filozoficznego (1883–1884, 1891), prorektor (1894–1895) oraz rektor (1893–1894) Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie.

²⁰ List Stefana Pawlickiego do Kazimierza Twardowskiego z dn. 7 października 1902 r., Materiały Archiwalne K. Twardowskiego, k. 93.

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

równocześnie pod opaską wysłałam artykuł mój z *Tygodnika Słowo Polskie* o „*Philosophia militans*” Paulsena: u końca tego artykułu w uwadze znajduje się protest skierowany przeciw Mahrburgowi i jego stronnictwu a dotyczy Przew. Ks. Profesora osobiście. Co się tyczy katedry po Skórskim, fakultet niezawodnie po pierwszym lub drugim posiedzeniu swoim wybierze komisję, która będzie się zastanawiała nad obsadzeniem tej katedry, że wśród kandydatów na tę katedrę Dr. Wartenberg zajmuje miejsce bardzo poważane, o tem Przew. Ks. Profesor wie już z rozmowy ustnej ze mną. Oczywiście nie mogę z góry powiedzieć jak wypadnie ostateczna decyzja, tem więcej, że mam jeszcze jednego kandydata na oku, który w razie gdyby był stawiany, musiał by być postawiony przed Drem. Wartenbergiem. Całkiem poufnie wymieniam tu jego nazwisko: jest nim Prof. Struve z Warszawy. Doszły mnie mianowicie wiadomości, że prof. Struve pragnął by się z Warszawy wynieść. A nawet mówiono mi, że chętnie przeniósłby się do Lwowa. Oczywiście nie wiem, o ile te wiadomości autentyczne i trzeba by przedewszystkiem, skoro fakultet się na to zgodzi, zwrócić się wprost z zapytaniem do Prof. Struego. Jeżeli jednak Prof. Struve gotów by przyjąć tę katedrę, dałoby to się to zrobić tylko w ten sposób, że Rząd zawarłby z nim kontrakt aż do ukończenia jego 70. roku życia: o prawidłowem mianowaniu uczonego w tym wieku co Struve nie mogłoby być mowy. Innego natomiast kontrkandydata dla Dra. Wartenberga nie widzę, bo że nie uważam za takiego Dr. Dzieduszyckiego o tem Ks. Profesor również dobrze wie. Można przewidzieć jeszcze trzecią ewentualność: może fakultet nie zechce się w ogóle spieszyć z obsadzeniem drugiej katedry. Za pewną zwłoką przemawiają niektóre argumenty, które i ja uznać gotów; ale są także, i może ważniejsze argumenty za tem aby katedrę zaraz obsadzić. Na wszelki wypadek może Przew. Ks. Profesor być pewny, że o Drze. Wartenbergu dobrze pamiętam i pamiętać będę. Cenię bowiem nie tylko jego kwalifikacje naukowe lecz jest on osobiście bardzo sympatyczny i byłoby dla nauki rzeczą bardzo przyjemną mieć takiego współpracownika jak on. Bardzo się cieszę, że można się wkrótce spodziewać drugiego tomu historii filozofii greckiej. Wyczekujemy go wszyscy z prawdziwym upragnieniem i z wielką niecierpliwością. Myślę, że skoro się Przew. Ks. Profesor upora z tomem drugim, trzeci już szybciej po nim nastąpi. [...] W tych dniach przysłał mi Struve trzecie wydanie swego wstępu do filozofii. Jest to bardzo pocieszający objaw, że tak poważna publikacja filozoficzna doczekała się w przeciągu sześciu lat trzeciego wydania. Dowodzi to, że przecież warto u nas pisać rzeczy filozoficzne²¹.

²¹ List Kazimierza Twardowskiego do Stefana Pawlickiego z dn. 10 października 1902 r., Materiały Archiwalne S. Pawlickiego, Czytelnia Rękopisów Biblioteki Uniwersytetu Jagiellońskiego, teczka 8699 III, k. 87. Wspomniana recenzja książki Paulsena ukazała się w 1902 r. w „Tygodniku

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

Wróciłem tu przedwczoraj [z Wiednia do Krakowa – przyp. aut.] i dziękuję najprzód za owe dwa ciekawe numery *Słowa Polskiego*. Nic nie wiedziałem o istnieniu tego dodatku ani, że Pan do niego pisuje. A temat bardzo ciekawy, bo z Paulsenem liczyć się trzeba i głos jego u nas Szanowany. Mahrburga Pan nie przekona, to fanatyk niepoprawny. Co do Struvego wolałbym, żeby go nie ruszano z Warszawy, bo tam trochę ma wpływu wśród inteligencji, wobec której jest rzecznikiem filozofii, a potrzebny także w konsystorzku augsburskim, bo tam wśród lutrów niemieckich trochę broni polskości. We Lwowie byłby zupełnie *deplacé* i nie zapuściłby korzeni, bo nietylko że stary, ale nie mogąc zostać profesorem, bo straciłby emeryturę rosyjską, ani Panu ani młodzieży na wiele się nie zda. Jego książka ma wartość bibliograficzną i dla swojej szerokiej uczoności, ale jego wykłady będą bajecznie nudne i odstraszą młodzież. Pan potrzebuje tęgiego, samodzielnie myślącego pomocnika, który by mógł dźwignąć połowę brzemienia, bo jeden prof. nie podola trudnemu zadaniu. Ale potrzeba także pomocnika o szlachetnym, gorącym charakterze, który nie dba o wpływy, karierę, politykę, lecz tylko będzie oddany Panu, młodzieży, a co ważniejsze, będzie na zawsze filozofował i tylko filozofował. Te przymioty znajdzie pan wszystkie u Wartenberga²².

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

Przepraszam, że na list z 20 października dopiero teraz odpowiadam; winne temu Powszechny Wykłady Uniwersyteckie, których pierwszą wersję tegoroczną właśnie przygotowuję. Sprawę obsadzenia drugiej naszej katedry bardzo usilnie w ostatnich czasach rozważałem, a to tem więcej, że fakultet wybrał już komisję, która ma mu przedstawić wnioski co do tej sprawy i zapewne ucieszy Przew. Ks. Profesora, gdy doniosę mu, że rozważania te wspólnie z argumentami ostatniego Jego listu przekonały mnie, że istotnie powołanie Struvego do Lwowa byłoby nieco ryzykowne. Wobec tego jedynym kandydatem poważnym jest Dr. Wartenberg i zamierzam też w ten sposób sprawę zreferować na fakultecie. Ponieważ wątpię, aby ministerstwo miało coś przeciwko niemu, ponieważ dalej wiem, że Cwikliń-

Słowa Polskiego”, w dwóch kolejnych numerach 1 i 2. Przedruk w K. Twardowski, *Myśl, mowa i czyn*, dz. cyt., s. 228–234.

²² *List Stefana Pawlickiego do Kazimierza Twardowskiego z dn. 20 października 1902 r.*, Materiały Archiwalne K. Twardowskiego, Archiwum Połączonych Bibliotek Wydziału Filozofii i Socjologii UW, Instytutu Filozofii i Socjologii PAN oraz Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, teczka PTF02.1 t. XXVII, k. 98–99. Chodzi to o niemieckiego filozofa i pedagoga Friedricha Paulsena (1846–1908), którego książkę na łamach „*Słowa Polskiego*” zrecenzował Twardowski.

ski sam jest za nim przeto zdaje mi się, że będziemy mogli Dra Wartenberga powitać tutaj we Lwowie, chyba by jakieś całkiem nadzwyczajne i niespodziewane rzeczy stały się temu na przeszkodzie. A proponując Dra Wartenberga na drugą katedrę i zyskuje tym sposobem dla Lwowa poważną siłę naukową, ciesząc się i równocześnie mogą też spełnić osobiste życzenie Przewielebno Księdza Profesora²³.

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

trochę nagadał o tak ważnej kwestyi, jaką jest nauczanie filozofii po gimnazyach. Zdaje mi się, że oprócz dobrych książek podręcznych, należy wymagać od dyrektorów, aby tak ważnego przedmiotu tylko tym powierzali, którzy mają odpowiednią kwalifikację, a tej nie można nabyć inaczej, jak przez składanie colloquiów i branie udziału w ćwiczeniach seminaryjnych. Gdyby dyrektorowie czuwali troszkę nad tym warunkiem niezbędnym przyszłych nauczycieli propedeutyki filozoficznej, od razu by nastąpiło polepszenie. Nie wątpię, że Pan zwróci na to uwagę zbierających się i postawi wniosek odpowiedni. Ja żałuję, że nie będę mógł być obecnym; byłbym w tym duchu przemówił²⁴.

Sytuacja rozwinęła się zatem po linii oczekiwań Pawlickiego i ostatecznie kandydatura Wartenberga zyskała aprobatę lwowskiego wydziału, o czym niezwłocznie poinformował Twardowski w kolejnym liście.

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

²³ List Kazimierza Twardowskiego do Stefana Pawlickiego z dn. 10 października 1902 r., Materiały Archiwalne S. Pawlickiego, Czytelnia Rękopisów Biblioteki Uniwersytetu Jagiellońskiego, teczka 8699 III, k. 89.

²⁴ List Stefana Pawlickiego do Kazimierza Twardowskiego z dn. 18 grudnia 1902 r., Materiały Archiwalne K. Twardowskiego, Archiwum Połączonych Bibliotek Wydziału Filozofii i Socjologii UW, Instytutu Filozofii i Socjologii PAN oraz Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, teczka PTF02.1 t. XXVII, k. 100–101.

podręczników logiki, tak że będzie z czego wybierać. Pokazało się bowiem, że pośród samych uczestników ankiety jest kilku autorów bądź rozpoczętych, bądź nawet już kończących się pisać podręczników. [...] Komisya wybrana przez fakultet w sprawie drugiej katedry filozofii odbyła już jedno posiedzenie, i że wszystko na tem posiedzeniu poszło po mojej myśli zgodnej zupełnie z życzeniem Ks. Profesora. Mam zarazem prośbę jedną do Ks. Profesora, gdyż pragnę usłyszeć jego zdanie w jednej sprawie. Jak Ks. Profesorowi wiadomo, urządzamy tutaj już 4 rok t.zw. powszechne wykłady uniwersyteckie. Otóż miał bym ochotę wygłosić w szereg tych wykładów 12 prelekcji p.t. „Dusza i ciało, przegląd głównych teorii w ich wzajemnym stosunku”. Zamiarem moim byłoby omówić materializm, różne monizmu, dualizm, spirytualizm zarówno w postaci Berkeleya jak i Leibniza, teorię Arystotelesa, teorię psychofizycznego paralelizmu. Każdy z tych kierunków chciałbym w głównych jego punktach scharakteryzować, wyrazić historyczną jego genezę a także oświetlić krytycznie. Pragnął bym aby słuchający wynieśli z tych wykładów to przekonanie, że materializm się całkiem przeżył, że psychofizyczny paralelizm oparty jest na mylnych założeniach, że właściwie naukowo rzecz biorąc do wyboru ma się tylko pomiędzy teorią Arystotelesa, dualistyczną i różnymi spirytualistycznymi, przy czem zaznaczyłbym, że cały szereg współczesnych filozofów skłania się dziś do dualizmu, więc sama treść wykładów zdaje mmi się nie wchodziłaby w konflikt z dogmatami religii, a na to trzeba przy tych powszechnych wykładach baczną zwracać uwagę. Mimo to istnieje pewna obawa, czy sam fakt ogłoszenia i wygłoszenia takich wykładów, przeznaczonych dla najszerszej publiczności, nie spotka się z pewną opozycją i krytyką; pozwalam sobie tedy zapytać się Ks. Profesora, co o tem sądzi, t.j. czy jest tego zdania, że takich wykładów należałoby raczej zaniechać²⁵.

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

Temat do wykładów wydaje mi się nie tylko na czasie być, lecz i w sobie bardzo pociągający. Jest na czasie bo spory nowożytnej psychologii toczą się i toczyć

²⁵ *List Kazimierza Twardowskiego do Stefana Pawlickiego z dn. 21 grudnia 1902 r.*, Materiały Archiwalne S. Pawlickiego, Czytelnia Rękopisów Biblioteki Uniwersytetu Jagiellońskiego, teczka 8699 III, k. 90. Wspomniana ankieta została omówiona w „Gazeta Lwowskiej” 1908, nr 292, s. 4, gdzie notce *Ankieta w sprawie nauczania propedeutyki filozoficznej w gimnazyach* wymieniono biorących udział w ankiecie (M. Straszewski, K. Twardowski, J. Kulczyński, T. Sołtysik, J. Doroziński, ks. A. Pechnik, ks. J. Nuchowski, L. Kubala, M. Sabat, T. Mandybur, K. Wróblewski). Poinformowano także, że „Ks. dr. Stefan Pawlicki, prof. wszechnicy Jagiellońskiej doniósł telegraficznie, że stan zdrowia nie pozwala mu wziąć udziału w Ankiecie”. W konkluzji zaś napisano: „Nie można natomiast zgodzić się na żądanie, by uczynić propedeutykę filozoficzną przedmiotem egzaminu dojrzałości. – Egzamin ten i tak już przeciążony rozmaitymi przedmiotami – pozyskałby przez to zamiast nowego środka do poznania dojrzałości umysłowej ucznia, nowy środek do obciążania pracą pamięci młodzieży”. Szczegółowy opis wystąpień prelegentów zamieszczono w artykule pod tym samym tytułem opublikowanym w: „Gazecie Lwowskiej” 1902, nr 292, s. 4.

będą o stosunek zjawisk cielesnych do zjawisk duchowych. Że jedne i drugie istnieją, zawsze wierzono, ale jaki zachodzi między nimi związek przyczynowy, nigdy nie umiano wytłumaczyć, choć każdy mądry człowiek od początku świata, nawet najmniej wykształcony, miał lub mieć będzie w tem swoją opinię. A ta opinia dość znaczną odgrywa rolę w życiu ludzkim, żeby nie zasługiwała na rozbiór i naprawę, jeśli można ciemną rozjaśnić, grubą okrzesać, błędną zastąpić prawdziwą. Bo nie jest przecież obojętnem, jak człowiek nawet mało cywilizowany, ale zawsze powołany do pełnienia pewnych obowiązków w tem życiu a mający zwykle i pewne aspiracje, nawet nadzieje niezłomne. Dać życiu przeszłemu, jak on sobie wyobraża tę swoją cenną połowę, o której nieraz zapomina, ale z którą rozstać się nie może. Dlatego cieszę się, że Pan właśnie ten temat wybrał i niejednemu ułatwi lepsze jego zrozumienie. Oczywiście temat obarczony nieprzejrzaną prawie literaturą, ale gdyby nawet nie wyczerpano jej, a słuchacz wyniósł jakiejś pojęcie dokładne o materyalizmie i paralelizmie w psychologii, które w skutkach na jedno wychodzą, oraz o różnych formach spirytualizmu, a przede wszystkim o Arystotelizmie, będzie to zysk wielki. Sądzę, że warto przejrzeć Mercier'a *Les origines de la psychologie contemporaine* ed. Paris 97 Alcan lub Bruxelles Schepens – i tegoż *Psychologie*, która jest 3-cim tomem jego *Cours de philoso.* Psychol. Wyszła po raz 5-y w r. 99. Paris *ibid.* Dobrze przy okazji uwzględnić Heinricha²⁶.

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

Chętnie przy tem skorzystam ze sposobności, aby wykazać, że filozofia chrześcijańska nie wyznaje wcale dualizmu kartezjuszowskiego o co się ja dziś zwykle w kołach niepoinformowanych posądza, lecz że opiera się na Arystotelesie i Tomaszu z Akwinu i wskutek tego nie podlega zarzutom, które można po części słusznie skierować przeciw owemu dualizmowi. [...] Postępować zaś myślę tak, że pójdę drogą historyczną tj. przedstawię główne teorie dotyczące stosunku duszy do ciała tak jak się kolejno w dziejach filozofii wyłaniały. Zaznaczę w czem każdy następny chciał być lepszy od poprzedniego i o ile mu się to udało. Zaznaczę też zarazem, ile każdy z tych poglądów ma dzisiaj zwolenników i obrońców. Pokaże się przytem, zasadniczo różnych od siebie sposobów zapatrywania się na stosunek duszy do ciała jest właściwie niewiele; że to co ludzie dziś na ten temat tworzą jest po największej części mniej lub więcej udatnem powtórzeniem teorii dość poważnych wiekiem swoim, np. paralelizm odnowieniem spinozysmu bez jednego z istotnych czynników tego systemu, mianowicie bez substancji i.t.d.²⁷.

²⁶ List Stefana Pawlickiego do Kazimierza Twardowskiego z dn. 24 grudnia 1902 r., Materiały Archiwalne K. Twardowskiego, Archiwum Połączonych Bibliotek Wydziału Filozofii i Socjologii UW, Instytutu Filozofii i Socjologii PAN oraz Polskiego Towarzystwa Filozoficznego,teczka PTF02.1 t. XXVII, k. 102–103.

²⁷ List Kazimierza Twardowskiego do Stefana Pawlickiego z dn. 25 grudnia 1902 r., Materiały Archiwalne S. Pawlickiego, Czytelnia Rękopisów Biblioteki Uniwersytetu Jagiellońskiego,teczka 8699 III, k. 92–93.

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

Donoszę zarazem, co jednak prawdopodobnie Przewielebny Książd Profesor już wie, że fakultet uchwalił jednomyślnie proponować na profesora nadzwyczajnego *unico loco* Dra Wartenberga. Czynię starania, by nominacja nastąpiła jak najprędzej, tak, by Dr. Wartenberg mógł objąć katedrę z początkiem półrocza letniego²⁸.

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

Dowiedziałem się także z cyrkularza zapowiadającego nowy Kongres filozoficzny do Genewy, że Pan tam będzie miał odczyt. Byłaby to gorąca dla mnie pobudka, aby tam pojechać. Ale do września tak daleko. Bóg wie czy będą czasy dość spokojne na filozofowanie. Byłbym tę kartkę wysłał razem ze składką [na PTF – przyp. aut.], ale niestety jestem strasznie zajęty a powoli pcham także dalej manuskrypt reszty mojego drugiego tomu. Zabawiła mnie kartka pocztowa z Chartumu, gdzie siedzi Przysiecki i czyta mój drugi tom. Muszę się zatem pospieszyć, aby z powrotem zastał tom ukończonym i resztę mógł sobie przeczytać w Lwowie²⁹.

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

W lipcu odbędzie się X. Zjazd Lekarzy i Przyrodników polskich. Będzie obejmował także sekcje filozoficzną, a jest mojem, jako gospodarza tej Sekcji, szczerem życzeniem, aby Sekcja ta stała się małym Zjazdem polskiej filozofii. [...] Dotychczas zgłoszenia płyną ze wszystkich stron Polski i z poza jej granic: od Struvego z Anglii, od Kozłowskiego z Genewy. [...] Pierwsze posiedzenie naszego Towarzystwa pojutrze, w środę, poświęcone będzie *Biesiadzie Platona; accipimus omon!*³⁰.

²⁸ List Kazimierza Twardowskiego do Stefana Pawlickiego z dn. 8 lutego 1903 r., Materiały Archiwalne S. Pawlickiego, Czytelnia Rękopisów Biblioteki Uniwersytetu Jagiellońskiego, teczka 8699 III, k. 94.

²⁹ List Stefana Pawlickiego do Kazimierza Twardowskiego z dn. 22 lutego 1904 r., Materiały Archiwalne K. Twardowskiego, Archiwum Połączonych Bibliotek Wydziału Filozofii i Socjologii UW, Instytutu Filozofii i Socjologii PAN oraz Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, teczka PTF02.1, t. XXVII, k. 105. K. Twardowski, *Dzienniki*, t. 1, Wyd. Adam Marszałek, Toruń 2001, s. 22.

³⁰ List Kazimierza Twardowskiego do Stefana Pawlickiego z dn. 22 lutego 1903 r., Materiały Archiwalne S. Pawlickiego, Czytelnia Rękopisów Biblioteki Uniwersytetu Jagiellońskiego, teczka 8699 III, k. 96–97.

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

w tym miesiącu nie mogę z Krakowa się ruszyć, bo zaczynam korektę dalszego ciągu, który ciągle niedostaje tomowi drugiemu a ciągle jest wygładzany. [...] potem się zaczynają dla mnie bardzo ciężkie czasy. Bo od lat wielu nie wykładałem Psychologii a teraz aż z moich słuchaczy, którzy kończą *quadrennium* gwałtownie domagają się tych odczytów. Będę więc przez lato zajęty ciągle, ale na zjazd przyrodników nadeślę na Pańskie ręce jakiś krótki referat, jeśli zjazd w ogóle się odbędzie. Dzisiaj przeglądałem nową książkę Wartenberga, w której jest wiele trafnych uwag, a główna teza nie tylko prawdziwa, lecz i na czasie³¹.

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

Bardzo mnie ucieszyła wiadomość, iż przygotowuje się II wydanie Renana. Czy będą jakieś zmiany? Zawsze mnie to cieszy, gdy poważne książki dochodzą u nas choćby do wydania drugiego. Świadczy to bądź co bądź o wzroście koła poważniejszych czytelników. Towarzystwo Filozoficzne rozwija się dalej normalnie. Mieliśmy tu kiedyś bardzo ciekawy odczyt prof. Nusbauma tem ciekawszy, że w dyskusji po tym odczycie przyrodnik Nusbaum bronił Arystotelesa przeciwko Filozofowi – Przysieckiemu³².

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

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

dzisiaj nie mam pisać o filozofji, lecz o bardzo miłym filozofji p. Łukasiewiczu, i to z polecenia p. Ulanowskiego. Ten jest zaniepokojony brakiem wszelkich wiadomości o p. Dr Łukasiewiczu i kazał mi u Pana dowiedzieć się czy Doktor jest we Lwowie czy też już wyjechał, bo oczywiście im dłużej będzie siedział za granicą tem korzyść większa. [...] Z mojej strony bardzobym się ucieszył, gdyby Pan go namówił do napisania obszerniejszej rzeczy, któraby mogła być przedłożona Akademii. Czy Pan już przejrzał Baeumkera *Witelo. Ein Naturforscher u. Philosph des XIII Jahrh.* Mówiłem o niej na posiedzeniu Akademii przed kilku dnia-

³¹ List Stefana Pawlickiego do Kazimierza Twardowskiego z dn. 6 marca 1904 r., Materiały Archiwalne K. Twardowskiego, Archiwum Połączonych Bibliotek Wydziału Filozofii i Socjologii UW, Instytutu Filozofii i Socjologii PAN oraz Polskiego Towarzystwa Filozoficznego,teczka PTF02.1, t. XXVII, k. 106.

³² List Kazimierza Twardowskiego do Stefana Pawlickiego z dn. 8 marca 1905 r., Materiały Archiwalne S. Pawlickiego, Czytelnia Rękopisów Biblioteki Uniwersytetu Jagiellońskiego,teczka 8699 III, k. 98.

mi, a gdy będzie wydrukowane sprawozdanie nie omieszkać je przesłać. Książka Nelsona *Das vermeintliche Erkenntnisproblem* wymagałaby także gruntownej analizy i dyskusji. Ale skąd czasu zapożyczyć na te wszystkie prace?³³

Twardowski na ten list odpowiedział dopiero trzy miesiące później:

Proszę przyjąć bardzo serdeczne wyrazy podziękowań za odbitkę swego sprawozdania z książki Bäumkera. Przeczytałem ją właśnie z wielkim zajęciem i z nie-małym pożytkiem tem bardziej, że do przestudyowania dzieła samego dotąd zabrać się nie mogłem. Na dzisiejszym posiedzeniu Towarzystwa Filozoficznego Dr. Rubczyński wygłosił referat o dziele Bäumkera – cieszę się więc, że dzięki sprawozdaniu łaskawie mi nadesłanemu jestem w ogólnych zarysach doskonale o książce zorientowany. Przy tej sposobności serdecznie nie mieć mi za złe, że w sprawie Dra Łukasiewicza i stypendium przez niego pobieranego ani Przewielebnemu Księdzu Profesorowi ani Prof. Ulanowskiemu nie pisałem swego czasu, choć przyrzekłem to uczynić, gdym z Panami za bytności swej w Krakowie z końcem lutego br. o tej sprawie mówił. Nie pisałem zaś dlatego, że Dr Łukasiewicz nie godził się na uczyniona mu przez p. Prof. Ulanowskiego za moim pośrednictwem propozycję, a mnie zaś wprost niepodobna było znaleźć wyjście inne. Dlatego pozostawiłem sprawę bezpośredniemu porozumieniu się Dra Łukasiewicza z p. Prof. Ulanowskim i cieszę się, że dzięki niezwykłej życzliwości Prof. Ulanowskiego Dr Łukasiewicz mógł otrzymać także ratę drugą³⁴.

Zaledwie pół roku później Pawlicki informował:

Ja już emeryt na wyłącznie Wydziału dwie godziny tygodniowo wykładam i wybrałem czasy najśrodkowsze może z dziejów filozofii – ową epokę niezwykłą od śmierci Alex[andra] W[ielkiego] do bitwy pod Akcjum, kiedy August zażądał na tronie Cezarów³⁵.

Tym razem Twardowski odpowiedział natychmiast:

najgorętsze podziękowania za łaskawe i życzliwe słowa skierowane do mnie z okazji setnego posiedzenia Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Niech mnie tłumaczy mnogość zajęć, z których jedno – dzieło przygotowania „Ruchu Filo-

³³ List Stefana Pawlickiego do Kazimierza Twardowskiego z dn. 24 lutego 1909 r., Materiały Archiwalne K. Twardowskiego, Archiwum Połączonych Bibliotek Wydziału Filozofii i Socjologii UW, Instytutu Filozofii i Socjologii PAN oraz Polskiego Towarzystwa Filozoficznego,teczka PTF02.1, t. XXVII, k. 109–110.

³⁴ List Kazimierza Twardowskiego do Stefana Pawlickiego z dn. 15 maja 1909 r., Materiały Archiwalne S. Pawlickiego, Czytelnia Rękopisów Biblioteki Uniwersytetu Jagiellońskiego,teczka 8699 III, k. 100.

³⁵ List Stefana Pawlickiego do Kazimierza Twardowskiego z dn. 20 grudnia 1910 r., Materiały Archiwalne K. Twardowskiego, Archiwum Połączonych Bibliotek Wydziału Filozofii i Socjologii UW, Instytutu Filozofii i Socjologii PAN oraz Polskiego Towarzystwa Filozoficznego,teczka PTF02.1, t. XXVII, k. 111.

zoficznego” zmierza do stworzenia nowego organu służby, do jakiej się w miarę sił wobec naszej filozofii poczuwam. [...] Ale może wolno mimo wszystko wyrazić nadzieję, że „Ruch Filozoficzny” będzie współpracownikiem Przewielebnego Księdza Profesora zaszczycony. W pierwszym zeszycie ukaże się artykuł prof. Struwego – gdyby tak w drugim zeszycie mogło pod artykułikiem jakimś figurować nazwisko Przewielebnego Księdza Profesora³⁶.

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

Pawlicki w 1911 r. pisał jeszcze:

wczoraj na posiedzeniu naszego komitetu filozoficzno-medycznego, którego ja niespodziewanie zostałem przełożonym, opowiadał Rubczyński, że Pan jeszcze nie jest zdecydowanym do podjęcia nad tematem: Stosunek filozofii do nauk szczegółowych ani nad drugim treści pedagogicznej. Otóż bardzo proszę o przyrzeczenie na pewno, że Pan tę dyskusję będzie prowadził. Inaczej z pewnością się nie uda, a także zasmuciłem się, że Łukasiewicz wyjeżdża na kurację – mamy jednak nadzieję, że w lipcu będzie z nami³⁷.

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

Nasze najbliższe posiedzenie Wydziału Historyczno-Filozoficznego przyniesie nam znowu coś filozoficznego – w takim razie przybyłbym do Krakowa i osobiście bym złożył mój swe podziękowanie³⁸.

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

Tygodnik Ilustrowany zamierza zamieścić w jednym z najbliższych numerów obszerniejszy artykuł o „Przeglądzie Filozoficznym” i „Ruchu Filozoficznym”. Do artykułu tego mają być dodane podobizny współpracowników obu pism i w ogóle osób, pracujących u nas na polu filozofii. Redakcja *Tygodnika Ilustrowanego*

³⁶ List Kazimierza Twardowskiego do Stefana Pawlickiego z dn. 21 grudnia 1910 r., Materiały Archiwalne S. Pawlickiego, Czytelnia Rękopisów Biblioteki Uniwersytetu Jagiellońskiego,teczka 8699 III, k. 102.

³⁷ List Stefana Pawlickiego do Kazimierza Twardowskiego z dn. 22 maja 1911 r., Materiały Archiwalne K. Twardowskiego, Archiwum Połączonych Bibliotek Wydziału Filozofii i Socjologii UW, Instytutu Filozofii i Socjologii PAN oraz Polskiego Towarzystwa Filozoficznego,teczka PTF02.1, t. XXVII, k. 112.

³⁸ List Kazimierza Twardowskiego do Stefana Pawlickiego z dn. 7 marca 1912 r., Materiały Archiwalne S. Pawlickiego, Czytelnia Rękopisów Biblioteki Uniwersytetu Jagiellońskiego,teczka 8699 III, k. 105.

zwraca się za pośrednictwem Dra Władysława Weryhy do mnie z prośbą o dostarczenie jej w tym celu fotografii Wielmożnego Pana³⁹.

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

Zaproszenia szły także w drugą stronę:

Bardzo ubolewam, że Pana nie było na wczorajszym posiedzeniu naszej Akademii. Prof. Kostanecki z Lwowa miał świetny wykład o Rousseau, do którego musieliśmy dorzucić różne uwagi. Samo posiedzenie bardzo się udało i chciałem też wczoraj wręczyć Panu odbitkę z mojej rozprawy o znaczeniu monizmu – posyłam ją tedy do Lwowa wraz z życzeniami Alleluja. Dzisiaj odbywa posiedzenie Komisja Filozoficzna – znowu nam będzie brakowało Kochanego Pana⁴⁰.

Korespondencja Twardowskiego urywa się w 1914 r. W ostatnim zachowanym liście pisał: „Bardzo wdzięczny jestem za przysłany mi egzemplarz odbitki rozprawy o monizmie”⁴¹. Usprawiedliwiał się w swym liście także za swą nieobecność w Krakowie na posiedzeniach komisji filozoficznej Akademii Umiejętności.

Korespondencje obu wybitnych filozofów zamyka kartka datowana na 4 marca 1916 r. Pawlicki napisał w niej:

Najdroższy Panie Kazimierzu. Od kilku tygodni, lub raczej miesięcy, bo od 4 grud. Nie wolno mi wychodzić, bo dr. mój obawia się pneumy bardzo. Takim zaziębnieniem w tych czasach zapalenia płuc, skoro cierpię na kaszel i inne dolegliwości gardła. Kochany Pan wybaczy, że na dzień Pańskich Imienin ograniczyłem się do tego skromnego liściku, a gdy zacznę wychodzić napiszę list długi i o wszystkim co czuję dla Kochanego Pana i czego dla niego pragnę w imię kultury filozoficznej⁴².

W liście zawarte są jeszcze wyrazy sympatii i pozdrowienia dla żony Kazimierza Twardowskiego.

³⁹ *List Kazimierza Twardowskiego do Stefana Pawlickiego z dn. 22 października 1913 r.*, Materiały Archiwalne S. Pawlickiego, Czytelnia Rękopisów Biblioteki Uniwersytetu Jagiellońskiego, teczka 8699 III, k. 107.

⁴⁰ *List Stefana Pawlickiego do Kazimierza Twardowskiego z dn. 25 kwietnia 1914 r.*, Materiały Archiwalne K. Twardowskiego, Archiwum Połączonych Bibliotek Wydziału Filozofii i Socjologii UW, Instytutu Filozofii i Socjologii PAN oraz Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, teczka PTF02.1, t. XXVII, k. 115.

⁴¹ *List Kazimierza Twardowskiego do Stefana Pawlickiego z dn. 22 kwietnia 1914 r.*, Materiały Archiwalne S. Pawlickiego, Czytelnia Rękopisów Biblioteki Uniwersytetu Jagiellońskiego, teczka 8699 III, k. 109.

⁴² *List Stefana Pawlickiego do Kazimierza Twardowskiego z dn. 4 marca 1916 r.*, Materiały Archiwalne K. Twardowskiego, Archiwum Połączonych Bibliotek Wydziału Filozofii i Socjologii UW, Instytutu Filozofii i Socjologii PAN oraz Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, teczka PTF02.1, t. XXVII, k. 111.

Zakończenie

Współpraca Twardowskiego z Pawlickim, a więc dwóch wybitnych postaci polskiej filozofii, które w swoim czasie piastowały także godności rektorskie, trwała więc nieomal od momentu przybycia Twardowskiego do Lwowa, a ustała dopiero z momentem śmierci autora *Historii filozofii greckiej*. Zachowana korespondencja to nie tylko przykład sztuki epistolarnej, ale także znakomite wprowadzenie do historii polskiej filozofii lat 1894-1916. Analizując treść tej korespondencji, można prześledzić jak młody i nieco zagubiony Twardowski, ale już jako samodzielny pracownik nauki, szuka swego miejsca w filozofii, jak je później odnajduje i jak postępuje jego rozwój naukowy oraz jak zyskuje swoją wyjątkową pozycję w świecie polskiej filozofii. Pawlicki był bowiem wyjątkowo bezkompromisowy, wedle przekazów zachowanych o nim, nie podawał ręki osobom, które nie znały greki. Tymczasem Twardowski od razu zyskał jego uznanie i szacunek. Jak można zauważyć, Pawlicki doskonale potrafił ocenić potencjał tkwiący w danej osobie.

W swoim dzienniku Twardowski już jako rektor Uniwersytetu Lwowskiego zapisał pod datą 20 kwietnia 1916 r.:

Rektor Uniwersytetu Jagiellońskiego Kostanecki donosi o śmierci ks. Prof. Dra Stefana Pawlickiego. Rektor deleguje do udziału w pogrzebie w Krakowie ks. Prorektora Jaszowskiego, który objawia gotowość pojechania, i bawiącego chwilowo w Krakowie Dziekana Wydziału Filozoficznego Tołłoczkę. Nadto Rektor wysłał telegram kondolencyjny do Krakowa. To samo czynią Dziekan Wydziału Prawniczego, Prodziekan Wydziału Filozoficznego i Dziekan Wydziału Teologicznego⁴³.

Zarazem jako rektor wysłał żałobny telegram na ręce rektora UJ Kazimierza Kostaneckiego następującej treści:

Wiść o śmierci Księdza profesora Pawlickiego przejęła nasz uniwersytet głębokim smutkiem i szczerym żalem. Odszedł mąż niepospolitego umysłu, uczonej rozległej wiedzy, profesor wielce zasłużony, człowiek prawy i szlachetny. Pamięć o Nim pozostanie wśród nas żywa. Imieniem uniwersytetu naszego w pogrzebie udział wezmą ksiądz prorektor Jaszowski i dziekan wydziału filozoficznego profesor Tołłoczko. Twardowski – rektor⁴⁴.

⁴³ K. Twardowski, *Dzienniki*, t. 1, dz. cyt., s. 22.

⁴⁴ *Telegram żałobny*, [w:] *Teczka osobowa Stefana Pawlickiego*, Archiwum Uniwersytetu Jagiellońskiego.

The correspondence between Stefan Pawlicki and Kazimierz Twardowski

Stefan Pawlicki (1839–1916) and Kazimierz Twardowski (1866–1938) were two of the most prominent Polish philosophers. During their lifetime, both of them were elected as the rectors of the Lvov University and the Jagiellonian University, two most important Polish universities of the turn of the 19th and 20th centuries. It was Kazimierz Twardowski who in 1894 initiated the mutual correspondence of the philosophers. In that year, he applied for the position of the rector of Lvov University. The thinkers had been exchanging letters until 1916, so almost until the death of Pawlicki. Not only had they argued about their own philosophical achievements, but they also endeavored to solve their personal problems, as well as some organizational issues at their universities. The correspondence is thus to an extent a record of the history of Polish philosophy of the period of 1894–1916.

Keywords: Stefan Pawlicki, Kazimierz Twardowski, mutual correspondence of the philosophers, Polish philosophy

LESZEK ŁYSIEN

Karol Ludwik Koniński – między ortodoksją a herezją

„Kiedy wiarę całkowicie zastępuje system wierzeń, miejsce czci zastępuje doktryna, miejsce miłości – zwyczaj podszyty rutyną; kiedy olśnieni blaskami przeszłości ignorujemy dzisiejszy kryzys; gdy wiara staje się raczej dziedzictwem niż żywym źródłem; gdy religia przemawia bardziej w imię autorytetu niż głosem współczucia – jej przesłanie traci znaczenie”¹.

Ten utalentowany krytyk literacki (ur. 1 XI 1891 roku we Lwowie – zmarł 23 III 1943 roku, na tekstach S. Brzozowskiego uczył się rzemiosła krytycznego), publicysta dwudziestolecia międzywojennego (różnorodność publicystyki politycznej), autor kilku powieści² oraz dwutomowej antologii *Pisarzy ludowych* (dzieła, które cieszyło się zainteresowaniem ogromnym i aprobatą S. Pigońa, bardziej krytycznym i zdystansowanym G. Herlinga-Grudzińskiego³), przede wszyst-

¹ A. J. Heschel, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, przeł. A. Gorzowski, Kraków 2007, s. 9.

² Z prozy artystycznej autorstwa Konińskiego warto wymienić *Wyprawę do ziemi Moryja*, *Straszny czwartek w domu pastora*, *Dalsze losy pastora Hubiny*.

³ Pisał S. Pigoń: „Koniński założył fundamenty pod nową dziedzinę naszej wiedzy o piśmiennictwie polskim, wprowadził do gmachu literatury tłum pisarzy, trzymany dotąd wzgardliwie przed progiem. Pokazał, jak duży to tłum i jak interesujący niesie on z sobą dorobek prostego pióra. Teraz już łatwiej będzie obrobić lepiej ten czy ów dział, uzupełnić pominięcia, bogactwo ich silniej uwidatnić. Fundament już założony. Przesunąć węgły, podciągnąć ściany budowli w górę – wykończyć izby – będzie już sprawą znacznie łatwiejszą. Żaden jednak z przyszłych pracowników przy tej budowli,

kim jest oryginalnym myślicielem religijnym, który kwestiom nie tymczasowym, ale dalekosiężnym (wręcz eschatologicznym) poświęca ogrom swojej pracy myślowej i pisarskiej. Ta część jego aktywności pisarskiej nie przypomina naukowych (chłodnych i zobiektywizowanych) dysertacji na wzór choćby niemieckiej twórczości akademickiej, dotyczącej zagadnień filozofii religii czy Boga. Są to raczej pełne pasji polemiczne zapiski dotyczące aktualnych, targających jego duszę kontrowersji, które nie pozwalają spocząć umysłowi, osadzonemu i wykarmionemu w pewnym klimacie religijnym (chrześcijańskim), a które z ogromną atencją i rewerencją, pochylając się nad rzeczywistością Kościoła katolickiego⁴, chcą go otworzyć na nowe nurty myślenia i sposoby rozumienia, poprawić, dopełnić, uzupełnić styl myślenia i odczuwania. Owe memuary, spory, zapiski, mające nierzadko charakter modlitewny (jako że modlitwa zdaniem Konińskiego jest wymiarem fundamentalnym religii) noszą tytuły adekwatne do treści je wypełniających, a zatem *Nox atra*⁵, *Ex labyrintho*⁶, wreszcie spisywane przez lat kilka *Uwagi*⁷.

Noc i labirynt

Dlaczego *nox atra*, noc ciemna, mroczna, czarna? Owo obrazowanie, metaforyka istnieje już przecie u św. Jana od Krzyża, mistyka hiszpańskiego z zakonu karmelitańskiego. W dążeniu do otchłani niedocieczonej Boga (zbliżając się do progu owej przepaści budzącej bezbrzeżną trwogę) przejść trzeba przez rozpadlinę nocy, doświadczyć obumierania, rozpadania się utrwalonych, oswojonych schematów myślowych, upewnionych praktyką codziennej empirii sposobów reagowania na wszelakie bodźce, płynące ze znanego bądź obznajomionego świata. Aby spotkać Boga w jego inności radykalnej, zabić trzeba przeszłość, rozbić

żaden z badaczy naukowych nowo ukazanego dzieła piśmiennictwa nie będzie mógł obyć się bez zdobyczy p. Konińskiego” (S. Pigoń, *Sprzed progu do gmachu*, „Kurier Poznański 1938 (17.3).

⁴ „Odczuwam mocno potrzebę Kościoła; nie być samemu, mieć sakramenty, zwłaszcza sakrament pokuty... Kościół jest wielkim faktem naszego życia” (*Nox atra*, s. 327). „Kościół katolicki jest wielkim faktem, z którym należy nie walczyć, ale który należy raczej uplastyczyć, zliberalizować, zmodernizować, trwając w nim, biorąc udział w jego życiu” (*Uwagi*, zeszyt z 24.4. 1941. Rkps). Koniński odczuwał jakąś obcość wobec Kościoła, obcość intelektualisty, ale jednocześnie fascynował go ogromny precyzyjnie funkcjonujący organizm tej rzeczywistości (choć w wielu kwestiach dogmatycznych nie zgadzał się z ortodoksyjną nauką Kościoła, zarzucając mu nieraz ciężkie przewiny): „Kościół unieszkodliwił Chrystusa; ogłosiwszy go Bogiem, identyfikując Go z Bogiem Starego Testamentu, monarchicznym i gospodarskim, odebrał etyce ewangelicznej jad rewolucjonizmu miłości, który by rozprzągł świat społeczny, zbudowany na patriarchalizmie monarchicznym, którego ideałem i sankcją był Stary Bóg Prawa” (*Uwagi 1940–1942*, Poznań 1987, s. 159).

⁵ K. L. Koniński, *Nox atra*, Warszawa 1961.

⁶ K. L. Koniński, *Ex labyrintho*, Warszawa 1962.

⁷ K. L. Koniński, *Uwagi 1940–1942*, Poznań 1987.

wszystko, co postać schematów poznawczych dostosowanych do rzeczywistości świata, w obrębie którego funkcjonujemy, przyjęła. Podkreśla zatem Koniński niepojętość Boga, radykalną Jego transcendencję, bezradność poznawczą podmiotu ludzkiego (zwłaszcza rozumu) wobec zanurzonej w oparach tajemnicy rzeczywistości: „Bóg sam w sobie, wiekuisty, niepojęty dla umysłu, niepochwytny w sieć pojęć intelektualnych, które zawsze tylko jednostronnymi są aspektami rzeczy”⁸. Do Boga takiego idzie się poprzez noc: u Konińskiego metaforyka nocy opaluje bogactwem znaczeń, wyrafinowaną semantyczną grą: noc uwodzi, pociąga swoją otchłannością, głębią tajemnicy; noc budzi przerażenie, pozbawia człowieka wszelkich punktów odniesień, jakiegokolwiek systemu orientacji; jest nie tylko nocą metafizycznej pustki, ale też nocą niewyraźnego moralnego cierpienia, bólu, opuszczenia, potęgowania się dylematów etycznych, wreszcie odślaniania się skrywanej skrętnie za dnia przepaścistej prawdy o człowieku, o jego losie, śmierci, winie, miłości, czyli tym wszystkim, co K. Jaspers (znany i czytany przez Konińskiego) nazwie „sytuacjami granicznymi”. Wyznaje Koniński:

I wtedy, na dnie nocy, nocy trwogi, nocy obrzydzenia, nocy litości bezsilnej, nocy nienawiści do wszystkich, co cierpienie szerzą, nienawiści bezsilnej, na dnie czarnej nocy, która się żadnymi komunałami codzienności okłamać i zamazać nie da, żadną kłamliwie optymistyczną metafizyką zafilozofować i załgać nie da – wtedy na dnie tej nocy wołam: O bądź, Boże, ale bądź nie tylko dla mnie, bądź dla wszystkich, dla całego świata! Boże, bądź! (...) O nocy, nocy przerażenia, nocy prawdy, bądź przekłeta, bądź pochwalona!⁹

Z tych wynurzeń, o ogromnym wrzeniu emocjonalnym, wybrzmiewa mocne przeświadczenie o niezbywalności doświadczenia nocy w odkrywaniu najgłębszych prawd dotyczących i Boga i człowieka. Koniński zaznacza, iż istnieją prawdy dnia i prawdy nocy. Prawdę nocy znamionuje głębia¹⁰ (dotyka nas w samym rdzeniu naszego jestestwa, angażuje, wciąga bez reszty), bezkompromisowość, bezwzględność, egzystencja człowiecza dana jest w całym swoim autentyzmie, bez rozmycia, tonowania. Pyta myśliciel: „A dzień, a poranek? Roztopia małodusznie, optymistycznie, zdrowo, lekkomyślnie prawdę nocy; »jakoś to będzie«,

⁸ K. L. Koniński, *Nox atra*, dz. cyt., s. 305. Czy gdzie indziej: „Wszelki dyskurs o Bogu mający pretensje do logiczności jest nieszczerzy, fałszywy, błędny, zarozumiały, bezskuteczny, żłudny, zbędny, szkodliwy. Zostaje tylko i wyłącznie życie w Bogu, czyli raczej w boskości; nie nie wiemy o Bogu; wiemy tylko, że mamy w sumieniu naszym ideał niewypleniony Boga; ale nie mamy i nie możemy mieć pojęcia, jakim by sposobem ideał ten mógł być zrealizowany” (*Uwagi*, zeszyt z 23. 3. 1942. Rkps).

⁹ *Nox atra*, dz. cyt., s. 15, 16.

¹⁰ W optyce nocy „Świat jest głęboki, głębszy niż to sobie wyobraża dzień – a w tych głębiach jest miejsce na wszystkie piekła, których figurą są nasze ziemskie satanizmy” (*Nox atra*, dz. cyt., s. 18).

byle tylko jeszcze utrzymać się nieco przy tym życiu, jakim bądź”¹¹. Zatem prawda dnia atrakcyjniejsza jest, łatwiejsza do zniesienia, a posługuje się, jak podkreśla Koniński, apetytem, dykteryjką, zakłamaną nadzieją, Bogiem. Dostrzec możemy tutaj podobieństwo do tego sposobu egzystowania, który M. Heidegger nazywa nieautentycznym „się”, zanurzeniem w powierzchownej opinii publicznej, ucieczkę w schematy ułatwiające orientację, kompromisy, jednym słowem w rozum instrumentalny. Nade wszystko jednak widać w owym zdwojeniu prawd, oraz ich inności wpływ innego wybitnego myśliciela niemieckiego, K. Jaspersa, z którego myślą był Koniński zżyty¹². Zatem chce Koniński dotykać zagadnień Boga i zła, jego przerażającej wszechobecności i nachalności¹³, wolności ludzkiej i przeznaczenia, wpływu łaski na ludzkie działanie, w granicach Pasji Nocy. Tym samym zagadnieniom tym przyznaje rangę zasadniczą o charakterze egzystencjalnym. Nie jest możliwy (jeśli ma być rzetelny i autentyczny) dyskurs czysto akademicki czy dogmatyczny w postaci obiektywnego traktatu naukowego o Bogu, Łasce, Opatrzności etc. Z doświadczenia nocy rodzi się raczej pełna przerażenia eksklamacja: „Niech nic nie będzie – albo niech będzie Bóg. Zbawiciel od śmierci. Nie lekceważcie sobie religii strachu. W dzień łatwo być bez Boga, łatwo w dobrym towarzystwie; łatwo w banalności życiowej; łatwo w zdrowiu; łatwo w powodzeniu; łatwo w czasach uporządkowanych i bezpiecznych; łatwo w obłoku dymnym zdrowego rozsądku”¹⁴. Znowu potrzebna jest pasja nocy, aby wybrzmiał protest Konińskiego (który współbrzmi z niezgodą radykalną Iwana Karamazowa na niebo kupione za cenę łez i cierpienia niewinnego dziecka, gwoli utrzymania kosmicznej harmonii oraz estetycznych walorów całości), wyrzekającego się „nieba, w którym chwaliłbym Boga za wszystko, za męki piekielne potępieńców, za moje

¹¹ K. L. Koniński, *Uwagi*, dz. cyt., s. 198-199

¹² Pisze Jaspers w tomie III swojej *Philosophie*: „Był nasz jawi się w rzeczywistości ludzkiej w stosunkach z dwiema mocami. Manifestację egzystencjalną tych mocy nazywać będziemy: Normą Dnia i Pasją Nocy. Norma dnia porządkuje naszą rzeczywistość ludzką; wymaga jasności, konsekwencji wierności; podporządkowuje nas Rozumowi i Idei, Jedności i nam samym: każe realizować w świecie, budować w czasie, udoskonalać nieskończenie rzeczywistość ludzką. Ale na krańcu Dnia przemawia inny głos. Odrzucenie go nie załatwia bynajmniej sprawy. Pasja Nocy przebija wszelkie nakazy. Rzuca się w ponadczasową otchłań Niebytu, która wciąga wszystko w swoje wiry. Każda konstrukcja w czasie, jako manifestacja historyczna, wydaje się jej powierzchownym złudzeniem. Jasność nie może dla niej otwierać drogi ku niczemu istotnemu, raczej zapominając o sobie, uważa ciemność za bezczasowy mrok Autentyczności” (cyt za: *Uwagi*, dz. cyt., s. 198).

¹³ H. Worcell podkreśla: „Nie znałem drugiego człowieka ani przedtem ani potem, który by tak męcząco, tak obsesyjnie przeżywał problem zła we wszystkich jego formach” (H. Worcell, *Czarne noce Karola L. Konińskiego*, [w:] H. Worcell, *Wpisani w Giewont*, Wrocław 1982, s. 37).

¹⁴ K. L. Koniński, *Nox atra*, dz. cyt., s. 18-19.

własne zbawienie. W nocy obnaża się sumienie nieprzekupne niczym, nawet własnym zbawieniem”¹⁵.

Zaartą polemikę prowadzi zatem Koniński z teologią św. Augustyna, owego „świętego afrykańskiego sofisty”¹⁶, największego obok Nietzschego, jak uważa myśliciel, szkodnika ludzkości, rzecznika wiecznego piekła oraz teodycei bezwzględnej i urągającej nie tylko zdrowemu rozsądkowi, ale nade wszystko rudymenarnym odczuciom sumienia: „Jeśli jest Bóg muzułmanów, kalwinistów, jansenistów (...) – Bóg, który stwarzając mnie, wiedział, że będę wył i bluźnił wiekuiście w piekle, które On stworzył – to stworzyciel świata nazywa się nie »Bóg«, ale inaczej...”¹⁷. Opowiada się raczej za chrześcijaństwem Orygenesowym, ową kosmiczną wizją pojednania wszystkiego u kresu czasu z odwiecznym Stwórczym Źródłem, heretycką koncepcją apokatastazy, która bliższa jest jego teologicznej wrażliwości, aniżeli prestidigitatorskie wysiłki Augustyna usprawiedliwiające istnienie zła i piekła wiecznego¹⁸. Uderza ten rys myślenia religijnego Konińskiego, który gotów jest odrzucić spekulację teo- i ontologiczną, jeśli prowadzi do stworzenia systemu oderwanego i bezdusznego, wprowadzie spójnego wewnątrznie, ale nie do przyjęcia w optyce logiki serca. Bliższy jest ów styl myślenia Pascalskim racjom serca aniżeli racjom rozumu. Koniński zatem odrzuca teologię czy też, używając celnego wyrażenia Heideggera, wszelkie postacie ontoteologii, pragnąc zachować religię żywą (religię potęgującą życie, podnoszącą jego jakość – napisze: „Religia to jest nadzieja, że nie ginie nic, co jest wartościowe”¹⁹), która konfrontuje człowieka nie z martwą zasadą, odsłaniającą racje dostateczne i ostateczne świata, czyniąc świat przejrzystym dla rozumu, ale z żywym Ty, któremu można wykrzyknąć swoją niezgodę na mnożące się nieustannie absurdy świata.

¹⁵ Tamże, s. 21

¹⁶ Por. K. L. Koniński, *Nox atra*, dz. cyt., s. 21.

¹⁷ Tamże, s.22.

¹⁸ Na kartach *Nox atra* czytamy m.in.: „Augustyn (...) twierdzi, że całość, w której istnieją rzeczy mniej dobre obok dobrych i bardzo dobrych, jest lepsza, niż gdyby były w niej same tylko bardzo dobre i najlepsze rzeczy; i jeszcze raz zatwardziały serca ludzkie, relatywizując zło. Ale filozof był logicznie uczciwy: wystarczyło mu wierzyć w chłodny Sens Całości, nie domagał się od Boga, aby był serdecznie ciepłym Bogiem Miłości. Augustyn wierzy w Boga Miłości, miłościwego dlań, dla jego matki i innych swoich wybrańców; dla swoich wybrańców negatywnych, plebsu nieuprzywilejowanego, Bóg Augustyna jest straszliwą nienawiścią, nienawiścią sprawiedliwości zaiste zdumiewającej... To jest pierwotny fałsz tej nauki, której Kościół nie wyparł się; owszem dla tej nauki potępił Orygenesowe chrześcijaństwo zakotwiczone o słup nadziei, że po dziwnych i strasznych drogach obłąkania wszystko co Boże (a wszystko jest Boże, skoro Bóg jest Stwórcą wszechmocnym) że to wszystko do Boga powróci (...). Dla nas, ludzi nowożytnych, o duszy szeroko na świat otwartej, możliwym jest tylko chrystianizm w stylu Orygenesowym” (tamże, s. 139).

¹⁹ K. L. Koniński, *Uwagi*, dz. cyt., s. 64.

Pozostaje zatem błędzenie (twórcze) pomiędzy herezją (rozumianą zgodnie z logiką tego słowa – *hairesis* – branie na siebie, wybór, niezgoda na bezkrytyczne powielanie schematów myślowych, na swoisty intelektualny oportunizm) a ortodoksją (porzucaną często na rzecz swoistej ortopraksji). Konińskiego z jednej strony nie satysfakcjonuje stanowisko ateistyczne (w całym jego bogactwie i wieloaspektowości)²⁰, od którego się dystansuje, nieustannie nasłuchując w sobie głosu ojca – ateisty i agnostyka – i podejmując z nim polemikę. Równocześnie obca jest jego optyce wiary oraz szczególnej wrażliwości religijnej ortodoksja katolicka²¹. Racjonalizm katolickiej filozofii Boga jest dla niego nie do przyjęcia z tej racji, że Boga żywego przemienia on w ideę Boga służącą spójności pewnego dyskursu logicznego. O meandrach swoich poszukiwań napisze: „Granice swe poznałem. Nie przejdę nigdy do ateizmu w jedną, do ortodoksji katolickiej w drugą stronę; ateistycznie przez mego ojca wychowany – ateistycznie, ale tak honorowo i po obywatelsku, po »samurajsku«, jak tylko to jest możliwym! – ateizm odrzuciłem i walczę z nim; uczyniłem z mej strony wszystko, aby wejść w prawowierłą wiarę katolicką; idea Kościoła Powszechnego jest dla mnie zawsze potężnie i serdecznie atrakcyjną”²². Siostra Teresa Zofia Landy ze Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek Służebnic Krzyża, związana z Zakładem dla Ociemniałych w Laskach, polemizując krytycznie ze stanowiskiem Konińskiego, podkreśla, iż autor *Uwag* chce zdobyć prawo obywatelstwa w Kościele dla empirystów, ludzi o typie indukcyjnym myślenia, którzy nie mają pewności istnienia Boga, ale co najwyżej przeświadczeni są o możliwości Jego istnienia. Ponadto zarzuca Konińskiemu, iż miesza umiarkowany intelektualizm (w kwestii poznania istnienia Boga) z racjonalizmem. Kościół nie twierdzi, że na drodze rozumowania można poznać istotę Boga oraz że istnieje możliwość jej wydedukowania z przesłanek rozumowych.

²⁰ Pisze: „Jest w człowieku wielka niezmierna tęsknota do Łaski! Strasznie biedny, strasznie sam, strasznie lichy, zmienny, słaby, sprzeniewierzający się sam sobie, powierzchowny, kwaśny i gorzki, lubieżny i złośliwy, i taki codzienny jest człowiek. O jakże pragnę jakiegoś »palca bożego«, który by w nasze życie łagodnym a mocnym nakazem wkroczył! Jakiegoś nadludzkiego przyjaciela, co by jednym spojrzeniem tajemniczego a dobrego oka nawracał nas do naszych najlepszych postanowień. Jakiegoś oświeciciela, co by rozszerzał horyzonty naszej miłości do ludzi! Jakiejś pomocy w odrodzeniu! Jakiegoś wytrwania w wysiłku!” (K. L. Koniński do S. Machówny – list z dnia 5 V 1920 (Rkps).

²¹ Znowu napisze: „Nie masz w katolicyzmie nowożytnym idei mocniej akcentowanej niż to, że w pracy bogopoznawczej należy, do pewnych przynajmniej granic, zaufać rozumowi człowieka, a to jest poprawnie działającemu, wedle norm i prawideł logiki, intelektowi, oczyszczonemu od sentymentów i afektów; katolicyzm nowożytny, spadkobierca scholastyki, chce dowodzić Boga w atmosferze myśli »zimnej i poważnej«” (K. L. Koniński, *Rzecz o religii*, [w:] K. L. Koniński, *Zagadnienia religijne*, Kraków 2010, s. 270).

²² K. L. Koniński, *Szkic „Dyskursu o religii”*, [w:] K. L. Koniński, *Zagadnienia religijne*, dz. cyt., s. 267.

To, co odrzuca Kościół, to agnostycyzm – stanowisko akcentujące niemożliwość dowiedzenia istnienia Boga za pomocą rozumu.

Z drugiej strony rozumiały jest ów głęboki sprzeciw Konińskiego wobec dyktatury rozumu, jego ekspansjonizmu, szczególnej roszczeniowości kategorii rozumowych do ferowania ostatecznych werdyktów również w sprawach głęboko dotykających przeznaczenia człowieka, niepowtarzalności jego losu, ale także w kwestii Boga. Czyż nie cały człowiek, a zatem polifoniczne bogactwo jego władz poznawczych (wola, emocje, intuicja, zmysły – tak zewnętrzne, jak i wewnętrzne), winny włączyć się w tę szczególną grę poznawczą, dotyczącą spraw najgłębiej angażujących jestestwo ludzkie? W końcu czyż rozum nie jest szczególnie bałwochwalczy w stosunku do własnych twórców, biorąc rezultaty swojej działalności za Bóstwo najwyższe? Czy nie buduje oderwanych systemów, w których wszystko ma swoje wyznaczone racjonalnie miejsce, zwalniając tym samym z konieczności badania empirycznego, indukcyjnego?

Dotykamy w tym miejscu drugiej nośnej metafory, która w twórczości Konińskiego odgrywa rolę niepoślednią – metafory labiryntu²³. Zagadnienia religijne, egzystencjalne, eschatologia człowieka nie dają się ująć w jednoznaczną formułę, określić za pomocą rachunku zdań, czy jakichkolwiek standardów logicznych. Ten, kto decyduje się rzetelnie sprawom tym stawić czoła, ryzykuje błądzenie, niepewność i ciągłe poszukiwanie, bez efektywnych rezultatów. Nie jest możliwe poddanie skomplikowania ludzkiej egzystencji (*homo absconditus*) logicznej subsumcji pojęć. Znamca twórczości Konińskiego pisze: „Dlatego też znamieną cechą »pism osobistych« Konińskiego jest pewien niedostatek i nieład w dziedzinie myśli; dlatego też żadne z tych pism nie posiada formy »zamkniętej«, lecz każde pozostaje (na swój sposób) formą otwartą i fragmentaryczną”²⁴. Sam Koniński nazywa zmagania swoje serdeczne (tzn. angażujące najgłębsze pokłady jestestwa) próbą wypracowania własnej „filozofii kieszonkowej”, „prywatnej teodycei”. Możemy śledzić na przykładzie tego pełnego pasji myśliciela obecność trwałą nieusuwalnego paradoksu wpisanego w ludzkie jestestwo. Z jednej strony, jak chce Arystoteles, przeznaczeniem istoty rozumnej jest czynić zadość teoriopoznawczym żądom intelektu, w który istota ludzka jest wyposażona, a zatem budowanie nieustanne coraz bardziej wyrafinowanych teorii poszczególnych pięt rzeczywistości. Z drugiej zaś istnieją obszary (konstytutywnie ważne dla wszelkiego rodzaju aktywności ludzkiej), które poznawczym wysiłkom się wymyka-

²³ W. Opaliński podaje zwięzłą charakterystykę semantyki labiryntu: „starożytna budowla o rozmyślnie skomplikowanym układzie sal, korytarzy i przejść, z której osoba niewtajemniczona nie może znaleźć wyjścia; przen. płatanina, gmatwanina (dróg, przejść, wydarzeń, zjawisk), zawiła sytuacja” (*Labirynt*, [w:] W. Opaliński, *Słownik mitów i tradycji kultury*, Warszawa 1987, s. 570).

²⁴ Ł. Front, *Słowo wstępne*, [w:] K. L. Koniński, *Zagadnienia religijne*, s. 17.

ją, skazując je na nieuniknioną klęskę. Pozostaje jedynie praktyczna eksploracja tych obszarów, pełne pasji zanurzenie się w ich otchłan przy równoczesnej świadomości ograniczonej i niewydolnej eksplikacji teoretycznych tych rzeczywistości, niemożności zarzucenia siatki pojęć, która wyczerpałaby ich treściową zawartość. Przywołać można w tym miejscu znaną poetycką intuicję Goethego w *Fauście* ujawnioną: „Wszelka, mój bracie, teoria jest szara, zielone zaś jest życia drzewo złote”²⁵.

Przywoływany już pisarz H. Worcell, mając na uwadze dwa zapisane zagadnieniami religijnymi świadectwa zmagania Konińskiego z problematyką dobra i zła, mianowicie *Nox atra* oraz *Ex labyrintho*, napisze: „Ta książka (*Nox atra*) i druga, pt. *Ex labyrintho*, stanowczo są u nas niedoceniane. Gdyby Francuzi mieli pisarza, który tak dogłębnie przemyślał problem dobra i zła, i w ogóle problemy metafizyczno-religijne, ogłosiliby go geniuszem, a my tłumaczylibyśmy go snobowali się znajomością jego dzieł”²⁶.

Religia według pragmatyzmu

Z całą pewnością bliski jest stylowi myślenia Konińskiego, jego nastrojowości intelektualnej, pewnym zasadniczym intuicjom intelektualnym, pragmatyzm w wydaniu W. Jamesa. Sympatyzowanie głębokie z myśleniem amerykańskiego pragmatysty wiąże się z właściwym Konińskiemu postrzeganiem człowieka, wyrażonym choćby w twierdzeniu, iż „nie myślenie, ale zachowanie się uczuciowo-woluntarne jest esencją człowieka”²⁷. Lekturze prac autora *Doświadczeń religijnych* oddawał się Koniński od początku swoich zmagania z zagadnieniami metafizyczno-religijnymi. Wreszcie dojrzał w nim zamysł przełożenia na język

²⁵ Sam Koniński pozostaje pełen frustracji i poczucia niespełnienia wobec nikłych rezultatów teoretycznych swoich przedsięwzięć, planów, projektów, równocześnie starając się ocalić owe ślady intelektualnych zmagania z oporną i ciągle umykającą materią: „Zbliżam się do pięćdziesiątki; czas przestać być wiecznie »szukającym«, wiecznie chłopcem, czas być dojrzałym, coś już trzymać w rękę, czegoś się trzymać niezmiennie, czas już najwyższy! (...) Zdaję sobie sprawę, iż religijności nie odrzucę, nie wyniszczę w sobie; a zatem nie pozostaje nic innego, jak ją w sobie utwierdzić, rozwiniąć, ze stanu chaotycznego wyprowadzić w stan życiowej dyscypliny i w stan wiary nie wahającej się wciąż i nieustannie; to dobre dla chłopca! Czas ostatni z nierównowagi przejść do równowagi (...) Mam kilkadziesiąt notatników prowadzonych od r. 1915, w których są żywe ślady mego życia wewnętrznego; może je kiedyś przepiszę na czysto, ażeby stały się czytelne; obecnie zbyt nużąca to dla mnie byłoby robotą; zresztą śpieszę się, żeby wreszcie coś uratować z tej mojej długiej a dotąd jakby bezowocnej pracy myśli” (K. L. Koniński, *Szkic do autobiografii*, [w:] K. L. Koniński, *Kartki z brulionów*, Kraków 2007, s. 42–43).

²⁶ H. Worcell, *Czarne noce Karola L. Konińskiego*, op. cit., s. 39.

²⁷ K. L. Koniński, *W sprawie Ch. O. Ś. (O współczesnej sytuacji religijnej)* [w:] K. L. Koniński, *Zagadnienia religijne*, dz. cyt., s. 189.

polski jednej z istotnych prac Jamesa dotyczącej zagadnień religijnych. Wyznaje: „Od kilku dni zabrałem się do tłumaczenia Jamesa *Volonte de croire*, szkoda, że nie z oryginału, ale nie mam; trzeba coś robić; zająć się czymś regularnie, mieć przynajmniej złudzenie, że się coś robi – skoro nie można robić nic aktualnie pożytecznego! Jeżeli doczekam lepszych czasów, może wydam to tłumaczenie (po korekcie według oryginału) – to książka pożyteczna i uczciwa”²⁸. Tłumaczenie Konińskiego, jakkolwiek niedokończone i niekompletne, było najprawdopodobniej pierwszą próbą translacji tego tekstu na język polski.

Nie jest łatwo wyznaczyć granice pomiędzy sposobem myślenia W. Jamesa i K. L. Konińskiego. Pisze W. James: „Otrzymaliśmy dar wierzenia nie po to głównie, aby z jego pomocą ustanawiać ortodoksje i herezje, lecz po to, by nas utrzymywał przy życiu. A ufać naszym potrzebom religijnym znaczy przede wszystkim żyć w ich świetle i postępować tak, jak gdyby niewidzialny świat przez nie sugerowany rzeczywiście istniał. W ludzkiej naturze leży, że człowiek może żyć i umierać z pomocą pewnego rodzaju wiary, która obywa się bez dogmatów i określeń. Proste poczucie pewności, że porządek naturalny nie jest ostateczny, że jest tylko znakiem lub widzialną powłoką, zewnętrzną dekoracją wielopiętrowego świata, w którym siły duchowe mają decydujące słowo i trwają bez końca – to proste poczucie pewności wystarczy ludziom wiary do uznania, że warto żyć wbrew wszelkim okolicznościom naturalnym, które mogą nasuwać wnioski przeciwny. Zburz tę wewnętrzną pewność, jakkolwiek nieuchwytną, a cała świetlistość i promiennność istnienia znika za jednym zamachem. Często wówczas człowiek zaczyna patrzeć na życie oszalałym wzrokiem i mieć myśli samobójcze”. I dalej: „Przynaję, że nie rozumiem, dlaczego samo istnienie świata niewidzialnego nie miałyby po części zależeć od osobistej reakcji każdego z nas na głos religii. Krótko mówiąc, Bóg może z naszej wiary czerpać siły życiowe i dzięki niej wzrastać w swoim istnieniu. (...) Nie obawiajcie się żyć. Uwierzcie, że warto żyć i że wasza wiara przyczynia się do powstania jej przedmiotu”²⁹. W pragmatyzmie Jamesa uderza przede wszystkim podkreślenie mocy ludzkiej wiary, która w swym parciu ku dobru posiada moc stwórczą. Amerykański myśliciel waloryzuje aktywność podmiotu w budowaniu ludzkiego świata, akcentując wagę odpowiedzialności za każde działanie, chcenie. Odrzuca wszelkie monizmy (był wrogiem zarówno materializmu, jak i panteizmu, pociągał go spirytualistyczny pluralizm), które unicestwiają rzeczywistość jednostki, głosząc prymat tego, co powszechne, ogólne, uniwersalne, tym samym gubiąc, rozmywając polifoniczne bogactwo rzeczywistości. Głosi pochwałę czynu, działania, odmawiając kreatywnej wartości wszelkim

²⁸ Taki zapis zostawił Koniński z dnia 18. XII 1939 roku, w kilka dni po rozpoczęciu pracy nad pracą W. Jamesa [w obecnym przekładzie A. Groblera *Prawo do wiary*].

²⁹ W. James, *Prawo do wiary*, przeł. A. Grobler, Kraków 1996, s. 83, 87, 88.

spekulacjom, wznoszącym bezpłodne systemy myślowe. Mamy zatem do czynienia z programowym antyintelektualizmem, upodobaniem do spraw konkretnych, użytecznych praktycznie, ważnych życiowo. Jamesa niechęć do sztywnych schematów, wszelkiego skostniałego schematyzmu, sztywności w ogóle znalazła wyraz w filozofii żywej a nieścistej. Cenił nade wszystko napięcie, ryzyko, zmianę, wszystko, co niepewne i nieprzewidywalne. Dla tego myśliciela amerykańskiego z Uniwersytetu Harvarda nie wystarczyła jako zbyt schematyczna i pasywna klasyczna definicja prawdy, zgodnie z którą prawda jest zgodnością myśli z rzeczywistością, jako że niepodobna porównywać myśli z rzeczywistością. Pragmatyści próbowali zdefiniować prawdę zgodnie ze swoim praktycznym punktem widzenia. Zatem prawdziwe są te myśli, które sprawdzają się przez swoje konsekwencje, a zwłaszcza konsekwencje praktyczne, prawdziwe jest to, co użyteczne i społecznie przydatne. Zaś kryterium prawdy stanowi przydatność w postępowaniu. Napisze: „Wedle zasad pragmatyzmu, jeśli hipoteza Boga pracuje zadowolająco, w najszerszym sensie tego słowa, to jest prawdziwa”³⁰. Prawda zatem nie jest gotowa raz na zawsze, nie jest niezmienna. Jest dynamiczna. Prawdy nie są stwierdzane, lecz wytwarzane przez człowieka. Pojęcia, którymi się posługujemy, nie są odbiciem przedmiotów, lecz pewnymi planami zamierzeń, projektów, oczekiwań, podobnie teorie są narzędziami, instrumentami działania. W pracy zatytułowanej *Pragmatyzm*, w rozdziale *Pragmatyzm a religia* jeszcze raz podkreśli: „Czy zatem to nasz czyn, o tyle, o ile robi sobie miejsce, o ile wciska się w wyłom, stwarza zbawienie świata? Czy to on je stwarza – nie całe, rzecz jasna, lecz w tej mierze, w jakiej wypełnia sobą świat?

I tu oto chwytam byka za rogi i wbrew całej tej armii racjonalistów i monistów, jakiegokolwiek by były ich barwy, pytam, *dłaczego nie?* Nasze czyny, nasze przemiany, w czasie których wydaje nam się, że stwarzamy siebie i rośniemy, to są te części świata, które nam są najbliższe i które znamy najlepiej i najpełniej. Dlaczego nie mielibyśmy brać ich za dobrą monetę? Dlaczego nie mogłyby być tym właśnie, na co wyglądają – ogniskiem przemian, motorem wzrastania samego świata?”. I dalej: „Mówcie, jeśli chcecie, o logice, konieczności, kategoriach, absolicie i zawartości całego arsenału filozoficznego – jedyną racją po temu, ażeby cokolwiek w ogóle miało powstać, jaką ja umiem sobie wyobrazić, jest to, że *ktos pragnie, żeby to było*. Jest *pożądane*, pożądane, być może, po to, iżby ulżyło jakiejś, nieważne jak drobnej, części ogromu świata. Oto jest żywa racja i w porównaniu z nią przyczyny materialne i konieczności logiczne to są rzeczy widmowe”³¹. Wszelkie poznanie wedle Jamesa jest czynnością praktyczną. Czysto teore-

³⁰ W. James, *Pragmatyzm. Nowe imię paru starych stylów myślenia*, przeł. M. Szczubiałka, Warszawa 1988, s. 226.

³¹ Tamże, s. 218–219.

tyczna myśl jest fikcją, niemożliwością. Umysł ludzki jest przesiąknięty pragnieniami, dążeniami, zamierzeniami. Poznanie jest dążeniem, oczekiwaniem, zatem czynna jest w nim wola. Skoro poznanie jest przewidywaniem, oczekiwaniem, to nie może być czystą wiedzą, bo nie można wszystkiego wiedzieć o tym, czego jeszcze nie ma. Jeżeli zaś nie jest samą wiedzą, to jest również wiarą. Są zaś takie twierdzenia, przewidywania, oczekiwania, co do których niemożliwa jest wiedza, ani potwierdzenie empiryczne, np. czy jest Bóg, czy świat ma sens i cel. O tym, czy uważać je za prawdy, decyduje wyłącznie wiara. Píše W. Tatarkiewicz:

Pogląd ten James nazwał „żądzą wiary” (*the Will to believe*). Później zresztą mówił, że trafniejszą nazwą byłoby „prawo do wiary”, bo ważne jest nie to, że chcemy zdawać się na wiarę, lecz że mamy do tego prawo. A mamy prawo, bo dość jest spraw, których inaczej rozstrzygnąć niepodobna. Zdawanie się na wiarę jest w wielu wypadkach nieuniknione, czy kto chce czy nie chce. Jeżeli nie wiedząc, czy coś istnieje, nie chcemy zdawać się na wiarę i na tej podstawie twierdzić, że jest, to w praktyce postępujemy tak, jak gdyby to coś nie istniało. Kto dla skrupułów naukowych nie chce przyjąć, że Bóg istnieje, ten postępuje tak, jak gdyby przyjął, że Bóg nie istnieje. Więc opiera się – powiada James – jednak na wierze, bo wiedza go do tego nie skłania, nie przemawia przeciw istnieniu Boga, tak samo jak nie przemawia za nim³².

Koniński i pragmatyzm

Spróbujmy prześledzić kilka wątków zgodnych z logiką pragmatyzmu, a obecnych w twórczości religijnej Konińskiego. Już charakterologicznie podobny jest nasz myśliciel do W. Jamesa. B. Mamoń tak go charakteryzuje: „Koniński miał temperament porywczy i zapalny, szeroki i otwarty; uczuciowość silną i urozmaiconą. Ufał zawsze więcej sercu niż rozumowi, doświadczeniu niż logice”³³. Religia (o której mocy inspirującej i twórczej nigdy nie zwątpił pomimo wychowania zdecydowanie ateistycznego) nie jest dla niego rzeczywistością gotową, zastaną. Jest raczej nieustannie *in statu nascendi*. To ona porywa człowieka do nieustannego przekraczania siebie samego. Podobnie jak James uważa, iż religia jest sprawą dla ludzkości fundamentalną. Koniński podkreśla jednak nieustannie wielką wagę Kościoła (nie zawsze rozumianego w sposób ortodoksyjny)³⁴,

³² Wł. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. III, Warszawa 1981, s. 200.

³³ B. Mamoń, *Koniński*, Kraków 1969, s. 44.

³⁴ Wystarczy przytoczyć choćby ten fragment: „Świat pragnie w Kościele widzieć W i e l k i e N a S e r i o, i pragnie, żeby Kościół zdobył się na wielkie zbieranie chrześcijaństwa i wszelkiego idealizmu (w typie chrześcijańskim), gdziekolwiek się jawią, ba, świat pragnie widzieć Kościół jako wielką opiekunkę wszystkich, którzy ni mniej ni więcej, tylko wierzą, wierzą w Boga, który nas ponad nas samych wzywa i wznosi, – a nie w Pustkę matematyczną i nie w ubóstwianą Przyrodę.

jako organizatora religii. Religia nie wyraża się w katechizmowym zbiorze prawd, ułożonych w sposób systematyczny i dogmatyczny. Oznacza ona nade wszystko zaufanie do rzeczywistości, stanowi siłę, która uzdalnia człowieka do heroizacji swojego życia, wzniesienia się ponad przeciętność i nijakość, zaś szczytem religii, religią *par excellence* jest mistyka³⁵.

Wielekroć na kartach twórczości Konińskiego powraca idea Boga – Ducha Pracującego – Bóg okazuje się Bytem niegotowym, niezamkniętym, ciągle swoją aktywnością dopełniającym świat i urzeczywistniającym samego siebie. Jest w tej wizji jakiś wątek dynamizmu Heglowskiego, teo-gonii, ale równocześnie wpisanie Boga w obszar ludzkiego działania. W tej perspektywie ludzka aktywność nabiera wymiaru transcendentnego, stając się odpowiedzialną za urzeczywistnienie się Boga i jego trwanie w samym rdzeniu ludzkiego świata. Posłuchajmy Konińskiego: „Bóg dopiero robi się, rośnie poprzez sprawiedliwego człowieka, nie jest więc odpowiedzialny za nic, co było przed tym aktem autokracji: przetworzenia siebie w Boga. Bóg rozwija się moim rozwojem – i jedyną modlitwą jest modlitwa w sobie, ku swej własnej woli, samowychowanie dobrej a mocnej woli”³⁶. W ten sposób religia jako więź z Bogiem stającym się wciąga człowieka w porywającą przygodę wkraczania w obszary boskości, stapienia się z Bogiem w jedno w owej pracy na rzecz zbawienia, czyli wyzwolenia wszystkiego ku Bogu i w Bogu. Religia traci w tej perspektywie destrukcyjną moc dzielenia i konfliktowania, budowania granic pomiędzy ortodoksją a herezją, kulminujących w wojnach religijnych, a staje mocą ożywiającą, inspirującą do działań prawdziwie humanitarnych³⁷.

I faktem jest, że kiedy się takie marzenia jawią, to właśnie i najczęściej obracają się ku Kościołowi – jako swemu naturalnemu centrum grawitacyjnemu” (K. L. Koniński, *W sprawie Ch. O. Ś.*, [w:] K. L. Koniński, *Zagadnienia religijne*, dz. cyt., s. 190).

³⁵ Podkreśla wielokrotnie Koniński ogromne znaczenie mistyki dla religii: „Mistycy są wielkimi organizatorami człowieczeństwa jako ideału metafizycznego, wierzę, że oni są metafizyczną awangardą ludzkości; chcą wierzyć, że ich eksperyment jest eksperymentem prawdziwym, nie mogą dopuścić podejrzenia, że tak niewzruszona i tak powszechna pewność dotknięcia się Istoty Niewidzialnej, Doskonałej, byłaby tylko majakiem sennym maniaków. Ale zarazem faktem jest historycznie niezbitym, że mistycy Kościoła rzymskokatolickiego nie nadali temu Kościołowi tej myśli, która by była uczyniła Kościół nie oportunistycznym strażnikiem *status quo*, ale inicjatorem społecznej i politycznej sprawiedliwości” (K. L. Koniński, *Uwagi*, dz. cyt., s. 54).

³⁶ K. L. Koniński, *Nox atra*, dz. cyt., s. 140.

³⁷ W znanym artykule *W sprawie Ch. O. Ś. (Chrześcijańskiej Odbudowy Świata)* podkreśla Koniński konieczność zmiany akcentów w myśleniu religijnym: „A warunkiem takiego złagodzenia jest, sądzę, pewne gruntowne przeakcentowanie: z intelektu na wolę, z teologii na obyczaj, z teorii na działanie” I dalej: „kiedy nastąpi pragmatyczne przeakcentowanie dróg poznawczych, tj. kiedy za to, co najważniejsze jest dla zbliżenia się do Prawdy, zostanie uznane nie tyle myślenie (dyskursywne), ile życie (typ duchowy) człowieka – to na jaw wyjdzie wiele podobieństw, dotychczas przy tamtym, intelektualnym nastawieniu, niezauważonych, zaprzeczanych” (K. L. Koniński, *Zagadnienia religijne*, dz. cyt., s. 188–189). *Ex labyrintho*: „Religia prawdziwa należy do najwyższych

Koniński zdaje sobie sprawę z ogromnych ontologicznych i teologicznych trudności, jakie wpisane są w ideę Boga pracującego, niemniej jednak jest przekonany, że jest ona zdolna pojednać szereg sprzeczności pomiędzy wolnością a strukturą hierarchiczną, życiem religijnym i humanistycznym. Idea Boga pracującego dynamizuje również człowieka w pracy nad swoim zbawieniem oraz w pracy nad podnoszeniem świata na coraz doskonalsze poziomy. Nic tu nie jest przesądzone (Koniński odrzuca wszelki religijny fatalizm, nieludzką i sataniczną ideę predestynacji), wszystko wznosi się ku coraz wyższym piętrom rzeczywistości, ewoluje w stronę świętości. Píše Koniński: „Wierzę, że idea intelektualna Pracującego Boga nie tylko prawdziwa jest, lecz i nieporównanie ożywcza. Sam Bóg pracuje; jeżeli pracuje, to jeszcze nie wszędzie swą energią dotarł; jeszcze są miejsca poza Bogiem; a poza Bogiem jest nędza; trzeba tam zanieść Boga; nie zanieś go tam nikt inny tylko człowiek; potrzebny jest Bóg mnie, człowiekowi, bo nędza jest poza Bogiem, który widzi, czeka, w którym ucieczka jest i baza męstwa aż do śmierci przeciw potęgom świata; lecz i ja człowiek, jestem Bogu potrzebny tu, na tym miejscu, gdzie mię los umieścił; jeśli jestem w tym miejscu, o tym czasie, silnym Boga pracownikiem lub przynajmniej trwaczem cierpliwym sprawiedliwości, to w tym miejscu, tu i teraz, macka Ducha wpięła się w świat – a Duch jest Miłość, a Miłość z natury swej dynamiczna jest (...)”³⁸. W tym zapisie pobrzmiewają słowa mistyka Angelusa Silesiusa (Anioła Ślązaka), który w jednym ze swoich dystychów pisał o swoistym „uzależnieniu” losów Boga od postępowania człowieka: „Ja wiem, beze mnie Bóg ni chwili żyć nie może / gdy szczenę ja, Ty także oddasz ducha Boże”³⁹. Zresztą w hierarchii rozumów, jakie wymienia Koniński, rozum mistyczny zajmuje miejsce najwyższe – objawia się w nim żywa obecność Boga. Niżej jest rozum moralny objawiony w sumieniu, a jeszcze niżej rozum naturalny, który przenika tajemnice natury.

W religii jako rzeczywistości dynamicznej, rolę kluczową odgrywa modlitwa. Koniński wprost napisze: „Religia jest to modlitwa”⁴⁰. Modlitwa jest szczególnym rodzajem aktywności. Jest wychodzeniem poza siebie, pokonywaniem własnej samotności poprzez porzucanie siebie i wiązanie się z żywą, świadomą Osobą. Modlić się – to mieć towarzystwo lub przynajmniej wołać o towarzystwo. Modlitwa jest rodzajem pracy, za pomocą której nawiązuje się kontakt z rzeczywistością po-

potęg kształtowania człowieczego; ale też i prawdziwa religia nie może być przeciw-humanistyczna; wszystko co niby jako religia usiłowało człowieka odwieść od tych zachowań się, które rzeźbią twarz prawdziwie ludzką, nie jest prawdziwą religią, a w każdym razie nieprawdziwą teologią i niesłuszną teodyceą” (tamże, s. 44).

³⁸ K. L. Koniński, *Nox atra*, dz. cyt., s. 303

³⁹ A. Ślązak, *Cherubowy wędrowiec*, przeł. M. Brykczyński, J. Prokopiuk, Mikołów 2000, s. 18.

⁴⁰ K. L. Koniński, *Budowa wiary (Zarys teologiczny)*, [w:] K. L. Koniński, *Zagadnienia religijne*, dz. cyt., s. 231.

za-ludzka, jest rodzajem łączności z jakimś radykalnym zewnętrzem. To właśnie modlitwa jest ową *differentia specifica* uczucia religijnego, która go odróżnia od uczucia metafizycznego nacechowanego estetycznie bądź etycznie (uczucie potęgi świata, głębi świata, harmonii świata, powagi życia, jedności rzeczywistości, żywotności czy nawet osobowości wszystkiego). Niemniej, jak podkreśla Koniński, metafizyczne uczucia o treści estetycznej czy etycznej mają ogromne znaczenie w religii.

Dialektyczny stosunek do ojca

Koniński wyszedł z domu o nastrojowości zdecydowanie ateistycznej, choć jak podkreślał, pochodził z rodziny katolickiej (z całą pewnością w znaczeniu kulturowym) i słowiańskiej. Wprawdzie, jak sam zaznacza, matka ateistką nie była, „ale religijność mojej matki nie była regularna, nie była też jej główną cechą; muzyka i litość, śpiew i służba dzieciom i mężowi, to było jej życie”⁴¹. Rodzice jego nie byli szczęśliwie dobranym małżeństwem – trudno mówić o sielankowym życiu rodzinnym, ale mieli ogromny dystans do zabiegania o dobra materialne i przykładania jakiegokolwiek wagi do gromadzenia majątku czy szukania poklasku u bliźnich. Byli przejrzysti pod względem moralnym. Karol ochrzczony został dopiero w dziesiątym roku życia, potem przeżył okres żarliwej dziecięcej pobożności, ale już w wyższych klasach szkoły średniej należał do partii „niedowiarków”. Katechezy szkolne nie budzą w nim szczególnie pozytywnych wspomnień⁴². Wychowanie religijne, powierzchowne praktyki religijne, przymus stacyjny, nie skłaniały do szczególnego zainteresowania rzeczywistością Boga, wiecznego przeznaczenia człowieka – ot, zwykła zrytualizowana religia o socjologicznym i narodowym zadęciu.

Ojciec myśliciela z pochodzenia był pół Polakiem, pół Szwajcarem – kalwinem, przyrodnikiem pracującym naukowo w swoim fachu, wychowankiem warszawskiego pozytywizmu, człowiekiem ogromnej wiedzy⁴³, czytany w litera-

⁴¹ K. L. Koniński, [Rzecz o religii], [w:] K. L. Koniński, *Zagadnienia religijne*, s. 262.

⁴² „Nauka szkolna religii nie przyczyniała się do rozwoju uczuć religijnych (...) ale, jacykolwiek byli nauczyciele religii, przedmiot ten szkolny nie był szkole galicyjskiej właściwie nigdy traktowany serio. (...) Natomiast bardzo surowo był przestrzegany nakaz spowiedzi i komunii trzy razy do roku; uczniowie dostawali od księdza karteczki z nazwiskami swoimi, które oddawali przy konfesjonale; przychodziło na tym tle do świętokradzkich komunii i niechętnych, kłamliwych spowiedzi; jestem zadowolony, iż takiej winy nie mam na sobie; była to może zasługa owego ateistycznego wychowania, które tępiło kłamstwo” (tamże, s. 263).

⁴³ „Żył dla myślenia, jedyne jego rozrywki były czysto umysłowe; był agnastykiem, nie wierzył, żeby filozofia zdołała odpowiedzieć na najważniejsze pytania; rezygnował melancholijnie z tych pytań i odpowiedzi, ale traktował filozofię jako »najszlachetniejszy sport człowieka«; dla myślenia czystego i dokładnego organizował nowe życie; stąd jego abstynencja od alkoholu, jego

turze przyrodniczej i humanistycznej, ateistą: „i tak nas kilkoro wychowywał: ateistycznie, racjonalistycznie, przyrodniczo i republikańsko”⁴⁴. Wpływ ojca na Karola był ogromny, można powiedzieć, iż nigdy od jego obecności i oddziaływania duchowego nie był w stanie się uwolnić; niemniej był to wpływ pełen sprzeczności: polemizując ze stanowiskiem ateistycznym ojca, pogłębiał swoją religijność, odkrywał w niej nieprzeczuwalne wcześniej głębie. „Dumny jestem z tego wychowania ateistycznego; jeżeli biorę, jeżeli przynajmniej mam to czucie, że religia jest to »wielkie serio« – to nie komu innemu zawdzięczam, tylko temu ateście”⁴⁵. Równocześnie dzięki ojcu właśnie kształcił w sobie krytyczne spojrzenie na sposób obecności chrześcijaństwa w naszym kręgu kulturowym, na zagadnienie zła (często przez myśl chrześcijańską trywializowane i banalizowane). Napisał: „On czuł i uczył nas, że świat jest zły; że nie żadnej gwarancji postępu ani dobra; że jedyne dobro i postęp w sumieniu uczciwych ludzi, że uczciwi ludzie nie mogą dać się rozbroić, że uczciwość powinna mieć twardą i zbrojną rękę, bo inaczej całą cywilizację diabli wezmą”⁴⁶. Trzeźwy racjonalista, o kulturze pozytywistycznej, równocześnie szerokim spojrzeniem ogarniający rzeczywistość (bez zawodowego skrzywienia, bez scjentystycznego zawężenia). Szanował religijność ludową, wielkim szacunkiem darzył księży żyjących ascetycznie, świętych. Nie miał jednak żadnego ucha dla tej muzyki, którą wygrywa religia. Może właśnie ta głuchota, przy równoczesnej ogromnej wrażliwości na kondycję etyczną człowieka, budziła tak ogromny respekt, ale i pasję polemiczną Karola. Może nie do rozjaśnienia tajemnica ojca wciągała stopniowo Karola w meandry religii, w jej otchłanne głębie. Zanotuje Koniński: „Nie rozumiał religii, tu była jego granica; drwił ze »szamanów«; moje »zagadnienia religijne« traktował jako »sympa-

powściągliwość w jedzeniu: żeby umysł był czysty od zamąceń i wszelkiego zleniwienia” (*Uwagi, zeszyt z 24.4. 1941, Rkps, także Mój ojciec*, [w:] K. L. Koniński, *Zagadnienia religijne*, dz. cyt., s. 257).

⁴⁴ K. L. Koniński, *[Rzecz o religii]*, [w:] K. L. Koniński, *Zagadnienia religijne*, dz. cyt., s. 262.

⁴⁵ K. L. Koniński, *Mój ojciec*, [w:] K. L. Koniński, *Zagadnienia religijne*, s. 259. Niezwykle przejrzyste świadectwo znajdujemy w zapiskach Konińskiego o rzetelności moralnej ojca (w tle również matki), o wychowaniu do godności, do „świeckiego” heroizmu (możnaby szukać tutaj i ślędzic skomplikowane – ale oczywiste związki pomiędzy etyką i religią, ich wzajemne oddziaływanie na siebie): (...) byłbym niewdzięczny, gdybym temu wychowaniu ateistycznemu mego ojca nie oddał podziękowania, jakie mu się należy; życzę wszystkim domom, które dają dzieciom »katolickie wychowanie«, aby tak pilnie, tak surowo, tak przykładowo – wdrażały dzieci do pojęć honoru i sumienności, do wzdary dla wszelkiego uniżania się i kłamstwa, do respektu dla człowieka, każdego bez wyjątku – przy dumnym »odi profanum vulgus«, obojętności na mody i gadania ludzkie. (...) nikt nigdy mnie nie zmusi, abym lekceważył sobie i do piekła posyłał ludzi niewierzących – lub wierzących wątle i nieregularnie. Mam i chcę mieć lekceważenie dla wychowania, które uczciwość opiera nie na wartościach obiektywnych, a przynajmniej na uczuciu dumy osobistej – ale na strachu przed diabłem” (*[Rzecz o religii]*, [w:] K. L. Koniński, *Zagadnienia religijne*, dz. cyt., s. 263)

⁴⁶ K. L. Koniński, *Uwagi, zeszyt z 11. 10. 1940. Rkps.*

tyczną zresztą dziecinność«; spowiedź uważał za coś ogromnie demoralizującego (w czym miał rację akcydentalną), ale nie rozumiał, że to jest zeznanie przed człowiekiem, który reprezentuje wyższy porządek rzeczy; nie próbowałem zresztą mu tego tłumaczyć; moje próby wtajemniczenia [go] w religię były bezowocne”⁴⁷. Opowiadając się za wyborem wiary w Boga, zdecydowanej waloryzacji religii, pisze do ojca: „Co do tego, że ja już rozumiem ateizm, to Ojciec myli się. Ja jeszcze rozumiem ateizm. Ateizm jest moją postawą w y j ś c i a. Teizm jest bardzo trudny – pod każdym względem, ale ateizm jest metafizycznym defetyzmem – od tego nie odstąpię. Ateizm jest życiem pod każdym względem łatwiejszym, niż religijne. Ateizm pozwala rezygnować z wysiłków, rozpaczać, itd., a teizm nakazuje wiecznie c h c i e ć pozytywnie, wyprostowywać się, nigdy nie rezygnować z wartości”⁴⁸. Z całą pewnością terminem teizm obejmuje Koniński postawę religijną, wiary w Boga, ale bez wątpienia nie w sensie zawężonym, konfesyjnym, jako przyjęcie pewnego systemu dogmatycznego, sztywnego i ortodoksyjnego. Chodzi raczej o akceptację radykalną rzeczywistości Boga, i wszystkich tego konsekwencji, czyli poszerzenia jestestwa ludzkiego zgodnie z otwarciem czasu na wieczność, skończoności na nieskończoność, człowieczeństwa na świętość⁴⁹. Przypomnijmy, iż dla Konińskiego religia jest nadzieją, że nie zginie nic, co jest wartościowe. W imię owego poszerzenia ludzkiej substancji w wyniku akceptacji myślenia religijnego oraz życia zgodnego z jego logiką, wiedzie Koniński serdeczny spór ze swoim podziwianym przeciw ojcem. Dlatego z pełnym przekonaniem napisze: „Jestem pewny, że gdyby ten człowiek był chrześcijaninem, byłby poszedł wyżej i byłby lepszy. Bardziej honorowy”⁵⁰.

Zakończenie

Ogromne było i jest w Polsce zainteresowanie myślicielami religijnymi niemieckimi, francuskimi, hiszpańskimi, amerykańskimi. Myśliciele rodzimi pozostają często zapomniani, bądź zupełnie nieznani. W jakiejś mierze los ten stał się również udziałem K. L. Konińskiego. Oryginalny sposób ujmowania przez niego

⁴⁷ K. L. Koniński, *Mój ojciec*, [w:] K. L. Koniński, *Zagadnienia religijne*, dz. cyt., s. 256.

⁴⁸ *List do Ojca z 2. 4. 1937 r.* Rkps.

⁴⁹ W *Uwagach* znajduje się charakterystyczne dla Konińskiego ujęcie tego problemu: „Bohaterstwo i świętość. Świętość jest trudniejsza niż bohaterstwo – bo świętość wymaga ascezy, bohaterstwo tylko dyscypliny; (...) Świętość i bohaterstwo – dwa typy życia duchowego, które wchodzą w konflikt, gdy świętość jawi się na scenie świata w swym maksymalnym napięciu. Świętość jest wylewem miłości nie znającej granic, miłości wszechwycieczającej; świętość zagląda ludziom do ich najwewnętrzniejszego środka, do ich substancji, która jest Boża, więc świętość nie może nie przebaczać, musi przebaczać” (tamże, s. 65).

⁵⁰ K. L. Koniński, *Mój ojciec*, [w:] K. L. Koniński, *Zagadnienia religijne*, dz. cyt., s. 257.

zagadnień religijnych, pasja, emocjonalne zaangażowanie w wewnętrzną logikę religii, sprawiają, że wyrusza się wraz z Konińskim na owo wędrowanie po olbrzymim kontynencie kontrowersji myślenia religijnego jak w ryzykowną, niebezpieczną podróż. Nie jest to tylko gra intelektualna, werbalna zabawa, pojęciowa żonglerka, ale egzystencjalne być albo nie być. Spór z ortodoksją religijną, z Kościołem w jego wymiarze instytucjonalnym nie jest jedynie jałowym buntem, intelektualną ekstrawagancją, ale nade wszystko wołaniem o rzetelność i autentyczność myślenia, które przekładałoby się na głęboko ludzkie działanie. Jest też pojęciem oportunistycznym i koniunkturalizmem, którym Kościół katolicki (a do niego odnosi się w swoich pismach Koniński) tak często ulegał i ulega. Może dzisiaj szczególnie, kiedy kondycja Kościoła w Polsce marna jest ogromnie, kiedy bezwstydnie oddaje się politycznym pyskówkom, staje się zamkniętą twierdzą wypełnioną przeróżnymi lękami, zwierza bojowe szyki, raz za razem ogłaszając kolejną krucjatę, może w takiej atmosferze lektura pism K. L. Konińskiego byłaby jakimś remedium na owe trucizny polskie.

Bibliografia

- Anioł Ślżak, *Cherubowy wędrowiec*, przeł. M. Brykczyński, J. Prokopiuk, Instytut Mikołowski 2000.
- Front Ł., *Słowo wstępne*, [w:] K. L. Koniński, *Zagadnienia religijne*, Kraków 2010.
- Heschel A. J., *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, przeł. A. Gorzowski, Kraków 2007.
- James W., *Pragmatyzm. Nowe imię paru starych stylów myślenia*, przeł. M. Szczubiałka, Warszawa 1988.
- James W., *Prawo do wiary*, przeł. A. Grobler, Kraków 1996.
- Koniński K. L., *[Rzecz o religii]*, [w:] *Zagadnienia religijne*, Kraków 2010.
- Koniński K. L., *Budowa wiary (Zarys teologiczny)*, [w:] *Zagadnienia religijne*, Kraków 2010.
- Koniński K. L., *Ex labyrintho*, Warszawa 1962.
- Koniński K. L., *Mój ojciec*, [w:] *Zagadnienia religijne*, Kraków 2010.
- Koniński K. L., *Nox atra*, Warszawa 1961.
- Koniński K. L., *Rzecz o religii*, [w:] *Zagadnienia religijne*, Kraków 2010.
- Koniński K. L., *Szkic „Dyskursu o religii”*, [w:] *Zagadnienia religijne*, Kraków 2010.
- Koniński K. L., *Szkic do autobiografii*, [w:] *Kartki z brulionów*, Kraków 2007.

Koniński K. L., *Uwagi 1940–1942*, Poznań 1987.

Koniński, K. L., *W sprawie Ch. O. Ś. (O współczesnej sytuacji religijnej)*, [w:] *Zagadnienia religijne*, Kraków 2010.

Mamoń B., *Koniński*, Kraków 1969.

Opaliński WL., *Słownik mitów i tradycji kultury*, Warszawa 1987.

Pigoń S., *Sprzed progu do gmachu*, „Kurier Poznański” 1938 (17.3)

Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. III, Warszawa 1981.

Worcell H., *Czarne noce Karola L. Konińskiego*, [w:] *Wpisani w Giewont*, Wrocław 1982.

Karol Ludwik Koniński – between orthodoxy and heresy

A great interest in German, French, Spanish and American religious philosophers has been observed in Poland. The native philosophers are often forgotten or completely unknown. K. L. Konińskiego shares the same lot to a certain degree. His original manner of depicting religious problems, his passion and emotional involvement in the inner logics of religion make a wander into a dangerous and risky trip with Koniński into the large continent, the controversies of religious thinking. It is not only the intellectual game, verbal play, juggling with terms, but the existential to be or not. The argument with religious orthodoxy, with the Church in his institutional dimension is not only the futile protest and intellectual extravagance but first of all a cry for reliability and authentic of ideas, which would be transferred into deep human activity. It is also a condemnation of deviousness and opportunistic reasons to which the Catholic Church (Koniński referred to it in his writings) has always succumbed to. Maybe today first of all, when the condition of the Church in Poland is poor considerably, shamelessly engrossed in a slanging political match, it becomes the closed stronghold full of various threats. It closes ranks and launches crusades again and again. Then, in this atmosphere Koniński's writings would be a kind of remedy for these Polish poisons.

Keywords: Christianity, black night, labyrinth, pragmatism, religious thinking

Anna Gebauer

Rozbudzanie zainteresowań filozoficznych u dzieci
Suggestions for philosophical education for children adolescents

Krzysztof Śleziński

Rozwijanie potencjału uczenia się filozofii
Development of potentials for learning philosophy

ANNA GEBAUER

Rozbudzanie zainteresowań filozoficznych u dzieci

Termin „filozofia dla dzieci” może wydawać się dziwny i wyrażać jakąś utopijną wizję kształcenia filozoficznego, zupełnie niemożliwego do zrealizowania. Zwłaszcza współcześnie, wśród proponowanych programów edukacyjnych, coraz większą popularność zyskują te, które dają się ocenić pod względem „użyteczności”. W przypadku gdy dany przedmiot nie daje się sklasyfikować jako „praktyczny”, okazuje się zbędny w procesie kształcenia. Filozofia jest właśnie tą dziedziną, która zwykle bywa odrzucana, gdyż uczenie się jej w powszechnym przekonaniu nie daje praktycznych umiejętności. Nacisk na szybkie i efektywne nauczanie jest konsekwencją wymogu coraz szybciej postępującej specjalizacji zawodowej i szybkiego obrania kierunku na wykształcenie praktyczne, które z kolei często wiąże się z chęcią zysku. „Funkcjonalność” nauki filozofii jest pozornie nikła, stąd często błędne mniemanie o nieprzydatności, a nawet „odrealnieniu” tego przedmiotu. W rzeczywistości okazuje się jednak, że rezygnacja z przedmiotów odwołujących się do klasycznych korzeni europejskiej kultury nie jest korzystna dla młodego pokolenia, odrywa je bowiem od jego naturalnego środowiska – kultury – i skazuje na zagubienie we współczesności bez historii, a zatem także bez odpowiedzialnego kształtowania przyszłości.

1. Propozycje edukacji filozoficznej dla dzieci

Otwartość, ciekawość świata, wola odkrywania – cechy zwykle przypisywane dzieciom – to równocześnie cechy osoby wrażliwej na problemy filozoficzne. Ta naturalna skłonność dzieci do odkrywania terenów dotąd sobie nieznanych może być idealnym podłożem pod zaznajamianie najmłodszych z tematyką filozoficzną. Wykorzystując dziecięcą ciekawość, nauczyciel jest w stanie na tyle rozbudzić wyobraźnię ucznia, że samorodnie zacznie on snuć rozważania nad głębszym wy-

miarem rzeczywistości. Otwartość na filozofię to dla dziecka doskonała okazja do rozwijania myślenia, poszukiwania niekonwencjonalnych rozwiązań. Z doświadczeń nauczycieli, którzy odważyli się prowadzić z dziećmi zajęcia o tematyce filozoficznej, wynika, iż filozofia nie jest trudną, skomplikowaną dziedziną, zarezerwowaną jedynie dla wybitnych umysłów i wykształconych intelektualistów, ale może także interesować i bawić najmłodszych, którzy dopiero rozpoczynają swoją edukację. Dzieci, nierzadko na równi z dorosłymi, są zafascynowane filozoficznymi tematami (na przykład kwestią przyjaźni), a nieraz skomplikowane problemy filozoficzne potrafią przedstawić w zupełnie prostych słowach i ubarwić adekwatną opowieścią czy obrazkiem.

2. Założenia edukacji filozoficznej dla dzieci w programie Matthew Lipmana

Niewystarczalność i dysfunkcje systemu edukacyjnego oraz wynikającą z tego konieczność wypracowania nowego modelu kształcenia, który cechowałby się jak największymi wartościami wewnętrznymi, sensownością, racjonalnością, maksymalną zawartością metodologiczną oraz wewnętrzną spójnością, zauważył amerykański filozof Matthew Lipman z The Institute for Advancement of Philosophy for Children (IAPC) w Montclair State University.

Lipman przyjął, że proces kształcenia powinien być przede wszystkim nastawiony na rozumienie i racjonalność. Zdaniem amerykańskiego filozofa wartościowy projekt edukacyjny to taki, który pomaga dzieciom odkrywać sens ich szkolnych i pozaszkolnych doświadczeń. Dzieci ze swej natury dążą do poznawania i uczenia się, ale domagają się w tych procesach sensu, rozumienia i możliwości odkrywania znaczeń. Odkrywane przez dziecko własne możliwości rozwojowe są pomocne w budowaniu pojęcia własnego ja, odkrywania własnych zainteresowań, co pogłębia rozumienie wyznaczanych sobie celów życiowych¹. Zdaniem Lipmana kształcenie ma miejsce jedynie tam, gdzie rozumienie nieustannie rozwija się i narasta. Naturalna dla dzieci ciekawość świata idzie w parze ze zdolnością do zachwycania się nim. Naturalne jest dla nas, że interesujemy się wszystkim, co skrywa przed nami jakąś tajemnicę, i dążymy do rozwikłania jej. Dzieci próbują na różne sposoby radzić sobie z tym, co tajemnicze. Są to wyjaśnienia naukowe, interpretacje symboliczne (na podstawie baśni i opowiadań) oraz ujęcia filozoficzne intrygujących aspektów rzeczywistości wyrażone w pytaniach².

¹ M. Lipman, A. M. Sharp, F. S. Oscanyan, *Filozofia w szkole*, tłum. B. Elwich, A. Łagodzińska, Wydawnictwa CODN, Warszawa 1997, s. 29.

² Tamże, s. 48–56.

Prawdziwym bogactwem, jakie człowiek posiada, jest jego umysł. Jeśli nie nauczy się go doceniać, utraci jedyny w życiu punkt oparcia. Istota skutecznej i prawdziwej edukacji leży w stymulacji umysłowej dziecka. Sukces ten można osiągnąć, jak określa to Lipman, poprzez przygodę, czyli takie nauczanie, które daje okazję do niespodzianek wynikających z przeżywania nieoczekiwanych, niesamowitych zdarzeń, z tajemnic budzących zdumienie, przebłysków rozumienia oraz fascynujących dla dziecka wyjaśnień. Przygoda jest czymś tajemniczym, fascynującym. Wracając pamięcią do minionych przygód, mamy przekonanie, iż w tajemniczy sposób odnajdziemy sekretny sens całego życia³.

Przyjmując powyższe spostrzeżenia, Lipman zajął się wypracowaniem programu, który umożliwiłby prowadzenie zajęć z dociekań filozoficznych. Program ten, nazwany „Filozofia dla dzieci”, jest realizowany od 1969 roku w tysiącach szkół na całym świecie⁴. Program jest zróżnicowany w zależności od wieku dzieci i młodzieży. Obejmuje siedem grup uczniowskich.

Program zakłada, że na każdym etapie kształcenia filozoficznego zwraca się uwagę na rozwój innych umiejętności dzieci, bazując na różnych, specjalnie opracowanych podręcznikach i odpowiednio dobranej literaturze.

Do głównych celów programu „Filozofia dla dzieci” można zaliczyć: rozwój umiejętności samodzielnego rozumowania, postawy twórczej, progresje osobowości i relacji międzyludzkich, rozwój myślenia moralnego oraz umiejętności poszukiwania sensu w doświadczeniu⁵.

W nauczaniu kładzie się nacisk na dostrzeganie konsekwencji przyjmowanych rozstrzygnięć, co ułatwia dzieciom odnajdywanie związków i różnic w otaczających je zjawiskach. Zwraca się uwagę szczególnie na dwa rodzaje relacji – związki przyczynowo-skutkowe oraz związki między częścią a całością (dzieci uczą się, jak konstruować całość w oparciu o posiadane części). Program występuje przeciwko tradycyjnemu podejściu, zgodnie z którym w nauczaniu skupia się jedynie na zdobywaniu informacji, a wyklucza się proces dociekania. W projekcie Lipmana dzieci zachęcane są do logicznego wysnuwania wniosków oraz podejmowania twórczej aktywności podczas zabaw, przedstawień kukiełkowych, dram itp. Dodatkową zaletą jest to, że realizacja projektu „Filozofia dla dzieci” przekształca klasę we wspólnotę, w której uczniowie chętnie uczą się i dzielą swoimi doświadczeniami. Atmosfera dialogu panująca w klasie pozwala na uznanie własnej godności każdego uczestnika dyskusji oraz godności partnerów, a wzajemne poszanowanie swoich praw zapewnia poczucie bezpieczeństwa i zaufania. Członkowie grupy wzajemnie inspirują się i motywują, wymieniając uwagi i cen-

³ Tamże, s. 21–29.

⁴ Tamże, s. 67.

⁵ Tamże, s. 80–81.

ne spostrzeżenia. Ponadto program doskonali wrażliwość i umiejętność oceny oraz przyczynia się do szybszego rozwoju i umiejętności samorozwoju dziecka. Aktywizujące metody pracy nauczyciela z uczniem powinny doprowadzić do pełnego zaangażowania się ucznia w podejmowane zadania oraz zrównoważonego rozwoju sfery intelektualnej i emocjonalnej⁶. Dzieci uczą się poszukiwania sensu zarówno we własnych doświadczeniach, jak również w zaprojektowanych sytuacjach edukacyjnych. Sprzyja to odkrywaniu wielu możliwości w rozwiązywaniu zaistniałych problemów, uczy bezstronności, wysuwania alternatywnych rozwiązań ze świadomością ich konsekwencji, uzasadnienia przekonań i dostrzegania relacji między częścią a całością.

Szczególne miejsce w programie „Filozofia dla dzieci” zajmują dociekania etyczne. Nie uczy się dzieci konkretnych zasad czy zbiorów reguł moralnych, ale uwrażliwia się je na wybór metody dociekania w sferze etycznej. Dzieci uczą się wydawać sądy moralne oraz rozpoznawać sytuacje, w których sądów takich powinny unikać.

W tekstach i ćwiczeniach „Filozofii dla dzieci” pojawiają się idee różnych myślicieli, jednak podczas nauki filozoficznego myślenia nie wymienia się imion filozofów. Dzieci mają spotykać się z filozoficznymi ideami, nie z napisami czy etykietami. Dopiero gdy zmierzą się z owymi ideami, same odkryją ich pochodzenie.

Program Lipmana cieszy się dużym zainteresowaniem również poza granicami Stanów Zjednoczonych. Niewątpliwie mają na to wpływ korzystne wyniki badań, wskazujące na rozwój umiejętności czytania oraz rozumowania dzieci, u których edukacja oparta była na tym programie. Barry Curtis wymienia dziedziny, w których można dostrzec znaczny postęp. Są to między innymi: wzrost poziomu uwagi, wychwytywanie głównych idei tekstu, zwiększenie aktywności u dzieci wcześniej mniej aktywnych, cichych, udzielanie oryginalnych i wnikliwych odpowiedzi, automatyczne udzielanie uzasadnień własnych wypowiedzi, ukierunkowanie uwagi i ciekawości na rozważania o charakterze filozoficznym, zajmowanie i obrona stanowiska, dostrzeganie wartości krytyki, umiejętność przyznania racji innym, umiejętność selekcji informacji, umiejętność zwracania się do innych dzieci, autonomiczność dyskusji⁷.

⁶ A. Pobjewska, *Warsztaty z dociekań filozoficznych – narzędzie edukacji filozoficznej (i nie tylko)*, [w:] *Filozofia, edukacja interaktywna. Metody – środki – scenariusze*, pod red. A. Pobjewskiej, Stentor, Warszawa 2012, s. 184.

⁷ B. Curtis, *Filozofowanie z dziećmi*, [w:] *Filozofia dla dzieci – wybór artykułów*, red. B. Elwich, A. Łagodźka, Fundacja Edukacja dla Demokracji, tłum. A. Łagodźka, Warszawa 1996, s. 5.

3. Polski program „Filozoficzne dociekania z dziećmi i młodzieżą”

Z inspiracji lipmanowskim programem powstało w Polsce stowarzyszenie Phronesis promujące filozofię w szkole. Powstało ono w 2002 roku z inicjatywy absolwentów Podypłomowego Studium dla Nauczycieli „Nowoczesna Dydaktyka w Szkole. Dociekania Filozoficzne z Dziećmi i Młodzieżą” oraz innych osób zainteresowanych programem „Filozofii dla dzieci”. Proponowany przez stowarzyszenie program edukacyjny „Filozoficzne dociekania z dziećmi i młodzieżą” (DKW-4014-28/99) jest przeznaczony dla uczniów szkół podstawowych i gimnazjów. Przystosowany jest do polskich realiów edukacyjnych.

Cele programu zawierają w sobie: doskonalenie umiejętności myślowych i językowych (czytanie ze zrozumieniem, pisanie twórcze, formułowanie pytań i problemów, uzasadnianie, wyjaśnianie, klasyfikowanie, definiowanie itp.), rozwijanie indywidualnych zainteresowań dziecka i integrowanie wiedzy przedmiotowej z różnych dyscyplin, zdobywanie umiejętności wglądu we własne procesy poznawcze w celu ich doskonalenia (na przykład wykrywanie błędów w rozmowaniach), rozwijanie umiejętności wydawania samodzielnych sądów, umiejętności komunikacji (wypowiadania się, słuchania), pracy w grupie, prowadzenia dialogu, łączenia zdolności logicznego, krytycznego myślenia z otwartością wyobraźniową i twórczą, przyjęcie postawy tolerancji i otwartości. Program ma też na celu rozwijanie u ucznia wrażliwości społecznej, moralnej i estetycznej oraz odpowiedzialności za własną naukę. Doskonali sprawność myślenia, umożliwią uczniom obcowanie z tradycją filozoficzną i jej rozumienie⁸.

Metoda filozofowania z dziećmi w ujęciu polskiego programu jest bardzo podobna do metody lipmanowskiej i opiera się na filozoficznym dialogu w grupie (wspólnocie dociekającej). Punktem wyjścia do takiego dialogu są problemy zaczerpnięte z literatury, filmu, tekstów mądrościowych i filozoficznych przedstawianych na początku zajęć. Model zajęć obejmuje następujące etapy: usytuowanie się uczestników zajęć w kręgu, czytanie tekstu lub oglądanie materiału wideo lub wykonanie ćwiczenia, sformułowanie pytań przez uczniów i wybranie pytania do dyskusji, a następnie dyskusja, czyli próba znalezienia możliwie najtrafniejszej odpowiedzi na zadane pytanie. O tematach dyskusji w dużej mierze decydują sami uczniowie, nauczyciel natomiast ma na nie wpływ przez dobór materiałów służących za punkt wyjścia do dialogu.

Realizacja programu „Filozoficzne dociekania z dziećmi i młodzieżą”⁹ na wszystkich etapach kształcenia wymaga jednej godziny zajęć tygodniowo. Całość

⁸ <http://www.phronesis.republika.pl/program.pdf> (dostęp 28.08.2013).

⁹ Opis programu „Filozoficzne dociekania z dziećmi i młodzieżą” opracowano na podstawie: B. Elwich, A. Łagodźka, B. Pytkowska-Kapulkin, *Filozoficzne dociekania z dziećmi i młodzieżą*.

programu edukacji filozoficznej ma obejmować zarówno kształcenie, jak i wychowanie. Ucząc się krytycznie i samodzielnie myśleć, uczniowie uczą się też współpracy, tolerancji i aktywnego uczestnictwa.

4. Filozofowanie z dziećmi w wieku przedszkolnym

W obowiązującej podstawie programowej wychowania przedszkolnego, która opisuje proces wspomagania rozwoju i edukacji dzieci objętych wychowaniem przedszkolnym, określone są ogólne cele wychowania przedszkolnego. Wśród nich znajdują się cele zawierające problematykę filozoficzną, na przykład:

- budowanie systemu wartości, w tym wychowywanie dzieci tak, żeby lepiej orientowały się w tym, co jest dobre, a co złe;
- budowanie dziecięcej wiedzy o świecie społecznym, przyrodniczym i technicznym oraz rozwijanie umiejętności prezentowania swoich przemyśleń w sposób zrozumiały dla innych;
- wprowadzenie dzieci w świat wartości estetycznych i rozwijanie umiejętności wypowiedzania się poprzez muzykę, małe formy teatralne oraz sztuki plastyczne;
- kształtowanie u dzieci poczucia przynależności społecznej (do rodziny, grupy rówieśniczej i wspólnoty narodowej) oraz postawy patriotycznej.

Cele te są realizowane w siedemnastu obszarach działalności edukacyjnej przedszkola. W każdym z obszarów podane są umiejętności i wiadomości, którymi powinny wykazywać się dzieci pod koniec wychowania przedszkolnego. I znów zaobserwować można, że wiele spośród obszarów działalności edukacyjnej przedszkola jest nośnikiem treści filozoficznych, na przykład:

- kształtowanie umiejętności społecznych dzieci: porozumiewanie się z dorosłymi i dziećmi, zgodne funkcjonowanie w zabawie i w sytuacjach zadaniowych;
- wspieranie dzieci w rozwijaniu czynności intelektualnych, które stosują w poznawaniu i rozumieniu siebie i swojego otoczenia;
- wychowanie przez sztukę;
- wychowanie dla poszanowania roślin i zwierząt;
- wychowanie rodzinne, obywatelskie i patriotyczne¹⁰.

Opis programu edukacyjnego, program dopuszczony do użytku szkolnego DKW-4014-28/99; H. Diduszko, B. Elwich, A. Łagodźka, B. Pytkowska-Kapulkin, *Filozoficzne dociekania z dziećmi i młodzieżą*, [w:] *Filozofia w szkole*, red. B. Burlikowski, W. Słomski, Wyższa Szkoła Pedagogiczna im. J. Kochanowskiego w Kielcach, Kielce-Warszawa 2000, s. 329-342.

¹⁰ Na podstawie nowej podstawy programowej wychowania przedszkolnego zgodnej z Rozporządzeniem Ministra Edukacji Narodowej z 30 maja 2014 r., zmieniającym rozporządzenie w spra-

Obecność treści filozoficznych w celach i obszarach działalności edukacyjnej przedszkola jak i innych placówek oświatowych nie powinna nikogo dziwić, gdyż odpowiada ona naturalnej zdolności do refleksji filozoficznej dziecka w wieku przedszkolnym. Problematyka filozoficzna zawarta jest w naszym codziennym życiu, do którego chcemy przygotować dziecko. Przygotowanie to byłoby niemożliwe bez wprowadzenia dziecka w obszar rozumienia siebie, otoczenia przyrodniczego i społecznego oraz rozumienia świata wartości.

Propozycję wprowadzenia wychowanków w starszym wieku przedszkolnym w świat wartości filozoficznych – prawdy, dobra i piękna – stanowi program innowacyjny dla dzieci „Filip w krainie filozofii”¹¹. W programie przyjęto, iż treści filozoficzne mają duże znaczenie wychowawcze i są doskonałym materiałem pomocnym w rozwijaniu wszystkich sfer osobowości dziecka.

Na program składa się cykl dwudziestu zajęć, w których treści filozoficzne zostały zintegrowane z treściami wszystkich działów zawartych w podstawie programowej wychowania przedszkolnego dla grupy najstarszej. W doborze form i metod prowadzenia zajęć kierowano się dostosowaniem ich do wieku, możliwości oraz potrzeb rozwojowych dzieci. Zastosowanych zostało wiele zabaw i form wyzwalających różnorodną aktywność dziecka. Zastosowane metody to m.in.: scenki teatralne (teatrzyk kukiełkowy, teatr cieni, dialog aktora z marionetką), opowiadanie nauczyciela przy ilustracji, rozmowa na podstawie opowiadania lub filmu, zabawy ruchowe przy muzyce, zajęcia gimnastyczne w formie zawodów z elementem rywalizacji, indywidualna praca dziecka z kartą pracy, zajęcia plastyczne.

Przewidywane osiągnięcia dziecka zdobyte dzięki realizacji programu „Filip w krainie filozofii” to (dziecko potrafi, umie, wie): nazwać imionami poznanych filozofów; dopasować imię filozofa do zdania określającego jego poglądy; wyjaśnić terminy: filozof, filozofia; wskazać Polskę i Grecję na mapie Europy; rozpoznać budowę w stylu antycznym; zachować sportową postawę podczas brania udziału w zawodach sportowych z rywalizacją; zaśpiewać poznane piosenki, rozpoznawać godziny na zegarze tarczowym; argumentować wybór swojego postępowania; ulepić naczynia z gliny; rozpoznawać i nazywać figury geometryczne; okazać zainteresowanie problematyką zajęć oraz wypowiadać się na temat swoich spostrzeżeń, przemyśleń w tym zakresie, wykonywać zdania na karcie pracy, uczestniczyć w zajęciach i zabawach ruchowych.

wie podstawy programowej wychowania przedszkolnego oraz kształcenia ogólnego w poszczególnych typach szkół (Dz. U. poz. 803).

¹¹ K. Śleziński, *Edukacja filozoficzna w teorii i praktyce*, Wydawnictwo «scriptum», Katowice–Kraków 2012, s. 156-161. Program został opracowany i zrealizowany w roku 2002 w Publicznym Przedszkolu Samorządowym nr 2 w Jaworzcu przez Teresę Ślezińską przy współpracy z pracownikami i studentami Instytutu Nauk o Edukacji Uniwersytetu Śląskiego.

Program „Filip w krainie filozofii” pozwala dziecku na wykształcenie postawy otwartości na zdobywanie wiedzy o świecie i życiu, czyni je wrażliwym na podstawowe wartości – dobro, prawdę i piękno.

Zajęcia okazały się bardzo interesujące dla dzieci, wszystkie wykazywały się dużą aktywnością podczas ćwiczeń i zabaw oraz uważnym słuchaniem opowiadań i komentarzy nauczycielki. Zajęcia końcowe wykazały, że cele założone w programie zostały osiągnięte. Dzieci potrafiły operować wiedzą na tematy przybliżone im podczas zajęć, wykazały się znajomością przybliżonych im pojęć i rozumieniem podejmowanych problemów.

5. Rola nauczyciela w dociekaniach filozoficznych z dziećmi

Dziecko w wieku przedszkolnym i młodszym wieku szkolnym jest wyjątkowo podatne na wychowawcze oddziaływanie dorosłych, którzy są dla niego wzorem i autorytetem. Rodzice, nauczyciele, wychowawcy, opiekunowie – to osoby znaczące, pod wpływem których kształtują się jego poglądy, postawy, przekonania. Dlatego też rola nauczyciela wychowawcy w całym procesie edukacji młodszych dzieci jest ogromna. To on decyduje o kierunku i treściach pracy wychowawczo-dydaktycznej, dopasowuje metody oddziaływań pedagogicznych na dziecko. W rejestrze warunków skuteczności sposobów postępowania pedagogicznego na pierwszym miejscu znajduje się postawa nauczyciela, rozumiana jako ogół jego względnie trwałych przekonań o dziecku, dyspozycji do jego oceniania, emocjonalnego na nie reagowania, a także względnie trwałych dyspozycji do zachowania się w stosunku do niego¹². Od postawy nauczyciela zależy więc w pierwszym rzędzie sukces procesu edukacji. Prawidłowa postawa nauczyciela powinna cechować się: życzliwym stosunkiem do dzieci, bezinteresownym zaangażowaniem się w sprawy dzieci, chęcią rozumienia motywów postępowania dzieci, łatwością nawiązywania kontaktów z dziećmi, sprawiedliwym ocenianiem i traktowaniem dzieci, cierpliwością i wytrwałością, pracowitością, wrażliwością zawodową, poczuciem moralnej odpowiedzialności za dziecko¹³. Prawdziwy wzór nauczyciela tworzą: obiektywność, subtelność, takt, cierpliwość i jasność sądu poparte wiedzą pedagogiczną. Autorytetu nie można narzucić, zapewnić ani obronić. Nauczyciel, który go nie posiada, nie powinien być po prostu nauczycielem¹⁴.

¹² M. Łobocki, *W poszukiwaniu skutecznych form wychowania*, WSiP, Warszawa 1990, s. 33.

¹³ A. Krupiński, *Pogotowie opiekuńcze w systemie opieki nad dzieckiem*, WSiP, Warszawa 1985, s. 71.

¹⁴ A. Kamiński, F. Kulpiński, Z. Skalska, *Pedagogika opiekuńcza Józefa Czesława Babickiego – pisma wybrane*, WSiP, Warszawa 1980, s. 132.

Głównym celem działalności pedagogicznej nauczyciela dzieci w wieku przedszkolnym i młodszoszkolnym jest dążenie do wszechstronnego rozwoju osobowości wychowanka. Nie da się zatem oddzielić procesu kształcenia od wychowania. Jest to szczególnie widoczne podczas organizowania zajęć dotyczących problematyki filozoficznej. Takie oddziaływania nauczyciela na dziecko można nazwać nauczaniem wychowującym. Przez nauczanie tego typu na zajęciach z treściami filozoficznymi można rozumieć

wszechstronny i harmonijny rozwój osobowości ucznia w sferze intelektualnej, moralnej, estetycznej oraz praktycznej dokonujący się dzięki wzajemnemu przenikaniu się i uzupełnianiu procesu nauczania i wychowania, który realizowany jest w oparciu o formy niedyrektywnego oddziaływania nauczyciela wychowawcy na ucznia, w atmosferze dialogu i współpartnerstwa¹⁵.

W nauczaniu wychowującym przyjmuje się podmiotowe podejście do ucznia, co wiąże się z przyjęciem przez nauczyciela roli wychowawcy, który staje się odpowiedzialny za prawidłowy przebieg procesu komunikowania się na zajęciach oraz za wszechstronne oddziaływanie na ucznia, połączone z troską o jego harmonijny rozwój i kształtowanie jego woli¹⁶. Nauczyciel w pełni realizujący wymóg podmiotowości swych wychowanków powinien pamiętać, iż każdy z nich jest osobą jedyną i niepowtarzalną, wolną i odpowiedzialną, myślącą i czującą, noszącą w sobie wiele dobra, posiadającą niezbywalne prawo do harmonijnego i wszechstronnego rozwoju, do swobodnej wypowiedzi i do popełniania błędów. Podmiotowe traktowanie wychowanków wynika z rozpoznanej w każdym godności osoby ludzkiej, która powinna stać się fundamentem nie tylko wychowania personalistycznego, ale w sposób oczywisty – wszelkiego wychowania¹⁷.

Przez nauczanie wychowujące można tak wpływać na wychowanka, aby stał się osobą wrażliwą, krytyczną, umiejącą odróżnić dobro od zła, tolerancyjną, twórczo myślącą, uczestniczącą w procesie samodoskonalenia się¹⁸.

Nauczanie filozofii ma na celu nie tyle przedstawienie dzieciom teoretycznej wiedzy, lecz przede wszystkim nauczenie ich krytycznego myślenia i otwarcia umysłu na rzeczy z pozoru oczywiste, a jednak przez wieki zaprzatające umysły wielkich tego świata. Nauczyciel powinien dążyć do rozbudzania w uczniach potrzeby filozofowania, nastawić ich refleksyjnie do otaczającej rzeczywistości, po-

¹⁵ K. Śleziński, *Edukacja filozoficzna w teorii i praktyce*, dz. cyt., s. 139.

¹⁶ J. Homplewicz, *Wola jako kryterium wolności w procesach wychowania*, [w:] *Wolność jako wartość i problem edukacyjny*, red. A. M. de Tchorzewski, Wydawnictwo Wers, Bydgoszcz 1999, s. 53–60.

¹⁷ J. Bagrowicz, *Godność osoby ludzkiej fundamentem wychowania*, [w:] *Wychowanie personalistyczne*, red. F. Adamski, Wydawnictwo WAM, Kraków 2005, s. 179–212.

¹⁸ K. Śleziński, *Edukacja filozoficzna w teorii i praktyce*, dz. cyt., s. 137–140.

magając przy tym rozwijać wrażliwość na podstawowe wartości etyczne, estetyczne czy też poznawcze.

Nie należy jednak zapominać, iż nauczyciel dzieci w młodszym wieku szkolnym nie musi być filozofem i może nie czuć się ekspertem w tej dziedzinie. Jeżeli jednak podejmuje się filozofowania z dziećmi, to jedynym słusznym podejściem takiego nauczyciela wydaje się rozpoczęcie przygody z filozofią wraz z własnymi uczniami, eksperymentowanie, szukanie, odkrywanie, zadziwienie i zainteresowanie się tym, jak procesy introspekcji przebiegają u jego wychowanków. Może to być doświadczenie niezmiernie wzbogacające dla rozwoju nauczyciela zarówno na polu zawodowym, jak i osobistym.

6. Literatura dziecięca nośnikiem treści filozoficznych dla dzieci

Literatura piękna towarzyszy człowiekowi od najwcześniejszych lat życia. Pełni ona bardzo ważną rolę w wychowaniu dziecka. Dostarcza emocji, wrażeń, rozwija wyobraźnię, pobudza myślenie. Jest również źródłem informacji o świecie, ułatwiających jego poznanie i zrozumienie. Literatura dla dzieci posiada specyficzne właściwości, zdeterminowane przez cechy psychorozwojowe odbiorcy. Odwołuje się do dziecięcej wyobraźni, posługuje się elementami fantastyki, wykorzystuje żart sytuacyjny i komizm w tworzeniu postaci. Właściwości te pozwalają na oddziaływanie w sposób wszechstronny na wszystkie sfery osobowości małego odbiorcy, w tym również na kształtowanie jego zachowań, postaw i refleksji filozoficznych dotyczących świata, ludzi i samego siebie.

Nie ulega wątpliwości, że literatura dla dzieci jest nieocenionym źródłem i nośnikiem treści filozoficznych. Do podstawowych zadań tej literatury należą wprowadzanie wychowanków w świat wartości, ułatwianie zrozumienia reguł, zasad i norm postępowania, kształtowanie wrażliwości i otwartości na drugiego człowieka. Dzięki przeżyciom doznany podczas obcowania z lekturą młody odbiorca rozwija swoje możliwości poznawcze inne niż te, które są kształtowane w procesie przyswajania wiedzy. Uwidacznia się tutaj poznanie intuicyjne, oparte na zdolności rozumienia ludzkich problemów, prawdy, dobra i piękna, bez konieczności nazywania i analizowania przeżyć¹⁹. Literatura poprzez przedstawienie zachowań i postaw bohaterów umożliwia czytelnikowi zrozumienie motywów ich postępowania oraz dokonywanie jego osądu. Losy bohaterów literackich mogą stać się inspiracją do refleksji nad sobą, własnymi zachowaniami, postawami wobec innych i świata.

Spśród bogactwa i różnorodności odmian gatunkowych literatury dziecięcej największą popularnością u najmłodszych odbiorców cieszą się bajki i ba-

¹⁹ M. Tyszkowa, *Wybrane problemy literatury dla dzieci*, Warszawa 1980, s. 242.

śnie. Są one najbliższe wyobraźni dziecka, zaspokajają jego potrzeby emocjonalne i intelektualne. Niezależnie jednak od doboru formy i treści utworu literackiego, aby mógł on spełnić swoje funkcje poznawcze, wychowawcze i estetyczne, musi zostać właściwie przedstawiony, a treści i wartości w nim zawarte dobrze wyeksponowane. Dlatego każdy tekst literacki, bez względu na jego długość, formę czy konstrukcję, należy z dzieckiem omówić, odwołując się do jego osobistych przeżyć i doświadczeń. Ważne jest, aby umożliwić młodemu odbiorcy wyrażenie własnego zdania, ustosunkowanie się do treści poznanego utworu, dokonanie indywidualnego osądu. Takie działania rozwijają umiejętność samodzielnego myślenia oraz zdolność formułowania i wyrażania własnych myśli i uczuć.

Edukację filozoficzną najmłodszych w ostatnim czasie wspierają coraz liczniej ukazujące się w języku polskim pozycje książkowe eksponujące treści filozoficzne. Do najbardziej znanych należą *Bajki filozoficzne* Michela Piquemala²⁰, których popularyzacja rozpoczęła się w ramach akcji „Cała Polska czyta dzieciom”²¹. Pierwsza część *Bajek filozoficznych* to zbiór sześćdziesięciu krótkich opowiadań i przypowieści zaczerpniętych z różnych kultur (m.in. podania arabskie, żydowskie, afrykańskie, europejskie, hinduskie, chińskie, a nawet eskimoskie). Dzieci, czytając *Bajki filozoficzne*, spotykają się z tym, co znają z życia codziennego, lecz co im zwykle umyka, gdyż swoich doświadczeń nie poddają refleksji. Każda bajka jest osnuta wokół jakiegoś głównego problemu, traktuje na przykład o pracy, władzy, przyjemności, hojności, wyrzeczeniu, egoizmie, miłości, szczęściu. Najmłodszy mają też okazję zapoznać się z sylwetkami słynnych filozofów, takich jak na przykład Sokrates lub Diogenes. Ponadto do każdej bajki dołączony jest krótki komentarz, który wyjaśnia morał opowiedzianej historii oraz zawiera pytanie, które może stanowić punkt wyjścia do rozmowy z dzieckiem na temat problemów poruszanych w tekście.

Ciekawą pozycją traktującą o filozofach starożytnych jest *Kacper w krainie filozofów* Ireny Bukowskiej²². Książka opowiada historię Kacpra, który w wyniku choroby zmuszony jest zostać w domu w towarzystwie książek, wśród któ-

²⁰ Zob. M. Piquemal, *Bajki filozoficzne*, przeł. H. Sobieraj, ilustr. A. Malmon, Muchomor, Warszawa 2010, s. 72; M. Piquemal, *Bajki filozoficzne: jak żyć razem?*, Muchomor, Warszawa 2012, s. 71.

²¹ M. Piquemal, *Bajki filozoficzne*, przeł. H. Sobieraj, ilustr. A. Malmon, wydanie z kolekcji książkowej „Cała Polska czyta dzieciom” Fundacji „ABCXXI – Cała Polska czyta dzieciom” oraz tygodnika „Polityka”, Muchomor, Warszawa 2002, tom 21.

²² I. Bukowska, *Kacper w krainie filozofów*, ilustr. J. Zienkiewicz, W Drodze, Poznań 1997, s. 125. Zob. też hasło: Irena Bukowska, *Kacper in the Land of Philosophers*, [w:] *Polish Literature for Children & Young Adults Inspired by Classical Antiquity: A Catalogue*, pod red. K. Marcinak, E. Olechowskiej, J. Kłos, M. Kucharskiego, Wydział „Artes Liberales” Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2013.

rych znajduje się *Historia filozofii*. Chłopiec zaczyna czytać, lecz zapada w sen, w którym podróżuje po antycznej Grecji, spotykając słynnych filozofów. Z każdym z mędrców Kacper zamienia parę zdań, dzięki czemu poruszone są najważniejsze problemy starożytnej myśli greckiej. Na koniec chłopiec wędruje do Francji, gdzie Blaise Pascal tłumaczy mu, na czym polega porządek serca. Książka może być dla dziecka fantastyczną wyprawą w antyczny świat filozofów i gajów oliwnych oraz zachęcić do dalszych samodzielnych wędrówek w głąb historii filozofii.

Inną książką poruszającą z humorem problematykę filozoficzną jest *Bromba i filozofia* Macieja Wojtyszko²³. Bromba, która od pewnego czasu interesuje się filozofią i dużo na ten temat czyta, zwołuje przyjaciół, by wraz z nimi rozważać głębokie filozoficzne problemy. I tak w sposób zabawny wspólnie dochodzą do wielkich odkryć bliskich myślom najważniejszych filozofów. Przyjaciele zastanawiają się nad pojęciem prawdy, znaczenia, rozważają, czym jest wolność, czym się różni przedmiot od podmiotu, jakie są prawa Osoby, wglębiają się w tajniki logiki, szukają definicji terminu „definicja”. Choć książka przeznaczona jest dla dzieci, to momentami skomplikowane dialogi (choć pozornie proste) mogą bardzo utrudniać maluchom zrozumienie czytanego tekstu. W takich przypadkach konieczny byłby komentarz starszej osoby. Oprócz tego nawet dorośli mogą, dzięki błyskotliwej narracji i poczuciu humoru, odnaleźć rozrywkę w czytaniu *Bromby i filozofii*.

Przybliżaniem problematyki filozoficznej przez opowiadanie filozoficznych bajek zajmował się również Leszek Kołakowski. W *Debacie filozoficznej Królika z Dudkiem o sprawiedliwości* (która to bajka ze wszystkich bajek Kołakowskiego wydaje się najbardziej skierowana do dzieci) tytułowi rozmówcy zastanawiają się, czym jest, o ile w ogóle jest, coś takiego jak sprawiedliwość. Rozumowanie przedstawione w tej debacie jest proste i bardzo przystępne, może dzieci zainspirować do rozważań na temat sprawiedliwości, a także i na inne tematy, a przykład – co tak naprawdę wiemy? Może być też tak, że zachęcone filozoficzną bajką dzieci będą chciały posłuchać także innych: *Trzech bajek o identyczności* oraz *13 bajek z królestwa Lailonii dla dużych i małych*²⁴, choć zmierzenie się z nimi to już zdecydowanie trudniejsza sprawa, polecana raczej dla dzieci starszych, a nawet dla dorosłych.

* * *

Przyglądając się systemowi kształcenia dziecka w naszym kraju, zauważyć można, że cały akcent w procesie edukacji zostaje położony na rozwój wieku ra-

²³ M. Wojtyszko, *Bromba i filozofia*, Jacek Santorski & Co, Warszawa 2004.

²⁴ L. Kołakowski, *Bajki różne. Opowieści biblijne. Rozmowy z diabłem*, ilustr. A. Dudziński, Iskry, Warszawa 1990.

cyjnego: sześciu, siedmiu lat, kiedy kształtują się sprawności rozumowania. Jesteśmy skłonni do kształcenia dzieci i młodzieży w duchu rozumowania ze względu na techniczną orientację naszej kultury. Na plan dalszy natomiast spychany jest młodszy wiek: czterech, pięciu lat, kiedy to dokonują się w dziecku najważniejsze przeobrażenia duchowe, kiedy zadaje najbardziej kłopotliwe, najbardziej filozoficzne pytania. Wydaje się, że zaniedbanie i niedocenywanie tego wieku filozoficznego i skoncentrowanie się na wieku racjonalnym jest jednym z największych błędów pedagogicznych naszej kultury²⁵.

Bibliografia

- Aduszkiewicz A., Marciszuk P., Piłat R., *Edukacja filozoficzna*, Stentor, Warszawa 2001.
- Bagrowicz J., *Godność osoby ludzkiej fundamentem wychowania*, [w:] *Wychowanie personalistyczne*, red. F. Adamski, Wydawnictwo WAM, Kraków 2005.
- Boizard S., *Filozofowie do dzieci*, tłum. T. Skowroński, Muchomor, Warszawa 2011.
- Bukowska I., *Kacper w krainie filozofów*, W Drodze, Poznań 1997.
- Diduszko H., Elwich B., Łagodzka A., Pytkowska-Kapulkin B., *Filozoficzne dociekania z dziećmi i młodzieżą*, [w:] *Filozofia w szkole*, red. B. Burlikowski, W. Słomski, Wyższa Szkoła Pedagogiczna im. J. Kochanowskiego w Kielcach, Kielce-Warszawa 2000.
- Elwich B., Łagodzka A., *Filozofia dla dzieci – wybór artykułów*, red. B. Elwich, A. Łagodzka, Fundacja Edukacja dla Demokracji, tłum. A. Łagodzka, Warszawa 1996.
- Gajewska M., Sobczak K., *Filozofia. Podręcznik dla szkół ponadgimnazjalnych*, Operon, Gdynia 2012.
- Homplewicz J., *Wola jako kryterium wolności w procesach wychowania*, [w:] *Wolność jako wartość i problem edukacyjny*, red. A. M. de Tchorzewski, Wydawnictwo Wers, Bydgoszcz 1999.
- <http://www.phronesis.republika.pl/program.pdf> (dostęp 28.08.2013).
- Kamiński A., Kulpiński F., Skalska Z., *Pedagogika opiekuńcza Józefa Czesława Babickiego – pisma wybrane*, WSiP, Warszawa 1980.
- Kołakowski L., *Bajki różne. Opowieści biblijne. Rozmowy z diabłem*, Iskry, Warszawa 1990.
- Koralewska G., Pacholska M., Krawczyk E., Bloch M., Poźnikiewicz R., Augustyn K., *Ścieżki edukacyjne dla klas I–III gimnazjum. Poradnik dla nauczycieli pracujących z programami i podręcznikami Arki*, Wydawnictwo Arka, Poznań 2001.

²⁵ S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Wydawnictwo ZNAK, Kraków 1983, s. 173–174.

- Krupiński A., *Pogotowie opiekuńcze w systemie opieki nad dzieckiem*, WSiP, Warszawa 1985.
- Lewartowska-Zychowicz M., *Homo liberalis jako projekt edukacyjny. Od emancypacji do funkcjonalności*, Impuls, Kraków 2010.
- Lipman M., Sharp A. M., *Dociekania etyczne*, Fundacja Edukacja dla Demokracji, Warszawa 1999.
- Lipman M., Sharp A. M., Oscanyan F. S., *Filozofia w szkole*, tłum. B. Elwich, A. Łagodzińska, Wydawnictwa CODN, Warszawa 1997.
- Łobocki M., *W poszukiwaniu skutecznych form wychowania*, WSiP, Warszawa 1990.
- Piqemal M., *Bajki filozoficzne*, przeł. H. Sobieraj, ilustr. A. Malmon, Muchomor, Warszawa 2010, s. 72.
- Piqemal M., *Bajki filozoficzne: jak żyć razem?*, Muchomor, Warszawa 2012.
- Pobojewska A., *Warsztaty z dociekań filozoficznych – narzędzie edukacji filozoficznej (i nie tylko)*, [w:] *Filozofia, edukacja interaktywna. Metody – środki – scenariusze*, pod red. A. Pobojewskiej, Stentor, Warszawa 2012.
- Polish Literature for Children & Young Adults Inspired by Classical Antiquity. A Catalogue*, pod red. K. Marcinak, E. Olechowskiej, J. Kłós, M. Kucharskiego, Wydział „Artes Liberales” Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2013.
- Potulicka E., Rutkowiak J., *Neoliberalne uwikłania edukacji*, Impuls, Kraków 2010.
- Swieżawski S., *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Wydawnictwo ZNAK, Kraków 1983.
- Śleziński K., *Edukacja filozoficzna w teorii i praktyce*, Wydawnictwo «scriptum», Katowice–Kraków 2012.
- Śliwerski B., *Problemy współczesnej edukacji. Dekonstrukcja polityki oświatowej III RP*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2009.
- Tyszkowa M., *Wybrane problemy literatury dla dzieci*, Warszawa 1980.
- Wojtyszko M., *Bromba i filozofia*, Wyd. Jacek Santorski & Co, Warszawa 2004.

Suggestions for philosophical education for children adolescents

Openness, interest in the world and willingness to learn are the features usually ascribed to children. Still, they also constitute a perfect and characteristic nature of the person sensitive to philosophical problems. It is due to this natural children's predisposition for discovering new areas still unknown for them, it is possible to introduce them effectively into philosophical issues and make them reflect on the deeper dimension of our reality. Having introduced philosophy into schools, we enable children and adolescents to learn about their intellectual and spiritual possibilities. They will be able to develop culture actively and creatively with the help of them.

The positive impact of educational philosophy on child's development has been noticed by an American philosopher Matthew Lipman. He developed a new educational system related to philosophy in schools entitled "Philosophy for Children", P4C. Following Lipman's program, there is an association in Poland named "Phronesis" which promotes philosophy at school. An educational program (syllabus) entitled "Philosophical inquires with children and adolescents" is suggested by this association. It is addressed for learners in primary schools and gymnasiums, having been adapted for Polish educational reality. Another suggestion for philosophy with children is an innovative program (syllabus) entitled *Philip in the land of philosophy* addressed for children in kindergartens. Philosophical education of the youngest learners has also been supported lately by the increasing number of publications in Polish language.

Keywords: philosophical education, "Philosophy for children", Matthew Lipman, teaching, Literature for Children & Young Adults

KRZYSZTOF ŚLEZIŃSKI

Rozwijanie potencjału uczenia się filozofii

Obecność refleksji filozoficznej na zajęciach szkolnych jest dobrym przygotowaniem ucznia do łączenia różnych treści kształcenia z własnym doświadczeniem oraz do kreatywnego włączania się w budowanie relacji społecznych przez uczestniczenie w procesie komunikacji społecznej. Edukacja filozoficzna jest dobrym przygotowaniem do świadomego uczestniczenia w życiu środowiska lokalnego, wspólnoty narodowej oraz międzynarodowej. Można w tym miejscu zadać pytanie: czy obowiązujące standardy kształcenia w szkole przygotowują ucznia do przyszłej realizacji zadań w społeczeństwie obywatelskim, czy wyposażają go w niezbędne kompetencje i doskonałą jego umiejętności, które są tak bardzo potrzebne na dzisiejszym rynku pracy. Nie jest moim zamiarem poddawanie krytyce niewydolności i braku spójności koncepcji kształcenia oraz silnych wpływów neoliberalnego korporacjonizmu na zarządzanie placówkami oświatowymi i forsowanie programów kształcenia podporządkowanych ich interesom¹. Pragnę jedynie skoncentrować uwagę na zasadniczym problemie edukacyjnym, jakim jest chęć uczenia się i czerpania satysfakcji z tego płynącej.

Rozwijanie umiejętności i zdobywanie nowych kompetencji przez ucznia jest możliwe, jeśli jednocześnie będzie on lepiej poznawał samego siebie oraz rzeczywistość go otaczającą, a to z kolei jest zależne od poziomu zdobywanej wiedzy. Wiedzę tę może zdobywać z różnych powodów: dobra ocena, prestiż w szkole, czerwony pasek na świadectwie, stypendium, kieszonkowe rodziców, rzadko jednak w jej zdobywaniu towarzyszy uczniowi satysfakcja z poznawania siebie i świata.

¹ Szerzej na ten temat piszę w: K. Śleziński, *Edukacja filozoficzna w teorii i praktyce*, Uniwersytet Śląski–Wydawnictwo «scriptum», Katowice–Kraków 2012, s. 86–96.

Aby uczeń był zaangażowany w zdobywanie wiedzy i rozwijanie swoich umiejętności, potrzebuje wyraźnie określonych celów, ku którym ma zmierzać, a także potrzebuje poznania własnych możliwości uczenia się, rozpoznania słabych i mocnych stron własnej osobowości. Mówiąc o możliwościach uczenia się, zwrócę uwagę na rozwijanie potencjału zdobywania wiedzy przez ucznia. Rozwijanie tego potencjału powinno być równoległe do zaznajamiania się z określonymi treściami kształcenia – nie można rozwijać potencjału uczenia się, nie opanowując jednocześnie określonej wiedzy i nie podejmując konkretnych działań. Bez wiedzy i opanowanych działań nie da się zdobywać nowych kompetencji indywidualnych i społecznych, doskonalić umiejętności. Niniejszy artykuł jest próbą rozpoznania i zanalizowania problematyki rozwoju potencjału uczenia się filozofii.

W celu opracowania problematyki rozwoju potencjału uczenia się filozofii skorzystałem z teorii kształcenia wielostronnego Wincentego Okonia, u podstaw której odnajdujemy tzw. teorię składników wiedzy². Wyróżnienie najważniejszych składników wiedzy pozwala opracować teorię sposobów uczenia się oraz teorię metod nauczania. Czterem składnikom wiedzy dającym się wyrazić w zdaniach opisujących, wyjaśniających, oceniających i normatywnych można przyporządkować cztery sposoby uczenia się: przyswajanie, odkrywanie, przeżywanie i działanie, oraz cztery toki kształcenia: podający, problemowy, eksponujący i praktyczny³. W opracowaniu problematyki rozwoju potencjału uczenia się filozofii wykorzystałem także taksonomię celów motywacyjnych, praktycznych i poznawczych opracowanych przez Bolesława Niemierkę⁴ oraz koncepcję *Building Learning Power* opracowaną przez Guy'a Claxtona, pomocną w kształtowaniu dobrego ucznia⁵. Koncepcja rozwoju potencjału uczenia się odwołuje się do praktycznych działań edukacyjnych wspierających emocjonalną i poznawczą aktywność ucznia oraz do wiedzy neurologicznej, genetycznej, psychologicznej i społecznej.

² Teoria składników wiedzy posłużyła mi wcześniej do opracowania dydaktyki filozofii. Zob.: K. Śleziński, *Zarys dydaktyki filozofii*, Impuls, Kraków 2000.

³ W. Kojs, *Teorie znaczenia a teoria wielostronnego kształcenia*, [w:] T. Lewowicki (red.), *W kręgu teorii i praktyki kształcenia wielostronnego*, red. T. Lewowicki, Wyd. Uniwersytet Warszawski, Warszawa 1994, s. 41.

⁴ B. Niemierko, *Pomiar wyników kształcenia*, WSiP, Warszawa 1999, s. 33–40.

⁵ Z koncepcją *Building Learning Power* można zapoznać się w: G. Claxton, *Building Learning Power – helping young people become better learners*, TLO Limited, Bristol 2002; oraz: G. Claxton, *Rozwijanie potencjału uczenia się. Jak pomóc młodym ludziom, aby stawali się lepszymi uczniami*, tłum. L. Wollman, Stowarzyszenie Nauczycieli Edukacji Przedszkolnej, Katowice 2013, s. 12–104; S. Gornall, M. Chambers, G. Claxton, *Rozwijanie potencjału uczenia się w praktyce*, tłum. L. Wollman, Stowarzyszenie Nauczycieli Edukacji Przedszkolnej, Katowice 2013, s. 105–157; L. Wollman, *Rozwijanie potencjału uczenia się w społecznej przestrzeni edukacji*, Stowarzyszenie Nauczycieli Edukacji Przedszkolnej, Katowice 2013. Ponadto na stronie internetowej: www.buildinglearningpower.co.uk.

Obszary naturalnych zdolności uczenia się ucznia

Przygotowanie nowego pokolenia do stawiania czoła współczesnym wyzwaniom doprowadza do postawienia kilku wstępnych pytań: w jakie kompetencje wyposażać młodego człowieka, jaką wiedzę mu dostarczyć, czego tak naprawdę będzie potrzebował młody człowiek, gdy zakończy edukację szkolną, techniczną lub akademicką. Odpowiedzi na te pytania są wyznacznikami w przygotowaniu adekwatnych do potrzeb człowieka i społeczeństwa programów kształcenia. Edukacja, oprócz klasycznych zadań, musi poradzić sobie z czymś nowym, a mianowicie jej obowiązkiem jest przygotować człowieka do uczenia się przez całe życie i uczynić z niego świadomego obywatela, uczestnika życia zbiorowego.

Dzisiejsza szkoła przestaje być atrakcyjna dla digitalnego tubylcy, staje się niewydolna wobec potrzeb współczesności. Mocno sformalizowane metody nauczania i uczenia się, połączone z weryfikowaniem i certyfikowaniem, wywołują stres i kształtują negatywne postawy młodych ludzi. Uczniowie nie chcą uczyć się tylko „pod testy”, dla świadectw i egzaminów, nie zadowala ich wiedza okazjonalna, tymczasowa, chcą zdobywać wiedzę, która okaże się ważna w życiu. Istniejąca przepaść między tym, jak myśli i czym zajmuje się młode pokolenie, a tym, jak i czego uczą nauczyciele, powoduje, że w szkole panuje nuda. Współczesny człowiek nie zadowala się biernym uczestnictwem i słuchaniem „pseudowykładów” wygłaszanych przez nauczyciela. Młodzi ludzie, przebywający w cyberprzestrzeni nauczyli się własnej w niej aktywności. Uczestnicząc w zajęciach, chcą także mieć możliwość wyboru swej ścieżki edukacyjnej, mieć wpływ na to, kiedy, jak i czego się uczą. Chcą, aby nauka była ciekawa, aby można było uczestniczyć w dialogu. Od nauczyciela oczekują, że będzie uwzględniał różne formy pracy i metody uczenia się, dostrzegał indywidualne style tego uczenia, że będzie ukazywał związek treści kształcenia z praktyką, podpowiadał, jak radzić sobie z pojawiającymi się trudnościami, poszukiwać informacji, koncentrować się na zadaniach.

Nie jest prawdziwe stwierdzenie, że „uczniom nic się nie chce”. Od nauczyciela i jego pracy metodyczno-wychowawczej zależy to, na ile potrafi zainteresować swym przedmiotem ucznia, który z natury jest ciekawy świata. Uczniowie są pełni zapału i chęci do nauki, należy tylko tę iskrę zaciekawienia umiejętnie podtrzymywać, a nie gasić schematyzmem prowadzenia lekcji i wprowadzaniem treści bez odniesień do życia. Uczeń w próbach rozumienia siebie i świata jest chętny do rozwijania licznych umiejętności, przykładowo: uczestniczenia w dyskusji, niepopelniania błędów językowych i logicznego myślenia, porządkowania i wybierania istotnych informacji oraz budowania własnego systemu wiedzy niezbędnej do rozwiązywania problemów i zadań, z którymi styka się w życiu.

Wiedza neurologiczna uświadamia nam, że nasze mózgi są przystosowane do tego, aby się uczyć. Od nauczycieli zależne jest jednak to, jakie zostaną stwo-

rzony i odpowiednio zorganizowane środowiska pracy ucznia. Źle zorganizowane skutecznie blokują naturalne mechanizmy uczenia się i marnują potencjał, z jakim uczniowie przychodzą do szkoły. Decydenci edukacyjni powinni zdać sobie sprawę, że środki finansowe należy inwestować w pracownie i dobrze wyposażone sale, a nie w tworzenie wyrafinowanych metod pomiaru dydaktycznego, testów egzaminacyjnych (często błędnych) stosowanych bez umiaru, aby zapewnić pracę rzeszy ludzi z tzw. Okręgowych Komisji Egzaminacyjnych, zapominając o tym, co najważniejsze dla ucznia w jego pełnym rozwoju.

W edukacji filozoficznej należy zatem uszanować podstawową zasadę, iż ludzie z natury chcą się uczyć, poznawać siebie i otaczającą ich rzeczywistość: przyrodniczą, społeczną i kulturową. Jest faktem również to, że na zajęciach uczniowie lepiej pracują w atmosferze wolności, gdy robią coś z własnej, nieprzymuszonej woli. Edukacja filozoficzna powinna być prowadzona w atmosferze, która zachęca do poszukiwań, pozwala na realizowanie własnych zainteresowań, wspiera i motywuje do samodzielności w myśleniu. Dlatego problematyka uczenia się filozofii powinna być analizowana w co najmniej czterech aspektach: emocjonalnym, kognitywnym, strategicznym i społecznym.

Aspekt emocjonalny uczenia się filozofii dotyczy samomotywacji, angażowania się w zdobywanie wiedzy filozoficznej, umiejętnego przeżywania ujawnianych wartości ukrytych w proponowanych treściach filozoficznych. Właściwe przygotowanie się do odbioru treści kształcenia prowadzi do wyzwania uczuciowych stanów związanych z solidarnością, przyjaźnią, odpowiedzialnością, szacunkiem czy współpracą. Pod ich wpływem uczeń może doznawać stanów wzruszenia, zachwytu, zadumy, zadowolenia lub niepokoju i sprzeciwu. Każde skojarzenie przeżyć z poznawanymi przez uczniów treściami filozoficznymi wpływa na trwałe ich zapamiętywanie oraz przyczynia się do samodzielnego formowania własnych postaw społeczno-moralnych. Ważna jest również umiejętność opanowywania przez ucznia emocji w dyskusji czy radzenia sobie z porażkami wynikającymi z zapoznawania się z trudnymi tematami. W zakresie emocjonalnego aspektu uczenia się ważne jest umiejętne rozwijanie woli przez zmuszanie się do pokonywania trudności i kształtowania postawy wytrwałości.

Aspekt kognitywny obejmuje główne umiejętności poznawcze ucznia, jak: dociekliwość, krytycyzm, zapamiętywanie, umiejętność łączenia wielu treści, dostrzegania podobieństw i różnic między stanowiskami filozoficznymi, umiejętność gromadzenia informacji i budowania własnego systemu wiedzy. Aspekt kognitywny uczenia się filozofii dotyczy rozwijania przez ucznia pasji poszukiwawczych w odkrywaniu drogi dochodzenia do prawdy, rozwijania umiejętności stawiania pytań dotyczących współczesnego świata oraz rozumienia problematyki etyczno-moralnej. W zakresie poznawczym uczeń opanowuje wiedzę deklaratyw-

ną – wiedzę o czymś, lub wiedzę proceduralną – wiedzę, jak coś wykonać. Docierające przez zmysły do umysłu nowe informacje, pojęcia, sądy trafiają wpierw do pamięci czynnej. W uczeniu się filozofii uczeń musi opanować umiejętność zapamiętywania, przechowywania w pamięci długotrwałej uświadomionych percepcji: wiadomości werbalnych, umiejętności intelektualnych, obrazów i epizodów.

Aspekt strategiczny obejmuje samoocenę zdobytej wiedzy, opanowanych umiejętności i posiadanych kompetencji. W sposób szczególnie uczeń zwraca uwagę na planowanie i monitorowanie własnego systemu wiedzy filozoficznej oraz elastyczne i krytyczne wprowadzanie zmian do tego systemu. W aspekcie strategicznym uczeń dochodzi do pełnej samodzielności uczenia się. Opanowuje umiejętność samodzielnego myślenia, rozwiązywania problemów, a nawet ich odkrywania. Zaspakaja własną ciekawość przez doskonalenie umiejętności formułowania własnych odpowiedzi na pytania, samodzielnego rozwiązywania problemów filozoficznych, ale także budowania własnych koncepcji lub teorii dzięki poszukiwaniu odpowiedzi na pytania typu: „dlaczego?”, „a co, jeśli?”. W zakresie strategicznego aspektu uczenia się, uczeń mający wiedzę o tym, jak wykonać poszczególne czynności wiedzytwórcze: definiowanie, rozumowanie, dowodzenie, wyjaśnianie, tłumaczenie, uzasadnianie i inne oraz jak konstruować wypowiedzi ustne i pisemne, opanowuje umiejętność optymalizacji rozwiązywania problemów oraz łączenia teorii z praktyką.

Aspekt społeczny uczenia się filozofii obejmuje umiejętności argumentacyjne prowadzenia dyskusji, zachowania otwartości i tolerancji w sporach filozoficznych. W społecznym aspekcie uczenia się uczeń zdobywa kompetencje społeczne, takie jak: umiejętność pracy w zespole, empatia, współpraca, dzielenie się pomysłami, słuchanie i dostrzeganie różnych stron omawianych kwestii. W toku społecznej wymiany myśli uczeń ćwiczy konfrontowanie własnych sądów i przekonań z poglądami i opiniami innych ludzi. Zmusza go to do opanowania umiejętności posługiwania się rzeczowymi argumentami, rozwijania krytycznego rozważania pojawiających się wątpliwości i wartościowania wypowiedzianych opinii i twierdzeń.

Przebieg uczenia się filozofii uwzględniający cztery wymienione aspekty powinien obowiązywać zarówno w kształceniu klasowym, jak i tutorialnym. Wyróżnione cztery aspekty uczenia się filozofii pozwalają na wyodrębnienie czterech obszarów rozwijania potencjału uczenia się ucznia: motywacji, zaradności, refleksyjności i komunikacji społecznej. Każdy z tych obszarów stanowi właściwe ukierunkowanie naturalnych zdolności uczenia się ucznia w zakresie rozwoju emocji i woli, intelektu, działania oraz współdziałania. Rozwijanie potencjału uczenia się filozofii sprowadza się zatem do wykonania pracy nad czterema wyżej wymienionymi aspektami i obszarami. Pierwszym zadaniem do wykonania w rozwijaniu

potencjału uczenia się jest aktywizowanie ucznia do uczenia się, dostrzeganie jego słabych i mocnych stron, okazywanie mu pomocy w angażowaniu się i samomotywowaniu do uczenia się filozofii. Drugim zadaniem jest budowanie przez ucznia systemu wiedzy filozoficznej. Trzecie zadanie to kształtowanie w uczniu umiejętności refleksji, dzięki tej umiejętności uczeń potrafi zdobyć wiedzę zastosować w praktyce, co daje mu poczucie satysfakcji z posiadanej wiedzy. Czwartym zadaniem jest umiejętność współdziałania i uczenia się z innymi (patrz tabela poniżej).

Obszary rozwoju potencjału uczenia się filozofii			
Motywacja w zakresie postawy	Zaradność w zakresie wiedzy i umiejętności	Refleksyjność w zakresie umiejętności i kompetencji indywidualnych	Komunikacja społeczna w zakresie umiejętności i kompetencji społecznych
<ul style="list-style-type: none"> - panowanie nad sobą - panowanie nad zakłóceniami - zaangażowanie - spostrzegawczość - wytrwałość - świadomość własnych możliwości 	a) w porządku przyswajania wiadomości: <ul style="list-style-type: none"> - efektywność - dokładność - kultura logiczna b) w porządku zrozumienia wiadomości: <ul style="list-style-type: none"> - dociekliwość - tworzenie połączeń - wyobrażanie - rozumowanie 	a) w porządku uczenia się: <ul style="list-style-type: none"> - samokrytyczność - samoocena - selekcja - transfer b) w porządku meta-uczenia się: <ul style="list-style-type: none"> - planowanie - korygowanie - ewaluacja 	<ul style="list-style-type: none"> - współzależność - współpraca - dialogiczność - empatia i słuchanie - otwartość - tolerancyjność

Każdy z tych czterech obszarów odpowiada głównym dyspozycjom i zdolnościom ucznia. Rozwijając owe zdolności, uczeń nabywa niezbędne kompetencje pozwalające mu radzić sobie z uczeniem się i zdobywaniem wiedzy filozoficznej, nie tylko teoretycznej, ale przede wszystkim praktycznej dla siebie i dla umiejętnego działania z innymi.

Uczeń ucząc się filozofii, musi wprawdzie najpierw opanować świat własnych emocji. Napotyka w tym na wiele przeszkód i zakłóceń pozbawiających go należytej uwagi

wynikających ze zmęczenia i obciążenia obowiązkami szkolnymi, własnymi osobistymi przeżyciami i kłopotami. Aby uczeń mógł przezwyciężyć liczne zakłócenia odcinające go od chęci i zaangażowania w uczenie się filozofii, musi znaleźć odpowiedź na dwa kluczowe pytania: dlaczego i po co zdobywać wiedzę filozoficzną? Ważne jest, aby w udzielaniu odpowiedzi na powyższe pytania towarzyszyła uczniowi osoba dobrze znająca problematykę filozoficzną. Kiedy uczeń zda sobie sprawę, że chce być dobrym i szczęśliwym człowiekiem, świadomym dokonujących się wokół niego zmian w życiu kulturalnym i społecznym, kiedy uświadomi sobie, że wiedza filozoficzna może być pomocna w rozwoju myślenia, argumentowania, krytycznego analizowania wydarzeń dokonujących się w świecie, to staje się wystarczająco zdeterminowany do otwarcia się na edukację filozoficzną.

Rozwój potencjału uczenia się w obszarze motywacji

Pierwszym obszarem rozwijania potencjału uczenia się filozofii jest motywacja. Ten emocjonalny aspekt uczenia się powinien uświadomić uczniowi takie jego zdolności, jak: rozpoznawanie i opanowywanie zakłóceń wewnętrznych i zewnętrznych w koncentrowaniu uwagi, tworzenie właściwych dla siebie warunków pracy, niezniechęcanie się napotykanymi trudnościami, produktywnie wykorzystanie energii frustracji, radzenie sobie z higieną pracy umysłowej. Aspekt emocjonalny uczenia się jest najbardziej podstawowy. Uczeń dobrze przygotowany do uczenia się, pomimo przepływów i odpływów różnych emocji związanych z uczeniem się, jak ekscytacja, frustracja czy zakłopotanie, radzi sobie ze skupieniem uwagi na uczeniu się, lubi wyzwania, a problemy filozoficzne pociągają go w sposób szczególny, angażują emocjonalnie i dają uczucie satysfakcji z opanowania nowych umiejętności lub rozwiązania problemu.

Elementami obszaru motywacji są: panowanie nad sobą, panowanie nad zakłóceniami, zaangażowanie, spostrzegawczość i wytrwałość. Panowanie nad sobą dotyczy umiejętnego radzenia sobie z emocjami podczas uczenia się oraz samoakceptacji wynikającej z rozpoznawania własnych możliwości i umiejętności. Panowanie nad zakłóceniami dotyczy rozpoznawania i redukowania zewnętrznych przeszkód, które przeszkadzają w uczeniu się. Dzięki przezwyciężaniu tych zakłóceń organizowana jest własna przestrzeń uczenia się. Przez przestrzeń uczenia się rozumieć należy wybór i porządek miejsca pracy, dostęp do pomocy dydaktycznych oraz wyznaczony czas uczenia się. Zaangażowanie jest z kolei emocjonalną koncentracją uwagi na uczeniu się filozofii. Zaangażowanie jest wzmacniane samomotywacją i samodeterminacją w zdobywaniu wiedzy filozoficznej. Najważniejsze jest jednak to, że zaangażowanie pozwala na czerpanie przyjemności z uczenia się filozofii. Kolejnym ważnym elementem jest spostrzegawczość, czyli

rozpoznawanie kwestii istotnych w opanowywanych partiach materiału dydaktycznego, dostrzeganie różnic i podobieństw w stanowiskach i poglądach filozoficznych. Wytrwałość także należy do obszaru motywacji, gdyż zdobywając wiedzę filozoficzną, uczeń czuje się często rozczarowany własnymi umiejętnościami i zdolnościami, gdy przykładowo rozwiązanie zgłębianego problemu nie przychodzi tak szybko, jak się tego spodziewa. Winę za tę sytuację zrzuca często na szkołę lub nauczyciela, twierdząc, iż wprowadzane treści kształcenia filozoficznego są bezsensowne. Zaczyna się martwić, czuje się zmęczony i dąży do uniknięcia niewygodnego uczucia, zajmując się czymś innym. Sytuacja taka może pojawić się w przypadku nieprzygotowania ucznia do radzenia sobie emocjonalnie z nieuniknionymi trudnościami w nauce, dlatego uczniowi potrzebna jest wytrwałość w uczeniu się. Wytrwałość nie może być odbierana przez ucznia jako coś nieprzyjemnego. Należy ją rozwijać, nie można zniechęcać się i błędnie przyjmować, że jeśli nie rozumie się czegoś od razu lub wcale, to po prostu nie ma sensu być wytrwałym i się starać, a jeśli się nawet staramy, to i tak oznacza to, iż nie jesteśmy zdolnymi do opanowania wiedzy filozoficznej. Przewycięzanie trudności w budowaniu wytrwałości nie polega jednak na podawaniu łatwych treści filozoficznych, ale na umiejętnym ich stopniowaniu i dostosowywaniu do indywidualnych możliwości ucznia. Jeśli poprzeczka będzie zbyt wysoko zawieszona i treści filozoficzne trafią na nieprzygotowany grunt, przykładowo: brak znajomości słownictwa specjalistycznego, nierozróżnianie aspektów przedstawianych problemów, to z całą pewnością będzie to droga zniechęcania ucznia do uczenia się filozofii.

Rozwój potencjału uczenia się w obszarze zaradności

Drugim obszarem potencjału uczenia się jest zaradność. Do działania są potrzebne wiedza i doświadczenie. Uczenie się w tym wymiarze ujmuje jego aspekt kognitywny. W uczeniu się filozofii bazą jest opanowanie, przyswojenie i zrozumienie odpowiadających jej treści. Niezbędnym narzędziem do filozofowania jest znajomość historii filozofii⁶. Uczenie się jej dostarcza uczniowi kompleksowych informacji o okresach, postaciach, pojęciach i problemach filozoficznych, które są punktem wyjścia do samodzielnego odnoszenia się do określonych zagadnień filozoficznych i rozwijania określonych umiejętności.

Bycie zaradnym oznacza posiadanie wiedzy oraz szerokiego repertuaru strategii, z których można skorzystać w sytuacjach niepewności. W uczeniu się filozofii sytuacje niepewności najczęściej pojawiają się w trakcie zadawania py-

⁶ K. Bembenek, „Uczenie się” historii filozofii w kontekście dialektyki pytań i odpowiedzi, [w:] *Jak uprawiać historię filozofii i jak jej nauczać?*, red. M. Woźniczka, M. Rembierz, Wyd. Akademii im. Jana Długosza, Częstochowa 2013, s. 241–252.

tań typu: co to oznacza, jakie to ma znaczenie, czym to jest, jak to możliwe? Aby efektywnie poradzić sobie z niepewnością, należy rozszerzać zakres posiadanej wiedzy oraz doskonalić umiejętność wyprowadzania z niej wniosków. Zaradność oznacza zatem umiejętność uczenia się i dążenia do poznania istoty zagadnień filozoficznych.

Efektywność przyswajania wiedzy w dużym stopniu zależy od intelektualnej bystrości i spostrzegawczości ucznia, jego indywidualnych predyspozycji do uczenia się. Jeśli będzie potrafił zdobywane wiadomości łączyć, to zda sobie sprawę z istnienia odpowiednich zależności i odpowiedniej struktury opanowywanych wiadomości, co będzie dla ucznia zachęceniem do dalszych poszukiwań. Przykładem tego są nabywane umiejętności: definiowania terminów, rozpoznawania zagadnień, wymieniania poglądów i nazywania stanowisk filozoficznych. Dzięki byciu dokładnym, precyzyjnym, uważnym i skoncentrowanym na znaczeniu nazw i rozumieniu problemów filozoficznych wymienione powyżej umiejętności ciągle są rozwijane.

Dobrzy uczniowie lubią wyzwania, nie zniechęcając się stanem niepewności umysłu, potrafią zadawać właściwe, zasadne pytania, zastanawiać się nad różnymi zagadnieniami. Cenią sobie samodzielne odkrywanie tego, co znajduje się pod powierzchnią spraw codziennego życia, lansowanych mód. Stają się dociekliwi i krytyczni wobec tego, co im się przekazuje, aby dojść do własnych wniosków. Dociekliwość ta może być niewerbalna, przykładowo, gdy w grę wchodzi analiza czy interpretacja tekstu ujęta w ramy posiadanej wiedzy filozoficznej. Dociekliwość nie przejawia się swobodną twórczością, lecz tylko jest wyznaczana przez opanowane czynności wiedzytwórcze, rozumowanie i stosowane w tym przypadku metody analizy hermeneutycznej. Z kolei skłonność do zadawania pytań innym w poszukiwaniu własnych rozwiązań problemów i zrozumienia głoszonych poglądów przez innych dookreśla dociekliwość typu werbalnego.

W obszarze zaradności ważna jest zdolność do szukania i dostrzegania związków między stanowiskami, poglądami czy szkołami filozoficznymi oraz rozpoznawania nowych znaczeń i umiejętnego ich wkomponowywania w strukturę znanych związków i znaczeń. Umiejętność ta przyczynia się do rozwijania myślenia systemowego w budowaniu własnego systemu wiedzy. Uczniowie, poszukując podobieństw i różnic między treściami filozoficznymi, mogą dostrzegać związek tych treści z ich doświadczeniem życiowym. W takim sposobie uczenia się filozofii uczniowie mogą odkrywać związki zachodzące między konkretnymi treściami filozoficznymi a własnymi poglądami i z innej perspektywy spostrzegać rzeczywistość.

Efektywnym narzędziem rozwijającym potencjał uczenia się jest wyobraźnia, która nie jest tylko przyjemną zdolnością do fantazjowania, ale sposobem patrzenia na problemy filozoficzne w różny sposób. Najczęściej wyobraźnia może posłu-

żyć do zilustrowania lub wizualizacji treści filozoficznych przez tworzenie map pamięci, diagramów, posterów czy prezentacji multimedialnej. Dzięki wyobraźni problemy filozoficzne mogą dostać się do umysłu i stać się przedmiotem namysłu.

Uczenie się filozofii wymaga zdyscyplinowanego myślenia, dlatego kolejnym elementem obszaru zaradności jest rozumowanie. Ta czynność wiedzotwórcza wspiera umiejętności wyjaśniania, uzasadniania, wnioskowania dedukcyjnego i redukcyjnego. Uczniowi sprawia często trudność oderwanie zdobytych wiadomości od pierwotnie ukazanego ich występowania. Przykładowo, sceptycyzm wyprowadzony z poglądów Pirrona trudno dostrzec u Kartezjusza, u którego pełni on rolę wstępną jego doktryny. Niemniej, umiejętność wyprowadzania wniosków, formułowania argumentów okazuje się na tyle ważna, iż prawidłowe opanowanie czynności wiedzotwórczych jest podstawą do rozwijania potencjału uczenia się nie tylko filozofii.

Zwieńczeniem obszaru zaradności jest umiejętność kapitalizacji zdobytej wiedzy. Powtarzanie opanowanego materiału należy też do wzmacniania rozwoju potencjału uczenia się. Barak chęci do powtarzania wiedzy pozbawia ucznia rozumienia poszczególnych treści i efektywnego ich wykorzystania. Dopiero gdy uczeń będzie powtarzał to, czego się nauczył, zrozumie, jak ważną rolę odgrywa pamięć w uczeniu się, ile racji jest zawartych w łacińskiej maksymie: „repetitio est mater studiorum”.

Najogólniej ujmując, rozwój potencjału uczenia się ucznia w aspekcie kognitywnym przyczynia się do wzrostu jego kultury logicznej przez uświadomienie możliwych popełnianych błędów, przykładowo w definiowaniu i we wnioskowaniu. Ponadto opanowanie zasad logiki przekłada się na prawidłowe, krytyczne myślenie i wyrażanie myśli.

Prawidłowy rozwój potencjału uczenia się filozofii w aspekcie kognitywnym doprowadza do osiągnięcia przez ucznia pożądanych efektów kształcenia z zakresu wiedzy, przykładowo takich jak:

- znajomość terminologii stosowanej w filozofii,
- znajomość podstawowych koncepcji myśli filozoficzno-społecznej: zagadnień, stanowisk i poglądów filozofów,
- znajomość metod badawczych oraz strategii argumentacyjnych poszczególnych subdyscyplin filozoficznych,
- rozumienie pojęć filozoficznych i ewolucji ich znaczenia,
- rozumienie problemów filozoficznych oraz znajomość praw logiki i problematyki metodologicznej.

Efekty kształcenia uczeń osiąga także w zakresie umiejętności, przykładowo:

- potrafi wymienić przedstawicieli odpowiednich stanowisk filozoficznych
- potrafi rozpoznać podstawowe stanowiska i problemy filozoficzne

- potrafi rozpoznać podstawowe błędy językowe i logiczne
- potrafi streścić poglądy filozofów
- rozróżnia czynności wiedzytwórcze
- potrafi dokonać samodzielnej, rzetelnej i krytycznej analizy poszczególnych problemów i stanowisk filozoficznych
- potrafi dokonać interpretacji tekstu filozoficznego.

Rozwój potencjału uczenia się w obszarze refleksyjności

W obszarze refleksyjności dochodzi do samooceny rozumienia zdobytej wiedzy, łączenia teorii z działaniem oraz zdobywania świadomości tego, jak przebiega uczenie się filozofii i jak należy nim kierować. W uczeniu się filozofii jest ważne, aby zdobytą wiedzę i umiejętności wykorzystać w życiu osobistym, dlatego formułując wypowiedzi, należy nie tylko opanować zasady retoryki czy zasady pisania eseju, ale umieć je prawidłowo wykorzystywać w wypowiedziach ustnych lub pisemnych. Najtrudniejszą jednak rzeczą pozostaje świat wartości. W tym zakresie uczeń musi zachować daleko idący krytycyzm. Zapoznając się z różnego rodzaju systemami wartości i ich rozumieniem, uczeń powinien dostrzegać ich znaczenie we własnym życiu. Nie oznacza to, że ma powielać gotowe wzorce, ale powinien konfrontować swój system wartości z opracowanymi już systemami aksjologicznymi. Ponadto, wiedza aksjologiczna ma służyć krytycznej samoocenie przyjmowanych wartości oraz lepszemu ich rozumieniu.

Pozostając w obszarze refleksyjności, należy zwrócić uwagę na ciągle towarzyszący nam namysł nad zgromadzoną wiedzą, aby dokonać z jednej strony jej selekcji ze względu na ważne dla nas kryteria, a z drugiej poszukiwać nowych obszarów i kontekstów, w których można ją wykorzystać. Ważne pozostają umiejętności transferowania wiedzy filozoficznej do innych dziedzin nauki oraz odnajdywania i rozwiązywania dowolnego fundamentalnego problemu filozoficznego w zakresie nauk szczegółowych, religii, sztuki, literatury, światopoglądu czy ideologii. Umiejętność transferu wiedzy filozoficznej do innych obszarów życia i dziedziny badań intelektu uświadamia uczniowi wyjątkowość filozofii ze względu na jej uniwersalność, racjonalność czy krytyczność.

Refleksyjność w porządku metauczenia się obejmuje samoocenę opanowanych umiejętności i zdobytych kompetencji, umiejętności planowania uczenia się filozofii, korygowania tych planów i ewaluacji sposobów uczenia się. W efektywnym uczeniu się filozofii jest ważna umiejętność wyciągania wniosków z własnego doświadczenia uczenia się. Uczeń, który potrafi uczyć się na własnych błędach, zmieniać taktykę i poszukiwać nowych sposobów uczenia się, rozpoznawać własne słabe i silne strony skutecznego uczenia się, wyraża tym samym zrozu-

mienie ważności umiejętnego uczenia się i samokrytycznego rozpoznania własnych umiejętności i kompetencji. Uczeń taki potrafi opisać, jak przebiega proces uczenia się i jakie podejmuje w nim działania.

Planowanie uczenia się filozofii powinno bazować na sensownych decyzjach dotyczących zakresu opanowania wiedzy filozoficznej oraz realistycznej ocenie tego, czego potrzebujemy się nauczyć lub co należy przygotować w sytuacji, gdy mamy czegoś nauczyć innych. Należy oszacować czas potrzebny na opanowanie odpowiednich zakresów wiedzy, wyobrazić sobie poszczególne etapy uczenia się oraz przewidzieć ewentualne trudności i problemy, które mogą blokować proces uczenia się. Planowanie jest konkretną pracą nad uczeniem się. Zaplanowane przez ucznia uczenie się filozofii powinno być monitorowane, a pojawiające się trudności w realizacji planu korygowane. Przy takim postępowaniu można opanować nowe sposoby uczenia się i doskonalić już nabyte w tym zakresie umiejętności.

Poprawny rozwój potencjału uczenia się filozofii w aspekcie strategicznym doprowadza do osiągnięcia pożądaných efektów kształcenia z zakresu umiejętności:

- rozpoznawania obecności idei filozoficznych obecnych w kulturze,
- wykorzystania wiedzy filozoficznej w innych dziedzinach i obszarach naukowych,
- planowania, realizowania oraz kontrolowania i oceniania własnej pracy,
- wyszukiwania, analizowania, oceniania, selekcjonowania i wykorzystywania informacji z różnych źródeł w związku z ustnym lub pisemnym opracowaniem zagadnień filozoficznych,
- analizowania własnych działań i wskazywania ewentualnych obszarów wymagających modyfikacji w przyszłym działaniu.

Efekty kształcenia uczeń osiąga także z zakresu kompetencji, przykładowo:

- dokonuje samooceny i samokontroli podejmowanych przez siebie zadań,
- wykazuje aktywność i odznacza się wytrwałością w realizacji indywidualnych działań,
- ma świadomość poziomu swej wiedzy i umiejętności oraz rozumie potrzebę ciągłego doksztalcania się filozoficznego i rozwoju osobistego,
- dokonuje samooceny własnych kompetencji i rozpoznaje poziom własnych umiejętności oraz rozumie potrzebę doskonalenia umiejętności.

Rozwój potencjału uczenia się w obszarze komunikacji społecznej

Zaangażowanie w pracy zawodowej wymaga od nas umiejętnej współpracy z innymi. Coraz rzadziej możemy liczyć na samodzielność na stanowisku pracy.

Od pracobiorcy wymaga się zdolności słuchania i rozumienia kogoś, z kim współpracujemy, a szczególnie w chwilach, gdy się z kimś nie zgadzamy od razu. Nawet, gdy wspólna praca nie jest wymagana, to warto zawsze sprawdzić własne pomysły w dyskusji z innymi. Uczeń musi zatem zdobywać liczne kompetencje i doskonalić umiejętności społeczne, przygotowując się do czekających na niego wyzwań.

W uczeniu się filozofii uczeń nie może czuć się zależnym od nauczyciela. Jego niezależność jest jednak różna i ma związek z etapem, na którym znajduje się jego umiejętność uczenia się. Dobrzy uczniowie, dążąc do współpracy z nauczycielem, potrafią być niezależni w swoich decyzjach, ocenach i wyborach obszaru wiedzy do opanowania, przejmując przy tym kontrolę i odpowiedzialność za własne uczenie się. Niezależne uczenie się nie sprowadza się do samotnego, odizolowanego od innych uczenia się. Niezależności wewnętrznej należy się jednak uczyć przez stopniowanie wyzwań w podejmowaniu możliwych do udźwignięcia wyborów, czego, kiedy, gdzie i jak się uczyć. Opanowanie tej odpowiedzialnej umiejętności należy rozwijać przez całe życie.

Tam, gdzie dzielenie się wiedzą i pomysłami jest niezbędne, konieczna jest umiejętność współpracy. Umiejętność komunikowania się i chęć dzielenia się pomysłami stwarza warunki do podejmowania skutecznych decyzji i efektywnego działania. Nikt w pracy zespołowej nie może przyjąć postawy wszystkowiedzącego. Pracując w grupach, musimy mieć umiejętność empatii i tolerancji, nie rezygnując jednak z umiejętności krytycznej analizy diskutowanych problemów. Umiejętność uważnego słuchania i rozumienia argumentów oraz przyjmowanych stanowisk i głoszonych opinii nie może pozbawiać ucznia krytycyzmu. Chęć porozumienia i wspólnego rozwiązywania problemów wiąże się z przyjęciem postawy otwartości, która wyraża się naszą tolerancyjnością. Przy czym błędem byłoby sądzić, że bycie tolerancyjnym sprowadza się do bezkrytycznego akceptowania cudzych poglądów czy propozycji rozwiązywania problemów. Ważne jest jednak, aby akceptować w dialogu drugiego jako równego sobie współpartnera i dostrzegać w nim godność osoby ludzkiej⁷. Natomiast należy być krytycznym w stosunku do głoszonych przez drugiego propozycji, i to nazywamy tolerancją.

W komunikowaniu się empatia i słuchanie są ważnymi elementami odwzajemnienia. Słuchanie jest głównym środkiem, przez który generowana i przekazywana jest empatia. Brak zdolności patrzenia na rzeczywistość oczami innych pozbawia nas możliwości odczytywania sygnałów emocjonalnych od innych. Doskonalc uważne słuchanie, kształtujemy w sobie umiejętność wychwytywania

⁷ K. Śleziński, *Elementy pedagogiki dialogicznej. Przestrzeń nauczyciel-uczeń w perspektywie relacji ja-inny*, [w:] *Człowiek w przestrzeni lokalnej – dobre praktyki wspierania rozwoju, aktywizacji i integracji społecznej. Konteksty teoretyczne i społeczno-polityczne*, red. A. Szczurek-Boruta, B. Chojnacka-Synaszko, J. Suchodolska, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2014, s. 151–161.

sposobów myślenia i uczenia się innych. Opanowanie umiejętności uważnego i aktywnego słuchania w dialogu jest trudne, ale nieodzowne dla budowania autentyczności świadomego dialogowania⁸. Współpracując i uczestnicząc w dialogu z innymi, wzbogacamy wiele z tego, co składa się na nasz sposób interpretowania rzeczywistości, rozwiązywania problemów, schematów myślowych oraz sposobów uczenia się, wzorując się na innych. Nie jesteśmy jednak zdeterminowani i zależni od innych w naszym patrzeniu na świat. Cenne dla ucznia jest to, że uczestnicząc w pracy zespołowej, zyskuje możliwość konfrontowania z innymi i modyfikowania własnych poglądów i argumentów.

Współpracując z innymi, wchodzimy z nimi w bezpośrednie relacje, które powinny opierać się na uznaniu odrębności i autonomii ich osób. Każda próba zatarcia niepowtarzalnej indywidualności drugiego jest niszczeniem relacji międzyludzkich. Dlatego we współpracy, zachowując przymioty relacji, takich jak: bezpośredniość, wyłączość, wzajemność, odpowiedzialność, unikamy przedmiotowego traktowania innych⁹. Umiejętność współpracy rodzi zatem wzajemność, która jest wezwaniem do obustronnej odpowiedzialności. Wezwaniem rodzącym troskę o drugiego i gotowość udzielenia mu pomocy¹⁰.

Poprawny rozwój potencjału uczenia się filozofii w aspekcie społecznym doprowadza do osiągnięcia pożądaných efektów kształcenia w zakresie umiejętności, dzięki którym uczeń:

- w pełni uczestniczy w komunikacji interpersonalnej,
- wyraża własne poglądy w sprawach społecznych i światopoglądowych, dobierając strategie argumentacyjne i konstruując argumenty odpowiadające na krytykę,
- posługuje się zasadami i normami etycznymi w podejmowanej działalności społecznej,
- uczestniczy w pracach zespołowych, pełniąc różne role.

Rozwój potencjału uczenia się filozofii w aspekcie społecznym umożliwia osiągnięcie przez ucznia także efektów kształcenia w zakresie nabytych kompetencji, przykładowo takich jak:

- świadomość misyjności nauk humanistycznych,
- aktywność i odznaczanie się wytrwałością w realizacji zespołowych działań,
- przygotowanie do aktywnego uczestnictwa w grupach, organizacjach i instytucjach,

⁸ U. Ostrowska, *Dialog w pedagogicznym badaniu jakościowym*, Impuls, Kraków 2000, s. 63.

⁹ M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Doktor, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1992, s. 39–46.

¹⁰ P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chełstowski, PWN, Warszawa 2002, s. 315.

- dostrzeganie ważności problematyki filozoficznej w budowaniu społeczeństwa obywatelskiego oraz aktywne uczestnictwo w życiu kulturalno-społecznym,
- rozstrzygnięcie sporów z uwzględnieniem zasadności i poprawnością stosowanej w nich argumentacji przy jednoczesnym poszanowaniu poglądów innych.

Działania rozwijające potencjał uczenia się

W edukacji filozoficznej ważne jest nauczanie rozwijające potencjał uczenia się. W tym miejscu chcę jedynie zasygnalizować problematykę, którą należy opracować dla celów dydaktyki filozofii.

Nauczanie rozwijające potencjał uczenia się filozofii sprowadza się do mówienia uczniom o tym potencjale, udzielania wskazówek praktycznych dotyczących uczenia się, zapamiętywania i przypominania opanowanej wiedzy oraz sposobów jej nabycia. Zachęcanie do głośnego uczenia się, dzielenia się zdobytą wiedzą, pozwalanie uczniom na tworzenie ich własnych testów, przygotowanie „ściany pytań”, na której uczniowie mogą wpisywać swoje wątpliwości, zachęcanie uczniów do proponowania interesującej ich tematyki zajęć – wszystko to prowadzi do podtrzymywania zaangażowania się ucznia w uczeniu się filozofii.

Ważne są również nieformalne rozmowy o potencjale uczenia się, którymi umiejętnie możemy nakierowywać uwagę poszczególnych uczniów na ich własne sposoby uczenia się, czy pojawiające się trudności w przygotowywaniu odpowiedzi ustnych lub pisemnych. Wspólne zastanawianie się nad trudnościami w uczeniu się filozofii jest dobrym sposobem poznania słabych i mocnych stron ucznia.

Zachęcając do samodzielności uczenia się, nauczyciel powinien omawiać z uczniami pojawiające się schematy myślowe, wskazywać na poszczególne predyspozycje uczniów, sposoby zapamiętywania i opanowywania wiedzy, monitorować przyjęte cele rozwijania potencjału uczenia się, zachęcać do pokonywania trudności w uczeniu się, przewycięzania postawy egoizmu, dogmatyzmu, braku tolerancji i empatii. Nauczyciel powinien także przygotowywać uczniów na nieprzewidziane sytuacje problemowe, dylematy moralne, zadawane pytania, aby opanowując emocje, uczeń był zdolny do krytycznego, samodzielnego myślenia z poszanowaniem poglądów i opinii innych.

W działaniach rozwijających potencjał uczenia się ważne jest, by wzmocnić intencje uczenia się przez podnoszenie standardów kształcenia filozoficznego oraz zwracać uwagę, iż uczenie się uczenia i uczenie się filozofii służy polepszeniu warunków życiowych każdego ucznia. W działaniach tych należy ograniczać nauczanie, a więcej czasu poświęcać uczeniu się.

* * *

Wprowadzaniu do szkół edukacji filozoficznej powinna równolegle towarzyszyć refleksja metodyczna dotycząca tego, jak zainteresować młodzież problematyką filozoficzną, jakie podejmować działania metodyczne, jak nauczać krytycznego i samodzielnego myślenia, argumentowania, uczestniczenia w dialogu i komunikacji społecznej. W niniejszym artykule przedstawiono problematykę rozwijania potencjału uczenia się filozofii.

W artykule wyróżniono i opracowano cztery aspekty rozwoju potencjału uczenia się filozofii: emocjonalny, kognitywny, strategiczny i społeczny. Wyróżnionym czterem aspektom przyporządkowano cztery obszary rozwijania potencjału uczenia się ucznia: motywacji, zaradności, refleksyjności i komunikacji społecznej. Każdy z tych obszarów stanowi właściwe ukierunkowanie naturalnych zdolności uczenia się ucznia w zakresie rozwoju emocji i woli, intelektu, działania oraz współdziałania. Każdy z czterech obszarów odpowiada głównym dyspozycjom i zdolnościom ucznia. Rozwój owych zdolności oraz nabywane kompetencje pomagają uczniowi radzić sobie z uczeniem się i zdobywaniem wiedzy filozoficznej.

Bibliografia

- Buber M., *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Doktor, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1992.
- Claxton G., *Building Learning Power – helping young people become better learners*, TLO Limited, Bristol 2002.
- Claxton G., *Rozwijanie potencjału uczenia się. Jak pomóc młodym ludziom, aby stawali się lepszymi uczniami*, tłum. L. Wollman, Stowarzyszenie Nauczycieli Edukacji Przedszkolnej, Katowice 2013, s. 12–104.
- Człowiek w przestrzeni lokalnej – dobre praktyki wspierania rozwoju, aktywizacji i integracji społecznej. Konteksty teoretyczne i społeczno-polityczne*, red. A. Szczurek-Boruta, B. Chojnacka-Synaszko, J. Suchodolska, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2014.
- Gornall S., Chambers M., Claxton G., *Rozwijanie potencjału uczenia się w praktyce*, tłum. L. Wollman, Stowarzyszenie Nauczycieli Edukacji Przedszkolnej, Katowice 2013, s. 105–157.
- Lewowicki T. (red.), *W kręgu teorii i praktyki kształcenia wielostronnego*, Wyd. Uniwersytet Warszawski, Warszawa 1994.
- Niemierko B., *Pomiar wyników kształcenia*, WSiP, Warszawa 1999.
- Oelszlaeger B., *Jak uczyć uczenia się?*, Impuls, Kraków 2007.

- Ostrowska U., *Dialog w pedagogicznym badaniu jakościowym*, Impuls, Kraków 2000.
- Ricoeur P., *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chełstowski, PWN, Warszawa 2002.
- Śleziński K., *Edukacja filozoficzna w teorii i praktyce*, Uniwersytet Śląski – Wydawnictwo «scriptum», Katowice–Kraków 2012.
- Śleziński K., *Elementy pedagogiki dialogicznej. Przestrzeń nauczyciel-uczeń w perspektywie relacji ja-inny*, [w:] *Człowiek w przestrzeni lokalnej – dobre praktyki wspierania rozwoju, aktywizacji i integracji społecznej. Konteksty teoretyczne i społeczno-polityczne*, red. A. Szczurek-Boruta, B. Chojnacka-Synaszko, J. Suchodolska, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2014, s. 151–161.
- Śleziński K., *Zarys dydaktyki filozofii*, Impuls, Kraków 2000.
- Śnieżyński M., *Zarys dydaktyki dialogu*, Papieska Akademia Teologiczna, Kraków 1997.
- Wollman L., *Rozwijanie potencjału uczenia się w społecznej przestrzeni edukacji*, Stowarzyszenie Nauczycieli Edukacji Przedszkolnej, Katowice 2013.
- Jak uprawiać historię filozofii i jak jej nauczać?*, red. M. Woźniczka, M. Rembierz, Wyd. Akademia im. Jana Długosza, Częstochowa 2013.

Development of potentials for learning philosophy

An introduction of philosophical education in schools should be accompanied simultaneously by a methodological reflection on such issues as the manner of motivating young adolescents into philosophical issues, implementing methodological activities, teaching of critical and independent thinking, arguing, participating in dialogues and social communication.

The article presents problems inked with development of potentials for learning philosophy. The article highlights and describes four aspects of developing potentials for learning philosophy. These are emotional, cognitive, strategic and social aspects. Four areas of learner's potentials for learning are distinguished respectively for these aspects. They are motivation, recourse-fullness, reflectiveness and social communication. Each of these areas constitutes the proper direction for learners' natural skills of learning in the field of emotions and will, intellect, activity and cooperation. Each of these areas is appropriate for learners' major predispositions and abilities. Development of these abilities and acquisition of new competencies enables a learner to deal with learning and acquisition of philosophical knowledge.

Keywords: philosophical education, building learning power, motivation, reflective (reflectiveness), social communication

Anna Gebauer

Sprawozdanie z Forum Polskiej Myśli Filozoficznej

Marek Rembierz

Maciej Woźniczka (red.), *Filozofia polska na tle filozofii europejskiej w XX wieku*

Małgorzata Konstańczak

Jacek Filek, *Etyka reinterpretacje*

Stefan Konstańczak

Karol Libelt, *Rozprawa geologiczno-antropologiczna*

Aleksandra Bulaczek,

Stefan Pawlicki, *Platonica.*

Wybór ze skryptów, przekładów i wystąpień zagranicznych

Damian Kutyla

Leszek Gawor, *W poszukiwaniu rozumienia bytu społecznego człowieka – filozofia polska końca XIX wieku i w XX stuleciu*

ANNA GEBAUER

Sprawozdanie

*Forum Polskiej Myśli Filozoficznej,
Bielsko-Biała, 18–19 września 2014 r.*

W dniach 18–19 września 2014 roku w gmachu I Liceum Ogólnokształcącego im. Mikołaja Kopernika w Bielsku-Białej odbyła się Konferencja Naukowa: Forum Polskiej Myśli Filozoficznej, w której wzięli udział m.in.: prof. dr hab. Jan Woleński, prof. dr hab. Adam Grobler, prof. dr hab. Karol Tarnowski, dr hab. prof. PAN Andrzej Gniazdowski, dr hab. prof. UŚ Urszula Szuścik, dr hab. prof. PAN Wiesław Wójcik, dr hab. prof. UŚ Andrzej Murzyn, dr hab. prof. UJ Wojciech Załuski – absolwent tegoż liceum i laureat Olimpiady Filozoficznej.

Głównym celem konferencji było ukazanie wielości podejmowanych działań przez filozofów: dzielenie się własnymi rezultatami badań, poszukiwanie odpowiedzi na stawiane pytania, analizowanie tekstów źródłowych, uczestniczenie w debatach filozoficznych. Zorganizowane Forum Polskiej Myśli Filozoficznej przyczyni-

niło się do budowania relacji między uczniami liceum a polskimi mistrzami filozofii.

Budynek I Liceum Ogólnokształcącego im. M. Kopernika w Bielsku-Białej nie został przypadkowo wybrany na miejsce Forum Polskiej Myśli Filozoficznej. W jego pięknych pomieszczeniach czuje się powiew przeszłości, czuje się łączność z dawnymi mistrzami przedwojennego, rzetelnego i krytycznego myślenia. W tym najstarszym bielskim liceum nieprzerwanie od 1992 roku są prowadzone zajęcia z filozofii.

Absolwenci i uczniowie szkół średnich, chcąc wrócić do dobrych tradycji kształcenia filozoficznego, przekazanych nam przez wspaniałych pedagogów, m.in. Kazimierza Twardowskiego, Izydorę Dąbmską, Tadeusza Czeżowskiego, zaprosili na konferencję doświadczonych badaczy rodzimej myśli filozoficznej, doktorantów i studentów. Wśród studentów było wielu

laureatów i finalistów Olimpiady Filozoficznej: Mikołaj Firlej, Michał Waszek, Anna Ślezińska, Mateusz Firlej, Paweł Panek, Paweł Pasięka, Halina Jedynak, Marta Pastwa, Dominik Wysocki, Karol Kleczka, Katarzyna Waliczek.

Do zorganizowania Forum doszło dzięki zaangażowaniu wielu osób: absolwentów liceum, w szczególności braci, Mikołaja i Mateusza Firlejów, ich byłego nauczyciela dr. hab. prof. UŚ Krzysztofa Ślezińskiego oraz dyrektora I Liceum Ogólnokształcącego im. M. Kopernika w Bielsku-Białej mgra Bogusława Głabka, który nie tylko udostępnił pomieszczenia szkoły, ale także był otwarty na realizację pomysłów i pomagał w przygotowaniu konferencji.

Forum Polskiej Myśli Filozoficznej było współorganizowane przez liczne instytucje naukowe, m.in.: Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Uniwersytet Śląski, Kolegium Nauczycielskie w Bielsku-Białej, Collegium Invisibile w Warszawie – organizację naukową, skupiającą wyróżniających się polskich studentów oraz naukowców, którzy współpracują ze sobą na zasadzie mistrz-uczeń.

Forum było adresowane nie tylko do pracowników naukowych, prowadzących badania z zakresu polskiej myśli filozoficznej, ale przede wszystkim do młodego pokolenia badaczy, w szczególności doktorantów, studentów i uczniów liceum. Oprócz przygotowanych paneli dyskusyjnych, pod-

czas których dokonano się wymiana myśli między pracownikami naukowymi a studentami i uczniami, zaprogramowano bogate pod względem tematycznym warsztaty adresowane dla młodzieży licealnej Bielska-Białej, której nie jest obca problematyka filozoficzna. W dwudniowym Forum wzięło udział ok. 200 uczniów szkół średnich z Bielska-Białej, m.in.: z I Liceum Ogólnokształcącego im. Mikołaja Kopernika, III Liceum Ogólnokształcącego im. Stefana Żeromskiego, IV Liceum Ogólnokształcącego im. Komisji Edukacji Narodowej, V Liceum Ogólnokształcącego.

Słowo wstępne na konferencji wygłosił prof. dr hab. Jan Woleński, który dokonując merytorycznego wprowadzenia w tematykę Forum przybliżył młodzieży najważniejsze osiągnięcia i cechy filozofii polskiej.

W pierwszym dniu konferencji miały miejsce trzy sesje plenarne: w kręgu filozofii społecznej, filozofii nauki, klasyków polskiej nowoczesności. Każda sesja miała swój temat przewodni: *25 lat transformacji Polski w kontekście filozoficzno-socjologicznym, refleksja filozoficzna wobec wyzwań współczesnej nauki* oraz *Niedokończone projekty polskiej myśli filozoficznej 1791–1968*. Po całonocnych zmaganiach z filozofią była jeszcze okazja, aby na nieformalnym spotkaniu przy kolacji porozmawiać z profesorami i innymi zaproszonymi gośćmi.



Fot. 1. Od lewej:
mgr Mikołaj Firlej – laureat
XXII Olimpiady Filozoficznej,
dr hab. prof. UŚ
Krzysztof Śleziński



Fot.2. Prof. dr hab. Jan Woleński



Fot. 3. Od lewej: mgr Bogusław Głębek (Dyrektor Liceum), mgr Ewa Szymanek-Płaska (Inspektor Miejskiego Zarządu Oświaty), mgr Stanisław Faber (Śląski Kurator Oświaty), dr hab. prof. UŚ Urszula Szuścik, prof. dr hab. Karol Tarnowski, prof. dr hab. Adam Grobler, prof. dr hab. Jan Woleński



Fot. 4. Laureaci XXIV Olimpiady Filozoficznej: Michał Waszek (I miejsce), Paweł Panek (III miejsce)



Fot. 5. Obrady pierwszego dnia Forum. Od lewej: prof. dr hab. Karol Tarnowski, dr hab. prof. UJ Wojciech Załuski, mgr Paweł Grad, dr Michał Lewandowski, Maciej Krogel, mgr Mikołaj Firlej



Fot.6. Rozmowy profesorsko-studencko-uczniowskie



Fot.7. Od lewej: prof. dr hab. Adam Grobler, dr hab. prof. UŚ Krzysztof Śleziński, dr hab. prof. UŚ Andrzej Murzyn



Fot. 8. Piotr Czekierda, prezes Collegium Wratislaviense: podczas wykładu o kształceniu tutoringowym

Między sesjami odbył się wykład prezesa Collegium Wratislaviense Piotra Czekierdy dotyczący innowacyjnych metod kształcenia filozoficznego, w szczególności tutoring. Metody indywidualnego nauczania i uczenia się filozofii przybliżają edukację filozoficzną do dobrych tradycji filozofowania odwołującego się do współpracy mistrza i ucznia. Dobry nauczyciel nie tylko potrafi rozpoznać mocne i słabe strony ucznia, ale także wraz z nim zaprojektować indywidualną ścieżkę jego rozwoju naukowego. Piotr Czekierda zachęcał zebranych nauczycieli i uczniów do wprowadzania większej liczby metod kształcenia indywidualnego w szkołach. Apelowal do nauczycieli, aby rozpoznając możliwości i posiadane przez ucznia kompetencje, opracowywać programy indywidualnego kształcenia, dostosowane do osobowości i zdolności wychowanka. Podkreślał, iż tutoring zakłada dużą samodzielność i autonomię ucznia, które łączą się z dopuszczeniem naturalnego popełniania przez niego błędów. Mówił także, iż prowadzenie kształcenia na odległość przynosi wymierne korzyści wychowankom i jest dobrym uzupełnieniem tego, z czym spotykają się uczniowie na zajęciach szkolnych.

Drugi dzień konferencji miał charakter praktyczny. Na zajęciach warsztatowych młodzież poznawała świat filozofii w różnych odsłonach tema-

tycznych. Młodzież miała możliwość wyboru zajęć spośród 16 grup dyskusyjnych. Do najciekawszych i cieszących się dużym zainteresowaniem tematów młodzież zaliczyła: (1) Debata jako spektrum poznania, (2) Inspiracje ideami antycznego i średniowiecznego modelu wychowania w „Grze o Tron”, (3) Natura wolności – rozważania heglowskie, (4) Spór o istnienie wolnej woli a prawo karne, (5) Kara śmierci a praca prawnika, (6) Gdy rozum śpi, budzą się (kartezjańskie) demony. W poszukiwaniu pewności poznania, (7) O fenomenie solidarności w filozofii dramatu Józefa Tischnera, (8) Od świata tekstu do świata jako performansu, (9) Między odczarowaniem i zaczarowaniem świata. Relację z drugiego dnia można prześledzić na stronie Internetowej: http://www.regionalna.tv/31,1672-o_koniecznosci_filozofowania.html lub: https://www.youtube.com/watch?v=3T2yF1U1wFM&list=UUUIFc-8gLADLCP_obkLztRWA

Przebieg i organizację całej konferencji należy uznać za wydarzenie o wielkim naukowym znaczeniu dla młodzieży. Zorganizowane Forum Polskiej Myśli Filozoficznej było czasem promocji idei filozoficznych wśród uczniów i zachęciło wielu do samodzielnego poznawania i rozczytywania się w wybranych obszarach, rzadko obecnej w szkołach, dyscypliny naukowej – filozofii.

MAREK REMBIERZ

Recenzja

Maciej Woźniczka (red.), *Filozofia polska na tle filozofii europejskiej w XX wieku*, Wyd. Akademia im. Jana Długosza w Częstochowie, Częstochowa 2014, stron 614.

Książka *Filozofia polska na tle filozofii europejskiej w XX wieku*, starannie zredagowana przez Macieja Woźniczkę, wpisuje się – zasadnie rzecz można – w program badawczy, który konsekwentnie realizowany jest w Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie od kilku lat przez redaktora naukowego tego tomu, o czym przekonująco zaświadczały wcześniej redagowane przez niego tomy.

W obecnie przedstawianym Czytelnikowi monograficznym tomie – zgodnie z jego tytułem – przedmiotem wielostronnych i – w większości tekstów – należycie pogłębionych analiz uczyniono filozofię polską rozpatrywaną na tle filozofii europejskiej w XX wieku. Słusznie bowiem uznano, iż jest to ważny i aktualny problem badawczy. Redaktor zaprosił do współpracy grono kompetentnych autorów, w tym znanych i uznanych badaczy prezentowanej tu przez nich tematyki, jak również autorów młodszego pokolenia.

Tom zbudowano przejrzysto z dopełniających się części, merytorycznie porządkując teksty stanowiące kolejne rozdziały tej współautorskiej monografii. Tom otwiera obszernie i treściwe wprowadzenie napisane przez redaktora naukowego tomu, Macieja Woźniczkę, w którym rzetelnie i trafnie przybliżył on idee organizujące tą książkę.

Część pierwsza – zawierająca serię tematycznie dobranych tekstów – za tytułowana jest *Związek myśli polskiej z myślą europejską*. Otwiera ją systematyzujące i syntetyzujące (choć też w niektórych punktach zdecydowanie dyskusyjne) studium *Wkład Polaków do myśli filozoficznej na świecie w XX wieku* autorstwa Romana Darowskiego. W następujących po sobie tekstach – charakteryzujących się w części pierwszej tym, że ujmują podjęte zagadnienia w dość ogólnym planie – rozpatruje się kolejne aspekty związków myśli polskiej z myślą europejską: w zakresie psychologii narodów

(Grażyna Szumera), w dyskusji filozoficznej skupionej na teorii względności toczącej się zwłaszcza w Krakowie i we Lwowie w latach 1905–1925, którą pieczołowicie zrekonstruowano i kompetentnie skomentowano (Paweł Polak), dociekania nad odgrywanymi istotną inspiracjami filozoficznymi Jana Łukasiewicza, mającymi znaczenie również dla dalszego rozwoju filozofii i logiki (Piotr Surma), uprawiania filozofii w trudnych warunkach emigracji (1940–1990) w Wielkiej Brytanii, które mimo emigracyjnych dolegliwości było intensywne i przebiegało w wielu różniących się ideowo nurtach (Artur Andrzejuk), kontekstu, metody i tematyki uprawiania historii najnowszej filozofii polskiej przez Zbigniewa A. Jordana (Stefan Konstańczak), cech swoistych i walorów intelektualnych „nowego humanizmu” Bogdana Suchodolskiego oraz jego usytuowania wśród współczesnych idei (Andrzej Ciążela). Zgrabnie skomponowaną redakcyjnie całość części pierwszej dopełniają rozważania o „pożytkach z lokalności” i wyjścia „poza uniwersalność prowincjonalną” (Adam Kubiak). Odnosić należy, że wielu spośród autorów, których teksty znajdują się w części pierwszej, zalicza się do czołowych znawców podjętej przez nich problematyki.

Część druga – także zawierająca kolejną serię tematycznie dobranych tekstów – ukazuje wielorakie związki myśli polskiej z – szeroko pojętą – fi-

lozoficzną i etyczną myślą niemiecką. Otwierają ją analizy dotyczące sporu o istnienie czasu, który toczy się – daje się zrekonstruować – w dociekaniach Edmunda Husserla i Romana Ingardena (Wojciech Mackiewicz). Następnie rozpatruje się i zestawia z sobą myśl filozoficzną Ajdukiewicza i Ingardena jako uczniów Husserla (Adam Olech czyni to, jak wyjaśnia swą intencję autorską, w setną rocznicę ukazania się *Księgi I Idei*). W kolejnym tekście za przedmiot rozpoznania obrano „filozoficzno–teologiczne drogi Edyty Stein do Prawdy” (Anna Gładkowska), w przyjętej już formule tytułowej ujawnia się – zdecydowanie afirmatywne – nastawienie wobec podjętej tematyki. Inspiracje i polemiki fenomenologii życia, oryginalnego konceptu Anny Teresy Tymienieckiej, są wdzięcznym i interesującym tematem do roztrząsań przybliżających zasadnicze treści tej koncepcji oraz jej źródeł i kontekstów (Magdalena Mruszczyk). Zestawienie i porównanie wybranych kwestii obecnych w analizach Gottloba Fregego i szkoły lwowsko-warszawskiej (problem „Frege’s way out”) jest celem sprawnie napisanej analityczno–logicznej rozprawki (Ryszarda Miszczyńskiego). Przybliżenie dorobku Janiny z Kiersnowskich Suchorzewskiej, której aktywność intelektualna była związana z neokantyzmem, obrano za główne zadanie badawcze w tekście Anny Smywińskiej-Pohl. O polskich obrońcach metafizyki w związku z filozofią

niemiecką traktuje napisany ze zważstwem tematu artykuł Henryka Popowskiego. Filozofia zła w myśli Mariana Zdziechowskiego skłania do szerszego ujęcia – w kontekście innych myślicieli europejskich – podejmowanej w niej problematyki, jak przekonująco wykazuje to Justyna Stecko. Natomiast Adam Dura sytuuje w kontekście niemieckiej filozofii sumienia badania nad sumieniem w polskiej filozofii moralnej XX wieku, wskazując i rozpatrując zachodzące między nimi relacje. W części drugiej otrzymujemy więc wielostronny i kompetentnie przedstawiony przegląd wybranych związków myśli polskiej z filozoficzną i etyczną myślą niemiecką.

Część trzecia – podobnie jak części poprzednie zawierająca kolejną serię tematycznie dobranych tekstów – ukazuje wielorakie związki myśli polskiej z – szeroko pojętą – filozoficzną i etyczną myślą anglosaską i frankojęzyczną. Jako pierwsze przedstawiono uwagi (Marka Perka) o podobieństwach w wypowiedziach Kazimierza Ajdukiewicza i Thomasa Kuhna dotyczących nieprzekładalności języków naukowych. Komparatystyczne studium o – częstokroć dyskutowanych – poglądach, które wyrażali Bertrand Russell, Karl Rajmund Popper i Władysław Witwicki w sprawie komunizmu i totalitaryzmu Platona, przedłożył Tomasz Mróz (znawca recepcji myśli Platona). Nad oryginalnością etyki perfekcjonistycznej Henryka Elzenberga na tle myślicieli polskich i eu-

ropejskich zastanawia się Anna Kazimierzczak-Kucharska, wskazując jej swoiste cechy i walory, a także jej relacje z ideami i zapatrywaniami z innych koncepcji etycznych. Natomiast inspiracji Barbary Skargi w jej koncepcji człowieka docieka Michalina Kublicka, dostrzegając źródła tej koncepcji antropologicznej przede wszystkim w badawczej fascynacji Barbary Skargi filozofami francuskimi (zwłaszcza Bergsonem i Lévinasem). Recepcję i interpretację poznawczo interesującej koncepcji sprawiedliwości Chaima Perelmana dokonaną przez Zygmunta Ziemińskiego w jego w rozważaniach z zakresu filozofii prawa i etyki społecznej śledzi Łukasz Moniuszko.

Część czwarta skupiona jest na swoistości polskiej kultury filozoficznej. Otwierają ją analizy (Mariusza Oziębłowskiego) dotyczące społecznego kontekstu poznawczego paraliżu filozofii w ujęciu Stanisława Ignacego Witkiewicza. To odważana i trafna decyzja redakcyjna, aby tekst podejmujący taką właśnie problematykę wprowadzał do rozważań o swoistości polskiej kultury filozoficznej. Następnie Andrzej Tarnopolski kompetentnie przybliżył i analizuje Władysława Biegańskiego przewidystyczną teorię poznania. W komparatystycznym i przekrojowym ujęciu zaprezentowano Stanisława Brzozowskiego, Bolesława Micińskiego i Józefa Tischnera „przyczynki do przyszłej filozofii człowieka” (Bogusław Meiksner). Kolejne dwa teksty dotyczą wciąż obecnej

w obiegu idei i dyskutowanej w środowisku akademickim myśli Floriana Znanieckiego: kulturalizmu i jego recepcji (Sabina Prejsnar-Szatyńska) oraz wizji zmierzania w stronę cywilizacji przyszłości, co uwidacznia się w badaniach skupionych na doświadczeniu nowoczesnego miasta (Dorota H. Kutyla). Problematykę idei „Międzyludzkiego” w filozofii Witolda Gombrowicza omawia Ryszard Przybylski. Nietracące swej aktualności zagadnienie etosu uczonego, rozpatrywane na trafnie dobranym przykładzie znakomitego znawcy tej problematyki, którym był Stefana Amsterdamskiego, jest przedstawione w tekście dwójga autorów (Renata Trela, Grzegorz Trela). Na znaczący udział polskich filozofów w uprawianiu filozofii i etyki ekologicznej, czego dobrym i także znanym w świecie przykładem jest koncepcja ekofilozofii Henryka Skolimowskiego, uwagę kieruje Anna Marek-Bieniasz. Na szczególne zainteresowanie i osobną dyskusję zasługują przyczyny zaniedbań w edukacji filozoficznej w Polsce, które przedmiotem swych dociekań uczynił Maciej Woźniczka. Dobrze, że ten właśnie tekst kończy i niejako domyka część czwartą, skupioną na swoistości polskiej kultury filozoficznej, gdyż wprowadza on w aktualne debaty i skłania do dalszego prowadzenia tej dyskusji.

W części piątej kompetentnie zaprezentowano wiodącą tematykę i przemiany myśli neotomistycznej w Polsce. Magdalena Płotka słusznie

zwraca uwagę na nurt polskiej myśli, w którym akcentuje się praktyczny charakter filozofii; śledzi ona rozwój koncepcji działania w filozofii polskiej (od XV do XIX wieku). Michał Zembrzuski sytuuje i rozpatruje na tle europejskiej filozofii neotomistycznej teorię poznania Jana Stepy (koncepcję, w której teoria poznania ma cechować się autonomią). Specyfikę, źródła i inspiracje historiozofii Konstantego Michalskiego próbuje rozeznaczyć Izabella Andrzejuk. Natomiast Andrzej Nowik skupia się na metodzie uprawiania historii filozofii, którą odnajduje w rozprawach Pawła Siwka. Pod nieco wzniosłym tytułem *Nowe elementy wniesione przez Stanisława Ziemiańskiego SJ do filozofii Boga* zaprezentowano poglądy wyrażane przez wymienionego tam współczesnego filozofa o inspiracji chrześcijańskiej (Wanda Pilch). Kontrowersyjne zagadnienie „filozofii w służbie teologii” rozważa Adam Filipowicz, rekonstruuje dydaktykę filozofii w wyższych seminarjach duchownych w XX wieku; jest to – jak przekonuje ten tekst – temat wart osobnej dyskusji. Na zakończenie przywołane zostały (Dawid Pełka) rozpatrywane i formułowane przez Józefa Marię Bocheńskiego zasady etyki wojskowej, uczyniono to sytuując te zasady w kontekście zagrożeń XX wieku (i dodajmy: już XXI wieku).

Całość dopełnia część VI, czyli aneks: „Apel do autorów” (dobrze, że zamieszczono ten tekst dokumentujący program badawczy redaktora

tomu, w który zostali włączeni zaproszeni autorzy), oraz noty o autorach. Redaktorowi naukowemu, Maciejowi Woźniczce, należą się słowa uznania za trud edycji tego tomu i za pochwały godną konsekwencję w działaniu, gdyż tom ten wpisuje się w serię redagowanych przez niego monografii współautorskich.

Teksty składające się na tom *Filozofia polska na tle filozofii europejskiej w XX wieku* powinny zainteresować nie tylko historyków, zwłaszcza

specjalizujących się w dziejach filozofii polskiej, ale też szerokie grono nauczycieli akademickich i studentów filozofii, którzy chcą bliżej poznać polską kulturę filozoficzną, jej swoistość i jej walory. Solidnie zredagowana przez Macieja Woźniczkę książkę *Filozofia polska na tle filozofii europejskiej w XX wieku* powinna dobrze przysłużyć się upowszechnianiu wiedzy o polskiej tradycji i kulturze intelektualnej oraz inspirować do dalszych badań i dyskusji.

MAŁGORZATA KONSTAŃCZAK

Recenzja

Jacek Filek, *Etyka. Reinterpretacje*,
Homini – Wydawnictwo Benedyktynów, Tyniec 2014, ss. 239.
ISBN 978-83-7354-525-0.

W historii etyki było wielu filozofów zmagających się ze specyfiką sfery ludzkiej wolności i powinności. Prezentowana książka jest swoistym dialogiem z wypracowanymi w historii etyki wizjami, w którym autor krytycznie ocenia tradycję i stara się z niej wydobyć to, co nieprzemijające i ważne dla człowieka współczesnego. Czyż można bowiem być etykiem, nie zajmując stanowiska wobec dylematów nękających współczesnego człowieka? Autor ma zatem pretensje do współczesnych etyków, którzy uganiają się za sensacją i analizują kazusy bez znaczenia dla przeciętnego człowieka. Rozważania nad moralną kondycją współczesnego człowieka na ogół wskazują na zaburzenia w dziedzinie relacji międzyludzkich, które stanowią główną przyczynę zjawisk kryzysowych w dziedzinie moralnej kondycji człowieka. Tymczasem autor prezentowanej książki zajmuje jakby odmienne stanowisko. Już pierwsze

zdanie: „człowiek świadom swej wolności, staje wobec pytania: jak rozporządzić swoim życiem?” (s. 9) sugeruje bowiem, że to my sami jesteśmy źródłem tego kryzysu. I tu nasuwa się pytanie – co z tym ma wspólnego wolność? W kreowaniu swojego życia nie każdy ma przecież możliwość wyboru, a poza tym mało prawdopodobne jest, aby człowiek nawet absolutnie wolny stworzył nową ideę człowieka. Nie jesteśmy aż na tyle wolni, żeby choć mieć nadzieję, że otoczenie zaakceptuje bez protestu każde nasze pragnienie. Nic zatem dziwnego, że dalej autor stawia retoryczne pytanie „wiem, że nie wiem, jak żyć?” (s. 30), które niejako otwiera na już istniejące koncepcje zarządzania sobie życia. Ale nie o samo życie tu chodzi, ale o satysfakcję z niego. Co zrobić, aby zyskać aprobatę zewnętrzną, która wpływa na stan duchowej równowagi? Wedle słów autora wystarczy uzgodnić to, co wewnętrzne, z tym, co nas otacza. Za-

danie trudne, bo wymagające wypracowania jakiejś autokonceptcji, gdyż zdecydowanie łatwiej obrać taki kierunek, kiedy odrzucając oczekiwania społeczne, idzie się swoją drogą, nie zważając na nic.

Autor jako etyk zachęca do obrania drogi doskonalenia wewnętrznego, czego wielu ludzi nie stara się robić przez całe swe życie. Dla przykładu można podążać drogą Sokratesa, który w przekonaniu autora „był nauczycielem troski o duszę. Czy jednak troska o własną duszę wprowadza nas w wymiar etyczny?” (s. 37). Troska tylko o samego siebie jest wygodnictwem intelektualnym, osoba troszcząca się o siebie jest wyrachowana i nie wchodzi w spontaniczne interakcje duchowe. Doskonale wykorzystuje walory duszy i rozumu dla własnych korzyści, dusza może być rogata, ale rozum zdyscyplinowany. Troska o własną duszę ustanawia pierwszą barierę w relacjach międzyludzkich. Tym samym łatwo stać się moralizatorem, który jak sam Sokrates, miast dbać o własną pomysłowość, wychodzi z naukami słownymi do tych, których uznaje za mniej zorientowanych. Ale wówczas zamiast zyskać sprzymierzeńca łatwo zyskać wroga. Jednak kto pozna siebie, pozna również swoją drogę wiodącą do godziwych celów. Potrafi też zrozumieć człowieka szukającego, poszukującego możliwości lepszego życia.

Człowiek ze swoją niezgodą na stan istniejący często sam dla siebie staje się problemem, gdyż dla swego

dobra musi wykraczać poza własne ograniczenia. A zatem, aby coś stworzyć, często wpieryw trzeba coś zburzyć: „w ten sposób wyznaczona jest przestrzeń, w której usytuowany jest człowiek. Nie żyje on w świecie prawdziwym. Jego miejsce jest pomiędzy” (s. 41). Bez względu na wszystkie dywagacje na temat prawdziwości czy akceptowane prawdy o świecie, każdy z nas przecież w nim funkcjonuje. Jeśli uznamy, że rzeczywistość, w której żyjemy, nas nie zadowala, to przyjdzie nam określić, jaki powinien być pożądaný świat. Łatwo wówczas sformułować iluzoryczną wizję, w której jako jednostka prowadzilibyśmy wygodne życie. A taki doskonały stan miałyby nam zapewnić otoczenie. Trudno zatem zgodzić się z tezą J. Filka, że życie jednostki polega na byciu pomiędzy niebem i ziemią. Fizyczne ciało związane jest wyłącznie z ziemią, tu się zaczyna i tu kończy. Duchowość ogranicza się wówczas do formułowania idei lepszego życia, tym bardziej nierealnej, im większy czuje dyskomfort na ziemi. Także inne sformułowanie budzi mój sprzeciw: „człowiek jest węzłem tego, co boskie, i tego co zwierzęce...” (s. 41). Pierwiastek boskości można odnieść do konkretnego człowieka, ale świat zwierzęcy kieruje się głównie instynktami, trwania i przetrwania. Nie ma w nim emocji, które by temu nie służyły. Zwierzęta dbają więc o przetrwane gatunku, natomiast ludzkość jakby dąży do unicestwienia swojego gatunku.

Ludzkość nie pielęgnuje sfery duchowej w jeden sposób, nie ma też skonkretyzowanych i uniwersalnych dążeń. Choć potrzeby są podobne, dążenia – uwarunkowane kontekstem egzystencji. Autor jednak uparcie stawia pytanie: „Co to jednak znaczy być dobrym człowiekiem?” (s. 60). Choćbyśmy nie wiadomo jakie stawiali kryteria dla „dobra”, to w każdej ocenie dostrzegamy konkret, czyli jednostkę. Niemal w każdym społeczeństwie przeważają ludzie o zachowawczym charakterze, co rzutuje na sposób postrzegania otoczenia, w którym jednostki nie odczuwają dyskomfortu. Dobrym nie można chcieć być, bo to przejaw narcystycznego perfekcjonizmu, dobro trzeba bowiem realizować w społecznym kontekście.

Omawiając poglądy Arystotelesa, autor rozważa problem ludzkiego szczęścia: „Czym zatem dla Arystotelesa jest szczęście, jeżeli: »dziecko nie jest szczęśliwe«, bowiem do szczęścia trzeba »życia, które osiągnęło pewną długość«?” (s. 64). Okazuje się, że im dłuższe życie, tym bardziej wyrafinowany rodzaj szczęścia, do tego zawsze związany z innym człowiekiem. Samotni o szczęściu raczej nie dyskutują, bo aby osiągnąć choćby na krótko poczucie szczęścia, trzeba z siebie komuś coś dać. Na dłuższą metę staje się to uciążliwe, jeśli nie jest naturalnym dążeniem jednostek. Dla przeciętnego człowieka miarą szczęścia jest jego osobiste poczucie. Jednak szczęście ma to do siebie, że powielane, traci na

atrakcyjności. Mądrość i wiedza starożytnych myślicieli mimo wszystko nie pomogły jednak w zbudowaniu szczęśliwego świata. Rozum nie okazał się wystarczająco potężnym narzędziem. Ustępują więc nieracjonalnej duchowości, a stąd autor przywołuje postać Chrystusa. „Chrystus nie pisze, lecz przemawia, »mówi w przypowieściach«. Naucza zatem bezpośrednio. Gromadzi wokół siebie uczniów. Dowodzi życiem, nie sylogizmem. Swe nauczanie poświęca śmiercią” (s. 72). Nie chodzi teraz o straszenie ludzi, ale o przypowieści, które nadają sens ludzkim emocjom. Jednak i te nauki nie wprowadzają ładu ani porządku koniecznego do zainicjowania komfortowego życia. Chrystus nauczał o Bogu, jednak Bóg przed śmiercią go nie uchronił. W dalszej części wywodu autor zadaje więc retoryczne pytanie – „co to oznacza praktycznie?” Stara się wówczas wykazać, że wszystko, co związane z naukami Chrystusa, wiązało się z próbą ukształtowania świata opartego na dobru: „nieosądzanie, niepotępienie bliźnich, odpuszczanie im przewin i nieżywienie urazu. Dalej nieprzeciwstawianie się czynne złu, nadstawianie »drugiego policzka« miast odwetu, pokora ducha” (s. 73).

Przy okazji religijnych rozważań, autor zadaje pytania Bogu: „Jak to możliwe że, wszechmocny i wszechwiedzący, a nade wszystko wszechdobry stwórca, stworzył świat, w który tyle jest zła, tyle niezawinionego cier-

pienia?” (s. 80). To dziwne, bo wszystkie atrybuty, jakie autor przypisuje Bogu, należą do ziemskich wyobrażeń o potędze ponadziemskiej. Cóż to jednak jest wszechmoc czy wszechwiedza? Dobro można przecież kojarzyć z równowagą umysłu i roztropnym działaniem, ale zrównoważonym duchem nie da się nikogo obdarować. Na świecie jest za to wiele cierpienia, presji, ale też i brak sensownej organizacji. Wszystko, co powstaje nowego, zdaje się działać na zasadzie przymusu, podporządkowania. Wyznawcy głównych religii niepostrzeżenie jakoś zmieniają się w krzewicieli jedynych słusznych poglądów, siejąc strach, a często śmierć. Czyż człowiek bierze sobie poważnie do serca dążenie, aby być podobnym Bogu? Przecież stwierdzenie, że zostaliśmy stworzeni na obraz i podobieństwo Boga, nie znaczy, że poznaliśmy Boże atrybuty. Przepelniające świat zło można uznać również za niespełnienie nadziei wizji ziemskiego raju dla tych, którzy nie lubią postępu i zmienności w świecie. Satysfakcji z życia nigdy nie zaznają, bo nawet nie wiedzą, co to jest życie. Po prostu trwają i pogrążają się w złudnym przekonaniu, że już osiągnęli to, czego pragnęli.

Wedle autora wielkie znaczenie dla rozwoju cywilizacji mają kobiety. Przez wiele wieków spychane były do podrzędnej roli kogoś, kto ma zawsze coś do zrobienia. Kobieta uległa i pogodna to marzenie każdego mężczyzny, także i filozofa. „Filozof-mężczy-

zna rzadko bywał mistrzem miłości. [...] tymczasem ciągle brak było filozofów, którzy potrafili kochać kobietę. Na żaden temat filozofowie nie napisali tylu głupstw, co na temat kobiet” (s. 82). Filozofia co prawda poszukuje miłości, ale zarazem jakby zakłada, że jej odnalezienie leży powyżej ziemskich możliwości. Starożytna filozofia rządziła się prawami jednej płci, nie byłoby być może żadnego problemu z tym, gdyby szanowała życie. Niestety pogarda dla niego była cnotą. Gdyby nie kobiety, to zapewne ten świat przestałby istnieć, można ze wzgardą patrzeć, jak wychowują potomstwo, ale bez tego potomstwa by nie istniał.

Dalej zaś autor pisze: „Wola człowieka równa boskiej” (s. 90), zapewne dlatego, że wszystko, co dotyczy sfery Absolutu, ustalili sami ludzie. Być może dlatego idealizujemy niebiosy jako wyższy świat oparty na nieznanych zasadach, przeciwstawiając go ziemskiej zmienności i przemijalności. Jedno jest pewne, nie jest on potrzebny tylko dla zaspakajania naszych ziemskich potrzeb.

Z lektury książki odnosimy wrażenie, że człowiek myślący chciałby zrozumieć, dlaczego czuje dyskomfort, żyjąc tu i teraz, a także i to, dlaczego możliwości osiągnięcia szczęścia musi poszukiwać poza dostępnym mu światem. Odpowiedzi mogą być różne, ale rzadko zadowalające: „Jednakże mogę też teraz ugrzęznąć w abstrakcyjnej tożsamości. Ja równy Ja, Ja narcyz, Ja jeden! Oto materiał

na absolutnego tyрана świata u stóp mego „ja” czy też materiał na mizantropa bądź oderwanego od świata mistyka” (s. 150). Najczęściej jednak swoim życiem mamy zadowalać innych, z jednej strony to czyn chwalebny, a z drugiej to klęska naszych nadziei, że można przeżyć swe życie bez wysiłku. Ale otoczenie społeczne i tak nie doceni ludzi oddanych służbie innym. Nie oznacza to jednak zgody na to, abyśmy się poddawali i przyjmowali cudze strategie życiowe. Aby to czytelnikom uświadomić, autor przywołuje pogląd innego filozofa: „Każdy człowiek – twierdzi Hartmann – powinien »być« stosownie do swojego indywidualnego ethosu, powinien ziszczać go swoim byciem. Powinien wprawdzie czynić to nie kosztem wartości ogólnych, lecz zawsze w obrębie granic, które mu one wyznaczają” (s. 200). Ethos danej grupy nie zależy przecież tylko od zastanych teoretycznych koncepcji głoszonych, co człowiek powinien, ale od ich realizacji w praktyce. Nikt nie uszczęśliwi ogó-

łu, jeśli nie będzie tego wypełniać indywidualnie w swoim życiu.

Myślmy, a więc jesteśmy tu i teraz. Czy człowiek powinien myśleć o sobie w powiedzmy trzeciej osobie? Żyjąc dla siebie, żyjemy również dla bliźnich i odnieść to trzeba do bliźnich, którzy niekoniecznie muszą nam być bliscy czy znajomi. „I w tym cała nasza godność” (s. 239), jak konkluduje autor. Wiemy wszak, że nie jesteśmy sami, a zatem dopiero obecność drugich czyni nas szczęśliwymi, a nasze życie czyni sensownym.

Etyka. Reinterpretacje to lektura interesująca, skłaniająca do refleksji i dyskusji. Kim jesteśmy? Dokąd zmierzamy? Przeszłość dała nam podwaliny rozwoju, przyszłość zaś jest niewiadoma. Tym, wobec czego wartościujemy swe życie, powinna zatem być teraźniejszość. Autor uświadamia bowiem, że nie na darmo etyka jest częścią filozofii praktycznej. Uczy nas jak kształtować swe życie, aby uczynić je wartym przeżycia.

STEFAN KONSTAŃCZAK

Karol Libelt, *Rozprawa geologiczno-antropologiczna*, wstęp, wybór i opracowanie tekstu Jakub Linetty, Muzeum Pierwszych Piastów na Lednicy, Lednica 2013, ss. 193.

Filozofowie są przyzwyczajeni do tego, że któryś z kolegów po fachu, penetrując archiwalia zachowane po znaczących postaciach kultury czy nauki, znajduje, a potem publikuje we własnym opracowaniu niewydane za jej życia artykuły czy nawet całe książki. W przypadku prezentowanej książki mamy do czynienia z sytuacją dość niezwykłą, bo historykom filozofii polskiej udostępnił nieznaną dotąd książkę Karola Libelta przedstawiciel archeologii. Jakub Linetty jest bowiem z wykształcenia archeologiem, i to dopiero stojącym u progu kariery naukowej. To właśnie jemu zawdzięczamy odkrycie i opublikowanie nieznaną dotąd rozprawy autorstwa samego Libelta, o którym – wydawać się by mogło – wszystko już jest wiadome.

Z racji tego, iż praca Libelta przez blisko sto lat przeleżała w archiwach i nie funkcjonowała w obiegu naukowym, niezmiernie ważną rolę dla publikacji odgrywa wstęp pióra Jakuba

Linetty. Jest to w zasadzie sprawozdanie z odbytych kwerend bibliotecznych i archiwalnych, które doprowadziły do tego niezwykłego odkrycia. Ze wstępu dowiadujemy się, że cała publikacja pierwotnie pomyślana została przez Libelta jako trzy odrębne artykuły, które zamierzał opublikować w czasopiśmie „Na Dziś” redagowanym przez Jana Waligórskiego (pseudonim Adama Kirkora) w Krakowie. Z niewiadomych dziś względów do druku został przekazany tylko jeden tekst – *Człowiek przedhistoryczny* („Na Dziś” 1872, t. 3). Pozostałe rękopisy gotowych do publikacji artykułów (*Rozprawa geologiczna* i *Epoka kamienna*) aż do czasów ich odkrycia przez Jakuba Linetty’ego spoczywały w zbiorach Biblioteki Jagiellońskiej. Na podstawie informacji zgromadzonych przez autora można zatem zasadnie domniemywać, że Libelt nosił się z zamiarem opublikowania wszystkich trzech części razem w po-

staci odrębnej publikacji książkowej. Redaktor omawianej publikacji podzielił taki pogląd, o czym świadczy zwłaszcza objęcie wszystkich części wspólnym tytułem *Rozprawa geologiczno-antropologiczna*.

Z uwagi na nieco pogmatwaną genezę powstania *Rozprawy* autor opracowania podzielił swoje wprowadzenie do publikacji na kilka części, w których wyjaśnia kolejno powód własnego zainteresowania Karolem Libeltem, dzieje powstania jej rękopisu, przyjęty przez siebie sposób opracowania całości oraz stara się przybliżyć tajniki jego warsztatu naukowego. Redaktor opracowania zadał sobie również trud odtworzenia atmosfery panującej w ówczesnych środowiskach elit intelektualnych, w tym zwłaszcza przenikania nowych trendów naukowych na ziemię polskie. Przy okazji tego opisu pojawia się również nazwisko Stefana Pawlickiego jako jednego z prekursorów recepcji darwinizmu w Polsce, a przy okazji również najzagorzalszego krytyka Karola Libelta. Bezpośrednią przyczyną ataku Pawlickiego nie było jednak samo odkrycie budowli nawodnych na Jeziorze Czeszewskim (pow. wągrowiecki) należącym do posiadłości Libelta, ale impresje poznańskiego filozofa na temat datowania i możliwego przeznaczenia tego obiektu. We wprowadzeniu redakcyjnym dość szczegółowo opisane zostały dzieje recepcji naukowej i społecznej tego odkrycia w Polsce. Można mieć jedynie

zastrzeżenie co do wskazania miejsca pierwszego opisu czeszewskiego znaleziska – wedle redaktora uczynił to w 1865 roku na łamach krakowskiego dziennika *Czas* (nr 246) dopiero zięć Libelta, a przy okazji znany krakowski archeolog, Józef Łepkowski (1826-1894), gdy tymczasem po raz pierwszy wzmianka o czeszewskim palaficie przypisana Józef Ignacemu Kraszewskiemu ukazała się już w 1864 roku w „Bibliotece Warszawskiej” (nr 4). Z informacji przedstawionych we wstępie dowiedzieć się można wiele ciekawych rzeczy o osobach odwiedzających Czeszewo, które czyniły tam obserwacje naukowe (byli to nie tylko archeolodzy, ale także np. wybitny lekarz i antropolog Józef Majer, który sporządził ekspertyzę znalezionych tam kości ludzkich). Informacje dobitnie wskazują, że Karol Libelt nie tylko żywo interesował się wynikami ich prac, ale i sam aktywnie uczestniczył w ich prowadzeniu. W momencie gdy przystępował do pisania cyklu swoich artykułów zamieszczonych w „Tygodniku Wielkopolskim” zatytułowanych *Mieszkania nawodne przedhistoryczne*, dysponował zatem uogólnionymi wynikami obserwacji własnych i rezultatów badań naukowców, którzy badali budowle czeszewskie i ich bezpośrednie sąsiedztwo.

Co istotne, we wstępie podkreślono znamieny w moim przekonaniu fakt, że spór archeologiczno-geologiczny, jaki toczył Libelt z Pawlickim na łamach ówczesnej prasy, stał się

dla poznańskiego filozofa zarzewiem dogłębnych studiów w tym zakresie, które zaowocowały ostatecznie prezentowaną książką. *Rozprawa geologiczno-antropologiczna* ma więc ciekawą historię. Pewne zastrzeżenia co do przedstawianych informacji można by zgłaszać natomiast do podejmowanych przez redaktora prób określenia relacji pomiędzy Heglem a Libeltem oraz co do wpływu jego przekonań filozoficznych na treści *Rozprawy...* Gwoli wyjaśnienia sprawy wystarczy przypomnieć, że Libelt swój doktorat *De pantheismo in philosophia* (1830) napisał właśnie pod kierunkiem Hegla. Okres opisywany w książce był w pewnym sensie przełomowy dla Libelta, gdyż właśnie wówczas wypracował on podstawy własnej filozofii narodowej, która choć bazowała na systemie Hegłowskim, po jakimś czasie wzięła rozbrat z jego podstawowymi założeniami, zwłaszcza w zakresie filozofii prawa oraz koncepcji ewolucji ludzkiego gatunku. Ten przełom naukowy skłonił Libelta do sięgnięcia także do odkryć nauk empirycznych, czego klasyczny heglizm w ogóle nie potrzebował. Trudno jednak wymagać, aby archeolog aż tak dobrze orientował się w meandrach historii filozofii. Nie można zatem czynić z tego zarzutu wobec redaktora, można jedynie potraktować to jako ostrzeżenie przed nadmierną ufnością w treści zawarte w niektórych opracowaniach z zakresu historii filozofii.

Dobrze się też stało, że redaktor zdecydował się dodać do swego wstępu krótkie odniesienie do treści zawartych w całej rozprawie. Można jednak wyrazić żal, że najmniej jest ich w odniesieniu do ostatniej części *Rozprawy...* zatytułowanej *Epoka kamienia*, choć z racji profesji redaktora można było oczekiwać, że będzie ich najwięcej.

Rozprawa geologiczna otwierająca całą publikację w sposób jednoznaczny w moim przekonaniu jest pokłosiem polemik toczonych przez Libelta z Pawlickim. Niewątpliwie zainspirowała ona Libelta do rozważań nad problematyką, w której jego kompetencje nie były zbyt wielkie. Świadczy o tym choćby samo nawiązywanie do „chronologii mojżeszowej” jako swego rodzaju punktu odniesienia. Autor w swym tekście przyjął bowiem stanowisko, że rozsądnie można mierzyć różnicę wieku danych warstw geologicznych tylko w oparciu o badanie ich organicznego pochodzenia. Inaczej mówiąc, nie dostrzegał możliwości periodyzacji dziejów na innej podstawie. Dlatego w zasadzie cały tekst tej rozprawy jest poświęcony paleontologii, a problematyka czysto geologiczna znajduje się jakby na jego marginesie. Dobrym wprowadzeniem do lektury tej rozprawy okazuje się ta część wstępu, którą redaktor poświęcił analizie warsztatu naukowego Karola Libelta. Dopiero w samym zakończeniu parę słów poświęcono ukształtowaniu powierzchni Ziemi, i to w zasa-

dzie kształtowaniu się terenu na styku ładu i wody, dzięki czemu tworzyły się skały osadowe. Na pierwszy rzut oka związek tej rozprawy z filozofią wydaje się wątpliwy, ale jeśli umieści się ją w kontekście sporu Pawlickiego z Libeltem, nabiera ona zupełnie innego znaczenia. Autor tej rozprawy nie kwestionuje bowiem w żadnym miejscu zapisów Księgi Objawionej (Biblii), choć jednoznacznie opowiada się za treściami, które przynosi zapis Księgi Natury.

Druga część *Rozprawy...* została zatytułowana przez Libelta *Człowiek przedhistoryczny*. Stanowi ona naturalną kontynuację poprzedniej części, co wyraźnie wskazuje na to, że Libelt także był zwolennikiem teorii ewolucji, a zatem reprezentował stanowisko, którego ze względów doktrynalnych w żadnym wypadku nie mógł zaakceptować Pawlicki. I to, jak się wydaje, było główną przyczyną wszczęcia polemiki, która w istocie była formą właściwego ówczesnej epoce starcia treści ksiąg: Natury i Objawienia. Libelt starał się w tym sporze przyjąć postawę Galileusza, który próbował jakoś uzgadniać treści obu Ksiąg. W polemicznych wystąpieniach z Pawlickim wskazywał na niepodważalność dowodów naukowych, które jednak nie tyle podważają treści ksiąg Mojżeszowych, co wykazują, że zawierają one przesłanie symboliczne. A zatem opis Stworzenia z Księgi Rodzaju jest tylko symbolicznym zapisem faktu, że w dziejach naszej pla-

nety występują wyraźnie dające się od siebie oddzielić epoki. Nie zmienia to oczywiście faktu, że w obu Księgach to właśnie narodziny człowieka wieńczą proces tworzenia. Człowiek zatem powstał w wyniku długotrwałego procesu, a nie jest dziełem jednorazowego aktu, jak chciał Pawlicki. Co istotne dla tego sporu, *Człowiek przedhistoryczny* jest jedyną opublikowaną częścią całej rozprawy. Jakub Linetty nie wyjaśnia rozstrzygająco przyczyn takiego stanu rzeczy, niemniej jednak wydaje się, że akurat w tej problematyce Libelt czuł się najbardziej kompetentny, gdyż znaczna część wyводу stanowi konsekwencję jego wcześniejszych rozważań nad samym zabytkiem czeszewskim, jak i znalezionymi w jego pobliżu artefaktami. Krakowskie czasopismo „Na Dziś”, które zamieściło pierwotnie ten tekst, było także żywo zainteresowane publikacją pozostałych części *Rozprawy...*, do czego jednak nigdy nie doszło.

Z lektury tej części książki wyraźnie wynika, że Libelt akceptował podstawowe założenia teorii ewolucji: „aby powstał jakikolwiek gatunek twórców żyjących, potrzeba wprzód dla niego warunków bytu. Z czego wypada, że naprzód powstać musiały rośliny wodne, a następnie zwierzęta w wodzie żyjące. Gdy się łądy wyłoniły, przemagające upały ustały, powietrze wyklarowały i pokazywały się rośliny lądowe, gady i płazy poczęły czynić przejście od wodnych do lądowych zwierząt. Z postępem czasu rozwinę-

ły się owady i ptaki, a na ostatku dopiero czworonożne żyworodne zwierzęta, gdy już lasy i knieje dawały im żywność i przytułek. Wreszcie rodzaj ludzki należy do ostatnich i najdoskonalszych tworów żywotnych, gdy już dlań były warunki nie tylko fizycznego ale i psychicznego ale i duchowego żywota” (s. 87-88). Również społeczeństwo wedle niego rozwijało się, przechodząc specyficzną ewolucję, dzięki czemu powstała nasza cywilizacja. Dopiero wówczas człowiek wyszedł ze stanu zwierzęcego. Libelt na rzecz takiego stanowiska przedstawił pięć argumentów, dodając na koniec, że nie wyczerpuje w ten sposób wszystkich, a tylko wymienia najważniejsze. Wiele miejsca w *Człowieku przedhistorycznym* zajmują dywagacje na temat relacji duszy z ciałem, w czym można dostrzec również inspirację dla późniejszej rozprawy Pawlickiego *Mózg i dusza* (1873). Wydaje się więc, że obaj filozofowie nawzajem jakby się „nakręcali” swoimi publikacjami, w efekcie czego wykrystalizowały się w polskiej nauce dwa przeciwstawne obozy: pro- i antydarwinistów. Tym większe zatem znaczenie dla polskiej nauki i samej filozofii niesie ze sobą wzmiankowana praca Libelta.

Ostatnia część *Rozprawy...* została zatytułowana przez autora *Epoka kamienna*. Wydawałoby się, że powinna ona odnosić się przede wszystkim do odkryć archeologicznych, które kojarzy się z zabytkami kultury materialnej. Tymczasem Libelt początkowo

zajmuje się w niej przede wszystkim odkryciami antropologów. Zapewne chciał na podstawie analiz odkrytych szczątków kostnych naszych przodków wykazać, że istniały różnice anatomiczne pomiędzy nim a współczesnym człowiekiem. Dopiero w dalszej części tej rozprawy zajął się rekonstruowaniem warunków życia i narzędziami wytwarzanymi przez ludzi pierwotnych. Dla czytelnika zainteresowanego problemem w niej podjętym wielce pomocne będą uwagi redaktora ujęte we wstępie, zwłaszcza te dotyczące warsztatu naukowego Libelta. Nieco może dziwić, dlaczego Libelt nie zdecydował się na publikację tej części rozprawy za swego życia. W odróżnieniu od pierwszej części, która dezaktualizowała się w obliczu szybkich postępów nauk o Ziemi, ta część w większości zachowuje swą aktualność po dziś dzień. Być może sam Libelt stracił zainteresowanie problematyką w obliczu rosnących kłopotów ze zdrowiem i coraz większym zaangażowaniem w życie naukowe wielkopolskiego środowiska. Tym bardziej należy docenić wysiłek Jakuba Linetty w udostępnieniu tego dzieła polskiej nauce, w tym także filozofii.

Sama *Rozprawa geologiczno-antropologiczna* nie jest, a tym bardziej za czasów samego Libelta nie była przeznaczona dla osób niezorientowanych w historii nauki oraz pradziejach rodzaju ludzkiego. Żeby obiektywnie oceniać wartość *Rozprawy...*, wiedza z tej dziedziny jest po prostu niezbęd-

na, inaczej czytelnik, starając się ją do-
wiązać do stanu współczesnej nauki,
z jej lektury nic nie wyniesie. Nie moż-
na też nie zauważyć, że redaktor cało-
ści starał się wyeksponować związek
rozprawy z odkryciami archeologicz-
nymi w Czeszewie (o tych odkryciach
można przeczytać w artykule *Filozo-
fów spór archeologiczny* Aleksandra
Bulaczka i Stefana Konstańczaka za-
mieszczonym w „Studiach z Filozofii
Polskiej”, t. 8) i zapewne dlatego w za-
łączonych aneksach dominują infor-
macje na ten temat. Zapewne można
było całość *Rozprawy geologiczno-
-antropologicznej* opracować inaczej,
być może i lepiej, ale w niczym to
nie umniejsza zasług Jakuba Linetty,
dzięki któremu archeologia okazuje
się całkiem bliska filozofii.

ALEKSANDRA BULACZEK

Stefan Pawlicki, *Platonica. Wybór ze skryptów, przekładów i wystąpień zagranicznych*, red. nauk. T. Mróz, Wydawnictwo Alleluja, Kraków 2013, s. 96.

Nakładem wydawnictwa „Alleluja” Polskiej Prowincji Zgromadzenia Zmartwychwstańców ukazała się kolejna publikacja w ramach serii Zeszyty Historyczno-Teologiczne. Tym razem poświęcona została Stefanowi Pawlickiemu i *Platonice*, czyli jego spuściźnie naukowej dotyczącej filozofii Platona. Badania nad Platonem stanowiły bowiem tak ważną część naukowego dorobku Pawlickiego, że bez nich właściwe zrozumienie filozofii tego chrześcijańskiego myśliciela byłoby niemożliwe. Tym bardziej cieszy fakt, że nieopublikowana dotąd część skryptów, które Pawlicki poświęcił Platonowi, trafia teraz do rąk szerszego grona odbiorców. Należy już na wstępie zaznaczyć, że odczytywanie rękopisów to niewdzięczna, ciężka i żmudna praca, z której w tym przypadku wywiązano się w sposób przykładowy.

Platonice otwiera przedmowa pióra Tomasza Mroza, zielonogórskiego

historyka filozofii, przede wszystkim jednak znawcy i badacza historii filozofii polskiej. W tej części przybliżono postać Pawlickiego, a zwłaszcza jego narastające zainteresowanie filozofią starożytną, w szczególności zaś naukami samego Platona.

Wstąpienie do zakonu zmartwychwstańców pozwoliło Pawlickiemu osiągnąć stabilizację zarówno na gruncie emocjonalnym, jak i duchowym. Zakończyły się bowiem jego niepokoje związane z dalszą drogą życiową, jak to na przykład było w przypadku odmowy mianowania go profesorem w Szkole Głównej Warszawskiej. Co więcej, okres zakonny niejako zakończył naukowe rozterki Pawlickiego. Odtąd bowiem zgłębiał tajniki filozofii i tradycji chrześcijańskiej i to w nich odnalazł sens i jedyną drogę, którą od tej chwili podążać będzie do końca swojego życia. Jak czytamy w przedmowie, wstąpienie do zakonu było „odповідzią dość atrak-

cyjną i w gruncie rzeczy jedyną, która pozwalała uwolnić się od większości prozaicznych trosk dnia codziennego, a także poświęcić się nadal temu, co Pawlicki ukochał – pracy naukowej na polu filozofii. Zmartwychwstańcy uznawali bowiem pracę kaznodziej-ską i pisarską za jeden z fundamentów własnej działalności” (s. 9-10). Biografowie trafnie zauważają, że od chwili wstąpienia Pawlickiego do nowicjatu zmartwychwstańców następuje w jego życiu nowy etap, w którym religia stanowić będzie główny element refleksji filozoficznej. Zwrócił na to uwagę autor przedmowy, podkreślając, że wówczas Pawlicki „nie stracił sympatii dla filozofii starożytnej, a jego zainteresowanie Platonem stawało się coraz bardziej wyraziste” (s. 10).

Sam rękopis skryptu Pawlickiego stanowi zasadniczą część publikacji. Skrypt ten był materiałem wyjściowym dla jego *Historii filozofii greckiej*. Jak zauważa autor przedmowy: „wybrane fragmenty skryptu zarysowują pewien obraz zakończenia obszernej części poświęconej Platonowi” (s. 24). Warto zaznaczyć, że choć Pawlicki zmieniał zdanie co do niektórych zagadnień historycznych (jak np. kwestia datowania dialogu *Fajdros*), to jednak pozostawał wierny jednej interpretacji, jednemu rozumieniu nauk Platona. „O ile bowiem Pawlicki pod wpływem literatury, zapoznając się z wynikami badań historyków filozofii i filologów, mógł zmienić opinię

w szczegółowych kwestiach technicznych, jak np. datowanie dialogów, to o podobną zmianę trudniej w obszarze interpretacji, zwłaszcza relacji, czy nawet zgodności platonizmu z myślą chrześcijańską. Tu bowiem Pawlicki już nie ewoluował ani pod wpływem własnych przemyśleń, ani czytanej literatury” (s. 24). Co więcej, zaprezentowany skrypt zawiera ocenę Platona, której zabrakło w *Historii filozofii greckiej*, co ostatecznie okazało się jej sporym mankamentem.

Platonica prezentuje część skryptu zatytułowanego *Historia filozofii starożytnej* i – jak zostało wspomniane – stanowi uzupełnienie nieukończono-go rozdziału o słynnym Ateńczyku. Zaprezentowano w nim m.in. fragmenty, w których Pawlicki analizował Platońską teologię i kosmologię, przedstawiono uwagi krytyczne, jakie uczynił pod adresem dialogu *Państwo*, oraz zaprezentowano niewielkie fragmenty, w których analizował niektóre z dialogów Platona.

Co ciekawe, z każdego niemal fragmentu przywołanego w *Platonice* czytelnik łatwo wywnioskuje, jak bardzo religijnie zorientowanym myślicielem był Pawlicki. Świadczą o tym te partie tekstu, w których katolicki uczy-ny uzgadniał filozofię Platona z myślą chrześcijańską, wskazywał na ich liczne podobieństwa, a także te, w których bronił myśli Ateńczyka. Na przykład w podrozdziale *Teologia Platona* Pawlicki pisał entuzjastycznie: „Jakim sposobem Platon dowodził istnienia

Boga? Jakkolwiek genialny ten człowiek nigdy systematycznie sposobem następnych filozofów kwestią tą się nie zajmował, tylko tu i ówdzie rzuca albo dowody, albo przynajmniej pierwiastki dowodów, to jednak wszystkie owe *argumenta* za istnieniem Boga, które wyłożyłem w *Filozofii religii*, znajdują się już naszkicowane u Platona” (s. 31). Z kolei w *Uwagach krytycznych nad „Rzeczpospolitą”* znajdziemy fragment, w którym Pawlicki niejako usprawiedliwiał Platona i jego teorię państwa idealnego: „Ze stanowiska chrześcijańskiego trzeba *Rzeczpospolitą* sądzić cokolwiek inaczej, więcej pobłaźliwie, bo Platon nie znał ani objawienia, ani Kościoła, a wiele kwestii, które były w owych czasach bardzo pogmatwane, Kościół dopiero mógł rozwiązać” (s. 51).

Choć Pawlicki był wielkim miłośnikiem platonizmu, to jednak nie zawsze odnosił się z entuzjazmem do tego wielkiego Ateńczyka. Jest to naturalne zważywszy na to, że niektóre z Platónskich koncepcji nie przystawały do tradycji i myśli chrześcijańskiej. Pawlicki krytykował m.in. elitaryzm Platónskiego zbawienia. Tylko bowiem nieliczni oddadzą się filozofii, a tym samym oderwą od zgubnego świata zmysłów i dostąpią drogi odkupienia. Większość pozostanie w sferze spraw ludzkich, ziemskich, a tym samym nie mają szans na odkupienie. Pawlicki krytykował również Platónskie lekceważenie słowa pisanego. Jako duchowny autorytetu szukał przecież

w Piśmie Świętym, a więc w księdze natchnionej przez Boga.

Niewątpliwie Platon był filozofem pogańskim, ale jego dialogi – zdaniem Pawlickiego – w swej istocie nie były sprzeczne z przesłaniem teologii chrześcijańskiej. Pawlicki pisał o Platonie: „Przypominamy sobie, że Boga definiuje on jako najwyższe dobro, jako byt niezmienny, że często obdarza go dla chrześcijan tak miłym przydomkiem ojca i nazywa ojcem wszechrzeczy, który przez miłość wszystko stwarza i powołuje do bytu, że o duszy ludzkiej wygłasza tak wzniosłe teorie, że do jego dowodów mało co lub nic prawie nie dodano” (s. 72). W dalszej części skryptu Pawlicki pisał: „Im bardziej zaś chrześcijaństwo się szerzyło, im bardziej rozkwitała literatura chrześcijańska, apologetyczna, tym częściej cytowała Platona, aby przekonać pogan, że nawet przed Chrystusem umysły wzniosłe dochodziły do prawd albo zgodnych z chrześcijańskimi, albo wielce do nich podobnych” (s. 73).

Wybrane fragmenty ze skryptu *Historia filozofii starożytnej* stanowią trzon *Platoniki*. Jej uzupełnienie stanowią fragmenty przekładów dwóch dialogów Platona, *Gorgiasza* oraz *Fedona* autorstwa Pawlickiego, a także sprawozdania z referatów z Międzynarodowego Kongresu Uczonych Katolickich (Monachium 1900), na którym Pawlicki podzielił się wynikami swych badań nad Platónem. Wspomniane przekłady Platónskich dialo-

gów stanowią interesujący dodatek do publikacji. Wskazują bowiem na szczególny kunszt translatorski Pawlickiego, który po mistrzowsku przetłumaczył fragmenty dzieł Ateńczyka. Co zaś się tyczy sprawozdań, to wydano je rok po zakończeniu kongresu, jednak – jak zauważył autor przedmowy – do tej pory badacze twórczości Pawlickiego pomijali je w swych analizach. A przecież sprawozdań „nie można zbagatelizować, m.in. z tego powodu, że Pawlicki odwołał się do nich na ostatnich kartach opublikowanej *Historii filozofii greckiej*, gdzie dokonał próby rekapitulacji własnych wniosków chronologicznych, które w rozproszeniu znajdowały się w całej niemal części poświęconej Platonowi” (s. 25).

Platonica to ważna pozycja wydawnicza, która nie jest przeznaczona dla szerokiego ogółu. Z pewnością jednak zainteresuje ona historyków filozofii, badaczy oraz komentatorów życia filozoficznego w Polsce. Publikacja stanowi bowiem dopełnienie *Historii filozofii greckiej*, monumentalnego dzieła uważanego za pierwsze w Polsce tak dogłębne opracowanie z zakresu historii filozofii starożytnej. Jest to publikacja ważna również dlatego, że wskrzesza pamięć o polskim myślicielu, wybitnym humaniście, którego dorobku niestety nie zauważa wiele współczesnych opracowań z zakresu historii filozofii polskiej.

DAMIAN KUTYŁA

Leszek Gawor, *W poszukiwaniu rozumienia bytu społecznego człowieka – filozofia polska końca XIX wieku i w XX stuleciu*,
Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2015, ss. 244.

Autor omawianej publikacji na swoim koncie ma łącznie kilkadziesiąt publikacji i artykułów z zakresu filozofii polskiej. Szczególnie filozofia okresu drugiej połowy XIX i początków XX wieku to wieloletni przedmiot jego badań naukowych. Ich rezultatem jest kilka książek dotyczących tego zagadnienia (zob. s. 7-8). Omawiana tutaj najnowsza książka pt. *W poszukiwaniu rozumienia bytu społecznego człowieka – filozofia polska końca XIX wieku i w XX stuleciu* jest czymś w rodzaju dookreślenia i uzupełnienia poprzednich publikacji z tego zakresu. W tym wypadku tematyka skupia się na filozofii społecznej, a przewodnią myślą książki jest ukazanie poszukiwania rozumienia bytu społecznego u polskich myślicieli w okresie dziejowym wymienionym w tytule.

Jeśli chodzi o merytoryczno-metodologiczny wymiar tej publikacji, ciężko znaleźć jakieś mankamen-

ty. Leszek Gawor już przyzwyczał czytelników do tego, iż jest naukowcem rzetelnym i solidnym. Jak mało który polski badacz (historyk) potrafi dokładnie i ściśle przeanalizować polską myśl filozoficzną, wyodrębniając z niej to, co najistotniejsze.

Książka *W poszukiwaniu rozumienia bytu społecznego człowieka – filozofia polska końca XIX wieku i w XX stuleciu* składa się z czterech odrębnych rozdziałów. Prawdę mówiąc, mają one swój szkielet tematyczny w postaci bytu społecznego człowieka, ale w zależności od kontekstów historycznych i teoretycznych był on opisywany i wyjaśniany na wiele sposobów. O tych uwarunkowaniach mówią krótkie, ale treściwe wstępy do rozdziałów zasadniczych.

Co znamienne i godne podkreślenia w teże publikacji – autor proponuje czytelnikowi przegląd poszczególnych stanowisk, nakreślając nie tylko tych myślicieli, którzy byli wiodącymi

postaciami na polskiej arenie filozoficznej, lecz także tych, o których dziś mało się mówi, a wręcz zapomina. Tym samym, jest nie tylko historkiem polskiej myśli filozoficznej, lecz swoistego rodzaju jej „archeologiem”, biorącym sobie za szlachetny cel nie tylko przypominanie, lecz także „odkopywanie” naszych rodzimych, ojczyrstych idei i koncepcji.

Tak oto w rozdziale pierwszym, który nosi tytuł *Pozytywistyczne wyjaśnianie społecznego świata*, na swój warsztat badawczy bierze postacie Aleksandra Świętochowskiego oraz Erazma Majewskiego. Leszek Gawor w tej części pracy nakreśla publikowane w „Przeglądzie Tygodniowym” podstawowe idee tego pierwszego oraz jego stosunek do wiedzy, nauki, oświaty i religii, podkreślając przy tym bezpośrednio inspiracje i nazwiska, które wywarły wpływ na poglądy Świętochowskiego – tj. Herbert Spencer i John Stuart Mill. Europejskich myślicieli, którzy w pewien sposób ukształtowali myśl polskiego pozytywisty, jest oczywiście więcej – co sumiennie podkreśla autor opisywanej pozycji (zob. s. 17-18). Z kolei część przedstawiająca Erazma Majewskiego, postać odkopaną z „cementarzyska zapomnianych polskich filozofów”, oscyluje wokół charakterystycznego dla jego poglądów zagadnienia, czyli cywilizacji. W pamięci polskich historyków bardziej zapisali się jednak inni teoretycy tego pojęcia, tj. Florian Znaniecki i Feliks Koneczny. Kiedyś inspi-

jący, dziś zapomniany – tak w związku sposób należy określić postać Erazma Majewskiego. Słowa uznania należą się autorowi szczególnie za to, że jakby na przekór współczesności w swej publikacji przywrócił tę postać na piedestał.

W drugim rozdziale zatytułowanym *Teorie konfliktu społecznego* autor bierze pod lupę spuściznę intelektualną takich filozofów jak Ludwik Gumplowicz i Leon Winiański. Z poglądów tego pierwszego wydobywa te elementy, które można uznać za najbardziej oryginalne, oraz te, które należy uznać za najbardziej znaczące w dziejach socjologii i filozofii społecznej – tj. koncepcję rasowego podziału ludzkości (nie mylić z apartheidem!), teorię konfliktu jako mechanizmu społecznego rozwoju, teorię podboju jako genezy państwowej organizacji zbiorowości ludzkiej oraz swoistego rodzaju katastrofizm kulturowo-egzystencjalny człowieka, związanego z pesymizmem historyzoficznym, który dominował w myśli polskiego socjologa. Na koniec autor wymienia paru bardziej znanych myślicieli, którzy w swych koncepcjach wyraźnie nawiązywali do Ludwika Gumplowicza – m.in. Samuela Huntingtona. Tych szlagierowych filozofów, którzy w pewien sposób kontynuowali myśl polskiego pozytywisty, jest więcej – co z niemałą dumą, ale w nostalgicznym tonie podkreśla autor opisywanej książki (zob. s. 79).

W dalszej części swej pracy Leszek Gawor podjął się zadania stosunkowo trudnego, bowiem zdecydował się naszkicować myśl społeczną zawartą w poglądach Leona Winiarskiego. Owa trudność polega na tym, iż zakres zainteresowań naukowych Winiarskiego był dość rozległy, przy czym zabrakło systematycznego wykładu całości jego poglądów. Autor publikacji *W poszukiwaniu rozumienia bytu społecznego człowieka...* przedstawia jednak czytelnikowi solidny szkic myśli filozoficznej i socjologicznej Leona Winiarskiego, w której dominują pojęcia takie jak mechanicyzm czy energetyzm – niezbyt charakterystyczne dla filozofii społecznej. Przy okazji podkreśla, iż koncepcje Winiarskiego łatwo jest „obdarować” uwagami krytycznymi, gdyż w swej istocie są luźno zaczerpnięte z wcześniejszych już koncepcji Demokryta czy Julienu Offray’a La Mettriego (zob. s. 91).

Trzeci rozdział stoi niejako w opozycji do poprzednich i opowiada o neomesjanistycznych koncepcjach bytu społecznego człowieka. Co należy pochwalić, Leszek Gawor we wprowadzeniu do tej problematyki wskazuje także na współczesne przejawy myśli mesjanistycznej. Wykazuje się nie lada odwagą, posługując się takimi określeniami jak „religia ludu smoleńskiego” czy „krąg Radia Maryja” (zob. s. 104). Jeśli jednak spojrzeć chłodno na te aspekty, można je uznać za istotne i w pewnym sensie dominujące w dzisiejszym rozumieniu bytu

społecznego polskiego obywatela. Wracając jednak do sedna trzeciego rozdziału – autor ukazuje w nim myśl społeczno-filozoficzną Antoniego Chołoniewskiego oraz Feliksa Konecznego. W przejrzysty sposób przedstawia koncepcje Chołoniewskiego w czterech kontekstach: historyczno-politycznym, ideologicznym, historiograficznym oraz światopoglądowym (kulturowym), a wszystko to w oparciu o bestsellerowe w swoich czasach dzieło zatytułowane *Duch dziejów Polski*. W tej wzniosłej, nieco patetycznej, napisanej w apologetycznym tonie książce, polski neomesjanista ukazał nie tylko podniosłą i pomnikową interpretację historii narodu polskiego, ale też szereg prekursorskich idei społeczno-politycznych, które dokładnie przeanalizował i przedstawił czytelnikowi Leszek Gawor. W dalszej części książki mamy nakreślony szkic filozofii społecznej Feliksa Konecznego. We wprowadzeniu autor zaznacza, iż w ostatnich latach nastąpił znaczny wzrost zainteresowania jego koncepcjami i poglądami, przy czym wskazuje na kilka przyczyn tegoż faktu (zob. s. 144-145). Z pewnością ta część publikacji *W poszukiwaniu rozumienia bytu społecznego człowieka...* mogłaby przysłużyć się wielu politykom, którzy w swych dyskusjach wyrażają poglądy patriotyczne i narodowe. Zdobyć pewnej teoretycznej bazy intelektualnej być może sprawiłoby, iż ich działa-

nia zyskałyby na sensie, jakości, wiarygodności i wartości.

Czwarty rozdział zatytułowany *Ekologiczny paradygmat rozumienia świata społecznego* skoncentrowany jest na ekofilozoficznych aspektach budowania społeczeństwa i interpretowania dziejów. Tym samym jest tą częścią pracy, która najbardziej zbliżona jest do czasów współczesnych. Autor wymienia znaczące systemy i koncepcje filozoficzne zorientowane na ekologię, m.in. raporty Klubu Rzymskiego, koncepcje Ralpha W. Emersona, Henry'ego D. Thoreau, Hansa Jonasa, Georga Pichta, Petera Singera i wielu innych ekologów, ekofilozofów i naukowców (zob. s. 166-168). Podkreśla, że na tej niwie także i Polacy osiągnęli spory dorobek. Czołowe miejsce w refleksji ekologicznej XX stulecia zajmuje Henryk Skolimowski – w zasadzie twórca terminu „ekofilozofia” – Walery Goetel zaś, dziś nieco zapomniany, jest przecież ojcem autonomicznej nauki o ochronie środowiska – czyli zoologii, natomiast rozważania Juliana Aleksandrowicza są znamienne, jeśli chodzi o *stricte* ekologiczny kontekst zdrowia współczesnego człowieka. To wokół tych trzech nazwisk oscyluje treść czwartego rozdziału.

Leszek Gawor zaznacza, że światopogląd ekologiczny, jaki proponuje Henryk Skolimowski, ma za zadanie radykalnie zmienić styl życia człowieka przyszłości, pozytywnie przewartościować jego motywacje

i ambicje w życiu społecznym oraz określić nową hierarchię wartości, która będzie wyznaczać sens i cel ludzkiej egzystencji w funkcjonowaniu społecznym i cywilizacyjnym. Nie jest bowiem żadną tajemnicą, że owo narastające poczucie zagrożenia ekologicznego powoli staje się nie tylko problemem gospodarczym i biologicznym, lecz także politycznym, filozoficznym, a przede wszystkim – społecznym.

Podsumowując całość, jeśli chodzi o metodę przekazu informacji w niniejszej pracy, łatwo zauważyć fakt, iż motywem przewodnim tutejszych rozważań dotyczących filozofii polskiej jest powszechne i znane przysłowie „Cudze chwalicie a swego nie znacie”. Na kolejnych stronach książki dowiadujemy się, że polska filozofia wcale nie była tak zacofana względem zachodu, jak się nierzadko twierdzi. Niektórzy wymienieni powyżej myśliciele w swoich koncepcjach i poglądach wręcz wyprzedzali epokę – np. Walery Goetel, Henryk Skolimowski czy Ludwik Gumplowicz.

Bardzo istotna pod względem metodologicznym jest dwubiegunowa warstwa narracji w tej książce. Z jednej strony Leszek Gawor opisuje, przedstawia i analizuje idee polskich filozofów doby końca XIX i początku XX stulecia, a z drugiej strony próbuje je zestawiać z czasami dzisiejszymi, szukając ich aktualności, w pewnym sensie wskazując na ich „nieśmiertelność”. Tak naprawdę cały czas stoimy

w obliczu poszukiwania rozumienia swego bytu społecznego na różnorodnych płaszczyznach dziedzinowych, jako obywatele i zwykli ludzie konstituujemy się w działaniu – nie możemy jednak zapominać, że społeczeństwo powinno być tutaj celem, a nie środkiem.

Autora niniejszej publikacji należy też pochwalić przede wszystkim za odwagę i konsekwencję – ukazał on nie tylko tych filozofów, których nazwiska są powszechnie znane (Świętochowski, Koneczny, Skolimowski, Gumpłowicz), lecz także tych, o których dziś mało kto wspomina (np. Winiarski, Chołoniewski). Praca pt. *W poszukiwaniu rozumienia bytu społecznego człowieka – filozofia polska końca XIX wieku i w XX stuleciu* jest inspirująca, motywująca i budująca w tym sensie, że autorowi zechciał tak rzetelnie i solidnie opracować mate-

riał, który nie dość, że nie jest łatwy w przekazie, to jednocześnie nie jest łatwy w odbiorze. Zbudowanie owocnej relacji na linii autor–czytelnik było w tym przypadku nie lada misją, jednakże z czystym sumieniem należy stwierdzić że misja ta udała się.

Można odnieść wrażenie, że poprzez swoje publikacje Leszek Gąwor stara się zaszczepić w odbiorcach zainteresowanie losami polskiej myśli filozoficznej. Być może w naszym kraju pełnym nieustannych przemian i problemów to właśnie filozofia stanowiłaby deskę ratunkową dla społeczeństwa. Warto się nad tym zastanowić i nie spychać filozofii na boczne tory polskiej nauki i edukacji. Przecież kiedyś, w czasach jeszcze trudniejszych, gdy Polski nie było na mapie Europy, to właśnie ta nauka pozwoliła przetrwać niektórym środowiskom społecznym.

Contents

From the editors	5
Jan Woleński A handful of reflection about the history and present of Polish philosophy	11
In the circle of mathematical and logical problems	
Henryk Hiż Peirce's influence on logic in Poland	21
Wiesław Wójcik Hugo Steinhaus' philosophy of mathematics	35
Dominik Kowalski Origin of logics according to Jan Salamucha	61
In the circle of Joseph Tischner's ideas	
Karol Tarnowski Józef Tischner – an indispensable philosopher of Polish hope	81
Wojciech Załuski Freedom as a mode of the existence of goodness. On Joseph Tischner's philosophy of freedom	89
Agnieszka Wesołowska Axiological ethos of phenomenology and Joseph Tischner's ideas	111
In the circle of Sebastian Petrycki's from Pilzno ideas	
Krzysztof Śleziński Aristoteles' ideas in Sebastian Petrycki's from Pilzno political and social philosophy.....	131

Agnieszka Michalkiewicz-Gorol	
Sebastian Petrycy and Isocrates – dialectic reflections and rhetoric	149

In the circle of metaphysics

Jacek Wojtysiak	
Metaphysical rationalism and its enemies. On Antoni B. Stępień's views in the context of contemporary metaphysical trends.....	163
Piotr Duchliński	
Understanding options of existential judgment in 20 th century Polish existential Neothomism	177

In the circle of epistolary art and philosophical literature

Stefan Konstańczak	
History of Polish philosophy written in letters. The correspondence between Stefan Pawlicki and Kazimierz Twardowski	201
Leszek Łysień	
Karol Ludwik Koniński – between orthodoxy and heresy	221

In the circle of philosophical didactics

Anna Gebauer	
Suggestions for philosophical education for children adolescents	241
Krzysztof Śleziński	
Development of potentials for learning philosophy	257

Reports and reviews

Anna Gebauer	
Report from <i>Forum Polskiej Myśli Filozoficznej</i>	277
Marek Rembierz	
Review.....	281
Małgorzata Konstańczak	
Review	287
Stefan Koństańczak	
Review	293
Aleksandra Bulaczek	
Review	299
Damian Kutyla	
Review	303

Spis treści

Dziesięciolecie „Studiów z Filozofii Polskiej” – słowo od redaktorów	5
Jan Woleński Garść refleksji na temat historii i terażniejszości filozofii polskiej	11
w kręgu zagadnień matematyczno-logicznych	
Henryk Hiż Wpływ Peirce’a na logikę w Polsce.....	21
Wiesław Wójcik Hugona Steinhausa filozofia matematyki	35
Dominik Kowalski Pochodzenie logiki według Salamuchy	61
w kręgu myśli Józefa Tischnera	
Karol Tarnowski Józef Tischner – niezastąpiony filozof polskiej nadziei.....	81
Wojciech Załuski „Wolność jako sposób istnienia dobra”. O filozofii wolności Józefa Tischnera	89
Agnieszka Wesołowska Aksjologiczny etos fenomenologii a myśl Tischnera.....	111
w kręgu myśli Sebastiana Petrycego z Pilzna	
Krzysztof Śleziński Arystotelizm w filozofii politycznej i społecznej Sebastiana Petrycego z Pilzna	131
Agnieszka Michalkiewicz-Gorol Sebastian Petrycy i Izokrates – rozważania dialektyczne i retoryka	149

w kręgu zagadnień metafizycznych

Jacek Wojtysiak

- Racjonalizm metafizyczny i jego wrogowie. O niektórych poglądach
Antoniego B. Stępnia na tle aktualnych trendów metafizycznych..... 163

Piotr Duchliński

- Propozycje rozumienia sądu egzystencjalnego w XX-wiecznym polskim
neotomizmie egzystencjalnym..... 177

w kręgu sztuki epistolarnej i literatury filozoficznej

Stefan Konstańczak

- Dzieje filozofii polskiej w listach zapisane
O korespondencja Stefana Pawlickiego z Kazimierzem Twardowskim 201

Leszek Łysień

- Karol Ludwik Koniński – między ortodoksją a herezją..... 221

w kręgu dydaktyki filozofii

Anna Gebauer

- Rozbudzanie zainteresowań filozoficznych u dzieci 241

Krzysztof Śleziński

- Rozwijanie potencjału uczenia się filozofii 257

sprawozdania i recenzje

Anna Gebauer

- Sprawozdanie: *Forum Polskiej Myśli Filozoficznej* 277

Marek Rembierz

- Recenzja 281

Małgorzata Konstańczak

- Recenzja 287

Stefan Konstańczak

- Recenzja 293

Aleksandra Bulaczek

- Recenzja 299

Damian Kutyla

- Recenzja 303

W poprzednich tomach



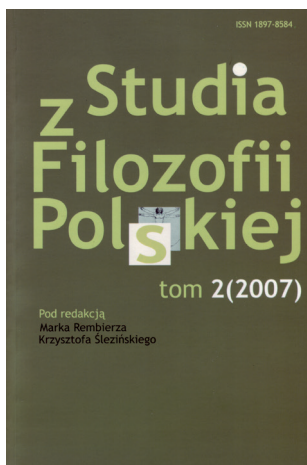
„Studia z Filozofii Polskiej”, tom 1(2006)

tematy tomu:

w kręgu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej
w kręgu neotomizmu
w kręgu fenomenologii
w kręgu myśli Floriana Znanieckiego
w kręgu filozofii przyrody i filozofii nauki
w kręgu problematyki antropologicznej i społecznej
w kręgu dydaktyki filozofii
archiwum

autorzy tomu:

Dariusz Barbaszyński, Gabriela Besler, Tadeusz Ciecierski, Tadeusz Czarnik, Aleksandra Dworaczek, Andrzej Kasperek, Ryszard Kleszcz, Tomasz Knapik, Leon Koj, Krzysztof Łagiewka, Andrzej Łukasik, Leszek Łysień, Ryszard Miszczyński, Krzysztof Śleziński, Danuta Ślęczek-Czakon, Bartłomiej Świątczak, Krzysztof Wieczorek, Kazimierz Wolsza, Maciej Woźniczka, Lucjan Wroński, Wiesław Wójcik, Waldemar Zaręba, Wojciech Zieliński



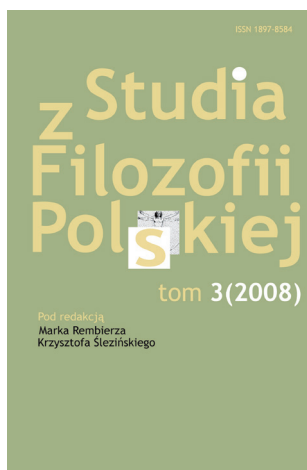
„Studia z Filozofii Polskiej”, tom 2(2007)

tematy tomu:

w kręgu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej
w kręgu neoscholastyki i neotomizmu
w kręgu fenomenologii Romana Ingardena
w kręgu badań historycznofilozoficznych Stanisława Czajkowskiego
w kręgu teorii poznania i filozofii nauki
w kręgu antropologii i filozofii kultury
w kręgu dydaktyki filozofii
archiwum
warsztaty i debiuty

autorzy tomu:

Aleksander Bańka, Dariusz Barbarzyński, Imelda Chłódna, Leszek Gawor, Marek Grygorowicz, Magdalena Hoły, Adam Jonkisz, Maria Jonczyk-Rosół, Ryszard Kleszcz, Waldemar Kmiecikowski, Leon Koj, Leszek Łysień, Janusz Mączka, Marek Rembierz, Krzysztof Stachewicz, Jan Skoczyński, Krzysztof Śleziński, Tomasz Śliwiński, Wiesław Walentukiewicz, Kazimierz Wolsza, Maciej Woźniczka, Wojciech Zieliński



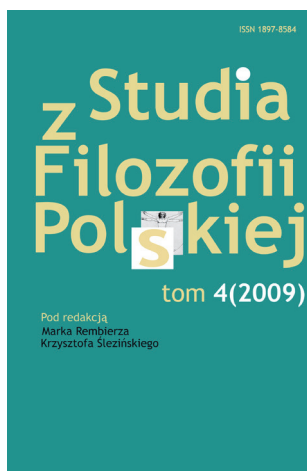
„Studia z Filozofii Polskiej”, tom 3(2008)

tematy tomu:

w kręgu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej
w kręgu neoscholastyki i noetomizmu
w kręgu fenomenologii
w kręgu historiografii i filozofii
w kręgu nauczania filozofii
w kręgu teorii poznania i filozofii nauki
w kręgu myśli Stanisława Ignacego Witkiewicza
warsztaty i debiuty
archiwum
recenzje

autorzy tomu:

Krzysztof Abriszewski, Anna Brożek, Maciej Dombrowski, Anna Drabarek, Piotr Drużny, Anna Dziezic, Jacek Jadacki, Adam Jonkisz, Leon Koj Dominik Kowalski, Waldemar Kmieciowski, Tomasz Kubalica, Leszek Łysień, Janusz Maciaszek, Wojciech Morszczyński, Tomasz Mróz, Kamil Sokółowski, Krzysztof Śleziński, Andrzej Tarnopolski, Mirosław Tyl, Zbigniew Wolak, Kazimierz Wolsza, Stefan Zabieglik



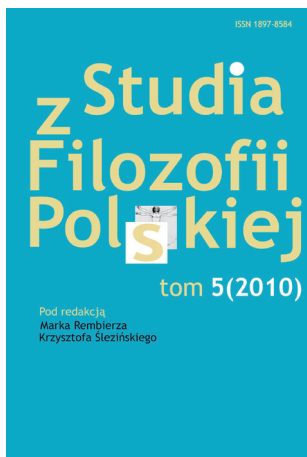
„Studia z Filozofii Polskiej”, tom 4(2009)

tematy tomu:

w kręgu filozofii Kazimierza Twardowskiego
w kręgu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej
w kręgu fenomenologii
w kręgu filozofii Wincentego Lutosławskiego
w kręgu polskich interpretacji Platona
w kręgu filozofii prawa
w kręgu filozofii cywilizacji i filozofii kultury
w kręgu estetyki

autorzy tomu:

Anna Brożek, Sonia Bukowska, Tadeusz Ciecierski, Aleksander Ćuk, Rafał Charzyński, Piotr Drużny, Piotr Gutowski, Stepan Ivanyk, Stanisław Janeczek, Agnieszka Jarmuła, Adam Jonkisz, Andrzej Kasperek, Waldemar Kmieciowski, Stefan Konstańczak, Tomasz Mróz, Adam Olech, Ewa Olszówka, Bogumiła Szczepanik, Grażyna Szumera, Krzysztof Śleziński, Halina Šimo, Kazimierz Twardowski, Jan Woleński



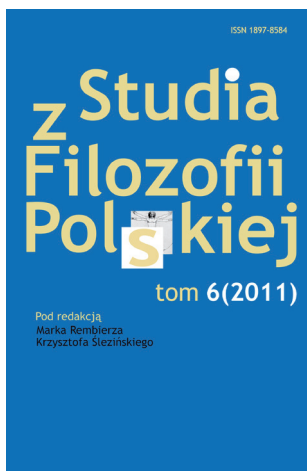
„Studia z Filozofii Polskiej”, tom 5(2010)

tematy tomu:

w kręgu biografistyki filozoficznej
w kręgu logiki i filozofii nauki
w kręgu komparatystyki filozoficznej
w kręgu neoscholastyki i neotomizmu
w kręgu relacji polsko-czesko-słowackich
w kręgu filozofii i literatury
w kręgu polskich interpretacji Platona
warsztaty i debiuty
recenzje

autorzy tomu:

Dariusz Łukasiewicz, Jan Woleński, Stefan Konstańczak, Marek Magdziak, Zbigniew Wolak, Krzysztof Śleziński, Magdalena Milczarek-Gnaczyńska, Tomasz Knapik, Joanna Zegzuła-Nowak, Kazimierz M. Wolsza, Jan Zouhar, Peter Mlynarčík, Artur Pastuszek, Leszek Łysień, Tomasz Mróz, Mikołaj Rysiewicz, Bogdan Koperski, Małgorzata Konstańczak



„Studia z Filozofii Polskiej”, tom 6(2011)

tematy tomu:

w kręgu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej
w kręgu neoscholastyki i neotomizmu
w kręgu filozofii przyrody
w kręgu myśli Józefa Tischnera
w kręgu personalizmu
w kręgu polskich interpretacji Platona
w kręgu polskiej historiozofii
warsztaty i debiuty
recenzje

autorzy tomu:

Ryszard Wiśniewski, Dariusz Łukasiewicz, Lidia Obojska, Dominik Kowalski, Stefan Konstańczak, Kazimierz M. Wolsza, Krzysztof Kamiński, Krzysztof Śleziński, Paweł Polak, Agnieszka Wesolowska, Aleksandra Bulaczek, Rafał Charzyński, Wacław Front, Tomasz Mróz, Leszek Łysień, Andrzej Kasperek, Błażej Fajkis, Sławomir Strzelecki, Karolina Fornal, Łukasz Moniuszko



„Studia z Filozofii Polskiej”, tom 7(2012)

tematy tomu:

w kręgu myśli Józefa Hoene-Wrońskiego
w kręgu aksjologii
w kręgu filozofii prawa
w kręgu myśli Józefa Tischnera
w kręgu analiz historycznofilozoficznych
warsztaty i debiuty
recenzje

autorzy tomu:

Dariusz Kubok, Andrzej Wawrzynowicz, Krzysztof Śleziński, Wiesław Wójcik, Stefan Konstańczak, Agnieszka Smolicka, Tomasz Knapik, Magdalena Płotka, Halina Šimo, Łukasz Moniuszko, Agnieszka Wesolowska, Karolina Fornal, Tomasz Mróz, Zbigniew Wolak, Leszek Łysień, Piotr Gugala, Bartłomiej Żywczak, Aleksandra Bulaczek, Lidia Obojska, Łukasz Moniuszko



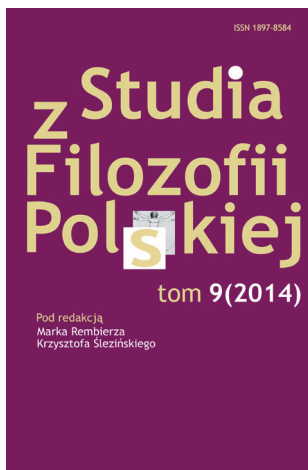
„Studia z Filozofii Polskiej”, tom 8(2013)

tematy tomu:

w kręgu poznańskiej szkoły metodologicznej
w kręgu filozofii o inspiracji chrześcijańskiej
w kręgu filozofii przyrody i filozofii nauki
w kręgu filozofii słowiańskiej
w kręgu filozofii kultury
recenzje

autorzy tomu:

Dariusz Kubok, Andrzej Wawrzynowicz, Krzysztof Śleziński, Wiesław Wójcik, Stefan Konstańczak, Agnieszka Smolicka, Tomasz Knapik, Magdalena Płotka, Halina Šimo, Łukasz Moniuszko, Agnieszka Wesolowska, Karolina Fornal, Tomasz Mróz, Zbigniew Wolak, Leszek Łysień, Piotr Gugala, Bartłomiej Żywczak, Aleksandra Bulaczek, Lidia Obojska, Łukasz Moniuszko



„Studia z Filozofii Polskiej”, tom 9(2014)

tematy tomu:

w kręgu filozofii Stanisława Brzozowskiego
w kręgu filozofii Leszka Kołakowskiego
w kręgu filozofii społecznej
w kręgu problematyki antropologiczno-aksjologicznej
warsztaty i debiuty
recenzje

autorzy tomu:

Stefan Konstańczak, Marek Adamkiewicz, Tomasz Turowski, Wiesław Chudoba, Gerard Dmuch, Lucyna Majewska, Jan Tokarski, Adam Walesiak, Łukasz Moniuszko, Artur Pastuszek, Joanna Zegzuła-Nowak, Janusz Pilszak, Paweł Grad, Miłosz Puczydłowski, Renata Merda, Karolina Fornal, Gerard Dmuch, Lucyna Majewska, Małgorzata Konstańczak, Stefan Konstańczak, Aleksandra Bulaczek

Polecamy także inne publikacje z dziedziny filozofii:

