

**z Studia  
Filozofii  
Polskiej**

# of Studies Polish Philosophy

vol. 11(2016)

Edited by  
Marek Rembierz  
Krzysztof Śleziński

Cieszyn–Kraków 2016

ISSN 1897-8584

# z Studia Filozofii Polskiej



tom 11(2016)

Pod redakcją  
Marka Rembierza  
Krzysztofa Ślezińskiego

Cieszyn–Kraków 2016

### Rada Programowa / Program Council

Andrzej Biłat • Jerzy Bobryk • Stanisław Borzym • Andrzej Bronk • Anna Brożek •  
Krzysztof Brzechczyn • Pavol Dancák (Prešov) • Anna Drabarek • Borys Dombrowski (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 • Maciej Woźniczka • Wiesław Wójcik •  
Jan Zouhar (Brno)

adres Redakcji: [studiafp@onet.eu](mailto:studiafp@onet.eu)

Copyright © by Redakcja, 2016  
Uniwersytet Śląski w Katowicach, 2016



Sekretarze redakcji – Secretaries  
Leszek Łysień, Maria Misik

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

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

Publikacja sfinansowana przez Uniwersytet Śląski w Katowicach



Łamanie i redakcja techniczna / DTP  
Wydawnictwo «scriptum»  
Tomasz Sekunda  
[scriptum@wydawnictwoscriptum.pl](mailto:scriptum@wydawnictwoscriptum.pl)

Możliwość zakupu poprzednich numerów:  
Possibility of the previous publications:

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

---

## 11 tom „Studiów z Filozofii Polskiej” – słowo od redaktorów

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

W kolejnych numerach rocznika w słowie wstępnym redaktryzy konsekwentnie eksponują zasadniczą ideę „Studiów z Filozofii Polskiej” jako czasopiśma naukowego łączącego środowisko badaczy, sprzyjającego przyjaznej wymianie myśli i prezentowaniu wyników badań. Taki jest wiodący redakcyjny zamysł tego czasopiśma, aby łączyć i stwarzać przestrzeń wymiany. Po to jest ono tworzone wspólnie z gronem współpracujących autorów i prowadzone w ten sposób już od przeszło 10 lat. Dlatego tym bardziej cieszy nas – jako redaktorów – każda życzliwa reakcja i jak najbardziej zapraszamy do systematycznej współpracy.

W przedkładanym czytelnikom roczniku „Studiów z Filozofii Polskiej” prezentowane badania nad filozofią rodzimą ujęte są w pięć tematycznych kręgów: „W kręgu szkoły lwowsko-warszawskiej”, „W kręgu relacji i dyskusji między nurtami i szkołami filozoficznymi”, „W kręgu filozofii kultury”, „W kręgu myśli Stanisława Brzozowskiego” i „W kręgu myśli Leszka Kołakowskiego”. Dopełnieniem jest dość obfity dział recenzji.

W obecnym numerze „Studiów z Filozofii Polskiej” tekst publikuje także jeden z nestorów spośród grona historyków filozofii polskiej, prof. Czesław Głombik, doktor *honoris causa* Uniwersytetu Palackiego w Ołomuńcu (Univerzita Palackého v Olomouci). Rozpatruje on mniej znane związki polskich filozofów z Janem Patočką. W języku słowackim tekst ten był przedstawiany jako jeden z dwóch głównych referatów na konferencji *Patočka a dejiny filozofie* w Koszycach (30.06. – 1.07.2015). Warto przypomnieć, iż uczestnictwo w seminariach prowadzonych przez prof. Czesława Głombika było jedną z ważnych inspiracji do założenia „Studiów z Filozofii Polskiej”. Tekst o mniej znanych związkach polskich filozofów z Janem Patočką powinno odczytać się także jako zachętę do po-

dejmowania i zintensyfikowania badań nad intelektualnymi związkami z pobratymczymi narodami w zakresie uprawiania refleksji filozoficznej. „Studia z Filozofii Polskiej” są otwarte na publikowanie wyników tych badań.

Tekst wprowadzający do lektury tomu napisał Maciej Woźniczka, uznany badacz filozofii polskiej, specjalizujący się zwłaszcza w zakresie dziejów polskiej dydaktyki filozofii. Zapoznanie się z badaniami Macieja Woźniczki w zakresie dziejów polskiej dydaktyki filozofii pozwala jeszcze wyraźniej uświadomić sobie, jak mocne w rodzimej kulturze intelektualnej było przekonanie o edukacyjnej doniosłości nauczania filozofii. Nadmienić należy, iż jest to temat wciąż aktualny i palący, który także na łamach „Studiów z Filozofii Polskiej” warto i należy uwypatniać.

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

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

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

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

Marek Rembierz i Krzysztof Śleziński

MACIEJ WOŹNICZKA

---

## O studiach nad filozofią polską

Filozofia polska to nie tylko oryginalna działalność naukowo-badawcza polskich myślicieli, ale również wielka dydaktyka filozofii. Filozofia polska nie byłaby możliwa bez jej nauczania. To dość niewyszukane stwierdzenie ma jednak istotne konsekwencje. Kiedy wymienia się najważniejsze postaci i zarazem największe autorytety polskiej filozofii, nie sposób nie wspomnieć o ich działalności nauczycielskiej. Łączenie nauki z dydaktyką było działaniem jak najbardziej zamierzonym, a postulat szczególnej dbałości o staranne kształcenie młodzieży można uznać za charakterystyczny rys polskiej filozofii. Za klasyczny przykład można uznać działalność szkoły lwowsko-warszawskiej. Tadeusz Kotarbiński pisał: „wysiłek myśli Kazimierza Twardowskiego był stale i nierozdzielnie sprzężony z troską o jasne i wyraźne jej wypowiedzenie, zadanie myśliciela zawierało się w jedno z zadaniem nauczyciela”<sup>1</sup>. Tego typu postawy obecne były i w okresie wcześniejszym. Adam Mahrburg uzyskał miano Sokratesa polskiej filozofii<sup>2</sup>. Marian Massonius był zarazem profesorem filozofii i pedagogiki w Uniwersytecie Stefana Batorego w Wilnie (do jego uczniów należał m.in. Czesław Miłosz). Mistrzowie sporą część pracy poświęcali na opracowanie podręczników, np. Tadeusz Czeżowski, wyjąwszy podręczniki, nie pisał obszerniejszych książek<sup>3</sup>. Te indywidualne postawy zarazem badaczy i nauczycieli miały swój wyraz społeczny. W słowie wstępnym Władysława Weryhy do pierwszego numeru „Przeglądu Fi-

---

<sup>1</sup> T. Kotarbiński, *O Kazimierzu Twardowskim*, w: K. Twardowski, *Wybrane pisma filozoficzne*, PWN, Warszawa 1965, s. V.

<sup>2</sup> Por. W. Spasowski, *Adam Mahrburg. Życie i praca filozofa*, w: *Pisma filozoficzne Adama Mahrburga*, red. W. Spasowski, Wydawnictwo Ferdynand Hoesick, Warszawa 1914, t. I, s. LXXIX. Por. też W. Tyburski, *Nauka a etyka w ujęciu Adama Mahrburga*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici”, *Filozofia* IV, (103) 1979, s. 107–116.

<sup>3</sup> Por. J. Woleński, *Wstęp*, w: T. Czeżowski, *O metafizyce, jej kierunkach i zagadnieniach*, Wydawnictwo „Antyk”, Kęty 2004, s. 8.

lozoficznego” jako trzeci z celów wymieniony został: „zachęcić młode siły do badań filozoficzno-naukowych”<sup>4</sup>. Dalej Weryho wskazuje: „mamy także nadzieję, że nowe pismo będzie zarazem zachętą i wskazówką dla tej młodzieży, która pragnie głębszego wniknięcia w ostateczne zasady wiedzy ludzkiej, a która nie szuka kariery, lecz widzi w samym poznawaniu bezinteresowne źródło rozkoszy największych”<sup>5</sup>. Jednym z celów pierwszego Zjazdu Filozoficznego we Lwowie (1923) było wypracowanie programu nauczania filozofii w szkołach średnich i wyższych. Idee te wzmocnił i uszczegółowił II Zjazd Filozoficzny w Warszawie (1927)<sup>6</sup>.

Po 1989 roku daje się zauważyć swoisty niepokój dotyczący statusu kształcenia filozoficznego w Polsce. Ta symboliczna data ważna jest dla filozofii, oznacza bowiem kres zniewolenia ideologicznego, związanego z panowaniem ideologii totalitarnych. Z jednej strony wysuwane są dość powszechnie różne propozycje przypisania edukacji filozoficznej większej roli w całokształcie kształcenia zarówno akademickiego, jak i szkolnego. Idea „powrotu” ma swoje uzasadnienia dziejowe, bowiem w przeszłości kształceniu filozoficznemu przypisywano większe niż obecnie znaczenie. Z drugiej strony bezpośredni powrót do tradycji edukacyjnej filozofii sprzed wielu dziesiątków lat (np. okres rozwiązań edukacyjnych II Rzeczypospolitej) jest praktycznie niemożliwy. Przeobrażenia w kulturze ostatnich dziesięcioleci doprowadziły do zmian o charakterze cywilizacyjnym i potrzebne jest bardziej zasadnicze przeformułowanie refleksji związanej z kształceniem filozoficznym. Czasem w dyskusjach tworzącej się grupy nauczycieli filozofii precyzowana była obawa: „nie idźmy za daleko, bo natychmiast wpadniemy w wir sporów programowych przekraczających ramy dydaktyki filozofii”. Wyraźne jest, że kształcenie filozoficzne jest podatne na różnego rodzaju dookreślenia o charakterze kulturowo-światopoglądowym. Być może jest to jednym z czynników utrudniających powrót do obowiązkowej, powszechnej edukacji filozoficznej (brak dobrego klimatu politycznego dla śmiałych rozwiązań w edukacji). Jednak mimo tych trudności, w ostatnim okresie wydano szereg publikacji poświęconych kształceniu filozoficznemu, stanowiących próbę sformułowania nowych, dostosowanych do aktualnych potrzeb podstaw teoretycznych dla kształcenia filozoficznego<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> W. Weryho, *Słowo wstępne*, „Przegląd Filozoficzny”, rok I, zeszyt I, Warszawa 1897, s. I.

<sup>5</sup> Tamże, s. III.

<sup>6</sup> Z. Roskał, *Refleksje z VI Polskiego Zjazdu Filozoficznego*, „Roczniki Filozoficzne”, t. XLIV, z. 3, 1996, s. 194.

<sup>7</sup> Por. K. Śleziński, *Zarys dydaktyki filozofii*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2000; tenże, *Edukacja filozoficzna w teorii i praktyce*, Wydawnictwo „scriptum”, Katowice–Kraków 2012; M. Bała, J. Jeziorska, S. Zalewska, *Pokochoać mądrość. Zarys dydaktyki filozofii i etyki*, Wydawnictwo Kard. S. Wyszyńskiego, Warszawa 2009, *Filozofia i etyka w szkole. Edukacja artystyczna – wyzwania*, red. D. A. Michałowska, J. Ryczek, L. Suchanek, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2015 czy koncepcyjnie bardziej ukierunkowane: M. Lipman, A. M. Sharp, F. S. Oscanyan, *Filozofia w szkole*, red. M. Malinowski, Wyd. CODN, Warszawa 2008.



Co warto badać, jakie zagadnienia wydają się szczególnie intrygujące, jakie kwestie wymagają specjalnej refleksji, na co jest sens kierować wysiłki poznawczy i krytyczny w dziedzinie kształcenia filozoficznego? W próbie odpowiedzi na te pytania wyróżniłbym dwa podstawowe zakresy problemowe.

1. Warto badać dzieje kształcenia filozoficznego. Tu wielkie spustoszenie spowodowało, motywowane czynnikami ideologicznymi, dystansowanie filozofii od życia społecznego w latach 1947–1989. Trzeba przyznać, iż również w ostatnim ćwierćwieczu nie nastąpiła należyta regeneracja kształcenia filozoficznego. Tymczasem dzieje te to prawdziwe archiwum pomysłów i idei, tworzone przez najlepsze umysły zmieniających się epok.

2. Warto opracowywać teoretycznie i konceptualizować współczesne propozycje w zakresie kształcenia filozoficznego. Szczególnie atrakcyjne wydają się sugestie łączenia doświadczeń dziejowych w zakresie kształcenia filozoficznego z możliwościami i potrzebami współczesnej dydaktyki przedmiotów filozoficznych.

## Dziejowe konwencje kształcenia filozoficznego

Najogólniej rzecz ujmując, można mówić o równoległości konwencji kształcenia filozoficznego względem dziejowych sposobów uprawiania filozofii. Zależność ta nie jest jednak tak bezpośrednio prosta. Naturalny dla filozofii klimat sporu utrudnia wyodrębnienie idei dominujących, a zwłaszcza ich reprezentację w konwencjach kształcenia filozoficznego. Trzeba przyznać jednak, że polscy nauczyciele filozofii wykazują silną postawę konserwatywną – nadmiernie długo akceptują w dydaktyce dane idee filozoficzne. Można zadać pytanie: jakie są przyczyny tak poważnej kulturowej bezwładności kształcenia filozoficznego względem samej filozofii (przykład scholastyki czy psychologizmu w konwencjach kształcenia filozoficznego)? Być może częściową odpowiedź na to pytanie da się odnaleźć w preferowanych w Polsce postawach światopoglądowych, w których to akcentuje się, czasem nadmiernie, znaczenie tradycji kulturowej (niepotrzebny dystans do nowych idei filozoficznych). Istotność badań nad dziejami nauczania filozofii w Polsce potwierdzały największe autorytety (np. Władysław Tatarkiewicz<sup>8</sup>). Również i obecnie przedstawiane są wysoce specjalistyczne prace studyjne poświęcone dziejom kształcenia filozoficznego<sup>9</sup>. Podejmowane są próby

<sup>8</sup> Por. W. Tatarkiewicz, *Materiały do nauczania filozofii na Litwie*, „Archiwum Komisji do Badań Historii Filozofii w Polsce”, t. II, cz. II, 1926, s. 1–42; por. też: *Filozofia na Uniwersytecie Wileńskim*, red. R. Jadcak, J. Pawlak, Wydawnictwo UMK, Toruń 1997.

<sup>9</sup> Por. np. M. Brodnicki, *Nauczanie filozofii w gdańskim gimnazjum akademickim do połowy XVII wieku*, Wydawnictwo Athenae Gedanenses, Gdańsk 2012, s. 275. Interesujący rozdział I: *Filozofia w wybranych ośrodkach szkolnictwa staropolskiego*. Prace wcześniejsze to np. R. Darowski, *Filozofia w szkołach jezuickich w Polsce w XVI wieku*, Wydawnictwo FFTJ, Kraków 1994.

ukazywania dziejowych kontekstów pedagogicznych, wiązanych z kształceniem filozoficznym<sup>10</sup>.

Potrzeby dostosowania kształcenia filozoficznego do aktualnego stanu filozofii były wcześniej postrzegane. Na gruncie polskim związek konwencji kształcenia filozoficznego z dziejowymi sposobami uprawiania filozofii występuje od czasów średniowiecznej scholastyki, a właściwie od momentu powołania regularnego kształcenia filozoficznego<sup>11</sup>. Dotychczas był to związek najbardziej długotrwały, a i współczesne autorytety moralne stwierdzają, że niektóre elementy tradycji średniowiecza niosą istotne wartości<sup>12</sup>. Średniowieczna konwencja uprawiania filozofii była silnie związana z jej przekazem edukacyjnym<sup>13</sup>. Ryszard Palacz pisał: „Już sam zestaw tytułów świadczy o wyjątkowym wprost miejscu Arystotelesa w nauczaniu filozofii. Nie stanowi bynajmniej przesady, jeśli powiemy, że całe nauczanie średniowieczne sprowadzało się do komentowania pism Arystotelesa”<sup>14</sup>. Do kanonicznych dzieł Arystotelesa dodawano niewiele uzupełnień. Przedmiotem wykładów była lektura podstawowych tekstów oraz komentarze, które mogły uchodzić za oryginalną twórczość wykładowcy. Jeśli za najważniejszą dyscyplinę naukową uznawano teologię (wydział teologii był najważniejszym wydziałem średniowiecznych uniwersytetów), to i refleksja teologiczna nadawała ton interpretacjom w kształceniu filozoficznym. Zorientowanie na taką interpretację

<sup>10</sup> Por. J. J. Jadacki, *Jakiej filozofii uczniowie potrzebują?*, „Kwartalnik Pedagogiczny”, 1982, nr 3–4 czy D. Ślęczek-Czakon, *Czy filozofia jest ludziom potrzebna? O roli edukacji filozoficznej w kształceniu akademickim*, „Nauczyciel i Szkoła”, 1–2 (18–19) 2003, s. 50–58. Por. też prace bardziej szczegółowe: D. Stępkowski, *Filozofia doświadczenia osobistego Stefana Pawlickiego a pedagogika ogólna*, „Polska Myśl Pedagogiczna”, r. II, nr 2, 2016, s. 325–337.

<sup>11</sup> Por. „Jaką filozofię wykładano na kazimierzowskim wydziale sztuk wyzwolonych i czy ją w ogóle wykładano, tego oczywiście nie wiadomo. Ale nie mogąc nic wiedzieć o materialnej treści nauczania filozofii, wolno może – również przez analogię do pewnych późniejszych tendencji i zakładając, że były one w jakiejś mierze kontynuacją tego, co działo się między rokiem 1364 a 1370 – domyślać się, że także studium filozofii, jeśli było, włączone zostało jakoś w ten nurt prawniczy i ukierunkowane ku potrzebom życia ówczesnej społeczności scalonej po dwu stuleciach w jeden organizm państwowy”, w: J. Domański, Z. Ogonowski, L. Szczucki, *Zarys dziejów filozofii w Polsce. Wieki XIII–XVII*, red. Z. Ogonowski, PWN, Warszawa 1989, s. 29.

<sup>12</sup> W istotnej dla edukacji przestrzeni moralnej można spotkać stwierdzenia, iż „Jeżeli sensownie chcemy mówić o dobru i złu, musimy wrócić do św. Tomasza z Akwinu, to jest do filozofii bytu”, Por.: Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przelocie tysiącleci*, Wydawnictwo „Znak”, Kraków 2005, s. 21. Por. też: K. A. Wojcieszek, *Dydaktyka filozofii w wiekach średnich. Model św. Tomasza z Akwinu*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria”, r. 21, nr 3 (83), 2012, s. 381–395.

<sup>13</sup> Por. „Nauka i nauczanie w średniowieczu tworzyły dość spójny system i nie można było czynić w nim zbyt wielu wyłomów; jeśli się chciało uzyskać wykształcenie standardowe i społecznie przydatne.”, w: J. Domański, Z. Ogonowski, L. Szczucki, *Zarys dziejów...*, dz. cyt., s. 43.

<sup>14</sup> R. Palacz, *Nauczanie filozofii na Uniwersytecie Krakowskim w XV wieku*, w: *Nauczanie filozofii w Polsce w XV–XVIII wieku*, red. L. Szczucki, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo PAN, Wrocław 1978, s. 9.

rzeczywistości i jedyną możliwość stosowania wobec niej analizy spekulatywnej tworzyło swoistą jednorodną całość. Idee filozofii przenoszone były bezpośrednio do obszaru kształcenia, a postawie racjonalnej opartej na sensualizmie i sylogistycie nadawano charakter ostateczny<sup>15</sup>.

Ważną była relacja między metodą a treścią badań filozoficznych. W XIII i XIV wieku zdecydowanie dominowała spekulacja filozoficzno-teologiczna, a idee zmiany mało atrakcyjnej już scholastyki dotyczyły mocniejszego „związania z życiem” metod i treści filozoficznych<sup>16</sup>. Owo „związanie” w owym okresie dotyczyło głównie kwestii społecznych i prawnych (zakres funkcjonowania państwa). Od połowy XIV wieku następuje zmiana w ciężarze gatunkowym zakresów refleksji filozoficznej. Poważnemu kryzysowi ulega metafizyka, a argumenty przeciw niej mogłyby być atrakcyjne i dla wielu współczesnych tendencji w kształceniu filozoficznym<sup>17</sup>. Mimo kryzysu *Metafizyka* Arystotelesa była wykładana na Uniwersytecie Krakowskim i w XV wieku. Do wyjątkowych w XVI wieku należały propozycje odwołujące się do tradycji platońskiej, zawierające sugestie zwiększenia znaczenia przedmiotów humanistycznych (gramatyka, retoryka, historia) i obniżenia wartości tradycyjnych przedmiotów scholastycznych (logika, fizyka)<sup>18</sup>.

Już w epoce odrodzenia w Akademii Krakowskiej podejmowano próby reformy nauczania filozofii scholastycznej (a tu skostnienie w dydaktyce było poważne – jeden z podręczników do nauczania logiki był w użyciu przez 1400 lat!). Zmierzały one w kierunku potraktowania edukacji filozoficznej jako podstawy wykształcenia akademickiego<sup>19</sup>. W propozycjach zmian sugerowano osłabienie scholastycznej interpretacji Arystotelesa na rzecz wzmocnienia jego filozofii praktycznej (filozofia moralna, retoryka, przedmioty filologiczne). Co istotne, z propo-

<sup>15</sup> Por.: „Myśl starożytna i średniowieczna posługiwała się, tak w naukowych, jak w filozoficznych dociekaniach doświadczeniem samorzutnym, opartym na wierze w przedmiotową wartość doznawanych wrażeń zmysłowych oraz na dialektycznym rozumowaniu z pojęć oderwanych”, w: A. Stöckl, J. Weingärtner, *Historia filozofii w zarysie*, Wydawnictwo Księży Jezuitów, Kraków 1930, s. 559.

<sup>16</sup> Por. J. Domański, Z. Ogonowski, L. Szczucki, *Zarys dziejów...*, dz. cyt., s. 11.

<sup>17</sup> Por. „Jedną z tych przyczyn był ogólny kryzys myśli spekulatywnej i zwrot bądź ku empirii i konkretyzmowi nauk szczegółowych oraz ku refleksji teoriopoznawczej, bądź ku sferze praktyki, zwłaszcza praktyki etycznej”, w: J. Domański, Z. Ogonowski, L. Szczucki, *Zarys dziejów...*, s. 88.

<sup>18</sup> Wyjątkiem takim była propozycja Jerzego Libana z Legnicy, który na skutek swych poglądów został zmuszony do opuszczenia Uniwersytetu Krakowskiego; por. „Liban reprezentował specyficzną i na gruncie krakowskim raczej odosobnioną koncepcję uprawiania filozofii, ukształtowaną pod wpływem piętnastowiecznego platonizmu florenckiego, w szczególności zaś Marsilia Ficina”, w: J. Domański, Z. Ogonowski, L. Szczucki, *Zarys dziejów...*, dz. cyt., s. 227.

<sup>19</sup> Por. podrzdział *Filozofia akademicka i szkolna*, w: J. Skoczyński, J. Woleński, *Historia filozofii polskiej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010, s. 60–72.

zycjami tymi związane były sugestie zmian w metodyce: metodę *repetitio* miała zastąpić metoda *conversatio* (nie tylko powtarzanie formuł podręcznikowych, ale również przedstawianie komentarzy).

W epoce baroku podtrzymywano tradycję arystotelizmu w nauczaniu filozofii, „nowe nurty myśli filozoficznej wcale nie były dominujące w środowiskach profesjonalnych filozofów, a w szczególności z rzadka tylko przenikały mury szkół, w których filozofia była nauczana”<sup>20</sup>. Szczególne protesty wzbudzała filozofia Kartezjusza (w pierwszej połowie XVII wieku kartezjanizm wchodzi do Europy, a w szkołach panuje arystotelizm). W literaturze przedmiotu ma miejsce wyraźne wyodrębnienie koncepcji filozofii szkolnej od koncepcji filozofii uprawianej jako dyscyplina naukowa. Jest to wyrazista, dziejowo wzmocniona tożsamość „filozofii szkolnej” jako wyodrębnionego rodzaju refleksji, przeznaczonego dla celów dydaktycznych (używane były również terminy: „metafizyka szkolna”). Ten wyodrębniany nurt refleksji charakteryzowany był następująco: „uprawiany był przez nauczycieli filozofii, którzy cel główny swej pracy widzieli nie tyle w szukaniu nowych prawd, ile przede wszystkim w nauczaniu i przekazywaniu wiedzy zastanej”<sup>21</sup>.

Trudno nie przyznać racji stwierdzeniu, że już w szkolnictwie staropolskim „filozofia stanowiła podstawę nauczania innych przedmiotów i dlatego w dużym stopniu przyczyniała się do rozwoju nauki i dydaktyki w dawnej Rzeczypospolitej”<sup>22</sup>. Dla przykładu – w Gdańskim Gimnazjum Akademickim filozofia jako przedmiot nauczania „przyczyniała się do ukształtowania w badanym okresie arystotelizmu niescholastycznego torującego drogę wielkim systemom europejskim”<sup>23</sup>. Na podstawie analizy zachowanych źródeł Marcin Brodnicki wyraził opinię, iż „filozofia od samego początku była jednym z najważniejszych przedmiotów nauczania”<sup>24</sup>, a wówczas jej celem było „przygotowanie intelektualne do studiów teologicznych”<sup>25</sup> (szczegóły przedstawiano w kolejnych wersjach jezuickiego *Ratio studiorum* z lat 1565–1591).

Stopniowa akceptacja idei filozofów początku nowożytności przez przedstawicieli nauki (i dydaktyki) instytucjonalnej prowadziła do zmniejszenia rozdziału między sposobami uprawiania filozofii a koncepcjami jej przekazu edukacyjnego. Proces lepszej adaptacji tych idei zintensyfikował się wyraźnie dopiero od okresu oświecenia. Od Locke’a nastąpiła zmiana zakresu zagadnień filozoficznych

<sup>20</sup> Z. Ogonowski, *Filozofia szkolna w Polsce XVII wieku*, PWN, Warszawa 1985, s. 5.

<sup>21</sup> Tamże, s. 14.

<sup>22</sup> Por. np. M. Brodnicki, *Nauczanie filozofii w gdańskim gimnazjum akademickim do połowy XVII wieku*, dz. cyt., s. 10.

<sup>23</sup> Tamże, s. 11.

<sup>24</sup> Tamże, s. 14.

<sup>25</sup> Tamże, s. 30.

(zastąpienie programu metafizycznego przez program epistemologiczny). Dokończyły się też przeobrażenia w metodzie filozofowania, z jednej strony akceptujące indukcję, z drugiej nadające jej charakter zdecydowanie psychologiczny. Skutki tego procesu zaczęły się pojawiać w proponowanych rozwiązaniach dydaktycznych. Idee empiryzmu nie były łatwo przyswajane przez środowisko akademickie. Polski filozof początku oświecenia Marcin Świątkowski za krytykę scholastyki został usunięty z Akademii Krakowskiej. Na gruncie polskim dopiero reformy Komisji Edukacji Narodowej doprowadziły do całkowitego usunięcia filozofii scholastycznej ze szkół i uczelni (niestety, tym samym filozofii w ogóle<sup>26</sup>). Podręcznik logiki w języku polskim Kazimierza Narbutta (napisany w duchu Leibniza i Wolfa) został odrzucony przez KEN, natomiast zaakceptowany został podręcznik logiki Etienne'a de Condillaca (naturalizm, rezygnacja z metafizyki). Był to ważny krok dla przedstawianych tu refleksji – społecznie zaakceptowana została idea potrzeby zgodności sposobu uprawiania filozofii z jej przekazem edukacyjnym. Mimo panowania arystotelizmu w polskich uczelniach praktycznie do końca XVIII wieku w 1784 roku ukazał się podręcznik logiki Andrzeja Cyankiewicza z wypisami z Locke'a. W 1816 roku Patrycy Przeczytański przedstawił podręcznik logiki w duchu sensualizmu i empiryzmu (z wyraźnymi odniesieniami do Locke'a).

Na grunt edukacyjny przenoszone zostają kolejne idee pochodzące ze zmian w sposobie rozumienia filozofii. Józef Kremer (heglizm galicyjski) przedstawił w 1887 roku podręcznik logiki do gimnazjum. Bronisław Trentowski stworzył propozycję połączenia logiki Arystotelesa z logiką Hegla. Szczególnie mocno oddziaływała na koncepcje kształcenia filozofii konwencja psychologizmu w uprawianiu filozofii. W 1895 r. ukazał się podręcznik Aleksandra Pechnika *Zarys psychologii dla użytku szkół średnich*. Mimo że idee psychologizmu zostały zakwestionowane przez Husserla w *Badaniach logicznych* w 1901 roku, w Polsce edukacyjna tradycja psychologizyczna utrzymywała się do roku 1939 (podręczniki Bolesława Gaweckiego, Heleny Lelesz, Tadeusza Czeżowskiego, Kazimierza Ajdukiewicza).

W szkole lwowsko-warszawskiej tradycja uprawiania filozofii zakładała wręcz konwencję kształcenia bliską tradycji filozofii analitycznej. Główne elementy koncepcji dydaktycznej szkoły: antyirracjonalizm, minimalizm metafizyczny, akcentowanie refleksji przyrodoznawczej i logicznej, integracja doświadczenia filozoficznego i moralnego były właściwie nieodróżnialne od sposobu traktowania przez przedstawicieli tej szkoły podstawowych zagadnień filozoficznych. Jednym z celów tej tradycji była orientacja na kulturowy przekaz filozofii (podręczniki do filozofii czy logiki pisali główni przedstawiciele tej szkoły).

---

<sup>26</sup> Pełna analogia do usunięcia filozofii w ogóle z uczelni technicznych i poważne jej ograniczenie w innych szkołach wyższych w Polsce po 1989 roku – pod pretekstem usunięcia ideologii marksistowskiej.



Kulturowo istotna, szczególnie w jej negatywnym oddziaływaniu (dotyczącym zwłaszcza fenomenu doświadczenia religijnego), była w Polsce tradycja marksistowska. Bliskość tej tradycji uprawiania filozofii względem obszaru edukacyjnego była wręcz jej ideologicznym założeniem. Kruchość tej tradycji została w pełni społecznie zademonstrowana tym, że po 1989 roku nastąpił powszechny jej upadek<sup>27</sup>, czemu towarzyszyły radykalne zmiany w obszarze edukacyjnym filozofii. Współczesne trudności związane z powrotem filozofii do szkół niosą zapewne jeszcze jakieś piętno tej możliwości ideologicznego wykorzystywania filozofii.

Dla Polski, ze względu na jej uwarunkowania kulturowe (czy nawet obyczaju społecznego) ważna jest też swego rodzaju dziejowa postawa protestu wobec zastanych, skostniałych propozycji nauczania filozofii. Jak to bywa w edukacji, jej kształt w znacznym stopniu nie zależy od specjalistów w jej zakresie. Już na średniowiecznym Uniwersytecie Krakowskim, w ramach propedeutycznego kursu filozofii na wydziale sztuk (wydział ten stanowił wstęp do studiów na innych wydziałach: medycznym, prawniczym i teologicznym) formułowano krytykę wymierzoną przeciw istniejącym programom nauczania filozofii<sup>28</sup>. Dotyczyło to szczególnie „ideologicznej” wizji arystotelizmu jako prawdy uniwersalnej, odrwanej od rzeczywistości dziejowej, pomniejszającej znaczenie jednostkowych, autorskich dopowiedzi (jedynie komentarze, odrzucające własną interpretację). Twórca rewolucji intelektualnej XVII wieku – Kartezjusz zbuntował się przeciw scholastycznej filozofii (warto wspomnieć, że recepcja Kartezjusza w Polsce napotykała na silny opór). Postawa protestu utrzymuje się aż po czasy współczesne. Jaspers zajął się filozofią, bo uświadomił sobie, iż „w owym czasie nie istniała na uniwersytetach autentyczna filozofia”, a zaczął jej nauczać, bowiem człowiek „w obliczu tej próżni [...] ma jednak prawo o niej nauczać, mówiąc, czym była i czym może być”<sup>29</sup>. Derrida był aktywnym uczestnikiem inicjatywy wspierającej ruch studencki na rzecz zmian instytucjonalnych form nauczania filozofii<sup>30</sup>.

Warto wspomnieć, że istotne wspierające znaczenie dla dydaktyki miała w Polsce myśl popularyzująca filozofię. Jako przykład można tu przedstawić twórczość Stanisława Brzozowskiego, autora trzech książek popularyzujących filozofię

<sup>27</sup> Por. „Dwa dwudziestolecia po II wojnie światowej upływają w Warszawie pod znakiem filozoficznego barbarzyństwa, próbującego metodami administracyjno-politycznymi narzucić totalitarną ideologię. Ciekawe, że nawet ogromna (ilościowo) produkcja piśmiennicza początkowego, najczarniejszego okresu »azjatyckiej« okupacji, występowała w werbalnym kostiumie filozofii naukowej.”, w: J. J. Jadacki, *Orientacje i doktryny filozoficzne. Z dziejów myśli polskiej*, Warszawa 1998, s. 46.

<sup>28</sup> Por. R. Palacz, *Nauczanie filozofii na Uniwersytecie Krakowskim*, dz. cyt., s. 9.

<sup>29</sup> K. Jaspers, *Filozofia egzystencji. Wybór pism*, przeł. D. Lachowska, A. Wołkowicz, PIW, Warszawa 1990, s. 48.

<sup>30</sup> *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, red. B. Skarga, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1997, t. V, s. 103.

(*Wstęp do filozofii, Co to jest filozofia i co o niej wiedzieć należy*<sup>31</sup>, *Logika*). Badacze jego myśli stwierdzają, iż „niewątpliwie Brzozowski może uchodzić za prekursora w dziedzinie popularyzacji europejskiej kultury filozoficznej na ziemiach polskich. Zarówno przed nim, jak i po nim trudno by szukać u nas tak wielkiej indywidualnej energii i żarliwości w tym zakresie”<sup>32</sup>. Gwoli prawdy historycznej należałoby wskazać również i na innych ówczesnych „filozofów czynu – nauczycieli filozofii”: Adama Mahrburga (jak już wspomniano, jego działalność w Warszawie porównywano do działalności Sokratesa w Atenach<sup>33</sup>) czy Władysława Kozłowskiego<sup>34</sup>. Można twierdzić, iż w zakresie rozpowszechniania wartości filozofii i filozofowania Brzozowski poprzedzał analogiczne w tym zakresie propozycje Henryka Elzenberga<sup>35</sup>. Interesujące, że obaj filozofowie prowadzili swoją działalność na pograniczu z literaturą, a tradycję kultury francuskiej traktowali jako jeden z podstawowych wyznaczników europejskości<sup>36</sup>. Obecnie wskazuje się na potrzebę reinterpretacji myśli Brzozowskiego; zdaniem Agaty Bielik-Robson był on „chyba pierwszym filozofem – nie tylko w skali polskiej, ale wręcz w skali światowej – który dostrzegł, że istnieje całkowicie swoista *filozofia romantyczna*”<sup>37</sup>.

<sup>31</sup> Por.: S. Brzozowski, *Co to jest filozofia i co o niej wiedzieć należy*, cz. I – *Do Kanta* (faktycznie do Leibniza i Wolffa), Wydawnictwo M. Arcta, Warszawa 1902, ss. 107 oraz cz. II – *Od Kanta* (w tekście do Nietzschego i szkicu o filozofii polskiej) Wydawnictwo M. Arcta, Warszawa 1902, s. 79.

<sup>32</sup> W. Mackiewicz, *Brzozowski*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1979, s. 9.

<sup>33</sup> Por. W. Spasowski, *Adam Mahrburg. Życie i praca filozofa*, w: *Pisma filozoficzne Adama Mahrburga*, dz. cyt., s. LXXIX.

<sup>34</sup> Stanisław Brzozowski wymienia go odrębnie jako szczególnie „wytrwałego i sumiennego pracownika na polu popularyzacji pojęć filozoficznych”, w: tenże, *Co to jest filozofia i co o niej wiedzieć należy*, cz. II – *Od Kanta*, dz. cyt., s. 77.

<sup>35</sup> Henryk Elzenberg diagnozował w 1929 roku: „Zainteresowanie filozofią jest w Polsce słabe [...] warto by je trochę rozdmuchać”, w: tenże, *Pro domo philosophorum*, „Studia Filozoficzne” 1986, nr 12, s. 7 (przedruk z „Echa Tygodnia”, styczeń 1929) i dawał przykład: „Radykalny sposób mają Francuzi: filozofię – filozofię prawdziwą, a nie jakąś mizerną propedeutykę – wprowadzili do szkoły średniej”, w: tamże, s. 9. Elzenberg wysoko cenił Brzozowskiego „[...] wielkie nazwisko [...] cały wielki splot zagadnień artystycznych, kulturalnych, społecznych, przeświecił istotną, dociekliwą myślą filozoficzną” – tamże, s. 10.

<sup>36</sup> Stanisław Brzozowski pisał: „Geniusz francuskiego narodu polega na zdolności do jasnego i logicznego myślenia; nie znosi on nic ciemnego, nic, co by leżało w półcieniu, nie znosi on w rozumowaniu ani niejasnych pojęć, ani najmniejszej przerwy w ciągłości, z jaką myśl jedna z drugiej wypływa, ale pragnęłyby zalać wszystko potokami pełnego, słonecznego światła”, w: *Co to jest filozofia i co o niej wiedzieć należy*, cz. I – *Do Kanta*, dz. cyt., s. 93–94. Należy dodać, że jego fascynacja filozofią francuską nie stała w sprzeczności z fascynacją filozofią niemiecką.

<sup>37</sup> W uzasadnieniu tego stanowiska stwierdza: „Brzozowski przeszedł do historii głównie jako zacięty krytyk romantyzmu, niemal wcale zaś nie dostrzega się, że jego krytyka jest w znacznie większym stopniu rewizją: próbą spojrzenia na formację romantyczną na nowo, w perspektywie dopiero co powstałych krytycznych języków nietszcheanizmu, marksizmu i psychoanalizy”, w: A. Bielik-Robson, *poślowie Syndrom romantyczny albo przecucie nowoczesności czerpane z lektury angiel-*

W ostatnim okresie pojawił się nurt zainteresowań związanych z prezentacją głównych idei kształcenia filozoficznego w poszczególnych ośrodkach akademickich: Lublina (KUL)<sup>38</sup>, Wrocławia<sup>39</sup>, Poznania<sup>40</sup>, Torunia<sup>41</sup>. Jednym z wyznaczników wartości polskiej filozofii jest to, że refleksja jej dotycząca prowadzona jest również w mniejszych ośrodkach akademickich z wcale niemałym zainteresowaniem<sup>42</sup>. W niektórych z nich podjęty został również wysiłek opracowania form jej przybliżenia czytelnikowi anglojęzycznemu<sup>43</sup>.

## Współczesne konwencje kształcenia filozoficznego

Bez wątplenia istnieje potrzeba uporządkowania koncepcji w zakresie współczesnego kształcenia filozoficznego w Polsce. Potrzebne są jakieś założenia, na podstawie których można by ten proces przeprowadzić. Przede wszystkim należy skorzystać z już zebranych doświadczeń, związanych z funkcjonowaniem filozofii jako przedmiotu do wyboru. W sensie koncepcyjnym doświadczenia te są całkiem znaczne – w oparciu o podstawę programową z filozofii możliwe jest składanie od kilku lat matury z filozofii. Jednak przeniesienie tych doświadczeń do skali przedmiotu obowiązkowego wymagałoby pewnych korekt. Istotna tu może być próba odpowiedzi na pytanie: dlaczego – mimo danej prawem możliwości – tak niewiele szkół wprowadziło nauczanie filozofii? Przecież wartość edukacyjna filo-

---

*skich romantyków*, w: S. Brzozowski, *Głosy wśród nocy. Studia nad przesileniem romantycznym kultury europejskiej*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2007, s. 297.

<sup>38</sup> A. B. Stępień, J. Wojtyśiak, *Księga Jubileuszowa na 50-lecie Wydziału Filozofii KUL*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2000.

<sup>39</sup> I. Olechnowicz, *Filozofia na Uniwersytecie Wrocławskim w latach 1895–1935*, Wyd. Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2007.

<sup>40</sup> *Filozofia na uniwersytecie w Poznaniu: jubileusz 90-lecia*, red. T. Buksiński, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 2010.

<sup>41</sup> J. Pawlak, *Filozofia na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 1995.

<sup>42</sup> Por.: M. Woźniczka (red.), *Filozofia polska na tle filozofii europejskiej w XX wieku*, Wydawnictwo AJD, Częstochowa 2014. Por. też: *Filozofia w szkole. Filozofia polska XX wieku*, t. VIII, red. B. Burlikowski, W. Rechlewicz, Kielce 2008; L. Gawor, *Mysliciele mało znani. Filozofia polska końca XIX wieku i pierwszych dekad XX stulecia*, Wyd. Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2011; E. Sajdak-Michnowska, *Filozofia w dydaktyce akademickiej*, Katedra Filozofii PAP, Słupsk 2000; *Miejsce filozofii w procesie edukacji*, red. J. Kwapiszewski, Wyd. PAP, Słupsk 2003; B. Zielewska, *Dialog we współczesnej edukacji filozoficznej*, Wyd. Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn 2002.

<sup>43</sup> Por. M. Woźniczka, D. Dąbek, *Polish ideas in Philosophy (Polish Philosophy and Philosophy in Poland)*, „Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Filozofia”, t. VIII, Częstochowa 2011, s. 33–59. Tekst *Filozofia polska wobec filozofii w Polsce* powstał w ramach seminarium „Polish Philosophers”, prowadzonego przez Zakład Filozofii AJD w 2007 roku dla przebywających w Polsce studentów ETABU (East Texas Baptist University) – Texas, USA.



zofii nie budzi wątpliwości (np. we Francji jest ona obowiązkowym przedmiotem maturalnym). W Polsce filozofia prowadzona jest tylko w wybranych szkołach, co zdaje się potwierdzać – istniejący w świadomości nauczycieli i uczniów – jej elitarny charakter. Projekt „umasowienia” filozofii musiałby zawierać propozycję zerwania z tym nimbem elitarności (np. mniejszy akcent na filozofię spekulatywną) i winien podkreślać te własności filozofii, które mogą być potrzebne młodzieży na dalszych etapach jej rozwoju intelektualnego. Należałoby tak zmodyfikować podstawę programową z filozofii, aby młodzież ją realizująca miała wyraźną satysfakcję poznawczą, moralną, a nawet duchową czy estetyczną z jej uczenia się. Zdaje się, że wiele mogłyby tu pomóc obecnie stosowane sposoby tworzenia nowych kierunków studiów w uczelniach (najpierw koncepcja efektów kształcenia, a dopiero potem wybór treści edukacyjnych). Obok problemów koncepcyjnych stale ważne są kwestie metodyczne, stanowiące w istocie niezbędny i wyróżnik nauczania szkolnego. Bardziej rzetelnej analizy wymagają wreszcie kwestie światopoglądowe. Do jakiego stopnia nauczanie filozofii jest działalnością światopoglądowotwórczą?

Rozważenie problemu adekwatności konwencji nauczania filozofii do aktualnego stanu doświadczenia kulturowego nakazuje przyjąć zasadę pluralizmu koncepcyjnego, dotyczącego rozumienia filozofii. Upoważnia do tego dorobek dziejowy w zakresie kształcenia filozoficznego. Dla realizacji tego celu konieczna jest elementarna systematyzacja konwencji dydaktycznych filozofii (w tym uwzględniających spójność teoretyczną, zawierającą łączność dydaktyki filozofii z dydaktyką etyki). Wyróżnienie typów teoretycznych konwencji kształcenia filozoficznego, swoistych „czystych typów” konwencji dydaktycznych (odwołujące się do założeń teoretycznych, tkwiących u źródeł sposobów uprawiania filozofii), mogłoby mieć następującą postać (przytaczane piśmiennictwo zawiera również starsze publikacje):

- 1) konwencja scjentystyczna: akcent jest tu położony na naukowość refleksji filozoficznej, jako przykład służyć może tradycja szkoły lwowsko-warszawskiej, oparta na takich założeniach, jak: antyirracjonalizm, minimalizm metafizyczny, silne wsparcie na refleksji przyrodoznawczej, formalizm dydaktyczny, akcentowanie znaczenia logiki. Istnieje tu możliwość historycznego odwołania się do podręczników propedeutyki filozofii Kazimierza Ajdukiewicza, Tadeusza Czeżowskiego, Bolesława Gaweckiego, Heleny Lelesz oraz Joachima Metallmanna<sup>44</sup>. Istotną, szkolną rolę edukacyjną pełnił inny podręcznik

<sup>44</sup> Por. odpowiednio: K. Ajdukiewicz, *Propedeutyka filozofii dla liceów ogólnokształcących*, Książnica-Atlas, Lwów 1938 (wyd. czwarte, poprawione: Wrocław-Warszawa 1948), T. Czeżowski, *Propedeutyka filozofii. Podręcznik dla II klasy wszystkich wydziałów w liceach ogólnokształcących*, Nakład i własność K.S. Jakubowskiego, Lwów 1938; B. Gawecki, *Propedeutyka filozofii. Podręcznik*

- Ajdukiewicza<sup>45</sup>, a współczesnym przykładem tej tradycji mogą być podręczniki Jacka J. Jadackiego czy Andrzeja Grzegorzcyka<sup>46</sup>;
- 2) konwencja egzystencjalno-aksjologiczna: za ważne uznaje się w niej konteksty literackie filozofii i problematykę doświadczenia egzystencjalnego człowieka. Sposób uprawiania filozofii ma charakter maksymalistyczny. W technikach dialogowania istotna jest idea dydaktyzmu Sokratejskiego (z głównym motywem: rozbudzeniem zainteresowania filozofią). Dostrzegane są echa tradycji romantycznej, obecne jest jakieś nawiązanie do polskiej duchowości. W zróżnicowanych wersjach tej konwencji można odwoływać się do idei Stanisława Brzozowskiego czy Henryka Elzenberga oraz mniej znanych postaci (Edmund Parnes, Salomon Igel, Regina Rajchman-Ettingerowa)<sup>47</sup>. Obecne piśmiennictwo, właściwe dla tej konwencji, jest dość zróżnicowane, mogą to być podręczniki typu *Pochwała ciekawości* Jacka Wojtysiaka, a z przekładów: *Świat Zofii* Josteina Gaardera, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe* Pierre'a Hadota czy *Wędrowki po filozofii* Leona-Louisa Grateloupa<sup>48</sup>;
  - 3) konwencja metafizyczna najsilniej wyrażana jest przez tradycję postscholastyczną (neotomizm). Dla polskich szkół jest tu istotny związek z powszechnością edukacji religijnej. Jest to wersja kształcenia filozoficznego możliwa do realizacji w szkołach katolickich. W historycznych kontekstach występują odwołania do koncepcji „filozofii szkolnej”, wyraźnej w XVII wieku. Przed-

dla klasy drugiej liceów ogólnokształcących, Warszawa 1938; H. Lelesz, *Podręcznik propedeutyki filozofii dla klasy drugiej liceów ogólnokształcących*, Lwów 1938; J. Metallmann, *Wprowadzenie do zagadnień filozoficznych*, Kraków 1939.

<sup>45</sup> Por.: K. Ajdukiewicz, *Zagadnienia i kierunki filozofii. Teoria poznania. Metafizyka*, Czytelnik, Warszawa 1983 (było to wydanie drugie; wyd. pierwsze: Kraków 1949, wyd. trzecie: Kęty-Warszawa 2003; zdaniem Jana Woleńskiego pozycja ta „jest już w znacznej części przestarzała i nie odpowiada współczesnemu stanowi epistemologii”).

<sup>46</sup> Por. odpowiednio: *Propedeutyka filozofii: (materiały pomocnicze)*, z. 1–2, red. J. J. Jadacki, Wydawnictwa Szkole i Pedagogiczne, Warszawa 1982; tenże, *Jak studiować filozofię*, WFiS UW, Warszawa 1996 czy tenże, *Człowiek i jego świat. Propedeutyka filozofii*, Wydawnictwo Academica, Warszawa 2007; Por.: A. Grzegorzcyk, *Mała propedeutyka filozofii naukowej*, IW Pax, Warszawa 1989.

<sup>47</sup> Por. odpowiednio: S. Brzozowski, *Wstęp do filozofii*, Nakładem Księgarni D.E. Friedleina, W. Wende i Spółka, Warszawa 1906; H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1964; E. Parnes, *W sprawie reformy t.zw. propedeutyki filozoficznej w naszych szkołach średnich*, „Muzeum”, 1913; S. Igel, *Dydaktyka propedeutyki filozofii*, w: *Encyklopedia wychowania*, t. II, *Nauczanie*, Warszawa 1934, s. 427–459; R. Rajchman-Ettingerowa, *Propedeutyka filozofii w szkole średniej*, „Przegląd Filozoficzny”, 33, 1930, s. 131–135.

<sup>48</sup> Por. odpowiednio: J. Wojtysiak, *Pochwała ciekawości. Filozofia*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2003; J. Gaarder, *Świat Zofii*, przeł. I. Zimnicka, Wydawnictwo J. Santorski & CO Wydaw., Warszawa 1997; P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, przeł. P. Domański, Fundacja Altheia, Warszawa 2003; L. L. Grateloup, *Wędrowki po filozofii*, Wydawnictwo Siedmioróg, Wrocław 1999 (podręcznik dla francuskich klas maturalnych).

stawiciele tej konwencji nawiązują do „klasycznej filozofii realistycznej”. Piśmiennictwo przedstawiające tę konwencję jest dość obszerne i stosunkowo jednolite. Przykład literatury podręcznikowej to książki: *Na ścieżkach prawdy* Jana Galarowicza, *Filozofia – co wyjaśnia?* Mieczysława A. Krapca, a z przekładów: *Wprowadzenie do filozofii* Arno Anzenbachera<sup>49</sup>;

- 4) konwencja postmodernistyczna w kształceniu filozoficznym niesie ducha całej formacji ponowoczesnej, charakteryzuje się takimi cechami, jak: pluralizacja, decentracja, dyskursywność, akcentowanie szczegółu i różnicy (krytyka syntez). Piśmiennictwo dydaktyczne jest nader zróżnicowane: *Chmury i zegary czyli wybrane metafory filozoficzne* Grzegorza Treli, a z przekładów *Antypodręcznik filozofii* Michela Onfraya czy *Sokrates cafe* Christophera Phillipsa<sup>50</sup>.

To wyróżnienie konwencji dydaktycznych filozofii jest istotne. Uwzględnione w nim zostały współczesne główne sposoby uprawiania filozofii. Zachowana jest w nim równowaga między tradycją (zawsze ważną dla filozofii) a współczesnymi interpretacjami. Utrzymane zostało odniesienie do głównych paradygmatów kultury współczesnej (uwzględnienie zarówno nauki, jak i pogranicza filozofii i literatury). To oczywiście tylko propozycje. Opracowanie „mapy koncepcyjnej” konwencji kształcenia filozoficznego może przyczynić się do uzyskania większej jasności w przedstawianych propozycjach nauczania filozofii w szkole.

W nauczaniu filozofii nie do pominięcia jest aspekt pedagogiczny. Bardzo by się przydała jakaś koncepcja specyfiki doświadczenia edukacyjno-filozoficznego nauczycieli, różnicująca potrzebę osobowości filozoficznej (nauczyciel) od potrzeby umysłu filozoficznego (badacz). Polskie nauczycielstwo filozoficzne wyrosło jako pasja kulturowa – realizująca jeszcze niespełnione idee oświeceniowe Jana Śniadeckiego, już w nowym, rzetelnym duchu: bez upraszczającego pozytywizmu, ale i bez skrajności metafizyki – jak w przypadku szkoły Twardowskiego.

---

<sup>49</sup> Por. odpowiednio: J. Galarowicz, *Na ścieżkach prawdy. Wprowadzenie do filozofii*, Wydawnictwo Naukowe Papierskiej Akademii Teologicznej, Kraków, 1992; M. A. Krapiec, *Filozofia – co wyjaśnia? Filozofia w teologii*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2000; A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do filozofii*, przeł. J. Zychowicz, Kraków, wyd. 3, Wydawnictwo WAM, 2008 (w Austrii podręcznik do ostatniego roku szkoły średniej, polecany przez ks. prof. J. Tischnera jako rzetelny, chrześcijański podręcznik).

<sup>50</sup> Por. odpowiednio: G. Trela, *Metafory filozoficzne czyli Chmury i zegary*, Wydawnictwo Szkolne PWN, Warszawa 2010; M. Onfray, *Antypodręcznik filozofii. Lekcje sokratejskie i alternatywne*, przeł. E. i A. Aduszkiewiczowie, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2010; Ch. Phillips, *Sokrates cafe. Świeży smak filozofii*, przeł. M. Lipszyc, Wydawnictwo Szafa, Warszawa 2005.

## Zakończenie

Przede wszystkim warto uzasadnić znaczenie kształcenia filozoficznego. Tu filozofowie i nauczyciele filozofii odczuwają ciągły niedosyt. Jako profesjonalści zdają sobie sprawę z wartości, zarówno indywidualnych, jak i społecznych, jakie niesie filozofia. A niestety, trudności ze społecznym odbiorem i funkcjonowaniem kulturowym (zwłaszcza edukacyjnym) filozofii są obecnie poważne. Niepokój budzi zwłaszcza oddziaływanie polityczne na edukację, szczególnie szkolną, na przedmioty filozoficzne (przykład znanych problemów z nauczaniem etyki).

Różne mogą być motywacje za wzmacnianiem znaczenia edukacyjnego filozofii. W najbardziej elementarnych można wskazać na jej wartość kulturową. Filozofia pełni funkcję samowiedzy kulturowej, wchodząc w rozmaite koneksje z różnymi dziedzinami kultury: naukami przyrodniczymi, literaturą (romantyzm, pozytywizm, modernizm), sztuką. Filozofia była ważna w procesie kształtowania tożsamości narodowej (idee polskich myślicieli romantycznych – istnienie narodu wymaga wypracowania samowiedzy kulturowej, w tym funkcjonowania własnej filozofii)<sup>51</sup>. Filozofia uczy przede wszystkim myślenia abstrakcyjnego. Jest to wartość szczególnie istotna w warunkach przyspieszonego rozwoju cywilizacji naukowo-technologicznej. Młodzież wychowana w kulturze pragmatycznej jest dobrze zorientowana na „technologiczny konkret”, ma natomiast spore trudności w sferach myślenia abstrakcyjnego i podejmowaniu zagadnień egzystencjalnych. Filozofia to również szkoła języka i konceptualizacji, zagadnień nie do pominięcia we współczesnej edukacji. Już w okresie międzywojennym zwracano uwagę, iż słaba kondycja edukacji filozoficznej ma konsekwencje społeczne w postaci „obniżenia krytycyzmu, otwartości i tolerancji w społeczeństwie”<sup>52</sup>. Tak jak uprawianie filozofii nie jest możliwe bez odniesienia się do jej dziejów, tak kształcenie filozoficzne wymaga refleksji o już poczynionych, też liczonych w setkach lat, dokonaniach.

---

<sup>51</sup> Por. S. Pieróg, *Spór o charakter narodowy filozofii polskiej*, Wydział FiS UW, Warszawa 1999.

<sup>52</sup> B. Zielewska, *Dialog we współczesnej edukacji filozoficznej*, dz. cyt., s. 89.

**Janusz Maciaszek**

Kilka uwag krytycznych o Tadeusza Kotarbińskiego  
analizie zdań psychologicznych  
Some critical remarks on Tadeusz Kotarbiński's  
analysis of psychological sentences

**Adam Jonkisz**

O wyrażeniach i nazwach  
About expressions and names

**Krzysztof Śleziński**

Między logiką a przyrodoznawstwem i metafizyką.  
Obszar badań Zygmunta Zawirskiego (I)  
Between logics and natural history and metaphysics.  
Zygmunt Zawirski's field of study (I).

**Magdalena Matusiak-Rojek**

Zarys koncepcji przekonań religijnych Mariana Przełęckiego  
Outline of Marian Przełęcki's concepts of religious beliefs

**Halina Šimo**

Autorytet a uzasadnianie zdań aksjologicznych.  
Uwagi na marginesie prac Józefa M. Bocheńskiego  
Authority and justification of statements.  
Notes in context of J.M. Bochenski's writings.

**Gerard Dmuch**

Pomiędzy neopozytywizmem a filozofią analityczną. Zbigniew Jordan  
o problemie zaklasyfikowania szkoły lwowsko-warszawskiej  
Between analytical philosophy and neopositivism. Zbigniew Jordan on  
the issue of character of the Lvov-Warsaw School



JANUSZ MACIASZEK

---

## Kilka uwag krytycznych o Tadeusza Kotarbińskiego analizie zdań psychologicznych

Analiza zdań psychologicznych, którą Tadeusz Kotarbiński zaproponował w 1922 roku, była rezultatem zajmowanego przez niego stanowiska filozoficznego zwanego reizmem. Stanowisko to występuje w dwóch wersjach. Reizm w wersji ontologicznej jest doktryną filozoficzną, która dopuszcza istnienie jedynie ciał lub indywiduów rozumianych jak arystotelesowskie substancje pierwsze, negując jednocześnie istnienie jakichkolwiek hipostaz: gatunków, rodzajów, własności, relacji, zdarzeń, działań, ruchów itp. Nie oznacza to, że dla reisty rzeczy nie są jakieś, jakoś się do siebie nie mają, nie zachodzą w nich zmiany czy też że się nie poruszają. Nazwy owych postulowanych przez wielu filozofów bytów są jedynie nazwami pozornymi, które da się wyeliminować we wszystkich kontekstach. Prowadzi to do tezy reizmu semantycznego, który głosił, że zdania, w których występują nazwy własności, cech, gatunków, zdarzeń i ruchów dają się zredukować do zdań o rzeczach.

Z punktu widzenia celów tego artykułu warto przytoczyć również tezę somatyzmu, która brzmi, że wszelka dusza jest ciałem. Na temat somatyzmu Kotarbiński twierdzi, iż „jego konsekwencją na tle reizmu jest pansomatyzm głoszący, że wszelki przedmiot jest ciałem”<sup>1</sup>. A zatem „dusza jest tożsama z jakimś fragmentem osobnika fizycznego”<sup>2</sup> – układem nerwowym, jego fragmentem lub mózgiem. W dalszym ciągu nie będę polemizował ani z tezą pansomatyzmu, ani tezą reizmu semantycznego, lecz ograniczę się do wskazania oczywistych trudności, do których prowadzi motywowana reizmem analiza zdań psychologicznych.

---

<sup>1</sup> W odniesieniach bibliograficznych prac Kotarbińskiego będę pomijał nazwisko. *Zasadnicze myśli pansomatyzmu*, „Przegląd Filozoficzny” 1935, nr 5, cyt. za: *Wybór pism*, t. 2, PWN, Warszawa 1958, s. 127.

<sup>2</sup> Tamże, s. 128.



Analizę zdań psychologicznych Kotarbiński przedstawił po raz pierwszy w artykule *O istocie doświadczenia wewnętrznego* z roku 1922. Zasadniczym celem była taka analiza zdań psychologicznych, aby nie odwoływać się do nieakceptowanego przez reistę pojęcia treści, sądu lub zawartości stanu mentalnego. W odpowiedzi na zarzuty wobec tez sformułowanych w tym artykule Kotarbiński podaje również powód natury syntaktycznej:

[...] sądy z dziedziny historii nauk takie się bliskie wydają sądom z dziedziny samych tych nauk, mimo że te drugie sądy wyglądają na sądy o ciałach, gdy te pierwsze są zawsze myślami, iż ktoś coś pomyślał, a więc sądami psychologicznymi. Usiłowałem tedy wykryć ogólną formę owych sądów z dziedziny historii nauk, w szczególności zaś wykryć ich stosunek do owych sądów z dziedziny nauk, a potem próbowałem zastosować tę formę do wszystkich sądów psychologicznych<sup>3</sup>.

U podstaw analizy zdań psychologicznych można odnaleźć nie tylko motywy natury semantycznej i syntaktycznej, ale również motywy czysto ontologiczne, które sprawiły, że Kotarbiński utożsamiał do pewnego stopnia semantykę z ontologią. Jest to możliwe, gdy przyjmuje się, że sensowność wyrażeń językowych jest zapewniona przez fakt, że odnoszą się do pewnych bytów – swoich zwykłych odniesień lub zreifikowanych znaczeń. Innymi słowy, gdy przyjmuje się semantykę odniesieniową<sup>4</sup>.

W reistycznej ontologii Kotarbińskiego odniesienia mają jedynie nazwy jednostkowe, zaś nazwy ogólne odniesień nie mają. W takim przypadku konieczne jest sformułowanie teorii znaczenia. Drogą tą poszli wszyscy filozofowie zajmujący się językiem, począwszy od Arystotelesa, a skończywszy na Fregem i jego kontynuatorach. Standardowym rozwiązaniem było wprowadzanie zreifikowanych znaczeń utożsamianych z pewnymi bytami mentalnymi (pojęcia, przedstawienia, treści świadomości, idee), z nieakceptowanymi przez reistę bytami „realnymi” (konotacje jako klasy cech) lub z bytami abstrakcyjnymi (sensy, sądy, abstrakcyjne stany rzeczy). W konsekwencji znaczenia była traktowane jako specjalny rodzaj odniesień.

Kotarbiński nie formułował wyraźnie własnej teorii znaczenia, zaś semantykę rozumiał za Morrisem i Carnapem jako badanie relacji między wyrażeniami językowymi a rzeczywistością pozajęzykową. Ograniczenia, które implikował reizm, niewątpliwie utrudniły zbudowanie semantyki rozumianej jako teoria znaczenia, gdyż należało z góry wykluczyć wszelkie byty pełniące tradycyjnie funkcję

<sup>3</sup> *Odpowiedź*, „Przegląd Filozoficzny” 1922, nr 2, cyt. za: *Wybór pism*, dz. cyt., s. 61.

<sup>4</sup> Nie będę w tym miejscu charakteryzował dokładnie tego pojęcia. Zrobiłem to dokładniej w artykule *Składalność znaczeń w teorii dyrektywnej*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 2015, 93, s. 27–46.



znaczeń<sup>5</sup>. Brak wyraźnej teorii znaczenia utrudnia również ocenę koncepcji Kotarbińskiego. Dlatego też w tym miejscu zaproponuję pewną teorię znaczenia, która nie wydaje się sprzeczna z reistycznymi poglądami Kotarbińskiego.

W dalszym ciągu będąc zatem uznawał, że sensowność zdaniu zapewniają jego warunki prawdziwości, zaś sensowność zdania zapewnia z kolei sensowność wyrażeniom, które wchodzi w jego skład. Początki takiego podejście można znaleźć już u Arystotelesa, dla którego zdanie „Sokrates jest człowiekiem” jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy o Sokratesie orzeka się powszechnik człowiek. Podobnie John Stuart Mill podałby warunek tego zdania w postaci następującej: „Zdanie »Sokrates jest człowiekiem« jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy Sokrates należy do klasy ludzi”. Aby pozostawać w zgodzie z tezami reizmu, należy tak zmodyfikować postać warunków prawdziwości zdań, aby nie odwoływać się do żadnych bytów poza dozwolonymi przez reizm indywidualami. Na możliwość takiej modyfikacji pośrednio wskazuje sam Kotarbiński:

Tak więc [tj. w warunkach przekładu dwóch systemów językowych] ujawnia się wzajemna zależność pojęć spełniania, oznaczania, desygnatu, nazwy, prawdziwości. [...] Na tym tle powstała tzw. semantyczna koncepcja prawdy (Tarski), będąca modernistyczną i uwolnioną od pospolitych zarzutów kontynuacją klasycznego rozumienia prawdy jako zgodności z rzeczywistością. Prawdziwość zdania wedle tej koncepcji polega na spełnianiu go przez wszystkie obiekty, przy czym pojęcie spełniania nie wprowadza się przez odniesienie do prawdziwości, lecz wprowadza na innej drodze<sup>6</sup>.

Proponuję zatem, aby za warunki prawdziwości zdań uznawać akceptowalne również przez Kotarbińskiego tzw. *T*-zdania Tarskiego, np. słynne „Zdanie »Śnieg jest biały« jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy śnieg jest biały”. Takie rozumienie warunków prawdziwości pozwala uniknąć niepożądanego z punktu widzenia reizmu uznania istnienia klas lub powszechników<sup>7</sup>, a zatem jest zgodne z wymogami reizmu w wersji semantycznej.

<sup>5</sup> Nieodniesieniową teorią znaczenia była niewątpliwie dyrektywalna teoria Kazimierza Ajdukiewicza, która powstała na początku lat trzydziestych. Teoria ta ani nie posługiwała się pojęciem odniesienia, ani nie przyjmowała zreifikowanych znaczeń.

<sup>6</sup> *Zagadnienia semantyki logicznej*, „Sprawozdania z Czynności i Prac Łódzkiego Towarzystwa Nauk” nr 1(3) 1947, cyt. za: *Wybór pism*, dz. cyt., s. 215–216.

<sup>7</sup> Przedstawione tu podejście do warunków prawdziwości zdań jest bardzo skrócone. Konsekwencją proponowanego tu rozumieniu warunków prawdziwości jest holizm znaczeniowy, co oznacza, że znaczenie zdania „Śnieg jest biały” faktycznie podaje cała teoria prawdy Tarskiego, nie zaś tylko przytoczone tutaj *T*-zdanie. W innych *T*-zdaniach, wynikających z tej teorii, występują bowiem również wyrażenia występujące w danym zdaniu, np. „biały” i „śnieg”. Przedstawiona tu szkicowo teoria znaczenia oparta na teorii prawdy Tarskiego została *explicito* sformułowana w: D. Davidson, *Truth and Meaning*, „Synthèse” 17 (1967), s. 304–323. Uzasadnienie, że jest to teoria nieodniesie-

Sprawa się dodatkowo komplikuje w przypadku zdań psychologicznych. Decyduje o tym budowa gramatyczna zdań psychologicznych, w której występuje zdanie nadrzędne tworzące kontekst intensjonalny obejmujący zdanie podrzędne. Klasycznym rozwiązaniem całkowicie nieakceptowanym przez reistę jest Fregego analiza mowy zależnej – Frege twierdził, że w zdaniu podrzędnym wyrażenia nie odnoszą się do swych zwykłych odniesień, lecz do sensów rozumianych jako byty abstrakcyjne<sup>8</sup>.

Aby podać warunki prawdziwości zdań psychologicznych w proponowanej przeze mnie postaci, konieczne jest odróżnienie struktury gramatycznej zdań psychologicznych od ich struktury logicznej wolnej od kontekstów intensjonalnych<sup>9</sup>. Okazuje się jednak, że w roku 1922 Kotarbiński nie zatrzymał się na akceptowalnej z punktu widzenia reizmu semantycznego analizie syntaktycznej zdań i odwołał się do bardzo mocnych założeń ontologicznych motywowanych pansomatyzmem, o wiele mocniejszych, niż wymagała tego proponowana tu semantyka warunków prawdziwości.

Swoje rozważania Kotarbiński zaczyna od uwag na temat składni zdań psychologicznych. Po przedstawieniu kilku przykładów zdań psychologicznych zauważa, że „opis psychologiczny tego, co się dzieje w duszy Jana, dokonany przez Piotra, składa się, na kształt komendy wojskowej, z dwóch części: zapowiadawczej i wykonawczej”<sup>10</sup>.

Część zapowiadawcza odpowiada zdaniu nadrzędnemu w strukturze gramatycznej zdania psychologicznego, np. „Jan zauważył, że...”, „Jan pomyślał, że...”, „Jan odczuwa...” itp., zaś część wykonawcza odpowiada zdaniu podrzędnemu lub nazwie, które mają postać obiektywnych opisów świata zewnętrznego lub przeżyć psychicznych<sup>11</sup>, np. „smutek” lub „radość”.

Wyróżnienie dwóch części w złożonym zdaniu psychologicznym można uznać jedynie za zabieg czysto terminologiczny. Kotarbiński podaje jednak strukturę logiczną zdania psychologicznego jako parę dwóch zdań. Część zapowiadaw-

---

niowa, chociaż posługuje się pojęciem spełniania formuły przez ciąg obiektów, czyli rzeczy lub ciał w terminologii Kotarbińskiego, wykracza poza ramy tego opracowania. Reistę zadowoliliby jednak fakt, że w teorii Tarskiego nie wykorzystuje się żadnych hipostaz.

<sup>8</sup> Zob. G. Frege *Über Sinn und Bedeutung*, „Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik” (1892), s. 25–50.

<sup>9</sup> Ktoś mógłby wprawdzie zarzucić, że warunkiem prawdziwości zdania psychologicznego jest odpowiadające mu pozornie *T*-zdanie, np. „Zdanie »Jan widzi, że słońce świeci« jest prawdziwe wtw, gdy Jan widzi, że słońce świeci”. Ponieważ teoria prawdy Tarskiego jest ekstensjonalna, nie da się zbudować teorii prawdy, z której takie *T*-zdanie wynika.

<sup>10</sup> *O istocie doświadczenia wewnętrznego*, „Przegląd Filozoficzny” 1922, nr 2, cyt. za: *Wybór pism*, dz. cyt., s. 43.

<sup>11</sup> Ponieważ dla pansomatysty dusza rozumiana jako podstawa przeżyć świadomych jest również „ciałem”, stany emocjonalne podmiotu nie różnią się w istocie od stanów innych ciał.

czą owej struktury jest faktycznie zdaniem zapowiadawczym (zakończonym dwukropkiem), po którym następuje zdanie wykonawcze lub nazwa wykonawcza<sup>12</sup>. Oba zdania są niezależne pod względem logicznym, zaś pierwsze z nich wskazuje na drugie<sup>13</sup>. Funkcję tę pełni w analizie Kotarbińskiego dwukropek. Jeżeli zatem pragniemy podać „kształt [dokonanej przez Piotra] ekspresji słownej opisu spostrzeżenia Jana, iż słońce świeci”<sup>14</sup>, to sprowadzimy jego wypowiedź „Jan zauważył, że słońce świeci” do następującej postaci: „Jan zauważył to: słońce świeci”. Jak widać, Kotarbiński redukuje kontekst intensjonalny do ekstensjonalnego, co pozwala na podanie warunków prawdziwości w proponowany przeze mnie sposób bez konieczności wikłania się w jakiegokolwiek nieakceptowane zobowiązania ontologiczne. Eliminacja kontekstów intensjonalnych była dla Kotarbińskiego sprawą bardzo istotną, gdyż powierzchniowa forma zdań psychologicznych oraz wszelkie inne konteksty intensjonalne uważał za wadliwe: „Żywe jest zagadnienie eliminacji funkcji intensjonalnych [...]. Powstaje co do nich podejrzenie, że są to wadliwe formy wypowiedzania się i wszelki napis zdaniowy powinien być ekstensjonalny”<sup>15</sup>.

Kotarbiński nie zatrzymał się jednak na eliminacji kontekstów intensjonalnych w zdaniach psychologicznych i wchodząc na pole założeń ontologicznych, zaproponował analizę, która dla naszego przykładu przybiera formę następującą: „To, co teraz wykonam, jest naśladowaniem przebiegu w nerwach Jana: słońce świeci”. W tej analizie zdanie zapowiadawcze ma charakter zdania okazjonalnego, w którym dwukropek jednak nie tylko pełni rolę zaimka wskazującego odnoszącego się do zdania wykonawczego lub nazwy wykonawczej, ale również „Wskazuje on, że to, co po nim nastąpi [nazwa lub zdanie wykonawcze], jest wyrazem słownym tego aktu nerwowego, którego przeżycie zapowiada się, wygłaszając splot słów przed dwukropkiem”<sup>16</sup>.

Chcąc zmanifestować stanowisko pansomatyzmu, Kotarbiński eliminował ze zdania zapowiadawczego czasownik psychologiczny, chociaż taka redukcja nie jest z punktu widzenia reizmu semantycznego konieczna<sup>17</sup>.

<sup>12</sup> Jak twierdzi Kotarbiński, nazwa wykonawcza może być faktycznie sprowadzona do zdania, sprawą tą nie będę się tu jednak zajmował.

<sup>13</sup> Przez niezależność logiczną zdania zapowiadawczego i wykonawczego rozumiem to, że nie da się ich sprowadzić do jednego zdania złożonego z łączącym je jakimś spójnikiem logicznym. Jest tak, gdyż prawdziwość lub fałszywość pierwszego nie zależy od fałszywości lub prawdziwości drugiego i *vice versa*.

<sup>14</sup> *O istocie doświadczenia wewnętrznego*, dz. cyt., s. 44.

<sup>15</sup> *Zagadnienia semantyki logicznej*, dz. cyt., s. 215.

<sup>16</sup> *O istocie doświadczenia wewnętrznego*, dz. cyt., s. 45.

<sup>17</sup> Jest tak, gdyż w warunkach prawdziwości obu zdań nie występowałyby żadne „zakazane” dla reisty byty.

W tym miejscu warto poczynić kilka dodatkowych uwag. Kotarbiński mówi tu nie tyle o zdaniach jako pewnych abstraktach (co byłoby zresztą niedopuszczalne dla reisty unikającego wszelkich hipostaz), ile o wypowiedzeniach zdań, czyli o pewnych obiektach fizycznych (drgającym powietrzu). Świadczy o tym zwrot „to, co teraz wykonam...”, wyraźnie wskazujący na wypowiedzenie zdania mającego naśladować jednorazowy przebieg w układzie nerwowym osoby, o której mowa. W jaki jednak sposób wypowiedzenie zdania (czyli drgające powietrze) może naśladować przebieg<sup>18</sup> w nerwach tej osoby? Aby odpowiedzieć na to pytanie, odwołajmy się do wprowadzonego w *Elementach teorii poznania* pojęcia wyrażania: „W ogóle znak jakiś wyraża przeżycie osoby, która go wytwarza, wyraża on to, co się dzieje z tą osobą, ściślej – wyraża tę osobę jako doznającą tego a tego. Przeto i słowa oraz w ogóle zwroty językowe wyrażają jakies przeżycia mówiących, ich wyrażenia, wyobrażenia, myśli”<sup>19</sup>.

Mówiący wyraża własne przeżycia, lecz naśladuje przeżycia innych, nawet jeśli byłyby wyrażone w innym języku. A zatem naśladowanie (w sensie używanym przez Kotarbińskiego) wyraża stosunek wypowiedzenia zdania wykonawczego do przebiegu w nerwach osoby, o której mowa w zdaniu psychologicznym. Zdanie „Galileusz zauważył, że dysk Wenus przebiega fazy na podobieństwo Księżyca” można przepisać jako: „To, co teraz wykonam, jest naśladowaniem przebiegu w nerwach Galileusza: Dysk Wenus przebiega fazy na podobieństwo Księżyca”, przy czym wypowiedzenie zdania wykonawczego jest aktem naśladowania przebiegu w nerwach Galileusza.

W roku 1922 Kotarbiński utożsamiał typ przeżycia z przebiegiem w określonej części układu nerwowego, zaś treść przeżycia ze zmianą w odpowiedniej dla tego typu przeżycia części układu nerwowego, wskazując tym samym na redukcjonistyczne założenia związane z użyciem terminu „naśladowanie”:

A co do względów, to oczywiście inne one będą przy opisie psychologicznym tego, co Jan widział, niż przy opisie psychologicznym tego, co słyszał: w pierwszym przypadku naśladowanie tyczyć się nie będzie nerwów słuchowych, w drugim – wzrokowe będą dlań obojętne<sup>20</sup>.

Znalazło to wyraz w zmodyfikowanej i uściślonej wersji schematu zdania psychologicznego:

<sup>18</sup> Z punktu widzenia reizmu „przebieg” jest jedynie wyrażeniem skrótowo-zastępczym. Faktycznie chodzi tu o zmieniający się układ nerwowy.

<sup>19</sup> *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, Zakład im. Ossolińskich, Lwów 1929. Cyt. za: Wydanie III, PWN, Warszawa 1986, s. 17.

<sup>20</sup> *O istocie doświadczenia wewnętrznego*, dz. cyt., s. 46.

Te dodatkowe uwagi ujawniają potrzebę jeszcze jednej zmiennej do naszego ogólnego wzoru: musimy podać przynajmniej sferę nerwową, której się tyczyć ma naśladowanie, i mówić przeto, iż ogólny schemat brzmi: „To, co niebawem wykonam, jest naśladowaniem przebiegu w nerwach mózgu oraz dróg zmysłów Z osobnika O: A”<sup>21</sup>.

Prowadzi to jednak do bardzo poważnej trudności. Biorąc za dobrą monetę to, co napisał Kotarbiński, wypowiedzenie wykonawcze „Dysk Wenus przebiega fazy na podobieństwo Księżyca” faktycznie może być naśladowaniem spostrzeżenia Galileusza, lecz równie dobrze mogłoby być naśladowaniem przypuszczenia Galileusza o tej treści lub aktu wątpienia dokonanego przez Galileusza itd. Takie samo wypowiedzenie wykonawcze może bowiem być naśladowaniem zmian w różnych częściach układu nerwowego (czyli odpowiadać różnym typom przeżyć psychicznych). Gdyby tak było, to w różnych częściach układu nerwowego Galileusza musiałyby zachodzić izomorficzne przebiegi naśladowane przez wypowiedzenie wykonawcze: „Dysk Wenus przebiega fazy na podobieństwo księżyca”. Na taką konsekwencję wskazuje następujący fragment:

W części zapowiadawczej mówi się o pewnych ruchach mówiącego, które mają nastąpić. Mówiący jest to przedmiot, który można wskazać gestem, organizm, ciało. O tych ruchach mówiącego mówi się, iż są takie same pod pewnymi względami strukturalnymi, jak ruchy innego osobnika, którego również można wskazać gestem, jak każde ciało<sup>22</sup>.

W konsekwencji, gdyby ktoś inny zauważył, podobnie jak Galileusz, że dysk Wenus przebiega fazy na wzór księżyca, pomyślał lub zwątpił w to, wówczas przebieg w jego nerwach musiałby być izomorficzny z odpowiednim przebiegiem w nerwach Galileusza. Co więcej, wypowiadający zdanie psychologiczne naśladowuje przebieg w nerwach Galileusza również w ten sposób, że jego wypowiedzenie zdania wykonawczego „Dysk Wenus przebiega fazy na podobieństwo księżyca” wyraża bezpośrednio pewien przebieg w tej części jego układu nerwowego, która jest odpowiedzialna za pomyślenie sobie tego, a przebieg ten musiałby być izomorficzny z przebiegiem w tej części układu nerwowego Galileusza, która jest odpowiedzialna za widzenie. W konsekwencji to samo wypowiedzenie wykonawcze następujące po różnych wypowiedzeniach zapowiadawczych może być wyrazem wielu izomorficznych (identycznych pod względem strukturalnym) zmian w różnych częściach układu nerwowego, które z kolei odpowiadają różnym typom przeżyć psychicznych. Analiza zdań psychologicznych z 1922 roku prowadzi

<sup>21</sup> Tamże, s. 46–47.

<sup>22</sup> Tamże, s. 47.

zatem do „podwójnego” redukcjonizmu pojęciowego<sup>23</sup> – typy przeżyć są faktycznie zredukowane do części układu nerwowego, zaś treści przeżyć zredukowane są do przebiegów o określonych własnościach strukturalnych, które to izomorficzne przebiegi mogą być realizowane w różnych częściach układów nerwowych. Trudności tej można uniknąć, odwołując się do innego wariantu analizy zdań psychologicznych, do którego Kotarbiński ostatecznie się skłonił w pracach późniejszych. W wariacie tym, który dalej będę nazywał drugim wariantem analizy, zdanie wykonawcze nie tylko odwołuje się do treści przeżycia, ale również podaje informacje na temat jego typu.

Poza trudnością z uzasadnieniem rozdzielania typu przebiegu od własności strukturalnych zachodzących w nim zmian przedstawione przez Kotarbińskiego ogólne sformułowanie analizy zdań psychologicznych natrafia na bardzo prozaiczną trudność. Nie można by było stwierdzić prawdziwość zdania zapowiadawczego bez odwołania się do zaawansowanej wiedzy neurofizjologicznej na temat przebiegów w układzie nerwowym. Na zakończenie *O istocie doświadczenia wewnętrznego* Kotarbiński pisze:

Jeszcze słowo na zakończenie o warunkach prawdziwości opisów psychologicznych. Jasne jest, iż zależy ona wyłącznie od tego, czy część wykonawcza jest istotnym wykonaniem [tj. naśladowaniem] tego, co zapowiedziano w części zapowiadawczej. W przeciwnym razie część zapowiadacza staje się fałszem, a wraz z nią i cały opis idzie na marne<sup>24</sup>.

Prawdziwość zdania zapowiadawczego mógłby zatem rozstrzygnąć jedynie specjalista w zakresie fizjologii układu nerwowego. Poważne zastrzeżenia<sup>25</sup> mogą tu budzić zbyt daleko idące założenia ontologiczne czy nawet neurofizjologiczne, których ewentualna fałszywość może sprawić, że dla rozpatrywanego tu przykładu zdanie zapowiadawcze „Galileusz zauważył to” będzie prawdą, zaś zdanie, które ma być parafrazą tego zdania, tj. „To, co teraz wykonam, jest naśladowaniem przebiegu w nerwach Z Galileusza” będzie fałszem.

W kolejnym fragmencie Kotarbiński po raz kolejny wskazuje na pierwszy z wyróżnionych wariantów analizy:

---

<sup>23</sup> Redukcja pojęciowa predykatu dyspozycyjnego do predykatu fizykalnego polega na utożsamieniu zakresów obu predykatów, np. rzeczy rozpuszczalnych w wodzie z rzeczami o określonej budowie cząsteczkowej.

<sup>24</sup> *O istocie doświadczenia wewnętrznego*, dz. cyt., s. 59.

<sup>25</sup> Moich zastrzeżeń nie budzi natomiast forma analizy. Podobne rozwiązanie dla zdań psychologicznych oraz zdań performatywnych i zdań zawierających wyrażenia cudzysłowowe przedstawił później Donald Davidson w kilku artykułach [zob. D. Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Clarendon Press, Oxford 1984, s. 77–122].



Natomiast fałszywość części wykonawczej [...] nie pociąga za sobą bynajmniej kłęski, byleby tylko myśl naśladowana była naśladowana dobrze<sup>26</sup>.

A zatem zdanie zapowiadawcze może być prawdziwe, nawet gdy zdanie wykonawcze jest fałszywe, np. w przypadku halucynacji lub pomyłki, co nie jest możliwe w przypadku wariantu drugiego, w którym zdanie wykonawcze nie opisuje świata zewnętrznego wobec podmiotu, lecz doznania podmiotu<sup>27</sup>.

Zdanie „Dysk Wenery przebiega fazy na podobieństwo księżyca” opisuje nam świat zewnętrzny niezależnie od tego, czy ktoś go widzi, czy też nie. Z drugiej strony wypowiedzenie tego zdania wyraża pewne przeżycie, czyli przebieg w nerwach mówiącego, np. pomyślenie sobie lub akt wątpienia. Zmiany w świecie zewnętrznym niewątpliwie wpływają przyczynowo na nasze percepcje. Na przykład świecące słońce wywołuje przyczynowo określone zmiany w ośrodku wzroku, co wyrażane jest za pomocą zdania „Słońce świeci”. Trudno jednak uzasadnić, że wywołuje on pośrednio zmiany do nich izomorficzne w innych częściach układu nerwowego, np. odpowiedzialnych za wątpienie, wyobrażanie sobie lub inne postawy propozycyjalne.

Pozostają jeszcze do przeanalizowania przypadki, gdy to samo zdanie wykonawcze może wyrażać przebiegi zachodzące w częściach układu nerwowego odpowiedzialnych za różne typy percepcji – wzrokowej, słuchowej, smakowej, dotykowej lub węchowej. Można bowiem zarówno zobaczyć, jak i usłyszeć lawinę, eksplozję lub maszerującego żołnierza. Czy w takim przypadku wypowiedzenie „eksplozja” naśladuje izomorficzne przebiegi w nerwach wzrokowych i słuchowych? W kolejnych pracach Kotarbiński odpowiada negatywnie na to pytanie, co świadczy o tym, że nie akceptowałby wskazanych tu konsekwencji własnej analizy, zaś źródła nieporozumienia upatruje w ubóstwie języka, który nie rozróżnia w większości zdań wykonawczych typów doznań. Wymienione zastrzeżenia wskazują ponownie na drugi z wymienionych wcześniej wariantów analizy zdań psychologicznych, w którym to informacja o typie doznania zawarta jest nie w zdaniu zapowiadawczym, lecz w zdaniu wykonawczym.

Jak widać, prowadzące do redukcji założenia metafizyczne pansomatyzmu utrudniają semantyczną analizę zdań psychologicznych, mieszając semantykę z ontologią. Zdanie wykonawcze pełni w propozycji Kotarbińskiego trudną do zaakceptowania podwójną rolę: opisuje świat zewnętrzny i naśladuje przebieg w układzie nerwowym osoby, o której mowa, co stanowi warunek prawdziwości zdania zapowiadawczego. Prowadzi to, jak pokazałem, do konieczności uznania wielu wątpliwych założeń na temat zależności między światem zewnętrznym

<sup>26</sup> *O istocie doświadczenia wewnętrznego*, dz. cyt., s. 59.

<sup>27</sup> Bo w zdaniu wykonawczym zawarta jest informacja na temat typu przeżycia.

a przebiegami w układach nerwowych. Aby wybrnąć z tej trudności, należałoby Kotarbińskiemu przypisać stanowisko zbliżone do poglądów Hume'a, który utożsamiałby zdanie „Słońce świeci” ze zdaniem „Doznaję impresji świecącego słońca”. Doznawanie impresji można bowiem utożsamić z jakąś zmianą w układzie nerwowym. To ostanie spostrzeżenie prowadzi nas kolejny raz do drugiego wariantu analizy zdań psychologicznych.

W *Zasadniczych myślach pansomatyzmu* z roku 1935 Kotarbiński odszedł od używania fizykalnego terminu „przebieg” na rzecz czasowników psychologicznych. Schemat struktury logicznej zdania psychologicznego przybrał tam postać: „A doznaje tak: p”, przy czym w konkretnym przypadku na „doznaje” podstawia się termin o węższym zakresie, np. „widzi” lub „chce”<sup>28</sup>.

Kotarbiński zrezygnował wprawdzie z użycia terminu „imitacja” w wypowiedzeniu zapowiadawczym, ale nie zrezygnował z twierdzenia, że wypowiedzenie wykonawcze faktycznie imituje doznania osoby opisywanej:

Wypowiedź psychologiczna jednostkowa jest tedy w intencji swej niejako dwupiętrowa. Pierwsza część wskazuje na to, co druga wyraża (mianowicie kogoś, doznającego jakoś, jako takiego), a druga, wyrażając np. widzącego tak a tak, jako takiego, czyni to przez opisywanie otoczenia tak, jak by on sam je opisał, jako widzący tak właśnie. W pierwszej części mówiący jak gdyby zapowiadał imitację omawianego mówiącego, w drugiej – jak gdyby dokonywał tej imitacji, opisując na niby otoczenie omawianego tak, jak by on sam je opisał<sup>29</sup>.

W cytacie tym można dopatrzeć się sugestii się, że informacja o typie doznania zawarta jest *implicite* w zdaniu wykonawczym. Na następnej stronie Kotarbiński stwierdza jednak coś przeciwnego, tj. że informacja na temat typu doznania występuje tylko w zdaniu zapowiadawczym, gdyż termin „doznający” jest jedynie zmienną, pod którą podstawia się konkretne czasowniki psychologiczne:

[...] [termin] „doznający” jest zapowiedzią imitacji omawianego osobnika przez mówiącego oraz informuje w sposób ogólnikowy o tym, pod jakim względem imitacja nastąpi: a więc, że będzie się naśladowało omawianego osobnika jako parzącego lub słuchającego, lub badającego dotykem etc.<sup>30</sup>.

W tym samym duchu wypowiada się w artykule *O postawie reistycznej* z 1949 roku, twierdząc, że w schemacie zdania psychologicznego termin „doznawać” może być uszczegółowiony za pomocą różnych czasowników psychologicznych<sup>31</sup>.

<sup>28</sup> *Zasadnicze myśli pansomatyzmu*, dz. cyt., s. 130.

<sup>29</sup> Tamże, s. 132–133.

<sup>30</sup> Tamże, s. 135.

<sup>31</sup> *O postawie reistycznej, czyli konkretystycznej*, „Myśl Współczesna” 10 (1949) 41, cyt. za: *Wybór pism*, dz. cyt., s. 153–154.



W analizie zdań psychologicznych z roku 1922 dominuje motywacja pansomatyzmen, która prowadzi do wskazanych wcześniej trudności. W środkowym okresie twórczości można zauważyć wahanie między motywacją pansomatystyczną a reistyczną (w wersji semantycznej), w rezultacie czego pojawiają się liczne niekonsekwencje i niedopowiedzenia, zaś przykłady zamieszczone w artykułach z tego okresu wskazują na to, że proponowana przez Kotarbińskiego analiza staje się niejasna i nieprecyzyjna. W rezultacie Kotarbiński stopniowo burzy prostotę oryginalnego pomysłu, lecz nie rezygnuje z pojęcia naśladowania, które było podstawowym źródłem trudności. Z punktu widzenia proponowanej tu semantyki warunków prawdziwości preferowana jest modyfikacja pierwszej wersji analizy. Aby wyeliminować kontekst intensjonalny, w zdaniu zapowiadawczym można podać informację na temat typu doznania bez konieczności redukcji predykatu psychologicznego do fizykalnego i odwoływania się do pojęcia imitowania przebiegów w układzie nerwowym. Oczywiście dla takiego rozwiązania pojawia się niedosyt, gdyż nie daje ono nam żadnych wskazówek ani na temat ontologicznej natury typu przeżycia, ani na temat ontologicznej natury jego treści. Jednak wymaganie takie jest zbyt wygórowane w przypadku semantyki. Jak się zdaje, w środkowym okresie twórczości Kotarbiński wybrał rozwiązanie pośrednie, wklajając się tym samym w rozliczne niekonsekwencje.

W referacie *Zdania niepsychologiczne* z roku 1951 Kotarbiński dokonuje zasadniczej modyfikacji wcześniejszej koncepcji, która pozornie likwiduje wątpliwości i niekonsekwencje z okresu poprzedniego:

Doznawać można na różne sposoby: widzieć, słyszeć, być przeświadczonym, wzruszać się itd. Z drugiej strony można słyszeć melodię, słowa języka, szum wiatru, unosić się gniewem lub zachwytem itd. [...] Pierwszy rodzaj różnic – to tak zwane różnice aktów, drugi rodzaj – to tak zwane różnice treści doznań. Otóż sprowadzamy te pierwsze do drugich<sup>32</sup>.

Jeszcze wyraźniej druga wersja analizy zdań psychologicznych pojawia się w *Próbie redukcji poznania psychologicznego do ekstrapozycji* z roku 1958:

[...] tkwi w tych zwrotach [wykonawczych] składnik, przeważnie pleonastyczny, ogólnikowo zapowiadający treść, która potem nastąpi. Toteż zawsze, naszym zdaniem, całą treść wyróżniającą [typ przeżycia] można przenieść do tej części zdania, która następuje po zwrocie zapowiadawczym. W tym zwrocie zostanie wówczas tylko wspomniane wyżej odniesienie do omawianej w zdaniu psychologicznym osoby<sup>33</sup>.

<sup>32</sup> *Zdania niepsychologiczne*, cyt. za: *Wybór pism*, dz. cyt., s. 157.

<sup>33</sup> *Próba redukcji poznania psychologicznego do ekstrapozycji*, „*Studia Filozoficzne*” 5 (1958) 8, s. 140.

Pozostaje w zgodzie z nowym schematem zdania psychologicznego:

Jednak nic nie stoi na przeszkodzie temu, by ogólny schemat jednostkowego zdania psychologicznego ująć jak następuje: „Jan doznaje tak...” (po czym następuje zdanie sprawy z tego, czego doznaje, z tak zwanej treści doznania)<sup>34</sup>.

W takim przypadku nie ma konieczności redukcji pojęciowej predykatów psychologicznych (np. „widzieć”, „słyszeć”, itp.) do predykatów fizykalnych, a w szczególności do części układu nerwowego.

Druga wersja analizy likwiduje częściowo wskazane trudności natury ontologicznej, lecz nie likwiduje ich całkowicie, gdyż Kotarbiński nie wycofuje się z pojęcia imitowania. Przyjrzyjmy się bowiem podanym przez Kotarbińskiego przykładom:

Odpowiednio uschematyzowane zdanie psychologiczne „Piotr widzi zaśniewane pole” przybierze wtedy postać następującą: „Piotr doznaje tak: oto zaśniewane pole”. Zdanie psychologiczne: „Jan pragnie, by nadeszła wreszcie wiosna” przybierze taka oto formę: „Jan doznaje tak: oby wreszcie nadeszła wiosna”. Zdanie psychologiczne: „Paweł sądzi, że przyroda podlega ewolucji” uzyska ten oto kształt: „Paweł doznaje tak: przyroda podlega ewolucji”<sup>35</sup>.

W podanych wyżej przykładach w wypowiedzeniach zdań wykonawczych mamy do czynienia bądź z aktem mowy (asercją lub przypuszczeniem) albo z ukrytym predykatem psychologicznym, zaś w zdaniu wprowadzającym mamy jedynie odniesienie do podmiotu oraz czasu. Zauważmy, że w drugiej wersji analizy zdania wykonawcze nie opisują świata, lecz raczej czyjeś doznawanie świata. Prowadzi to do pewnej wersji idealizmu Locke’a i Hume’a, gdyż zdania wykonawcze opisują nie świat, lecz jedynie impresje. Przy takim podejściu znikają wprawdzie niektóre z wymienionych wcześniej trudności natury ontologicznej, gdyż słyszenie głośnej muzyki lub zauważenie, że dysk Wenusy przebiega fazy na podobieństwo Księżyca, a Ziemia krąży dookoła słońca, można w zasadzie zredukować do pewnego typu zmian w układzie nerwowym, zaś odpowiednie zdania stają się faktycznie nazwami przebiegów w układzie nerwowym. Niestety prowadzi to do nowej trudności charakterystycznej dla tego typu idealizmu. Analiza ta nie pozwala na odróżnienie widzenia czegoś od zwykłej halucynacji, gdyż w obu przypadkach zdaniu wykonawczemu muszą odpowiadać odpowiednie przebiegi. W konsekwencji druga wersja analizy zdań psychologicznych prowadzi do odejścia od deklarowanych w roku 1922 celów. Jak pamiętamy, Kotarbiński deklarował, że zdanie wykonawcze opisuje świat zewnętrzny obejmujący zarówno nastroje i przeżycia ludzkie, jak i zjawiska zachodzące niezależnie od ludzi. W konse-

<sup>34</sup> *Zdania niepsychologiczne*, dz. cyt., s. 158.

<sup>35</sup> *Próba redukcji poznania psychologicznego do ekstraspekcji*, dz. cyt., s. 140.

kwencji ktoś mógł widzieć świecące słońce, chociaż zdanie „Słońce świeci” mogło być fałszywe, gdyż warunek prawdziwości tego zdania ma postać następującą „Zdanie »Słońce świeci« jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy słońce świeci”. W nowej wersji takiego odróżnienia dla zdań psychologicznych nie da się już przeprowadzić, gdyż zdania typu „Słońce świeci” w niej nie występują.

Nie jest to jednak trudność jedyna. W omawianej wersji analizy w zdaniu wykonawczym mowa jest jedynie o przeżyciach (impresjach), np. o widzeniu świecącego słońca. Ponieważ nie są to zdania ekstensjonalne, nie mają warunków prawdziwości w sensie stosowanym przez Tarskiego. W konsekwencji podstawowa trudność drugiej wersji analizy ma faktycznie charakter semantyczny. Jedną z zalet pierwotnej wersji analizy zadań psychologicznych z 1922 było eliminowanie kontekstów intensjonalnych na rzecz kontekstów ekstensjonalnych. W obecnej wersji nie da się podać warunków prawdziwości zdania wykonawczego w postulowanej w tym artykule postaci.

W tym miejscu dochodzimy do trzeciej trudności związanej z drugą wersją analizy. Wobec braku warunków prawdziwości zdania wykonawczego należy uznać, że zdanie wykonawcze jest prawdziwe, gdy zachodzi określony przebieg w układzie nerwowym. Co więcej, owo zachodzenie przebiegu w nerwach staje się korelatem semantycznym zdania wykonawczego. Niestety, rozwiązanie to jest nie do zaakceptowania, gdyż od czasów Fregego powszechnie uznaje się tzw. zasadę składalności, która głosi, że znaczenie zdania wyznaczone jest za pomocą znaczeń słów, które w nim występują. Warunki prawdziwości, o których pisałem na początku artykułu, spełniają ten postulat<sup>36</sup>, lecz jeżeli warunkiem prawdziwości zdania ma być zajście określonego przebiegu w nerwach mówiącego, postulat ten nie może być w żaden sposób spełniony. W konsekwencji zdanie wykonawcze byłoby z semantycznego punktu widzenia syntaktycznie złożoną, lecz semantycznie prostą nazwą, co jest rezultatem nie do zaakceptowania<sup>37</sup>.

Jak starałem się pokazać, obie wersje analizy zdań psychologicznych prowadzą do różnorodnych trudności. Powodem tego jest, o czym kilkakrotnie już wspominałem, przeniesienie założeń ontologicznych radykalnego pansomatyizmu na grunt semantyki, a w konsekwencji przemieszanie semantyki z ontologią. Nie

---

<sup>36</sup> Faktycznie spełnia go teoria znaczenia oparta na rekurencyjnej i ekstensjonalnej teorii prawdy Tarskiego, z której owe warunki wynikają. Zachodzenie zasady składalności związane jest z rekurencyjnością.

<sup>37</sup> A zatem wszystkich zdań wykonawczych należałoby się nauczyć na pamięć, podobnie jak słów i idiomów danego języka. Ponieważ zdań takich jest nieskończenie wiele, jest to niemożliwe. Argument ten przypomina argumentację Davidsona na temat języków wyuczanych [por. D. Davidson, *Theories of Meaning and Learnable Languages*, [w:] *Proceedings of the 1964 International Congress for Logic, Methodology and Philosophy of Science*, ed. by Y. Bar-Hillel, North Holland Publishing Co, Amsterdam 1966, s. 383–394.

oznacza to jednak, że pomysł Kotarbińskiego nie jest wart głębszego rozważenia i nie ma poważnych zalet. Aby uwydatnić te zalety, należałoby oddzielić semantykę od ontologii, czyli w konsekwencji zrezygnować z wymogu, aby na gruncie semantycznej analizy zdań rozstrzygać jakieś problemy ontologiczne. Należy zatem przede wszystkim zarzucić tezę o naśladowaniu i potraktować zaproponowaną analizę zdań psychologicznych jako zabieg czysto semantyczny, którego celem jest eliminowanie kontekstów intensjonalnych. Pamiętajmy jednak, że wedle Kotarbińskiego semantyka miała badać związki języka z rzeczywistością pozajęzykową, a odgrywające w koncepcji Kotarbińskiego kluczową rolę pojęcia wyrażania i naśladowania są niewątpliwie pojęciami semantycznymi w tym sensie. Okazuje się jednak, że są one nie do zaakceptowania z punktu widzenia proponowanej tu teorii znaczenia<sup>38</sup>.

Pomimo poczynionych tu krytycznych uwag należy jednak docenić oczywiście nowatorstwo i pomysłowość Kotarbińskiego analizy zdań psychologicznych, która została podjęta w znacznie szerszym zakresie pod koniec lat sześćdziesiątych przez Donalda Davidsona, który określił ją mianem analizy parataktycznej. Niestety Davidson nigdy nie powołał się na Kotarbińskiego, co nie wyklucza możliwości, że wcześniej się z nią zetknął. Odpowiedź na pytanie, czy Kotarbińskiego analiza zdań psychologicznych była źródłem inspiracji dla analizy parataktycznej Davidsona, wykracza jednak poza cele tego artykułu.

### Bibliografia

- Davidson D., *Theories of Meaning and Learnable Languages*, [w:] *Proceedings of the 1964 International Congress for Logic, Methodology and Philosophy of Science*, ed. by Y. Bar-Hillel, North Holland Publishing Co, Amsterdam 1966, s. 383–394. Przedruk w: D. Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Clarendon Press, Oxford 1984, s. 3–15.
- Davidson D., *Truth and Meaning*, „Synthèse” 17 (1967), s. 304–323. Przedruk w: D. Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Clarendon Press, Oxford 1984, s. 17–36.
- Davidson, D. *Inquiries into Truth and Interpretation*, Clarendon Press, Oxford 1984.
- Frege G., *Über Sinn und Bedeutung*, „Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik” (1892), s. 25–50. Tłumaczenie polskie: *Sens i znaczenie*, [w:] G. Frege, *Pisma semantyczne*, tłum. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 1977, s. 60–88.
- Kotarbiński T. *Odpowiedź*, „Przegląd Filozoficzny” 2 (1922). Przedruk w: T. Kotarbiński, *Wybór pism*, t. 2, PWN, Warszawa 1958, s. 60–68.

<sup>38</sup> Nie dotyczy to jednak języków sztucznych, które są interpretowane w określonej dziedzinie.

- Kotarbiński T., *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, Zakład im. Ossolińskich, Lwów 1929. Wydanie III, PWN, Warszawa 1986.
- Kotarbiński T., *O istocie doświadczenia wewnętrznego*, „Przegląd Filozoficzny” 2 (1922). Przedruk w: T. Kotarbiński, *Wybór pism*, t. 2, PWN, Warszawa 1958, s. 40–59.
- Kotarbiński T., *Próba redukcji poznania psychologicznego do ekstraspekcji*, „Studia Filozoficzne” 5 (1958) 8, s. 138–141.
- Kotarbiński T., *Wybór pism*, t. 2, PWN, Warszawa 1958.
- Kotarbiński T., *Zagadnienia semantyki logicznej*, „Sprawozdania z Czynności i Prac Łódzkiego Towarzystwa Nauk” nr 1 (3) 1947. Przedruk w: T. Kotarbiński, *Wybór pism*, t. 2, PWN, Warszawa 1958, s. 211–224.
- Kotarbiński T., *Zasadnicze myśli pansomatyzmu*, „Przegląd Filozoficzny” 5 (1935). Przedruk w: T. Kotarbiński, *Wybór pism*, t. 2, PWN, Warszawa 1958, s. 117–136.
- Kotarbiński T., *Zdania niepsychologiczne*. Tekst niepublikowany, 1951. Przedruk w: T. Kotarbiński, *Wybór pism*, t. 2, PWN, Warszawa 1958, s. 156–160.
- Kotarbiński T., *O postawie reistycznej, czyli konkretystycznej*, „Myśl Współczesna”, zeszyt 10 (1949) 41. Przedruk w: T. Kotarbiński, *Wybór pism*, t. 2, PWN, Warszawa 1958, s. 137–155.
- Maciaszek J., *Składalność znaczeń w teorii dyrektywnej*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 93 (2015), s. 27–46.

## Some critical remarks on Tadeusz Kotarbiński's analysis of psychological sentences

In his essay *O istocie doświadczenia wewnętrznego* (1922) Tadeusz Kotarbiński introduced original analysis of psychological sentences anticipating Donald Davidson's paratactic analysis. Contrary to their surface form Kotarbiński analyzed psychological sentences not as a compound sentences, but as pairs consisting of utterances of two independent sentences. Kotarbiński's proposal was motivated by semantic reism and pansomatism as well. The original 1922 proposal was later modified in 1935, 1949, and 1958 papers.

The aim of the paper is to present the evolution of the analysis of psychological sentences and the difficulties it implied. The modifications introduced by Kotarbiński lead to two basic versions of the analysis. Both versions have some merits, but very important drawbacks as well. I justify that the drawbacks are the result of mixing semantics with ontological commitments that are the consequences of pansomatism. The difficulties encountered by Kotarbiński are the result of introducing the notion of imitation into the analysis of psychological sentences.

Keywords: reism, pansomatism, semantics, meaning, reference, truth conditions, psychological sentence, paratactic analysis



ADAM JONKISZ

---

## O wyrażeniach i nazwach

### A. Pojęcie wyrażenia

1. W pojęciu nazwy jest zakładane pojęcie wyrażenia. Jest to widoczne w klasycznych definicjach nazwy, w których termin *wyrażenie* jest pojęciem rodzajowym, zwykle użytym wprost. Termin ten odsyła do pojęcia języka rozumianego jako system wyrażań, co sprawia, że każde określenie nazw jako kategorii wyrażań spoczywa na definicji języka. Formułowane w logice (semiotyce, metodologii) definicje języka zależą przede wszystkim od tego, jak szeroko *język* jest rozumiany, jak szerokie pojęcie języka chce się uściślić. Język jest najczęściej pojmowany – zgodnie z intuicyjnym rozumieniem *języka* obecnym w języku naturalnym – jako narzędzie porozumiewania się w danej społeczności. Na tle języka naturalnego są definiowane inne narzędzia porozumiewania się, przede wszystkim kody, oraz języki niezinterpretowane, tj. te spośród języków celowo zbudowanych (sztucznych), które nie mogą być użyte do porozumiewania się. Semiotyczne charakterystyki języka naturalnego, a ogólniej – dowolnego systemu służącego do porozumiewania się – odwołują się z kolei do pojęcia znaku. Język (także – kod) jest w nich bowiem określany jako szczególnego rodzaju system znaków.

Ciąg zależności definicyjnych w semiotyce języka naturalnego jest zatem następujący: znak-język-wyrażenie-nazwa. Koncepcja znaku wpływa więc bezpośrednio na definicję języka, a pośrednio na rozumienie wyrażenia jako składnika języka oraz na pojmowanie nazw jako kategorii wyrażań.

2. Wspieranie definicji nazwy i wyrażenia na koncepcji znaku jest utrudnione przez fakt, że w semiotyce opracowano wiele koncepcji znaku, które do dziś nie zostały uzgodnione, co jest widoczne także na poziomie terminologii stosowa-



nej w różnych opisach znaków<sup>1</sup>. W punkcie wyjścia jakiegokolwiek koncepcji znaku znajduje się jakaś jego prekoncepcja, której wysłowienie szkicuje już pewne cechy zamierzonego ujęcia znaku. Definicja znaku oraz wsparta na niej, stopniowo budowana koncepcja uściślają bowiem i rozbudowują pewne wstępne założenia dotyczące znaków. Pośród nich jest z pewnością założenie co do dziedziny znaków: do czego odnosi się pojęcie znaku, co trafna koncepcja znaku ma obejmować. Nawet za ogólną deklaracją, że zamiarem jest zbudowanie teorii, którą da się stosować do wszystkich faktycznie używanych znaków, są ukryte założenia co do zakresu pojęcia znaku<sup>2</sup>.

3. Koncepcja znaku uwzględniająca jego funkcjonowanie w językach naturalnych musi być pragmatyczna. W definiensie *znaku* pojawia się – co najmniej nie wprost – użytkownik znaku. Nawet jeśli mówi się krótko, że znak to zjawisko odsyłające do czegoś różnego od siebie, to w trafnym rozwinięciu tego twierdzenia pragmatycznie rozumiane musi być zjawisko, pojawia się również pragmatycznie rozumiane znaczenie.

(1) Znak to zjawisko, które na podstawie przypisanego mu znaczenia wywołuje myśl o czymś różnym od siebie.

Określenie (1), choć już nie tak skrótowe, nadal wymaga komentarza, który tu ograniczę tylko do dwóch uwag podkreślających pragmatyczność pojęcia znaku. Otóż w zakresie terminu *zjawisko* na pewno muszą być przedmioty postrzegania zmysłowego, w przeciwnym razie bowiem koncepcja znaku i oparta na niej koncepcja języka nie tłumaczyłyby faktu porozumiewania się intersubiektywnego<sup>3</sup>. Już pojęcie zjawiska jako postrzeganej strony znaku (najczęściej – widzianej, słyszanej itd.) implikuje zatem pojęcie użytkownika. Ponadto znaczenie także nie może być rozumiane inaczej niż pragmatycznie: użytkownik przypisuje znaczenie, sprawia, że zjawisko staje się znaczące – nie ma znaków bez użytkowników<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Spośród prac w języku polskim najpełniejszy przegląd koncepcji znaku można znaleźć w książce J. Pelca, *Wstęp do semiotyki*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1982.

<sup>2</sup> L. Koj, świadom takich „prototeoretycznych” założeń, wskazuje przykłady dziedzin, które ma objąć budowana przez niego, ogólna koncepcja znaku (*Próba zdarzeniowej teorii znaku*, „Studia Semiotyczne” t. 21–22 [1998], s. 27).

<sup>3</sup> Zakres zjawisk, o których mowa w definicji znaku, nie musi być jednak – a nawet, według mnie trafniej, jeśli nie jest – ograniczony do tego, co dane w doświadczeniu zewnętrznym: *zjawisko* użyte w definicji *znaku* obejmuje wszystko, co może się jawić, a więc także dane doświadczenia wewnętrznego zmysłowego i intelektualnego. Niektóre z tak szeroko rozumianych zjawisk znaczących przestają wprawdzie być znakami intersubiektywnymi, nadal jednak wywołują myśl o czymś różnym od siebie – a ten warunek jest konieczny w definiensie *znaku* – a nawet można powiedzieć, że funkcjonują w porozumiewaniu się (wewnątrzpodmiotowym).

<sup>4</sup> Coś (zjawisko) staje się znakiem czegoś dla kogoś w określonej sytuacji (por. J. Pelc, *Wstęp do semiotyki*, dz. cyt.). Dotyczy to zarówno pojedynczych zjawisk znaczących, które nie funkcjonują



Tylko gdy w koncepcji znaku połączy się jego warstwę zjawiskową (substrat materialny znaku) i znaczeniową (rozumianą pragmatycznie), da się wyjaśnić sytuacje występujące w procesie porozumiewania się, tj. semiotyczne zjawiska wieloznaczności oraz równoznaczności znaków<sup>5</sup>.

4. Definiowanie języka jako systemu znaków, tj. zjawisk znaczących, odciska się na rozumieniu wyrażenia i kategorii wyrażen. Jeśli bowiem język jest określanym jako system znaków, to wyrażenie jest znakiem językowym, w którym są obecne wszystkie warstwy znaku: zjawiskowa (substrat materialny znaku, tj. dźwięki w języku mowie lub napisy w języku piśmie itp.), znaczenie przypisane przez użytkownika, skutkujące myślą o czymś różnym od siebie (desygnat znaku). Przenosi się to na rozumienie nazw i zdań: i nazwy, i zdania są wyrażeniami znaczącymi, przy czym nazwy są używane do wyrażania i przekazywania pojęć, a zdania – do wyrażania i komunikowania sądów (przekonań lub przypuszczeń) – pojęć i sądów w sensie psychologicznym<sup>6</sup>.

Rozumienie języka jako systemu znaków skutkuje zatem wąskim rozumieniem *wyrażenia* i pragmatycznymi definicjami nazwy. Jeśli bowiem wyrażenie jest znakiem językowym, to nie można – przyjmując takie rozumienie *wyrażenia* – mówić o wyrażeniach języków niezinterpretowanych. Wtedy termin *wyrażenie* jest stosowny tylko odnośnie do języków z regułami znaczeniowymi (zinterpretowanych), a nawet jeszcze węższej – do języków używanych do porozumiewania się. Natomiast w opisach języków niezinterpretowanych trzeba by mówić wyłącznie np. o ich formułach czy napisach – czyli o zjawiskowej warstwie potencjalnych znaków, o ich substratach materialnych.

Materialne substraty znaków językowych są nazywane *zwrotami* i w opisach języków naturalnych są odróżniane od wyrażen języka – wyrażen prostych

---

w systemie (np. poszczególne dzieła sztuki), jak i znaków języka. Uwzględnienie wszystkich relatywizacji pragmatycznie rozumianego znaku prowadzi do formuły znacznie bardziej rozbudowanej. L. Koj w formule (schemacie) ujęcia znaku uwzględnia kilkanaście uwarunkowań użycia znaku, tj. relatywizacji pojęcia znaku, a przy tym ocenia zaproponowany schemat jedynie jako wyjściowy dla pełniejszej pragmatycznej koncepcji znaku (*Próba zdarzeniowej...*, dz. cyt.; tenże, *Zdarzeniowa koncepcja znaku*, Biblioteka Myśli Semiotycznej, t. 41, PTS, Warszawa 1998).

<sup>5</sup> Szerzej piszę o tym w: *Logika ogólna*, Wydawnictwo Akademii Techniczno-Humanistycznej w Bielsku-Białej, Bielsko-Biała 2003, s. 17–25.

<sup>6</sup> Możliwy w tym miejscu zarzut brzmi: pojęcia i sądy w sensie psychologicznym są myślowymi odpowiednikami pojęć i sądów w sensie logicznym, tj. znaczeń wyrażen w języku, znaczeń zastanych przez użytkownika języka żywiącego konkretne pojęcia i sądy. Otóż jest oczywiste, że konkretny użytkownik zwykle używa wyrażen języka zgodnie z ich określonym w języku znaczeniem: „zwykle zgodnie z określonym znaczeniem”, tj. gdy zna znaczenie używanych wyrażen; „zwykle wyrażen języka”, gdy w ich zasobie są zwroty wyrażające jego myśli (jeśli nie, to tworzy nowe znaki słowne lub inne). Przejmowanie tradycji językowej nie świadczy jednak o tym, by znaki istniały niezależnie od użytkowników, potwierdza natomiast intersubiektywność znaków językowych.

(wyrazów, słów) i złożonych. Różnicę między używaniem *zwrotów* a używaniem wyrażen języka podkreślał m.in. Kazimierz Ajdukiewicz. Według niego ktoś, kto „wydaje dźwięki o brzmieniach przewidzianych przez słownictwo i składnię polską...” jedynie „*używa zwrotów należących do zasobu języka polskiego...*”, a nie używa jego wyrażen. By używać „...*zwrotu należącego do zasobu danego języka jako wyrażenia tego właśnie języka...*”, trzeba wraz z tym przejawiać dyspozycje („używając pewnych zwrotów jako wyrażen, dyspozycje te się aktualizuje”) do reagowania na zwroty językowe w sposób dla danego języka właściwy, a właściwy sposób reagowania jest ściśle związany ze znaczeniem, jakie zwrot („dane brzmienie”) posiada w języku<sup>7</sup>. Mimo to jednak Ajdukiewicz często używa w swoich pracach zwrotów „*wyrażenie wzięte w określonym znaczeniu*”, „*nazwa wzięta w określonym znaczeniu*” itp. Zwroty takie są pleonastyczne, bo jeśli w pragmatycznych pojęciach wyrażenia i nazwy jest zawarty wymóg, że jest to zwrot językowy wzięty w określonym znaczeniu, czyli dane wyrażenie, dana nazwa, to zbędne jest powtarzanie, że nazwa jest wzięta w określonym znaczeniu. Każda nazwa jest wzięta w określonym znaczeniu, a ten sam zwrot wzięty w innym znaczeniu jest innym znakiem językowym, tj. innym wyrażeniem, np. inną nazwą.

5. W logice ogólnej jest jednak używane także pojęcie wyrażenia niezawężone do znaków językowych. Znacznie szersze rozumienie *wyrażenia* jest powszechne w podręcznikach z logiki formalnej, w których słowo to odnosi się także do formuł rachunków logicznych. W tym sensie można mówić o wyrażeniach języków niezinterpretowanych, tj. identyfikowanych wyłącznie przez słownik i reguły składniowe. Wyrażeniem tak rozumianym jest więc każdy poprawnie zbudowany napis (ogólniej – zwrot) dowolnego języka<sup>8</sup>. To zakresowo najszersze

---

<sup>7</sup> K. Ajdukiewicz, *O znaczeniu wyrażen*, [w:] tegoż, *Język i poznanie*, t. I, PWN, Warszawa 1985, s. 107–109 (kursywa w oryginale). Analizom dotyczącym Ajdukiewicza koncepcji wyrażen wiele miejsca poświęca A. Olech (*Semantyczna teoria poznania*, Akademia im. Jana Długosza w Częstochowie, Częstochowa 2014), wyróżniając – za Ajdukiewiczem i w sposób odwołujący się do *Badań logicznych* E. Husserla – trzy warstwy wyrażenia, z których fizyczna tylko, tj. napis lub brzmienie, odpowiada temu, co w przytoczonych wyżej wypowiedziach jest nazywane zwrotem językowym (tamże, s. 84–86). Ajdukiewicza rozumienie *zwrotu języka* jest obecne także np. w pracach J. Jadackiego, uznawanie przez niego wyrażen za „symbole językowe”, tj. za umowne znaki językowe, również wskazuje na węższe rozumienie terminu „wyrażenie”, są jednak w pismach J. Jadackiego i takie fragmenty, w których jest przyjmowane szersze rozumienie terminu „wyrażenie”, jako że do wyrażen zalicza „napisy (i ich realizacje dźwiękowe)”. Tenże, *Spór o granice języka. Elementy semiotyki logicznej i metodologii*, Uniwersytet Warszawski, Wydawnictwo Naukowe Sempr, Warszawa 2001, s. 16.

<sup>8</sup> Przejście od *wyrażenia* rozumianego wąsko (jako znak językowy) do rozumianego szeroko (gdy mowa o formułach rachunku) zwykle nie jest zapowiadane. Na przykład w podręczniku L. Borkowskiego czytamy najpierw – w określeniach semiotycznych poprzedzających wykład rachunków formalnych: „Każde wyrażenie językowe ma określone znaczenie” (z kontekstu wynika, że chodzi o znaczenie w sensie logicznym, a nie w sensie psychologicznym), że wyrażenia są „przedmio-

sze pojęcie (*wyrażenie* w sensie syntaktycznym) jest zawężone przez wymóg, by wyrażenia spełniały ponadto funkcje semantyczne (pojęcie wyrażenia w sensie semantycznym), natomiast zgodnie z rozumieniem *wyrażenia* najwęższym – właściwym dla charakterystyki języków naturalnych – o wyrażeniach można mówić dopiero wówczas, gdy oprócz funkcji syntaktycznych i semantycznych grają one także role pragmatyczne, co znaczy, że są znakami języka używanymi do porozumiewania się<sup>9</sup>. Rozumienie *wyrażenia* najszersze, trafnie zwane syntaktycznym, jest niezbędne do badania języków rachunków logicznych, natomiast, co oczywiste, mówienie w semiotyce o wszystkich kategoriach wyrażen, tj. syntaktycznych, semantycznych i pragmatycznych – a także mówienie o takich samych funkcjach spełnianych przez wyrażenia – jest dorzeczne, tylko gdy wyrażenia są rozumiane wąsko, jako znaki językowe używane w procesach komunikowania się.

W poszczególnych działach semiotyki są, jak wiadomo, stosowane kryteria podziału wyrażen i funkcji wyrażen zgodne z aspektem, w którym język jest badany. Podstawowe funkcje syntaktyczne wyrażen to zastępowanie oraz reprezentowanie. Zastępowanie (jednego wyrażenia przez drugie) jest najczęściej stosowane w sztucznych językach symbolicznych – dla skrócenia nazw obiektów, działań itd. oraz w dowodach (pośród reguł dołączania nowych wierszy do dowodu są reguły zastępowania) – jest jednak widoczne także w językach dyscyplin naukowych (w językach mieszanych), w których np. wprowadza się definicyjnie terminologię skracającą deskrypcje przedmiotów dziedziny badanej w danej dyscyplinie, jak i w języku naturalnym. Również funkcja reprezentowania jest najczęściej widocz-

---

tem ogólnej teorii znaków językowych zwanej semiotyką”, w której „wyróżnia się [...] syntaktykę, semantykę i pragmatykę” (L. Borkowski, *Wprowadzenie do logiki i teorii mnogości*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1991, s. 6); następnie jednak, czyli niemalże w całym podręczniku, gdy mowa o wyrażeniach, chodzi o wyrażenia-formuły rachunków logicznych, tj. o napisy pozbawione znaczeń. Szerokie rozumienie wyrażenia przyjmuje także – w argumentacji za reizmem – T. Kotarbiński. By okazać, że nazwami rzetelnymi (tj. nazwami rzeczy) są nazwy wyrażen, np. nazwy cudzo-słowne „*wyrażenie*”, „*zdanie*” itd., przyjmuje, że oznaczają one wyłącznie napisy (w języku piśmie) lub dźwięki (w mowie), jako że nazwa rozumiana jako „całość złożona ze znaku i ze znaczenia» byłaby nonsensem, skoro wyraz »znak« jest rzetelną nazwą pewnej rzeczy, a wyraz »znaczenie« – nazwą pozorną” (T. Kotarbiński, *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i ogólnej metodologii nauk*, PWN, Warszawa 1986, s. 371).

<sup>9</sup> Na taką relację między zakresami tych terminów (wyrażenie w sensie syntaktycznym, semantycznym oraz pragmatycznym) wskazuje również wypowiedź J. M. Bocheńskiego: „Stosunek pragmatyczny zakłada semantyczny i syntaktyczny, a semantyczny zakłada syntaktyczny. Bezsensowne słowo nie może służyć porozumiewaniu się ludzi, a aby mieć sens, musi się ono znajdować w pewnych określonych stosunkach do innych słów. W przeciwieństwie do tego relacja syntaktyczna nie zakłada semantycznej i pragmatycznej, a relacja semantyczna daje się badać bez brania pod uwagę pragmatycznej” (J. M. Bocheński, *Współczesne metody myślenia*, tłum. S. Judycki, W Drodze, Poznań 1992, r. III, p. 6 – pomijam tu możliwe zastrzeżenia co do końcowego twierdzenia tej wypowiedzi).

na w językach symbolicznych, w których symbole (symboliczne zmienne) reprezentują zdania, nazwy, liczby, zbiory, funkcje itd. (dokładniej: reprezentują nazwy obiektów określonej kategorii); funkcja ta jest jednak spełniana także przez wyrażenia języków mieszanych i naturalnych: np. zwroty „ktoś”, „coś” reprezentują, odpowiednio, nazwy osób i nazwy przedmiotów w wypowiedziach formułowanych w języku polskim. Do najczęściej spełnianych przez wyrażenia funkcji semantycznych należą oznaczanie przedmiotów (oznaczają nazwy, przedmioty oznaczane zwie się desygnatami nazw)<sup>10</sup>, denotowanie (przez nazwę jej zakresu, czyli ogółu desygnatów), konotowanie (inaczej współoznaczanie: wskazywanie zbioru cech przysługujących wspólnie wszystkim desygnatom nazwy) i opisywanie (funkcja zdań prawdziwych/fałszywych)<sup>11</sup>.

Typowe (najczęściej w języku spełniane) pragmatyczne funkcje to komunikowanie (wyrażeniem komuś czegoś, się kogoś z kimś za pośrednictwem wyrażenia), wyrażanie (np. pojęć przez nazwy, sądów przez zdania, uczuć i innych przeżyć w wypowiedziach ocennych, wykrzyknikowych) itd.; a pragmatyczne cechy wyrażenia to bycie przekazywanym, rozumianym, uznawanym itd.<sup>12</sup>.

Wieloznaczność widoczna na poziomie wyrażenia (pojęcia wyrażenia) ma swoje źródło w pojmowaniu języka i znaku oraz jest widoczna w definicjach poszczególnych kategorii wyrażenia. Wyrażenia w sensie syntaktycznym odsyłają do języka niezinterpretowanego, któremu na poziomie opisu struktury znaków odpowiada tylko zjawiskowa strona znaku, tj. jego substrat materialny. Odpowiednikiem wyrażenia w sensie pragmatycznym są języki zinterpretowane, w których opisie przyjmuje się, że znaczenie wyrażenia jest określone przez sposób ich użycia; oraz znaki rozumiane pragmatycznie, tj. zgodnie z widocznym w określeniu (1) schematem: substrat + przypisane znaczenie (interpretacja), skutkujące myślą o czymś różnym od zjawiska (desygnat znaku). Czy jednak można mówić o wyłącznie semantycznie rozumianych pojęciach języka i znaku: „wyłącznie”, tzn. bez zakładania pojęć (cech wyrażenia) pragmatycznych? Na poziomie znaków widać, że ujęcie takie trzeba by zawęzić do związku: zjawisko–desygnat oraz pośredniczącego w desygnowaniu znaczenia, które musiałyby „towarzyszyć” substratowi znaku niezależnie od jego użycia.

<sup>10</sup> Oznaczanie rozumiem szeroko, tj. bez względu na sposób i źródła oznaczania, a więc tak, że nie trzeba odrębnie mówić o oznaczaniu i nazywaniu (do kwestii tej powrócę, wyjaśniając semantyczną definicję nazwy).

<sup>11</sup> W semantyce wyrażenia są dzielone również na tzw. katecorematy, tj. wyrażenia pełniące funkcje semantycznie samodzielnie (nazwy, zdania) oraz tzw. synkatecorematy, czyli wyrażenia pod tym względem niesamodzielne (wyrażenia łączące, np. spójniki).

<sup>12</sup> W kontekście funkcji przekazywania informacji wyróżnia się w pragmatyce kategorię wyrażenia informujących samodzielnie (samoinformujących – funkcję tę pełnią zdania) oraz wyrażenia współinformujących (składniki zdań).

## B. Pojęcie nazwy

6. Pojmowania wyrażenia syntaktyczne, semantyczne i pragmatyczne są widoczne także w definiowaniu nazw. W definicjach syntaktycznych wskazuje się na ich rolę składniową. W podręcznikach i słownikach logiki przeważają definicje nazw odwołujące się do pojęcia zdania podmiotowo-orzecznikowego, przy czym, zgodnie z definicjami syntaktycznymi szerszymi, do kategorii nazw są włączane wyrażenia nadające się na podmioty lub orzeczniki w takich zdaniach, natomiast zgodnie z syntaktycznymi definicjami nazw węższymi – nadające się tylko na orzeczniki albo nadające się tylko na podmioty.

Na przykład w pracach Tadeusza Kotarbińskiego można odnaleźć i szersze, i węższe określenie nazw. W *Elementach* jest uściślane rozumienie węższe: „[...] zwrot »N« jest nazwą, czyli powiedzeniem nadającym się na orzecznik w strukturze »A jest B« [...]”<sup>13</sup>; „[...] być nazwą – to tyle, co nadawać się do roli orzecznika we wszelkim zdaniu »A jest B« (przy zasadniczym rozumieniu spójki »jest«)”<sup>14</sup>. Natomiast w swoim podręczniku logiki Kotarbiński rozszerza zakres syntaktycznego pojęcia nazwy: „Nazwy są to wszystkie te i tylko te słowa i zwroty, które nadają się na podmioty lub orzeczniki zdań [...]” – zawężając je jednocześnie warunkiem semantycznym: „[zdań] o rzeczach lub osobach”<sup>15</sup>.

Syntaktyczna definicja nazwy węższa jest też w podręczniku Tadeusza Czeżowskiego: „Przez termin »nazwa« bez bliższego określenia rozumiemy nazwę indywiduową” – czyli wyrażenie nadające się tylko na podmiot w „zdaniach atomowych”, a zdania atomowe to „zdania jednostkowe o faktach” (z kontekstu wynika, że są to zdania proste bez kwantyfikatorów)<sup>16</sup>.

Przykład innego definiowania jest w podręczniku Ajdukiewicza, w którym określenie nazw zakłada pojęcie kategorii składniowej i kryterium należenia wyrażań do tej samej kategorii: „Wyrażenia języka polskiego, będące (przy pewnym ich znaczeniu) wyrażeniami tej samej kategorii syntaktycznej, co np. wyraz »pies«, zowią się przy tym swym znaczeniu *nazwami* tego języka”<sup>17</sup>. Zgodnie z tym określeniem nazwy to wyrażenia należące do klasy abstrakcji wyznaczonej przez relację należenia do tej samej kategorii syntaktycznej (relacja ta jest typu równoważności) oraz przez wyrażenie „pies”.

Pominąwszy różnice między definicjami nazwy syntaktycznymi zaproponowanymi w różnych pracach, można powiedzieć, że jest w nich zwykle zakłada-

<sup>13</sup> T. Kotarbiński, *Elementy teorii poznania...*, dz. cyt., s. 20.

<sup>14</sup> Tamże, s. 21.

<sup>15</sup> Tenże, *Kurs logiki dla prawników*, PWN, Warszawa 1975, s. 11.

<sup>16</sup> T. Czeżowski, *Logika*, PWN, Warszawa 1968, s. 17–18.

<sup>17</sup> K. Ajdukiewicza, *Logika pragmatyczna*, PWN, Warszawa 1965, s. 30.



ne znane z gramatyki pojęcie zdania podmiotowo-orzecznikowego. Tu przyjmuję oparte na tym pojęciu syntaktyczne rozumienie nazwy szersze:

(2) Nazwa to wyrażenie nadające się na podmiot lub na orzecznik w zdaniach postaci: *A jest B*.

Warunek „nadaje się...” jest, jak wiadomo, syntaktyczny, co znaczy, że wyrażenie otrzymane w wyniku podstawienia za *A* oraz za *B* w schemacie *A jest B* ma być poprawnie zbudowane, a przy tym dopuszcza się zmianę łącznika „jest” odpowiednio do liczby, czasu, rodzaju itd.

7. Pojęcie nazwy bliższe intuicjom użytkowników języka naturalnego jest określane w semantyce.

(3) Nazwa to wyrażenie, które coś oznacza, tzn. można je o czymś zgodnie z prawdą orzec.

Semantyczna definicja nazwy wymaga komentarza. Po pierwsze oznaczenie, choć jest tu uznane za funkcję semantyczną nazw (i tylko nazw), jest rozumiane szeroko, tj. niezależnie od sposobu (źródła) oznaczania. W niektórych opracowaniach bowiem odróżnia się (rozumiane wężej) oznaczenie jako wskazywanie na obiekty oznaczane za pośrednictwem znaczenia (właściwe dla nazw generalnych) od nazywania, tj. funkcji spełnianej przez nazwy indywidualne, wskazujące swoje desygnaty na mocy konwencji językowej. Zgodnie z tym rozróżnieniem *Warszawa* nazywa największe miasto nad Wisłą, natomiast nazwa *największe miasto nad Wisłą* oznacza Warszawę, podobnie jak nazwa *obecna stolica Polski*, przy czym każda z tych oznaczających nazw wskazuje na inną cechę Warszawy. Natomiast gdy w tych rozważaniach mowa o oznaczaniu, chodzi zarówno o oznaczanie za pośrednictwem znaczenia (wskazywania na cechy desygnatów), jak i o oznaczenie na podstawie samej umowy językowej.

Jeśli chodzi o warunek „można o czymś zgodnie z prawdą orzec”, to jest oczywiste, że semantyczna definicja nazwy zakłada pojęcie prawdy, pojęcie klasyczne, czyli semantyczne. Natomiast obszerniejszego wyjaśnienia wymaga „można orzec...”. Trzeba przyznać, że warunek ten nie budzi wątpliwości tylko w sytuacji, gdy przedmioty oznaczane, tj. desygnaty nazwy, są aktualnie dostępne, a więc gdy wyrażenie da się o czymś zgodnie z prawdą orzec faktycznie. Stosowanie opartego na tym warunku kryterium semantycznego w innych sytuacjach, tj. gdy desygnaty nie są konkretami fizycznymi aktualnie dostępnymi, może jednak nasuwać wątpliwości. By to zilustrować, oceńmy pod kątem kryterium zgodnego z definicją (3) następujące wyrażenia: *całkowite zaćmienie Słońca*; *Demokryt z Abdery*; *zwycięzca jutrzejszego pojedynku*; *zdobywca K2 zimą*; *pierwszy człowiek na Marsie*; *Sherlock Holmes*; *dzisiejszy król Francji*; *kwadratowe koło*. Każ-

de z tych wyrażen jest nazwą w sensie syntaktycznym, natomiast nie jest już tak oczywiste, że każde jest nazwą w sensie semantycznym. Odniesienie pierwszego z tych wyrażen zwykle nie jest aktualnie dostępne, choć było i będzie dostępne; desygnat drugiej nazwy to postać historyczna, tj. byt rzeczywisty i konkretny, lecz od dawna (od ok. 360 r. p. n. e.) przeszły; kolejny jest konkretny (zakładamy, że wiadomo, o który, tj. kogo z kim pojedynek chodzi), lecz przyszedł; taka sama jest sytuacja ontyczna kolejnych dwóch odniesień: są możliwymi konkretami przyszłymi (choć możliwymi coraz mniej, w porównaniu ze zwycięzcą konkretnego, bliskiego w czasie pojedyunku); detektyw opisany przez Conan Doyle'a nie jest już postacią rzeczywistą, lecz fikcyjną, aczkolwiek możliwą, tak samo jak nieopisany w żadnej powieści dzisiejszy król Francji; natomiast kwadratowe koło to obiekt, który nie jest możliwy, bo z samego znaczenia (treści) tego wyrażenia wynika, że musiałyby mieć cechy wykluczające się (opisane zdaniami sprzecznymi). Otóż – i ta uwaga jest niezbędnym uściśleniem definicji (3) – warunek „można o czymś zgodnie z prawdą orzec” jest w tej definicji rozumiany nierestrykcyjnie, przeciwnie – jest rozumiany bardzo szeroko, tj. tak, by desygnaty mogły istnieć w dowolny sposób, by dopuścić desygnaty nie tylko aktualne, lecz także przeszłe i przyszłe, nie tylko rzeczywiste, lecz także fikcyjne, nie tylko konkretne (jak desygnaty nazwy *człowiek*), lecz także abstrakcyjne, jak zbiory oraz cechy wspólne elementów jakiegoś zbioru (np. desygnat nazwy *człowieczeństwo*) – z jednym wszakże wyjątkiem: desygnaty muszą być możliwe, tzn. nie mogą mieć cech sprzecznych.

Warunek: „można o czymś zgodnie z prawdą orzec” trudno jest zwięźle uściślić tak, by objąć nim wszystkie rodzaje możliwych desygnatów. Pierwsze uściślenie idące w tę stronę to: „można o czymś zgodnie z prawdą orzec – co najmniej w zasadzie”; a kolejne, że „co najmniej w zasadzie” to znaczy, że da się opisać (sformułować) niesprzeczne warunki, po spełnieniu których dane wyrażenie można by faktycznie (a nie tylko w zasadzie) o czymś prawdziwie orzec. Uwagi dotyczące warunku „można o czymś zgodnie z prawdą orzec” są istotne dla semantycznego rozumienia nazw, a także dla rozróżnień z nazwami związanymi (do sprawy tej powrócę, omawiając rodzaje nazw).

8. Semiotyczne określenia nazwy dopełnia jej definicja pragmatyczna.

(4) Nazwy to wyrażenia używane do wysławiania pojęć (wyrażające pojęcia).

Gdy w pragmatyce mówi się o nazwach, wtedy na pewno chodzi o wyrażenia znaczące, lecz takie, które wyrażają pojęcia<sup>18</sup>. To zwięźle określenie wyma-

<sup>18</sup> Podane określenie uściśla pragmatyczne definicje nazwy: D4.d z (*Logika ogólna*, dz. cyt., s. 37) oraz D2.5c z (A. Jonkisz, *Elementy logiki stosowanej*, Wyższa Szkoła Administracji, Bielsko-Biała 2015, s. 45). Widoczne w tamtych definicjach sformułowanie – że nazwy to wyrażenia znaczące, tj. wyrażające pojęcia – mogło być rozumiane tak, że znaczące są tylko wyrażenia wyrażające



ga jednak komentarza, przede wszystkim z powodu użytego w nim słowa „pojęcie”. Słowo to, jak wiadomo, ma w semiotyce dwa podstawowe znaczenia. Pojęcie w znaczeniu logicznym to znaczenie nazwy. Znaczenie to, jak w przypadku dowolnego wyrażenia (czyli znaku językowego), przysługuje na gruncie danego języka – w tym sensie, że reguła określająca znaczenie nazwy jest elementem ogółu jego reguł znaczeniowych, a ogół ten jest składnikiem współokreślającym języki zinterpretowane. Kompetentny użytkownik języka respektuje daną regułę, przypisując jego zwrotom określone w niej znaczenie. Natomiast pojęcie w sensie psychologicznym to myślowy odpowiednik nazwy, a dokładniej – to przedstawienie psychiczne nieoglądowe (nienaoczne, czysto intelektualne), zgodne co do treści ze znaczeniem nazwy, tj. z pojęciem w sensie logicznym<sup>19</sup>. Otóż w definicji (4) chodzi właśnie o pojęcie w sensie psychologicznym. Jeśli użytkownik danego języka ma pojęcie np. trójkąta i chce je wyrazić, to jeśli użyje do tego właściwego wyrażenia, tj. takiego, którego znaczenie (treść) oddaje treść pojęcia psychologicznego (wyraża ją), to użytym wyrażeniem będzie odpowiednia nazwa danego języka, np. nazwa *trójkąt* języka polskiego, *triangle* języka angielskiego, *Dreieck* języka niemieckiego, *треугольник* w języku rosyjskim itd.

9. Warto wrócić do sprawy relacji między pojęciami nazwy: syntaktycznym, semantycznym i pragmatycznym. W komentarzu do definicji nazw pojawiła się już uwaga, że nie każde wyrażenie spełniające definicję syntaktyczną spełnia też semantyczne kryterium sformułowane dla nazw w (3). Ponieważ nie widać możliwości odwrotnej, tj. by wyrażenie było nazwą w sensie semantycznym, a nie było nazwą w znaczeniu syntaktycznym, można krótko powiedzieć, że ogół nazw w sensie semantycznym jest podzbiorem właściwym ogółu nazw pojmowanych syntaktycznie. Może więc być tak, że wyrażenie spełnia syntaktyczną definicję nazwy, a nie spełnia kryterium semantycznego (co ilustrują niektóre spośród wyżej wyliczonych przykładów). Jest tak na pewno w przypadku nazw wewnętrznie sprzecznych, ponieważ desygnaty takich wyrażeń istnieć nie mogą. Na przykład wyrażenie *romb*

---

pojęcia, choć funkcja wyrażania pojęć miała tylko (zgodnie z intencją wcześniejszych określeń) wyróżnić nazwy spośród wyrażeń znaczących. Podana wyżej definicja jest jednoznaczna, nie ma bowiem wątpliwości co do tego, że dodany w nawiasie człon „wyrażające pojęcia”, zapisany bez wcześniejszego przecinka i niepoprzedzony skrótem „tj.”, determinuje (zawęża) zakres pragmatycznie rozumianej nazwy. Człon ten jest w (4) dodany w nawiasie, bo „używane do wysławiania pojęć” zawęża zakres wyrażeń znaczących odpowiednio do nazw, a przy tym uwyraźnia pragmatyczność tej definicji.

<sup>19</sup> Mówiąc o znaczeniu nazwy, a ogólniej – wyrażeń, biorę słowo *znaczenie* w znaczeniu zgodnym z użyciem tego słowa w języku naturalnym, a uściślanym w koncepcjach semiotycznych utożsamiających znaczenie wyrażenia z jego treścią określoną przez sposób jego używania w danym języku. Z kolei definicja pojęcia w sensie psychologicznym została tu uproszczona: uproszczenie to jest oparte na założeniu, że nie ma rozumowania, poznania intelektualnego poza jakimś językiem, a prościej – że najpierw jest język, a następnie myślenie w języku.

*o pięciu bokach* jest nazwą w sensie syntaktycznym, o czym świadczy jego poprawne użycie np. w zdaniu *Romb o pięciu bokach jest figurą geometryczną płaską*, lecz w kontekście semantycznym wyrażenie to nie jest rozpoznawane jako nazwa. Jeśli semantyczne funkcje nazwy uznaje się za ważniejsze od jej cech składniowych, to wyrażenia, które spełniają syntaktyczną definicję nazwy, a nie spełniają kryterium semantycznego, trafnie jest zwać nazwami pozornymi.

Taka sama relacja wiąże zakresy pojęć zdefiniowanych w (2) i (4): nazwy (ogół nazw) w sensie pragmatycznym są podzbiorem ogółu nazw w znaczeniu syntaktycznym. Czy jednak jest uzasadnione przeniesienie relacji podporządkowania na zakresy pojęć określonych w (3) oraz (4)? Do uznawania, że ogół nazw w sensie pragmatycznym jest podzbiorem ogółu nazw w sensie semantycznym, może skłonić po pierwsze stwierdzenie, że wyrażenia w sensie pragmatycznym spełniają oprócz funkcji semantycznych i syntaktycznych także funkcje pragmatyczne, a więc że zakresowo najszersze jest pojęcie wyrażenia syntaktyczne, a najwęższe – pragmatyczne. Do uznania, że każda nazwa w sensie pragmatycznym jest też nazwą w znaczeniu semantycznym, lecz nie odwrotnie, może także skłaniać przyjęta wyżej interpretacja pojęcia w sensie psychologicznym, mowa w niej bowiem, że jest to przedstawienie psychiczne zgodne co do treści z pojęciem w sensie logicznym, a więc że pojęcia w sensie logicznym, tj. znaczenia nazw, są koniecznym warunkiem takich przedstawień. Wniosek, że ogół nazw w znaczeniu pragmatycznym (definicja (4)) jest podzbiorem nazw rozumianych semantycznie (definicja (3)), nie jest jednak uprawniony.

Nie ma wątpliwości co do tego, że są (większość jest takich) wyrażenia spełniające jednocześnie obie te definicje. Da się również podać przykłady wyrażen, które będąc nazwami w znaczeniu pragmatycznym, nie spełniają definicji semantycznej. Chodzi o takie wyrażenia wysławiające pojęcia (w sensie psychologicznym), które (wyrażenia) niczego nie oznaczają: do wyrażen takich należą na pewno wyrażenia wewnętrznie sprzeczne, które wprawdzie znaczą, ale nie oznaczają (np. wyrażenie *kwadratowe koło*). Czy jednak wskazywanie takiej możliwości i przykładów takich nazw nie kłóci się z ustaleniami dotyczącymi relacji między zakresami pojęć wyrażenia: pojęcie syntaktyczne wyrażenia jest nadrzędne względem semantycznego, a to z kolei jest nadrzędne względem pragmatycznego? Otóż nie, bo z tego, że są wyrażenia będące nazwami w sensie pragmatycznym, a niebędące nazwami w sensie semantycznym nie wynika, że wyrażenia takie są wyrażeniami w sensie pragmatycznym, a nie są wyrażeniami w sensie semantycznym. Wyrażenie *kwadratowe koło* nie jest wprawdzie nazwą w sensie semantycznym, bo nie oznacza żadnego przedmiotu, lecz jest wyrażeniem w sensie semantycznym, bo spełnia inne semantyczne funkcje (denotuje pusty zakres, konotuje zespół cech).

Trudniej jest podać niewątpliwy przykład na wyrażenia będące nazwą w sensie semantycznym, a niebędące nazwą w sensie pragmatycznym, czyli takie, które coś oznaczają, a nie wyrażają pojęć. Na przykład wyrażenie:  $(7^3 - 8^4)^2$  jest niewątpliwie nazwą w sensie semantycznym, jako że oznacza określoną liczbę (14 085 009), czy jednak spełnia definicję pragmatyczną? Traktowane jako wyrażenie-egzemplarz na pewno często nie wyraża pojęcia zgodnego ze znaczeniem tej nazwy ustalonym w języku matematyki, w świadomości wielu konkretnych użytkowników języka, widzących (słyszących) to wyrażenie, nie pojawi się pojęcie liczby będącej kwadratem różnicy liczb 7 do potęgi trzeciej i 8 do potęgi czwartej (myślowego odpowiednika brak często dla wyrażeń-egzemplarzy znacznie prostszych). Czy jednak można powiedzieć, że wyrażenie to nie spełnia definicji (4) także jako wyrażenie-typ? Jeśli jest się skłonny odpowiedzieć, że nie spełnia albo – ogólniej: że są wyrażenia, które oznaczają, a nie mogą wyrażać pojęć (rozumiane jako wyrażenia-typy), trzeba uznać, że zakresy pojęć nazwy semantycznego i pragmatycznego krzyżują się. W przeciwnym razie nadrzędny jest zakres pojęcia nazwy pragmatycznego.

### C. Rodzaje nazw

Ponieważ wszystkie wyrażenia, także rozumiane najwężej, spełniają definicję wyrażenia syntaktyczną, więc gdy przystępuje się do podziałów nazw, najlepiej mieć jako całość dzieloną uniwersum nazw w sensie syntaktycznym i w nim dokonywać podziałów według różnych kryteriów (syntaktycznych, semantycznych, pragmatycznych, mieszanych).

W tych rozważaniach sformułuję uwagi dotyczące tylko trzech opozycji, trzech podziałów nazw omawianych w pracach semiotycznych. Chodzi o przeciwstawianie nazw rzetelnych nazwom pozornym, nazw pustych nazwom niepustym oraz nazw analitycznych nazwom syntetycznym.

10. Pierwszej z tych opozycji wiele uwagi poświęcił Kotarbiński. Podziału nazw na rzetelne i pozorne dokonuje na gruncie reizmu.

[...] wszelkie zdania, w których wypowiada się coś pozornie o innym jakimś przedmiocie, nie o rzeczy jakiejś, traktujemy jako zwroty zastępcze dla zdań innych, rozumianych już literalnie, a orzekających wyłącznie o rzeczach. Innymi słowy, wszelką nazwę, która nie jest nazwą rzeczy, mamy za nazwę pozorną<sup>20</sup>.

Szerszą definicję nazw rzetelnych można uzyskać, utożsamiając je z nazwami konkretów, o ile dopuści się – co z reizmem niezgodne – także konkrety niebędące rzeczami: „Reizm obstaje przy onomatoidalnym charakterze wszelkich nazw

<sup>20</sup> T. Kotarbiński, *Elementy teorii poznania...*, dz. cyt., 1986, s. 62.

abstraktów: wszystko to są dlań nazwy pozorne, jedynymi nazwami rzetelnymi są nazwy konkretów”<sup>21</sup>. Wtedy nazwy pozorne to nazwy nie-konkretów.

Oddzielanie nazw rzetelnych od pozornych w kontekście opozycji konkrety vs. abstrakty nasuwa wątpliwość co do tego, czy podział nazw na rzetelne, tj. nazwy konkretów, oraz pozorne, tj. nazwy abstraktów, jest wyczerpujący. Trudność tę dostrzegał także Kotarbiński: „Za nazwy pozorne uważamy też nazwy obrazów immanentnych, choć nie zaliczamy ich do nazw abstraktów: antyteza nazw abstraktów i nazw konkretów może nie być wyczerpująca”<sup>22</sup>. Trudność tę można odsunąć, traktując terminy *nazwa rzetelna* i *nazwa pozorna* nie jako terminy przeciwne, lecz jako terminy sprzeczne: nazwy pozorne to takie, które nie są rzetelne (pozorne = nie-rzetelne), a pośród nazw nie-rzecznych kategoria przeciwna do rzetelnych to nazwy abstraktów. Nazwami przeciwnymi są wtedy *nazwa rzetelna* oraz *nazwa nierzetelna*: w zakresie drugiego z tych terminów mieściłyby się tylko nazwy abstraktów.

11. Nazwy puste są wydzielane w uniwersum nazw, gdy dzieli się nazwy ze względu na liczbę desygnatów. Puste mają zero desygnatów, można więc mówić jedynie, że pełnią funkcję denotowania, tj. denotują zbiór pusty. Kotarbiński wielokrotnie podkreślał różnicę między nazwami pozornymi a nazwami pustymi, które najczęściej nazywa nazwami bezprzedmiotowymi, tj. takimi, które nie oznaczają przedmiotów istniejących. Na gruncie reizmu odróżnienie to nie jest jednak oczywiste. Jeśli bowiem do definicji, że nazwy rzetelne to takie i tylko takie, które oznaczają rzeczy (konkrety będące rzeczami), a nazwy niepuste to tylko takie, które mają co najmniej jeden desygnat, dołączy się reistyczne przekonanie, że przedmiotami istniejącymi, tj. desygnatami, mogą być tylko rzeczy, to – o ile nazwy pozorne = nie-rzetelne, a nazwy puste = nie-niepuste – trzeba uznać, że pozorne = puste.

Jednak według Kotarbińskiego „różnica w tym, że nazwa rzetelna pusta, wstawiona do zdania prawdziwego w miejsce nazwy rzetelnej ogólnej lub jednostkowej, daje fałsz, a nazwa pozorna po takiej operacji daje nonsens, jeśli zachować podstawowy, nieprzenośny sens spójki »jest«”. Dlatego odrzucając zasadność podziału nazw pozornych na ogólne, jednostkowe i puste, proponuje mówić o intencji znaczeniowej („intencji uwydatniającej się w treści nazwy”) nazw pustych – zarówno pustych rzetelnych, jak i pustych pozornych: „»Zeus« – to nazwa rzetelna o intencji jednostkowej; »centaur« nazwa rzetelna o intencji ogólnej, choć obie z punktu widzenia zakresu są nazwami pustymi”. „[...] nazwę »młody centaur» wyczuwamy jako mniej ogólną od nazwy »centaur«”. „Zbliżone odróżnienie

<sup>21</sup> Tamże, s. 367–368.

<sup>22</sup> Tamże, s. 364.

ogólności można zastosować do nazw pozornych, np. »doskonałość« i »wieczna doskonałość«<sup>23</sup>.

Takie wyjaśnienie różnicy między nazwami pustymi a rzetelnymi nie jest przekonujące. Nietrafność uściśleń sformułowanych przez Kotarbińskiego ukazują np. zdania: *Platon był znany w Grecji. Zeus był znany w Grecji. Filozofowanie było znane w Grecji*. Każde z tych zdań jest sensowne i prawdziwe, mimo że w drugim podmiocie jest nazwa rzetelna pusta, podstawiona za nazwę rzetelną jednostkową w zdaniu pierwszym, a w trzecim jest w podmiocie nazwa abstrakcyjna, czyli pozorna (zgodnie z kategoryzacją Kotarbińskiego). Ostatnie z tych zdań można by nazwać nonsensownym, tylko jeśli się uzna, że łącznik „jest” został w nim użyty w sensie „podstawowym, nieprzenośnym”, a dokładniej – tylko gdy się przyjmie, że coś jest (istnieje), tylko gdy jest rzeczą/konkretem, a więc gdy interpretuje się takie zdania na gruncie realizmu/konkretyzmu.

Wyjaśniając różnicę między nazwami pozornymi (w sensie Kotarbińskiego) a pustymi, trzeba wyraźniej niż w pracach Kotarbińskiego podkreślić, że wyróżnione przez niego kategorie nazw są członami różnych podziałów. Zasadą podziału nazw na rzetelne i pozorne jest kategoria ontologiczna nazywanych przedmiotów. Podział ten przeprowadzony dychotomicznie na gruncie reizmu rozdziela nazwy na rzetelne, tj. nazwy rzeczy, oraz nazwy pozorne, tj. nazwy nie-rzeczy; przeprowadzony dychotomicznie w kontekście konkretyzmu – na nazwy rzetelne, tj. nazwy konkretów, oraz nazwy pozorne, tj. nazwy nie-konkretów. A przy tym ogół nazw rzeczy byłby podzbiorem ogółu nazw konkretów, co dawałoby możliwość (odrzuconą przez Kotarbińskiego) uwzględnienia pośród desygnatów także konkretów, które nie są rzeczami. Gdy natomiast wyróżnia się nazwy puste, obok jednostkowych i ogólnych, wtedy kryterium podziału jest liczba desygnatów. Ogół nazw jest zatem podzielony wyczerpująco na kategorie nazw ogólnych, jednostkowych i pustych oraz dychotomicznie (a więc też wyczerpująco) na podzbiory nazw rzetelnych i pozornych. Kategorie nazw pozornych oraz nazw pustych są jednak zakresowo bliskie, ponieważ każda nazwa pozorna jest nazwą pustą, choć – według Kotarbińskiego – są nazwy puste rzetelne, jak np. „Zeus”, „centaur”; nie ma więc nazw pozornych jednostkowych ani ogólnych. Sądzę, że wskutek pomieszania tych kryteriów pojawia się w pracach Kotarbińskiego wyjaśnianie „stopnia ogólności” nazw bezprzedmiotowych (pustych), oparte o pojęcie inaczej (treściowo) rozumianej ich ogólności – wyjaśnienie nietrafne. Pojęcie intencji znaczeniowej jest w tym kontekście sztuczne oraz nie jest potrzebne – o ile skorzysta się z opozycji nazwy analityczne–syntetyczne i szerzej niż w reizmie zinterpretuje semantyczną definicję nazwy.

<sup>23</sup> Tamże, s. 364–365.

12. Podział nazw na analityczne i syntetyczne jest przeprowadzany ze względu na to, czy nazwa (znaczenie nazwy, jej treść) wskazuje na liczbę desygnatów. Z treści nazw analitycznych wynika, czy nazwa jest pusta, jednostkowa czy ogólna, natomiast w przypadku nazw syntetycznych na podstawie samej analizy ich znaczenia, czyli wyłącznie na gruncie językowym, nie da się tego rozstrzygnąć, trzeba wiedzieć lub sprawdzić, czy desygnatów jest zero, jeden czy więcej niż jeden<sup>24</sup>. Jest oczywiste, że każda nazwa analityczna jest nazwą generalną, lecz nie odwrotnie; natomiast nazwy syntetyczne krzyżują się z generalnymi, tj. są nazwy jednocześnie syntetyczne i generalne (*polski noblista*), syntetyczne indywidualne (*Tadeusz*) i generalne analityczne (*najludniejsze dzisiaj polskie miasto*).

Ilustrując ten podział przykładami nazw, połączę go z podziałem ze względu na liczbę desygnatów. Do nazw ogólnych analitycznych należą część *obszaru Europy*, *rodzic Adama Mickiewicza*; ogólne syntetyczne to np. *jezioro na Saharze*, *syn Adama Mickiewicza*; nazwy jednostkowe analityczne: *najwyższy szczyt w Europie*, *ojciec Adam Mickiewicza*, *40. prezydent USA*; jednostkowe syntetyczne: *polska noblistka z dziedziny fizyki*, *polska noblistka z dziedziny chemii*; puste analityczne: *wielościan płaski*, *życie po życiu*; puste syntetyczne (w uniwersum obiektów realnych): *syn Juliusza Słowackiego*, *polski noblista z dziedziny fizyki*, *polskie miasto ponadtrzymilionowe*, *człowiek, który był na Marsie*, *zdobywca K2 zimą*, *obecny król Francji*. Nazwy analityczne da się podzielić na puste i niepuste (jednostkowe i ogólne) na podstawie samej analizy znaczenia nazwy, dla nazw syntetycznych ustalanie liczności zakresu wyłącznie na gruncie języka nie jest możliwe, a więc trzeba np. sprawdzać, czy są desygnaty, a jeśli tak, to czy jeden, czy wiele – a dokładniej: czy desygnaty istnieją w danym, przyjętym uniwersum.

13. Rozróżnienie: nazwy puste analityczne vs. nazwy puste syntetyczne odsyła do semantycznego rozumienia nazwy (3) oraz do aktualnego w tym kontekście rozróżnienia: nazwy rzetelne vs. nazwy pozorne. Zrezygnowanie z dzielenia nazw na rzetelne i pozorne na pewno nie rozwiązuje problemu uzasadnienia określonych kryteriów istnienia desygnatów nazwy ani nawet go nie omija. Ten sam problem pojawia się bowiem przy interpretowaniu semantycznej definicji nazwy oraz przy wydzieleniu z ogółu nazw podzbioru nazw pustych. Określmy – za Kotarbińskim, choć niezależnie od jego reizmu – nazwy rzetelne jako takie, które oznaczają istniejące przedmioty (w reizmie – tylko rzeczy); a zatem nazwy pozorne, tj. nie-rzetelne, nie oznaczają przedmiotów istniejących. Jak widać, podział nazw na te dwie kategorie zależy – tak samo jak rozumienie definicji (3) – od tego, jakie się dopuszcza kategorie przedmiotów istniejących (desygnatów nazwy). Na przykład linia graniczna między nazwami niepustymi a pustymi oraz rzetelnymi a pozor-

<sup>24</sup> Terminy *nazwa analityczna*, *nazwa syntetyczna* są tu używane przez analogię do podziału zdań na analityczne i syntetyczne.



nymi przebiegać będzie inaczej, jeśli dopuści się jako desygnaty nazw tylko konkrety rzeczywiste (aktualne i minione), niż gdy ponadto uzna się za przedmioty istniejące konkrety fikcyjne. Zgodnie z pierwszym (węższym) kryterium istnienia (desygnaty tylko rzeczywiste) wyrażenia *Zeus*, *Sherlock Holmes* itp. są nazwami pustymi, zgodnie z drugim kryterium są nazwami jednostkowymi. Nazwa *stolica Polski leżąca nad górną Wisłą* nie ma desygnatu w uniwersum przedmiotów rzeczywistych istniejących aktualnie, w tym uniwersum jest nazwą pustą, natomiast w uniwersum obiektów rzeczywistych aktualnych lub przeszłych jest nazwą jednostkową. Podobnie na gruncie pierwszego kryterium puste są nazwy *zdobywca K2 zimą*, *pierwszy człowiek na Marsie*, choć – na gruncie tego samego kryterium – pierwsza zapewne kiedyś będzie nazwą ogólną, a druga – nazwą jednostkową. Ten ostatni przykład pokazuje, że kategoryzacja konkretnej nazwy zależy nie tylko od przyjętych dla przedmiotów kryteriów istnienia, lecz że może zależeć także od zmian uniwersum przedmiotów określonej kategorii ontologicznej. Nazwy: indywidualna *Harry Potter* i generalna *bliźniak głównego bohatera powieści J. K. Rowling* są puste w uniwersum obiektów rzeczywistych, w uniwersum obiektów fikcyjnych aktualnie znanych (opisanych) pierwsza jest nazwą jednostkową, druga jest nadal nazwą pustą, lecz jeśli ktoś powiększy uniwersum obiektów fikcyjnych o taką postać, to druga z tych nazw przestanie być pusta. Różne kategoryzacje nazw (wyniki podziałów) uzyskuje się również zależnie od tego, czy dopuści się także desygnaty abstrakcyjne.

14. Sądzę, że można uzasadnić postulaty co do kryteriów istnienia desygnatów – dotyczące formułowania i uznawania takich kryteriów. Na pewno można się zgodzić z postulatem (właściwie to metapostulat), że każde wydzielanie nazw pustych i dzielenie nazw na rzetelne i pozorne powinno być połączone ze sformułowaniem kryteriów istnienia desygnatów, czyli określeniem uniwersum przedmiotów, w którym podziały nazw są dokonywane. Podanie kilku przykładów nazw rzetelnych i pozornych, choć zawęża domyślne, możliwe kryteria, nie jest wystarczające. Zgodne z tym postulatem podziały nazw na ogólne, jednostkowe i puste oraz na rzetelne i pozorne byłyby wprawdzie wyraźnie zrelatywizowane do przyjętych kryteriów istnienia przedmiotów, lecz zrelatywizowanie jawne jest lepsze niż ukryte.

Po drugie, kryteria istnienia desygnatów powinny być dogodne w analizach semiotycznych. Zbyt rygorystyczne (wąskie) kryteria nie spełniają tego postulatu. Na przykład jeśli dopuszcza się (jak w reizmie) wyłącznie przedmioty konkretne i realne, czyli rzeczy, to uszczupla się bardzo ogół nazw rzetelnych i niepustych, poszerzając jednocześnie zakres nazw pozornych i pustych. Przyjęcie tak ostrych kryteriów w analizach semiotycznych wymusza sztuczne podziały, na przykład dzielenie nazw pustych (o ile są „rzetelne”) według stopnia ich ogólności rozu-



mianej nie zakresowo, lecz treściowo. Ponadto zastosowanie tak rygorystycznych kryteriów istnienia (przedmiotów istniejących, w tym desygnatów) do interpretacji definicji (3) skutkowałoby tym, że zakres semantycznego pojęcia nazwy byłby znacznie węższy niż zakres pojęcia syntaktycznego.

Po trzecie, kryterium podziału nazw powinno być analityczne, a nie syntetyczne, tj. powinno być takie, by wyłącznie na gruncie języka dało się dzielić nazwy na rzetelne i nierzetelne (pozorne) oraz na puste i niepuste.

15. Zgodne z wyżej sformułowanymi postulatami są następujące propozycje.

(i) Semantyczną definicję nazwy interpretować możliwie szeroko, tzn. spośród przedmiotów istniejących wykluczyć jedynie obiekty o cechach sprzecznych. Ogół semantycznie rozumianych nazw jest podzbiorem właściwym ogółu nazw w sensie syntaktycznym, jednak tylko przy takiej szerokiej interpretacji zakres semantycznego pojęcia nazwy nie różni się w sposób niezgodny z intuicjami językowymi od zakresu pojęcia syntaktycznego. W uniwersum nazw w sensie syntaktycznym (definicja (2)) podział na nazwy rzetelne i pozorne jest taki: nazwy rzetelne to nazwy w sensie semantycznym, a pozorne to pozostałe, tj. spełniające tylko definicję (2).

(ii) Podziały ogółu nazw na nazwy rzetelne i pozorne oraz na nazwy ogólne, jednostkowe i puste powinny być przeprowadzane według takiego samego kryterium. Jeśli się przyjmie, że nie istnieją jedynie przedmioty o cechach sprzecznych (kryterium zastosowane do interpretacji definicji (2)), to kategoria nazw pozornych jest tożsama z ogółem nazw pustych<sup>25</sup>. Nazwy w sensie semantycznym (spełniające definicję (3)) mogą być zatem, gdy chodzi o liczbę desygnatów, jedynie jednostkowe bądź ogólne.

(iii) Nazwami pozornymi, a także nazwami pustymi są tylko nazwy analityczne. Podziały nazw na rzetelne i pozorne oraz na niepuste i puste da się więc przeprowadzić wyłącznie w obrębie języka, niezależnie od zmieniających się wyników sprawdzania, jak jest w rzeczywistości, do której nazwy się odnoszą.

---

<sup>25</sup> Nazw pozornych rozumianych w sensie tu zaproponowanym, ponieważ T. Kotarbiński, odróżniając nazwy puste („bezprzedmiotowe”) od pozornych („skrótowych” „zastępczych, „onomatoidów”), stosuje inne kryteria istnienia: nazwy pozorne to nazwy cech, relacji, zdarzeń itp. abstraktów, nazwy rzetelne to nazwy rzeczy (konkretów realnych). Dlatego dalszy podział nazw na ogólne, jednostkowe i puste może być, według niego, przeprowadzony tylko w zbiorze nazw rzeczy, natomiast nazwy pozorne są tylko puste. Por. na przykład: T. Kotarbiński, *Elementy teorii poznania...*, dz. cyt., s. 364–365; tenże, *Kurs logiki dla prawników*, dz. cyt., s. 16–18.

## Bibliografia

- Ajdukiewicz K., *O znaczeniu wyrażeń*, [w:] K. Ajdukiewicz, *Język i poznanie*, t. I, PWN, Warszawa 1985, s. 102–136.
- Bocheński J. M., *Współczesne metody myślenia*, tłum. S. Judycki, W Drodze, Poznań 1992.
- Borkowski L., *Wprowadzenie do logiki i teorii mnogości*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1991.
- Husserl E., *Badania logiczne. Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*, tłum. J. Sidorek, PWN, Warszawa 2000.
- Jonkisz A., *Elementy logiki stosowanej*. Wyższa Szkoła Administracji, Bielsko-Biała 2015.
- Jonkisz A., *Logika ogólna*, Wydawnictwo Akademii Techniczno-Humanistycznej w Bielsku-Białej, Bielsko-Biała 2003.
- Koj L. *Próba zdarzeniowej teorii znaku*, „Studia Semiotyczne” t. 21–22 (1998), s. 27.
- Koj L., *Zdarzeniowa koncepcja znaku*, Biblioteka Myśli Semiotycznej, t. 41, PTS, Warszawa 1998.
- Kotarbiński T., *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i ogólnej metodologii nauk*, PWN, Warszawa 1986.
- Kotarbiński T., *Kurs logiki dla prawników*, PWN, Warszawa 1975.
- Olech A., *Semantyczna teoria poznania*, Akademia im. Jana Długosza w Częstochowie, Częstochowa 2014.
- Pelc J., *Wstęp do semiotyki*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1982.

## About expressions and names

In this article are analyzed the concepts of expression (A), the concepts of name (B) and selected categories of names (C). The starting point of the analysis are the concepts formulated in the Lvov-Warsaw School, especially by K. Ajdukiewicz and T. Kotarbiński. In the analyzes are taken into account: the concepts presumed in defining expressions and names (language, sign); the relationship between the ranges of various concepts of expressions and names; the relationship between the selected categories of names (especially – between the so-called apparent names and empty names). In this article are also formulated and justified postulates as to the criteria of any division of names.

**Keywords:** expression, name, criteria of divisions of names, empty names, apparent names, criteria for the existence of designates of names

KRZYSZTOF ŚLEZIŃSKI

---

## Między logiką a przyrodoznawstwem i metafizyką. Obszar badań Zygmunta Zawirskiego

Dorobek naukowy i wystąpienia Zygmunta Michała Zawirskiego (1882–1948) dotyczą ważnych, podejmowanych w pierwszej połowie XX wieku problemów badawczych z zakresu filozofii przyrody, logiki formalnej, metodologii nauk i metafizyki. Zawirski prowadził aktywną działalność naukową na arenie międzynarodowej. Wygłaszał referaty i brał udział w dyskusjach podczas Międzynarodowych Kongresów Filozoficznych w Oxfordzie (1930), Pradze (1934), Paryżu (1935). Interesował się rozwojem i konsekwencjami filozoficznymi ogólnej teorii względności i mechaniki kwantowej. W perspektywie rozwoju nauk przyrodniczych badał zagadnienia dotyczące determinizmu, indeterminizmu, przyczynowości, czasu, przestrzeni. W zakresie metodologii interesował się problematyką m.in. weryfikacji i falsyfikacji twierdzeń i hipotez naukowych. W obszarze logiki badał zagadnienia dotyczące modalności sądów i logiki intuicjonistycznej Brouwera-Heytinga. Podejmował próby wykorzystania logiki trójwartościowej i wielowartościowej Jana Łukasiewicza do opisu zjawisk mikroświata. Na uwagę zasługują także jego prace metafizyczne, przede wszystkim dotyczące badania relacji nauki do filozofii oraz próba wypracowania naukowej metafizyki przy wykorzystaniu metody aksjomatycznej.

Poniżej przedstawiam jedynie zarys dorobku naukowego Zygmunta Zawirskiego, porządkując go w trzy najbardziej charakterystyczne obszary badawcze: filozofii przyrody, metodologii nauki oraz metafizyki wraz z dyskusją dotyczącą wzajemnej relacji nauki i filozofii oraz problematyki naukowej metafizyki.

## W kręgu zagadnień przyrodoznawstwa i filozofii przyrody

Zawirski interesował się rozwojem nauk przyrodniczych, szczególnie teorią względności i mechaniką kwantową. Pozostawił wiele oryginalnych prac związanych z tymi teoriami, a będących próbą odpowiedzi na ówczesnie stawiane pytania i dyskutowane w ich ramach kwestie filozoficzne. W licznie publikowanych pracach Zawirski ukazywał wynikające z tych teorii nowe implikacje filozoficzne, które wpływają na poszerzone rozumienie rzeczywistości.

Jedną z pierwszych podnoszonych przez Zawirskiego kwestii przyrodoznawstwa była hipoteza tzw. wiecznych powrotów światów. W latach 1927–1928 na łamach „Kwartalnika Filozoficznego” opublikował serię trzech artykułów poświęconych tej problematyce, którą wcześniej miał przemyślaną, opracowaną i gotową już od piętnastu lat<sup>1</sup>. Pierwsze jej wersje były wygłoszone na posiedzeniu Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie, w dniach 27 maja i 24 czerwca 1911 roku oraz w lipcu tego samego roku na XI Zjeździe Lekarzy i Przyrodników Polskich w Krakowie. Zawirski, mówiąc o wiecznych powrotach światów, miał na myśli nie tyle pewną okresowość, periodyczność zmian we wszechświecie, ile przede wszystkim pewną cykliczność procesów dotyczących całości wszechświata. Poszukując fizykalnej podstawy dla hipotezy wiecznych powrotów, Zawirski powołał się na drugą zasadę termodynamiki, rekurencyjne twierdzenie Poincarégo stanowiące rozwiązanie problemu tzw. trzech ciał oraz prace Mariana Smoluchowskiego dotyczące układów, w których entropia maleje<sup>2</sup>.

Przedstawione przez Zawirskiego argumenty z zakresu mechaniki klasycznej czynią hipotezę wiecznych powrotów prawdopodobną. Zawirski przypuszczał, iż rozwój ogólnej teorii względności i mechaniki kwantowej może przynieść wiele jeszcze zaskakujących argumentów dotyczących analizowanej hipotezy. Pod tym względem nie pomylił się. Powstanie m.in. termodynamiki nieliniowej i termodynamiki relatywistycznej przyniosło nowe rozumienie czasu w fizyce. O ile pojawienie się termodynamiki nieliniowej dotyczącej zagadnień powstawania i ewolucji struktur dysypatywnych było poza zasięgiem ówczesnych badań, o tyle powstanie termodynamiki relatywistycznej dotyczyło m.in. pulsującego wszechświata, zagadnienia będącego w centrum uwagi naszego filozofa. Być może wypracowana teoria

---

<sup>1</sup> Z. Zawirski, *Wieczne powroty światów. Badania historyczno-krytyczne nad doktryną „wiecznego powrotu”*, „Kwartalnik Filozoficzny” 5 (1927/1928) 3, s. 328–377; 5 (1927/1928) 4, s. 421–446; 6 (1927/1928) 1, s. 1–25; oraz publikacja książkowa: tenże, *Wieczne powroty światów. Badania historyczno-krytyczne nad doktryną „wiecznego powrotu”*, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 1927.

<sup>2</sup> Poszerzoną analizę problemu wiecznych powrotów znajdziemy w: M. Heller, *Idea wiecznych powrotów: od Zawirskiego do dziś*, [w:] *Krakowska filozofia przyrody w okresie międzywojennym*, t. II *Metallmann-Zawirski-Gawecki*, red. M. Heller i in., Biblos, Tarnów 2007, s. 281–303.

kwantowej grawitacji dostarczy nowych argumentów w zakresie hipotezy wiecznych powrotów – obecnie przypuszcza się, że na progu Plancka załamuje się pojęcie czasu i przestrzeni. Należy jednak stwierdzić, że argumenty formułowane przez Zawirskiego straciły swą aktualność, niemniej jednak jego prace nadal są cenne pod względem warsztatu metodologicznego i mogą być traktowane jako wzorcowe w badaniach filozofów przyrody dążących do określenia wzajemnych relacji wiążących analizy przyrodnicze z filozoficznymi i *vice versa*. Ponadto okazuje się, że hipoteza wiecznych powrotów nadal jest filozoficznie i naukowo fascynująca, czego dobrym przykładem jest ostatnia praca Rogera Penrose’a *Cycles of Time*<sup>3</sup>.

Do motywu wiecznych powrotów Zawirski powraca także w głównym dziele *L'évolution de la notion du temps*, wydanym w 1936 roku. Zgadzając się z oceną Jana Woleńskiego, znawcy dorobku przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej, należy stwierdzić, iż dzieło to jest jednym z najgruntowniejszych w literaturze przedmiotu opracowaniem problematyki czasu<sup>4</sup>. Ze względu na przejrzyste i wyczerpujące przedstawienie dziejów pojęcia czasu, rozpoczynając od pitagorejczyków, a kończąc na współczesnych mu koncepcjach filozoficznych Bergsona, Husserla oraz najnowszych osiągnięciach fizyki relatywistycznej i kwantowej, dzieło to nadal jest godne uwagi.

Podział *L'évolution de la notion du temps* na dwie części: historyczną i krytyczną bardzo dobrze ilustruje metodę badań stosowaną przez Zawirskiego w wielu jego pracach<sup>5</sup>. Wpierw dokonuje przeglądu w perspektywie historycznej badanej problematyki i przedstawia dotychczasowe, nadal dyskutowane koncepcje, następnie wysuwa krytyczne uwagi pod adresem przedstawionych poglądów. Argumenty krytyczne są konstruowane przez Zawirskiego najczęściej na podstawie uwag, jakie wysuwali przeciwko sobie omawiani i konfrontowani z sobą polemizujący autorzy. W części krytycznej *L'évolution de la notion du temps* zajmuje się czterema grupami problemów, które za Arystotelesem nazywa „aporiami”: (1) realność czasu, (2) stosunek intuicyjnego pojęcia czasu do czasu fizycznego, (3) teoria względności i jej konsekwencje oraz (4) wybrane własności czasu: ciągłość, nieskończoność i nieodwracalność. Po przedstawieniu krytycznych uwag do poszczególnych poglądów na badany temat Zawirski wyprowadza własne w tym względzie stanowisko – czyni to jednak w sposób ostrożny, odpowiedzialny i otwarty, unikając rozstrzygnięć pochopnych, jak i dogmatycznych. Zawirski przy-

<sup>3</sup> R. Penrose, *Cycles of Time. An Extraordinary New View of the Universe*, Bodley Head, London 2010.

<sup>4</sup> J. Woleński, *Filozoficzna Szkoła Lwowsko-Warszawska*, PWN, Warszawa 1985, s. 229.

<sup>5</sup> Z dziełem tym można się zapoznać w wersji angielskiej w: Z. Zawirski, *Time: Selections from „The Evolutions of the Notion of Time”*, [w:] *Zygmunt Zawirski: his Life and Work*, ed. I. Szumilewicz-Lachman, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht–Boston–London 1994, s. 190–374.

kładowo w kwestii ontologii czasu opowiada się za realizmem umiarkowanym przy jednoczesnym przyjęciu obowiązywania zasady minimalizmu filozoficznego i Ockhamowskiej zasady: *Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*. Zauważamy ponadto, że głoszone przez Zawirskiego tezy są często opatrywane dodatkowym zastrzeżeniem, iż obowiązują one „przy obecnym stanie wiedzy”.

W latach dwudziestych XX wieku Zawirski, prowadząc badania dotyczące natury czasu, interesował się założeniami i implikacjami filozoficznymi ogólnej teorii względności. Bardzo wcześnie, bo już zaledwie pięć lat po jej ogłoszeniu przez Alberta Einsteina, w 1920 roku opublikował w „Przeglądzie Filozoficznym” artykuł *Refleksje filozoficzne nad teorią względności*. Zawirski dostrzegł przełomowe znaczenie tej teorii. Wyjaśnił, iż domaga się ona wyeliminowania z obrębu nauki wielu przesłanek filozoficznych przyjmowanych we wcześniejszych teoriach fizykalnych wyrażanych w pojęciach absolutnego czasu, przestrzeni i ruchu. Dodatkowo zauważył, iż ogólna teoria względności nadaje realne znaczenie geometriom nieuklidesowym, ukazuje zależne istnienie czasu i przestrzeni w postaci czasoprzestrzeni oraz eliminuje z obszaru nauki pojęcie działania na dystans (*action in distans*). Zawirski z wielką uwagą śledził rozwój badań podejmowanych w ramach Einsteinowskiej teorii. Potwierdzeniem tego są liczne w tym okresie opublikowane przez niego recenzje książkowych opracowań tej teorii (w sumie 10 recenzji) oraz wydana we Lwowie w 1921 roku praca *Relatywizm filozoficzny i fizykalna teoria względności* i opublikowane w tym samym roku na łamach „Słowa Polskiego” trzy mniejsze opracowania tej problematyki: *Rzecz o „obronie absolutu”*, *Czas i przestrzeń w przedstawieniu wielkich filozofów* i *Fizykalna teoria względności a relatywizm filozoficzny*.

Zawirski w ciągu całej swej kariery naukowej badał w różnych perspektywach także problematykę związku przyczynowego. Był przekonany o ważności tej zasady w badaniach naukowych. W pracy *Przyczynowość a stosunek funkcjonalny* wydanej we Lwowie w 1912 roku wykazał, że pojęcia *związek przyczynowy* i *związek funkcjonalny* różnią się pod względem treści. Ponieważ związek przyczynowy jest związkiem realnym, uwzględniającym oddziaływanie i relacje czasowe pomiędzy przyczynami i skutkami, nie może być zastąpiony związkiem funkcjonalnym. W 1930 roku w artykule *Teoria kwantów a zasada przyczynowości* polemizował z tezą Heisenberga, iż zasada nieoznaczoności dowodzi fałszywości zasady przyczynowości. Zdaniem Zawirskiego zasada nieoznaczoności wypływa z samej natury mikroświata, dlatego sprawa, że stosowanie zasady przyczynowości do zjawisk mikroświata jest nieuzasadnione. Oznacza to ograniczenie w stosowaniu zasady przyczynowości, ale nie może stanowić dowodu dotyczącego inde-



terministycznego charakteru fizyki kwantowej, jako że „nowa teoria, odrzucając zasadę przyczynowości, nie przyjmuje istnienia absolutnego chaosu [...]”<sup>6</sup>.

Zawirski był pionierem prac dotyczących zastosowania logik wielowartościowych do mechaniki kwantowej oraz prac dotyczących probabilistycznego podejścia logik wielowartościowych. Połączył system logiki, który można zastosować do opisu zjawisk kwantowych, z systemem o nieskończenie wielu wartościach odpowiadających stopniom prawdopodobieństwa. Zawirski stworzył system logiki wielowartościowej, który ma wszystkie korzyści systemu Reichenbacha, opracowanego w 1932 roku, a równocześnie unika jego stron ujemnych, niepotrzebnie wprowadzonej przez Reichenbacha komplikacji do obliczenia implikacji i równoważności, co skutkuje przypisywaniu tym funkcjom logicznym tylu wartości, ile sumie i iloczynowi<sup>7</sup>. Konstruując system logiki wielowartościowej Zawirski wykorzystał także rezultaty badań Jana Łukasiewicza i Emila Posta. Obaj, niezależnie od siebie i prawie równocześnie – około roku 1921, dokonali uogólnienia logiki wielowartościowej. Żaden z nich nie określił jednak stosunku tej logiki do rachunku prawdopodobieństwa. Wstępnie dokonał tego dopiero Hans Reichenbach.

W 1932 roku w artykule *Les logiques nouvelles et le champ de leur application* w „Revue de Métaphysique et de Morale” Zawirski wskazał na dwa możliwe zastosowania logiki wielowartościowej. Jedno dotyczyło powiązania rachunku prawdopodobieństwa z logiką wielowartościową. Drugie zastosowanie dotyczyło wykorzystania logiki trójwartościowej Łukasiewicza do analizy dualizmu korpuskularno-falowego, ale, jak przyznaje sam Zawirski, okazało się to próbą przedwczesną. W późniejszych pracach nasz filozof opowiedział się za stosowaniem do opisu zjawisk kwantowych rachunku prawdopodobieństwa. Twierdził, że wielkościom sprzężonym, takim jak czas i energia, położenie i pęd można przypisać różne prawdopodobieństwo.

---

<sup>6</sup> Z. Zawirski *Teoria kwantów a zasada przyczynowości*, „Przegląd Filozoficzny” 33 (1930) 4, s. 300.

<sup>7</sup> Reichenbach implikację określa przy pomocy negacji i sumy logicznej, dlatego wieloznaczność sumy i iloczynu przenosi się na implikację i na równoważność. Zob. Z. Zawirski, *Znaczenie logiki wielowartościowej dla poznania i związek jej z rachunkiem prawdopodobieństwa*, „Przegląd Filozoficzny” 37 (1934) 4, s. 396–397. Należy też wspomnieć, że formalne narzędzie do traktowania naukowego zagadnień podobnych do zjawisk kwantowych wcześniej opracowywali m.in. Łukasiewicz, Post oraz wspomniany Reichenbach.



## Problematyka sprawdzalności oraz uzasadniania twierdzeń i hipotez naukowych

Zawirski, podobnie jak i inni polscy filozofowie: Dina Szejnberg<sup>8</sup>, Izydora Dąmbska<sup>9</sup>, Maria Kokoszyńska<sup>10</sup>, Henryk Mehlberg<sup>11</sup>, Jan Łukasiewicz<sup>12</sup>, Leon Chwistek<sup>13</sup>, Kazimierz Ajdukiewicz<sup>14</sup>, Zygmunt Spira<sup>15</sup>, zwracał uwagę na wszelki przejaw myślenia filozoficznego poza granicami naszego państwa. Żywo reagował na badania metodologiczne zawarte w pracy Karla R. Poppera *Logik der Forschung. Zur Erkenntnistheorie der modernen Naturwissenschaft*, wydanej w Wiedniu w 1934 roku. Rok później dzieło to było znane polskim filozofom nauki. Pojawiły się wówczas pierwsze recenzje i próby wykorzystania nowego kryterium demarkacji wiedzy do współcześnie prowadzonych badań filozoficznych. Pierwszą wnikliwą analizą krytyczną tego dzieła była recenzja Diny Szejnberg przedstawiona na łamach „Przeglądu Filozoficznego” w 1935 roku. Do tego dzieła krytycznie odnosił się także Zawirski.

Zawirski krytykuje Popperowski falsyfikacjonizm, iż niezgodność jakiegoś prawa z jednym z uznanych zdań podstawowych można uważać za wystarczający powód odrzucenia danego prawa. Zdaniem Zawirskiego w naukach empirycznych, przyjmując zdania protokolarne, wnosimy się drogą indukcji do ogólnych praw, które wchodzi do tych nauk dopiero z chwilą, gdy zostaną sprawdzone. Zawirski zauważa, że prawie nigdy nie sprawdza się pojedynczego prawa empirycznego, traktowanego w oderwaniu od innych, lecz sprawdzeniu lub obaleniu podlega cały system zdań lub teoria. Co więcej, w trakcie sprawdzania liczba praw i hipotez niezależnych stale się zmniejsza, tak więc każde ogólne zdanie em-

<sup>8</sup> D. Szejnberg, *Zagadnienie wyjaśniania zjawisk i praw przyrodniczych w nowej literaturze metodologicznej*, „Kwartalnik Filozoficzny” 8 (1929)1, s. 73–92; oraz też, *Zagadnienie indeterminizmu na terenie fizyki współczesnej*, „Przegląd Filozoficzny” 35 (1932), s. 34–69.

<sup>9</sup> I. Dąmbska, *Koło Wiedeńskie. Założenia epistemologiczne „koła” i niektóre ich konsekwencje*, „Przegląd Współczesny” 125 (1932), s. 379–388.

<sup>10</sup> M. Kokoszyńska, *W sprawie walki z metafizyką*, „Przegląd Filozoficzny” 41 (1938), s. 9–24.

<sup>11</sup> H. Mehlberg, *O niesprawdzalnych założeniach nauki*, „Przegląd Filozoficzny” 44 (1948), s. 320–335.

<sup>12</sup> J. Łukasiewicz, *Logistyka a filozofia*, „Przegląd Filozoficzny” 39 (1936). Przedruk w: tenże, *Z zagadnień logiki i filozofii. Pisma wybrane*, Wyd. PWN, Warszawa 1961, s. 195–209.

<sup>13</sup> L. Chwistek, *Zagadnienie rzeczywistości*, [w:] tegoż, *Granice nauki. Zarys logiki i metodologii nauk ścisłych*, Wyd. Książnica – Atlas, Lwów–Warszawa 1935. Przedruk w: tenże, *Pisma filozoficzne i logiczne*, Wyd. PWN, Warszawa 1963, s. 211–232.

<sup>14</sup> K. Ajdukiewicz, *O tzw. neopozytywizmie*, „Myśl Współczesna” (1946) 6–7. Przedruk w: tenże, *Język i poznanie*, t. II, Wyd. PWN, Warszawa 1985, s. 7–28.

<sup>15</sup> Z. Spira, *Uwagi nad metodologią i teorią poznania Poppera*, „Kwartalnik Filozoficzny” 16 (1946), s. 371–403.

piryczne „bierze na siebie odpowiedzialność” za cały system, do którego należy<sup>16</sup>. W ten sposób rozwój nauk realnych stanowi ciąg teorii, które się zwalczają i modyfikują bez końca, przez co ich liczba nieustannie się zmniejsza<sup>17</sup>.

Problem sprawdzania hipotez w naukach empirycznych został także podjęty przez Zawirskiego w artykule *Uwagi o metodzie nauk przyrodniczych*<sup>18</sup>. Dla naszego filozofa sprawdzanie hipotez w naukach przyrodniczych należy do najważniejszych czynności wiedzytwórczych<sup>19</sup>. Podobnie jak Popper, Zawirski przyjmuje, że z przyjętej hipotezy wyprowadzamy jej konsekwencje, następnie sprawdzamy, czy zgadzają się one z faktami, których dotyczą. Potwierdzenie hipotezy ma miejsce wtedy, gdy zachodzi zgodność bezpośrednio zaobserwowanych faktów z wnioskami z niej wynikającymi. Jeśli pojawia się niezgodność, to hipotezę należy odrzucić z racji jej obalenia. Zawirski w swoim artykule, nie wymieniając nazwiska Poppera, krytycznie odniósł się do jego koncepcji falsyfikacji i niemożliwości dokonania *experimentum crucis*. Dziś możemy stwierdzić, że dokonał krytyki tzw. naiwnego falsyfikacjonizmu Poppera.

O ile dla Poppera falsyfikowalność nadaje zdaniom charakter naukowy, o tyle dla Zawirskiego zdania nauk realnych mają sens i charakter naukowy, jeśli podlegają weryfikacji lub obaleniu<sup>20</sup>. Zawirski tym samym rozszerzył skalę naukowości dla twierdzeń i systemów przyjmowanych przez Poppera, który „dopuszczał się jednakowoż przesady, uważając ów szczegół [falsyfikacja] za jedyne kryterium naukowego charakteru zdań empirycznych”<sup>21</sup>. Rozszerzając zakres naukowości teorii, należy także uwzględnić osiągnięcia Alfreda Tarskiego dotyczące klasycznego pojęcia prawdy<sup>22</sup>. Dzięki Tarskiemu mamy definicję zdania prawdziwego, jednak nie prowadzi i nie wyznacza ona kryteriów prawdziwości. Co

<sup>16</sup> Z. Zawirski, *Doniosłość badań logicznych i semantycznych dla teorii fizyki współczesnej*, „Przegląd Filozoficzny” 41 (1938), s. 25. Artykuł ten stanowi treść odczytu wygłoszonego na Zjeździe Filozoficznym w Paryżu w 1937 roku.

<sup>17</sup> Tamże, s. 26.

<sup>18</sup> Tenże, *Uwagi o metodzie nauk przyrodniczych*, „Przegląd Filozoficzny” 44 (1948). Jak podaje Jan Woleński, w czasie podróży Zawirskiemu został skradziony ukończony w 1947 roku rękopis obszernego podręcznika akademickiego z metodologii nauk empirycznych. Można dziś jedynie przypuszczać, iż monografia stanowiła syntezę wielu stanowisk m.in. polskich metodologów. Podano za: J. Woleński, *Filozoficzna Szkoła Lwowsko-Warszawska*, dz. cyt., s. 268. Najprawdopodobniej treść artykułu opublikowana w „Przeglądzie Filozoficznym” stanowiła część napisanej wcześniej monografii.

<sup>19</sup> U Zawirskiego przez hipotezę należy rozumieć albo ogólne twierdzenie, albo zdanie jednostkowe odnoszące się do określonych elementów rzeczywistości bezpośrednio nieobserwowalnych. Zob. Z. Zawirski, *Uwagi o metodzie...*, dz. cyt., s. 315.

<sup>20</sup> Tenże, *Doniosłość badań logicznych i semantycznych...*, dz. cyt., s. 26.

<sup>21</sup> Tamże, s. 29. W nawiasie kwadratowym uzupełnienie autora.

<sup>22</sup> Tamże, s. 30.

więcej, samo przyjęcie kryterium sprawdzalności nie wystarcza do odróżnienia teorii empirycznych od teorii metafizycznych. Różne teorie mogą powoływać się na te same zdania protokolarne i jednocześnie mogą prowadzić do przewidywań nowych zjawisk. W innym przypadku teorie najbardziej różnorodne i najbardziej kapryśne mogą prowadzić do tych samych konsekwencji. Niekiedy zmiana teorii może pociągnąć za sobą semantyczną zmianę jej języka i w ten sposób może doprowadzić do zmiany w formułowaniu nie tylko pewnych praw przyrody, ale także zmiany w formułowaniu zdań protokolarnych<sup>23</sup>. Krytyka falsyfikacjonizmu Poppera przeprowadzona przez Zawirskiego prowadzi do koncepcji, która w latach sześćdziesiątych zostanie przez Thomasa Khuna nazwana paradygmatem.

Zawirski zgadza się na istniejącą asymetrię między pozytywnym a negatywnym rezultatem sprawdzania hipotezy. Problemem pozostaje dla niego kwestia, czy rezultat negatywny jest donioślejszy od pozytywnego? Dla Zawirskiego jest oczywiste, że rezultat pozytywny nie dowodzi jeszcze słuszności danej hipotezy, gdyż może ona zostać zmieniona w każdej chwili. Natomiast rezultat negatywny nie prowadzi zawsze do całkowitego usunięcia hipotezy. Obalenie hipotezy może być decydujące jedynie wtedy, gdy żadne z pojęć opisujących eksperyment nie zostało zmienione. Każda zmiana znaczenia używanych terminów prowadzi do ponownego podjęcia danej hipotezy, mimo że wcześniej została obalona. Przykładem takiej sytuacji może być korpuskularna teoria światła, odrzucona po doświadczeniach przeprowadzonych przez Foucaulta, a przez teorię kwantów na nowo wprowadzona do fizyki. Podobna sytuacja ma miejsce w takich *experimentum crucis* oraz *instantia crucis*, gdy z dwóch rywalizujących ze sobą hipotez lub teorii wybieramy tę, która przewiduje pewien nowo odkryty fakt.

Zawirski dostrzega analogię między weryfikacją poszczególnych hipotezy a przyjęciem jednej z dwóch rywalizujących z sobą hipotez. O ile w pierwszym wypadku oczekujemy odpowiedzi twierdzącej lub przeczącej, o tyle w drugim wypadku odpowiedź pozytywna dotycząca jednej hipotezy jest jednocześnie odpowiedzią negatywną dla drugiej hipotezy. W przypadku *experimentum crucis* rzadko zdarza się, aby dwie rywalizujące z sobą hipotezy były zdaniami sprzecznymi. Mamy zazwyczaj do czynienia z bardziej złożonymi hipotezami i w związku z tym sprawdzamy najczęściej koniunkcję zdań, których negacja stanowi ich alternatywę. Tak więc zaprzeczając przykładowo koniunkcji trzech zdań, otrzymujemy alternatywę siedmiu możliwych zdań, z których wybieramy jedno<sup>24</sup>. W praktyce zatem, jeśli zdania są na wiele sposobów z sobą powiązane, to sprawdzenie jednego zdania, wynikającego z hipotezy, nigdy nie jest ostateczne. Popper w swojej koncepcji falsyfikacji tego nie dostrzegł.

<sup>23</sup> Tamże, s. 29.

<sup>24</sup> Z. Zawirski, *Uwagi o metodzie...*, dz. cyt., s. 316.

Zawirski zgadza się z Duhemem, dla którego *experimentum crucis* nigdy nie obalają jednej odosobnionej hipotezy, lecz jedynie całą teorię powiązanych z sobą zdań. Zdaniem Zawirskiego *modus tollendo tollens* daje się zatem zastosować w bardzo nielicznych przypadkach. W zasadzie wówczas, gdy teoria jeszcze nie istnieje<sup>25</sup>.

Przedstawiona przez Poppera koncepcja obalalności hipotez w naukach przyrodniczych nie znajduje, zdaniem Zawirskiego, pełniejszego potwierdzenia w praktyce badawczej. Zawirski podnosi także zastrzeżenia co do wyprowadzania danego wniosku z jednej tylko hipotezy, gdy tymczasem często bywa tak, że ten wniosek wyprowadzamy z całego zbioru zdań tworzących daną teorię oraz dołączonej do nich sprawdzanej hipotezy. Otrzymujemy stąd złożoną postać formuły zdaniowej *modus tollendo tollens*, a otrzymany negatywny wynik doświadczenia dowodzi jedynie, że koniunkcja branych pod uwagę zdań wraz z daną hipotezą jest fałszywa. W związku z tym należy w zanegowanej koniunkcji coś zmienić albo odrzucić sprawdzaną hipotezę, albo odrzucić któreś z dotąd uznawanych praw. Ponadto liczba możliwości wyboru alternatywy zdań otrzymanych przez negację ich koniunkcji wzrasta, gdy sprawdzana hipoteza ma bardziej rozbudowaną postać.

Powyższe uwagi dotyczą jedynie teoretycznego sprawdzania hipotezy. W praktyce sytuacja nie przedstawia się w tak skomplikowany sposób. Każda teoria oprócz sformułowanych praw zawiera także liczne definicyjne określenia i umowy. Zazwyczaj wybieramy najprostszą drogę sprawdzenia hipotezy. Zachodzą jednak bardziej skomplikowane przypadki, mogące wywołać „rewolucję w nauce”. „Wypadki takie zachodzą, gdy trudno zdecydować się, która droga jest naprawdę najprostszą”<sup>26</sup>. Sytuacja taka miała miejsce w momencie powstawania teorii względności i mechaniki kwantowej, kiedy to liczba doświadczeń negatywnych stale wzrastała i przybywało hipotez pomocniczych, wyjaśniających te doświadczenia. Po pewnym czasie doszło do sytuacji przebudowy gmachu fizyki klasycznej, co okazało się najprostszym wyjściem z trudnej sytuacji<sup>27</sup>.

## Badania zmierzające do opracowania metafizyki naukowej

Naukowe zainteresowania Zawirskiego dotyczyły także zagadnień najogólniejszych, dotyczących prawdy i bytu. Punktem wyjścia jego zainteresowań było

<sup>25</sup> Tamże, s. 317.

<sup>26</sup> Tamże, s. 317–318. Zawirski praktykę badawczą i analizę historyczną rozwoju teorii naukowych uzupełniał analizą logiczną. W ten sposób był tym, który dostrzegł niekumulatywny rozwój teorii naukowych, dokonujący się często na drodze rewolucji naukowej, w momencie gdy wzrasta liczba doświadczeń negatywnych dla obowiązujących na danym etapie rozwoju wiedzy teorii naukowych.

<sup>27</sup> Tamże, s. 318.

dogłębne poznanie metafizyki klasycznej oraz nauk przyrodniczych, w ramach których coraz częściej podejmowano zagadnienia wcześniej zarezerwowane jedynie dla filozofów.

W pierwszych dekadach XX wieku Zawirski był świadkiem toczącego się sporu dotyczącego roli nauk przyrodniczych w budowaniu ogólnego poglądu na świat. Zauważył, iż zarówno metafizycy, jak i przeciwnicy metafizyki, wyrażają potrzebę wypracowania naukowego poglądu na świat. Fakt ten skłonił go do podjęcia rozważań nad możliwością opracowania metafizyki opartej na doświadczeniu. Bardzo szybko zdał sobie sprawę, że tak rozumiana metafizyka nie będzie w stanie całkowicie zastąpić metafizyki klasycznej, rozumianej jako *scientia entis*. Nie będzie też równoważna jedynie syntezie nauk przyrodniczych, dopuszczanej przez pozytywistów. Biorąc jednak pod uwagę wspólne dążenia najbardziej przeciwnych kierunków myślenia, Zawirski podjął próbę wytyczenia drogi pośredniej wiodącej do ukonstytuowania się naukowej metafizyki – krytycznej, otwartej i korzystającej z rezultatów doświadczenia empirycznego. Pierwsze przemyślenia dotyczące relacji metafizyki do nauki Zawirski przedstawił 5 maja 1917 roku w wygłoszonym odczycie *O stosunku metafizyki do nauki* na posiedzeniu Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie.

Kwestia relacji metafizyki do nauki oraz możliwość zbudowania teorii ogólnej o rzeczywistości dominowały w badaniach Zawirskiego aż do roku 1923, w którym opublikował rozprawę habilitacyjną *Metoda aksjomatyczna a przyrodoznawstwo*. Praca ta była podsumowaniem wcześniej przeprowadzonych badań ze wskazaniem na możliwość aksjomatyzacji systemów metafizycznych<sup>28</sup>. Przed rokiem 1923 Zawirski napisał jeszcze dwie prace poświęcone podejmowanej wówczas problematyce: *O stosunku metafizyki do nauki* (1919) oraz *Nauka i metafizyka* (1920). Obie prace pozostały w rękopisie. Dopiero w latach 1995–1996 na łamach „Filozofii Nauki” opracowano i wydano niepublikowaną pracę *Nauka i metafizyka*, natomiast w 2003 roku opublikowano drugie pozostające w rękopisie dzieło: *O stosunku metafizyki do nauki*.

W powyższych pracach Zawirski dokonał rozróżnienia dziedziny badań metafizycznych dążących do ogólnej wiedzy o całości rzeczywistości na obszar empiriologii i metaempirii. Empiriologia jest dla niego nauką niepodejmującą naczelných problemów metafizyki klasycznej, natomiast metaempiria jest nauką o zasadach bytu. Przypisując empiriologii pierwszeństwo w badaniach nad całością rzeczywistości, nie zanegował potrzeby uprawiania metaempirii. Przyjął, iż nauka empiriologii nie polega na prostym sumowaniu rezultatów nauk szczegółowych ani nie jest najwyższym ich uogólnieniem. Jej ideałem jest przekształcenie się w system ak-

<sup>28</sup> K. Śleziński, *Implikacje matematycznego przyrodoznawstwa u Zygmunta Zawirskiego*, [w:] *Krakowska filozofia przyrody w okresie międzywojennym*, t. II, dz. cyt., s. 353–373.



sjomatyczno-dedukcyjny na wzór matematyki. Każdy jednak system aksjomatów i wywodzonych z nich twierdzeń dopuszcza możliwość wielu interpretacji swoich symboli, dlatego w empiriologii mamy do czynienia z wielością interpretacji jej wyników, które są dokonywane w ramach metaempirii. Zdaniem Zawirskiego wszystkie metaempiryczne interpretacje nauki, których rezultatem są różne systemy metafizyczne, mają taką samą wartość poznawczą; jednak poddając krytyce poszczególne systemy metafizyczne, opowiedział się za przyjęciem koncepcji idealistycznej, godnej uwagi i najbardziej prawdopodobnej metaempirycznej interpretacji rezultatów naukowych ujętych przez empiriologię<sup>29</sup>.

Empiriologię i metaempirię łączy wykorzystywanie hipotez wykraczających poza doświadczenie. W empiriologii hipotezy te przyczyniają się do rozwoju nauki i służą do prostszego ujęcia treści doświadczenia. W metaempirii hipotezy są wykorzystywane do poznania przedmiotów i związanych z nimi problemów metafizycznych nienależących do doświadczenia, przykładowo istnienia absolutnego i transcendentnego bytu, istnienia po śmieci czy rozstrzygnięcia kwestii poznawalności świata.

Zawirski zauważył, iż fakt istnienia empiriologii, metafizyki odwołującej się do doświadczenia, będzie dopuszczał wiele możliwych jej interpretacji oraz że empiriologia, metafizyka doświadczalna, nigdy nie zastąpi do końca metafizyki klasycznej. Wielość możliwych interpretacji jest wynikiem tego, że ogólna nauka o rzeczywistości jest teorią indukcyjną, a prawdziwości żadnej tego typu teorii nie można udowodnić i wykazać absolutnej jej pewności<sup>30</sup>. Symbole teorii indukcyjnej dopuszczają nieskończoną mnogość interpretacji, dlatego też żadnej z tych interpretacji nie przysługuje określony stopień prawdopodobieństwa. Oznacza to, że metafizyka indukcyjna nie powinna się odwoływać do rachunku prawdopodobieństwa. Mając to na uwadze, Zawirski w opracowaniu teorii ogólnej o rzeczywistości, empiriologii wysuwa postulat, iż nauka ta powinna łączyć rezultaty nauk szczegółowych w system wolny od sprzeczności i pozostawać w takim stosunku do tych nauk, w jakim nauki szczegółowe pozostają do swoich poszczególnych działów<sup>31</sup>.

Empiriologia, będąc nauką metafizyką, nie może zastąpić metafizyki klasycznej. Twierdzenia empiriologii mają charakter prowizorycznych hipotez, ciągle są poddawane próbie uzgodnienia ich z danymi doświadczenia w procedurze *experimentum crucis*. W empiriologii hipotezy te są ważnym uzupełnieniem naukowego obrazu świata, jednak nie dają nam pełnego jego obrazu. Poza obszarem

---

<sup>29</sup> Z. Zawirski, *O stosunku metafizyki do nauki*, oprac. M. Sepiolo, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2003, s. 96.

<sup>30</sup> Tenże, *Nauka i metafizyka (I)*, „Filozofia Nauki” 3 (1995) 3, s. 113.

<sup>31</sup> Tamże, s. 135.

naukowej metafizyki pozostają liczne, ważne dla człowieka zagadnienia, przykładowo postulatory etyczne.

W opracowywaniu ogólnego poglądu na rzeczywistość w zakresie metaempirii Zawirski dokonał interesującego rozróżnienia na *entia rationis*, świat bytów idealnych i *entia naturae*, świat egzystencji. *Entia rationis* istnieją niezależnie od podmiotu poznającego. Świat tych bytów stanowią m.in. obiekty matematyczne oraz treści matematycznego przyrodoznawstwa. *Entia rationis* nie stwarzamy, ale poznajemy i odkrywamy jak wszystko inne. Nowością jest tylko ich zaistnienie w naszym umyśle jako egzystencji psychicznych, jako określonych treści naszej świadomości, nie zaś jako wiecznych pozaczasowych bytów. Do tego świata należą także wytwory naszej, m.in. systemy metafizyczne, jak i różnego rodzaju popełnione błędy logiczne, mające byt idealny oraz prawdziwe i fałszywe teorie<sup>32</sup>. Jeśli jednak systemy te lub popełniane błędy istnieją jedynie w naszych myślach, to należą one do świata egzystencji psychicznej.

Świat zmysłowy jest także konstrukcją myślową. Mówienie o przedmiotach zmysłowych i podobne wypowiadanie się o rzeczywistości jest możliwe dlatego, że istnieje byt bezwzględny, ponadindywidualny, który należy, zdaniem Zawirskiego, zarówno do świata wiecznych bytów, jak i świata egzystencji.

Świat *entiów rationis* jest nieskończony i niewyczerpany, pozaczasowy i wieczny, nieograniczony myślą ludzką. Z tego nieskończonego świata wiecznych bytów rozum ludzki powinien, zdaniem Zawirskiego, trzymając się zasady Ockhama, czerpać tyle tylko, ile jest konieczne i niezbędne do zrozumienia świata egzystencji<sup>33</sup>. Przy czym nie wolno popełniać błędu sprowadzającego się do bezkrytycznego przenoszenia relacji dotyczących *entia rationis* na relacje między *entia naturae*. Relacje między *entia rationis* są stosunkami idealnymi, a relacje między egzystencjami – dynamicznymi. Z racji tego, że świat bytów wiecznych mieści w sobie świat egzystencji, oznacza, że wszystkie możliwe relacje należą do *entia rationis*. Różnica między jednymi a drugimi relacjami leży jednak w tym, że relacje między *entia naturae* dotyczą psychologicznych porządków czasowych, czego nie można powiedzieć o relacjach zachodzących między bytami wiecznymi. Relacje więc, które dają się stosować do zmysłowego obrazu świata, określają współzależność i porządek czasowy między danymi empirycznymi.

Zawirski w zakresie ogólnego poglądu na rzeczywistość wypracował koncepcję trzech światów: świata zmysłowego, psychicznego i świata wiecznych bytów. Podobną do Zawirskiego koncepcję trzech światów wypracowali niezależnie od

<sup>32</sup> Tenże, *O stosunku metafizyki do nauki*, dz. cyt., s. 164.

<sup>33</sup> Tamże, s. 159–164.



niego w 1972 roku Karl Popper w pracy *Objective Knowledge*<sup>34</sup> oraz w 1994 roku Roger Penrose w *Shadows of the Mind*<sup>35</sup>.

Do problemów przedstawionych w rozprawie habilitacyjnej Zawirski odwołał się jeszcze w 1936 roku podczas obrad III Polskiego Zjazdu Filozoficznego w referacie zatytułowanym *W sprawie syntezy naukowej*. W wystąpieniu przedstawił argumentację obrony metafizyki naukowej odmienną od tej zaprezentowanej w pracy *Metoda aksjomatyczna a przyrodoznawstwo*. Powołując się na twierdzenie Kurta Gödla o systemach niepełnych, argumentował, iż nie można zagadnieniom metafizycznym odmawiać sensowności tylko dlatego, że nie podlegają empirycznemu sprawdzeniu. Zwrócił także uwagę na zadania filozofii, twierdząc, iż nie powinna ona podejmować zagadnień, dla których nie można wskazać metody ich rozwiązania.

\* \* \*

Podjęte przez Zygmunta Zawirskiego badania naukowe i uzyskane w nich rezultaty przyczyniły się do rozwoju badań metodologicznych, logicznych, ontologicznych i metafizycznych. Zawirski ukazał możliwości formalizacji przyrodniczych teorii naukowych, sposoby badania założeń i implikacji filozoficznych wynikających ze współczesnych teorii fizykalnych, krytyczną analizę terminów naukowych z uwzględnieniem ich roli w postępie wiedzy naukowej oraz stosowanie zasad metodologicznych w teoriach naukowych. Ukazał możliwość opracowywania naukowej metafizyki przy wykorzystaniu metody aksjomatycznej oraz możliwość filozoficznego uogólnienia badań naukowych w celu rozumienia świata. Poszukiwał uzasadnienia badań naukowych, wskazując na metodologiczny problem indukcji i dedukcji, rozwoju teorii naukowych, relacji nauki do filozofii. Wskazywał na ważność badań ontologicznych dotyczących czasu i przestrzeni.

---

<sup>34</sup> K. Popper, *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*, Clarendon Press, Oxford 1972, s. 106–150.

<sup>35</sup> R. Penrose, *Shadows of the Mind. A Search the Missing Science of Consciousness*, Oxford University Press, Oxford–New York–Melbourne 1994, s. 411–421.

## Bibliografia

- Ajdukiewicz K., *O tzw. neopozytywizmie*, „Myśl Współczesna” (1946) 6–7. Przedruk w: K. Ajdukiewicz, *Język i poznanie*, t. II, Wyd. PWN, Warszawa 1985, s. 7–28.
- Chwistek L., *Zagadnienie rzeczywistości*, [w:] L. Chwistek, *Granice nauki. Zarys logiki i metodologii nauk ścisłych*, Wyd. Książnica – Atlas, Lwów–Warszawa 1935. Przedruk w: L. Chwistek, *Pisma filozoficzne i logiczne*, Wyd. PWN, Warszawa 1963, s. 211–232.
- Dąbmska I., *Koło Wiedeńskie. Założenia epistemologiczne „koła” i niektóre ich konsekwencje*, „Przegląd Współczesny” 125 (1932), s. 379–388.
- Heller M., *Idea wiecznych powrotów: od Zawirskiego do dziś*, [w:] *Krakowska filozofia przyrody w okresie międzywojennym*, t. II, Metallmann-Zawirski-Gawecki, red. M. Heller i in., Biblos, Tarnów 2007, s. 281–303.
- Kokoszyńska M., *W sprawie walki z metafizyką*, „Przegląd Filozoficzny” 41 (1938), s. 9–24.
- Łukasiewicz J., *Logistyka a filozofia*, „Przegląd Filozoficzny” 39 (1936). Przedruk w: J. Łukasiewicz, *Z zagadnień logiki i filozofii. Pisma wybrane*, Wyd. PWN, Warszawa 1961, s. 195–209.
- Mehlberg H., *O niesprawdzalnych założeniach nauki*, „Przegląd Filozoficzny” 44 (1948), s. 320–335.
- Penrose R., *Shadows of the Mind. A Search the Missing Science of Consciousness*, Oxford University Press, Oxford–New York–Melbourne 1994.
- Penrose R., *Cycles of Time. An Extraordinary New View of the Universe*, Bodley Head, London 2010.
- Popper K. R., *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*, Clarendon Press, Oxford 1972.
- Spira Z., *Uwagi nad metodologią i teorią poznania Poppera*, „Kwartalnik Filozoficzny” 16 (1946), s. 371–403.
- Sztejnbarg D., *Zagadnienie wyjaśniania zjawisk i praw przyrodniczych w nowej literaturze metodologicznej*, „Kwartalnik Filozoficzny” 8 (1929) 1, s. 73–92.
- Sztejnbarg D., *Zagadnienie indeterminizmu na terenie fizyki współczesnej*, „Przegląd Filozoficzny” 35 (1932), s. 34–69.
- Śleziński K., *Implikacje matematycznego przyrodoznawstwa u Zygmunta Zawirskiego*, [w:] *Karkowska filozofia przyrody w okresie międzywojennym*, t. II, Metallmann-Zawirski-Gawecki, red. M. Heller i in., Biblos, Tarnów 2007, s. 353–373.
- Woleński J., *Filozoficzna Szkoła Lwowsko-Warszawska*, PWN, Warszawa 1985.
- Zawirski Z., *Przyczynowość a stosunek funkcjonalny*, „Przegląd Filozoficzny” 15 (1912) 1, s. 1–66.
- Zawirski Z., *Refleksje filozoficzne nad teorią względności*, „Przegląd Filozoficzny” 23 (1920), s. 343–366.
- Zawirski Z., *Refleksje filozoficzne nad teorią względności*, „Przegląd Filozoficzny” 23 (1920), s. 343–366.

- Zawirski Z., *Rzecz o „obronie absolutu”*, „Słowo Polskie” 26 (1921) 19, s. 3; 26 (1921) 21, s. 3–4.
- Zawirski Z., *Czas i przestrzeń w przedstawieniu wielkich filozofów*, „Słowo Polskie” 26 (1921) 41, s. 3–4; 26 (1921) 43, s. 3–4; 26 (1921) 45, s. 3.
- Zawirski Z., *Fizykalna teoria względności a relatywizm filozoficzny*, „Słowo Polskie” 26 (1921) 94, s. 3–4; 96, s. 3–4; 98, s. 3–4; 100, s. 3; 102, s. 3–4; 104, s. 3–4; 106, s. 5–6; 108, s. 3–4; 110, s. 3–4; 112, s. 3–4; 114, s. 3–4; 116, s. 3–4; 118, s. 3–4; 120, s. 3–4; 122, s. 3–4; 126, s. 3; 128, s. 3–4.
- Zawirski Z., *Metoda aksjomatyczna a przyrodoznawstwo*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1 (1923/1924) 4, s. 508–545; 2 (1923/1924) 1, s. 1–58; 2 (1923/1924) 2, s. 129–157.
- Zawirski Z., *Wieczne powroty światów. Badania historyczno-krytyczne nad doktryną „wiecznego powrotu”*, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 1927.
- Zawirski Z., *Wieczne powroty światów. Badania historyczno-krytyczne nad doktryną „wiecznego powrotu”*, „Kwartalnik Filozoficzny” 5 (1927/1928) 3, s. 328–377; 5 (1927/1928) 4, s. 421–446; 6 (1927/1928) 1, s. 1–25.
- Zawirski Z., *Teoria kwantów a zasada przyczynowości*, „Przegląd Filozoficzny” 33 (1930) 4, s. 296–301.
- Zawirski Z., *Teoria kwantów a zasada przyczynowości*, „Przegląd Filozoficzny” 33 (1930) 4.
- Zawirski Z., *Les logiques nouvelles et le champs de leur application*, „Revue de Métaphysique et de Morale” 39 (1931) 4, s. 503–579.
- Zawirski Z., *Znaczenie logiki wielowartościowej dla poznania i związek jej z rachunkiem prawdopodobieństwa*, „Przegląd Filozoficzny” 37 (1934) 4, s. 393–398.
- Zawirski Z., *Doniosłość badań logicznych i semantycznych dla teorii fizyki współczesnej*, „Przegląd Filozoficzny” 41 (1938) 1, s. 25–30.
- Zawirski Z., *Uwagi o metodzie nauk przyrodniczych*, „Przegląd Filozoficzny” 44 (1948) 4, s. 315–318.
- Zawirski Z., *Time: Selections from „The Evolutions of the Notion of Time”*, [w:] Zygmunt Zawirski: *his Life and Work*, ed. I. Szumilewicz-Lachman, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht–Boston–London 1994, s. 190–374.
- Zawirski Z., *Nauka i metafizyka (I)*, „Filozofia Nauki” 3 (1995) 3, s. 104–135.
- Zawirski Z., *Nauka i metafizyka (II)*, „Filozofia Nauki” 4 (1996) 1, s. 131–143.
- Zawirski Z., *O stosunku metafizyki do nauki*, oprac. M. Sepioło, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2003.

## **Between logics and natural history and metaphysics. Zygmunt Zawirski's field of study (I)**

Scientific research undertaken by Zygmunt Zawirski and their results contributed to the development of methodological, logical, ontological and meta-philosophical research. Zawirski depicted the opportunities for the formalisation of natural scientific theories, manners of investigating the philosophical assumptions and implications, which are based on the modern physical. He also portrayed the critical analysis of the scientific terminology considering their role in the progress of the scientific knowledge and the implementation of the methodological rules in the scientific theories. He pointed at the opportunities for drawing up the scientific metaphysics with the implementation of the axiomatic method as well as the possibility of the philosophical generalisation of the scientific research to comprehend the world. He looked for the justification of the scientific research, indicating a methodological problem of induction and deduction, a problem with the development of the scientific theories as well as relation between science and philosophy. He pointed at the importance of the ontological research related to time and space.

**Keywords:** Zygmunt Zawirski, relation between science and philosophy, scientific metaphysics, metaphilosophy

MAGDALENA MATUSIAK-ROJEK

---

## Zarys przekonań religijnych Mariana Przełęckiego

### Wstęp

„O Jezusie przeczytać można, co tylko się chce”<sup>1</sup> – pisał Leszek Kołakowski, rozpoczynając swój esej poświęcony rozważaniom nad znaczeniem osoby Jezusa Chrystusa oraz odbiorem jego nauczania we współczesnej kulturze zachodniej<sup>2</sup>. Aby zobaczyć, jak bardzo aktualne są to słowa, nie trzeba udawać się do biblioteki, wystarczy wpisać odpowiednią frazę w wyszukiwarkę internetową, a liczba odpowiedzi okazuje się przytłaczająca. Ogólnodostępne są zarówno rzetelne naukowe opracowania, teksty mające na celu zachęcenie do wiary, jak i wyraźnie do niej zniechęcające, a nawet treści zupełnie obrazoburcze. Kiedy jednak pytamy konkretnego człowieka, kim jest dla niego Jezus Chrystus, zaskakująco często spotykamy się z wymownym milczeniem. Trudne to pytanie, które niejednego chrześcijanina wprawia w zakłopotanie. Niemniej jednak w 1998 roku redakcja miesięcznika „Znak” ośmieliła się je zadać, dość przewrotnie, osobom niewierzącym lub reprezentującym inne religie. W gronie tym znaleźli się między innymi Tadeusz Różewicz, który odpowiedzi odmówił, uznając ankietę dotyczącą Jezusa Chrystusa za coś niestosownego<sup>3</sup>, Stanisław Krajewski, Jan Garewicz, Helena Eilstein, głos w tej kwestii zabrał także Marian Przełęcki. Ta refleksja filozofa stanowi dobry przyczynek do tego, by bliżej przyjrzeć się przekonaniom religijnym autora *Chrześcijaństwa niewierzących*.

---

<sup>1</sup> L. Kołakowski, *Jezus Ośmieszony*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2014.

<sup>2</sup> Rękopis tego tekstu w języku francuskim został odnaleziony w archiwum filozofa już po jego śmierci. Chociaż napisany w latach osiemdziesiątych i przez autora niedokończony, okazał się na tyle interesujący w swej treści, że trafił do rąk czytelników w 2014 roku.

<sup>3</sup> Por. *Kim jest dla mnie Jezus Chrystus? – odpowiadają nie-chrześcijanie*, „Znak” 1998, nr 521, s. 41.

Marianowi Przełęckiemu Jezus Chrystus jawi się przede wszystkim jako wcielenie najbliższego jego intuicjom ideału moralnego. Słowa i czyny Galilejczyka urzekają filozofa „swą prawdą, głębią i odkrywczością”<sup>4</sup>. Nie przyjmuje zawartego w nich przesłania religijnego, co jednak nie przeszkadza mu w postrzeganiu Jezusa jako człowieka wyjątkowego. Przełęcki w nauczaniu Chrystusa poszukuje treści uniwersalnych, niewykłanych w kontekst historyczno-kulturowy. Filozof uważa, że odrzucenie na wstępie religijnych założeń pozwala mu na większą swobodę interpretacji zawartych na kartach Nowego Testamentu treści. Przesłanie to ocenia, odwołując się do swojego sumienia i kierując się własnym rozumem. Według jego opinii najwartościowsza okazuje się idea miłości bliźniego, angażująca w pomoc drugiemu tak silnie, że aż wymagająca poświęcenia samego siebie. Przełęcki zwraca uwagę, że Jezus Chrystus był nie tylko najlepszym wzorem życia dla innych, ale także swego rodzaju rewolucjonistą, przewartościowującym panujące za jego czasów systemy wartości<sup>5</sup>. Antyczny świat zmienił, uświęcając ludzką słabość i cierpienie. Judaistyczną moralność ubogacił miłosierdziem<sup>6</sup>, które uczynił większą wartością od sprawiedliwości. W ewangelicznym przesłaniu filozof docenia ponadto „uduchowienie wszelkich pojęć moralnych”<sup>7</sup>, ale także pewne treści o charakterze egzystencjalnym. Bliska jego intuicjom wydaje się zachęta do porzucenia nadmiernej troski o życie codzienne. Przełęcki zwraca uwagę, że niektóre treści zawarte w Chrystusowym przesłaniu odrzuca, odczytując je dosłownie, ale akceptuje, gdy interpretuje je bardziej swobodnie, dostrzegając w nich tylko pewne metafory. W ten właśnie sposób traktuje zawarty na kartach Ewangelii obraz sądu ostatecznego. Filozof widzi też cały szereg twierdzeń, z którymi jako racjonalista zgodzić się nie może. Jego przemyślenia wydają się, mimo dość krótkiej formy, bardzo głębokie i rodzą pytanie, za kogo uważał się Marian Przełęcki? Za ateistę czy może agnostyka?

<sup>4</sup> M. Przełęcki, *Kim jest dla mnie Jezus Chrystus?*, „Znak” nr 521, 1998; przedruk w: tenże, *O rozumności i dobroci*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2002, s. 109.

<sup>5</sup> Na rewolucyjność poglądów Jezusa z Nazaretu zwrócił też uwagę m.in. Leszek Kołakowski w eseju *Jezus Chrystus – prorok i reformator* z 1965 roku. Wyróżnił on pięć zupełnie nowych idei, które „weszyły w duchowe tworzywo Europy”. Pierwszą stanowi prymat miłosierdzia nad sprawiedliwością, drugą zniesienie przemocy w relacjach międzyludzkich. Trzecia zwraca uwagę, że człowiek czerpie swą siłę z zaspokajania nie tylko potrzeb podyktowanych cielesnością, ale także tych duchowych, nieprzekładalnych na materialne korzyści. Czwarta wyodrębniona przez filozofa radykalna zmiana zainicjowana przez Chrystusa dotyczy zniesienia uprzywilejowanej roli narodu wybranego, przekonania, że wszyscy ludzie są równi w obliczu zasobu uniwersalnych zasad moralnych. Piąta ma na celu uświadomienie nędzy doczesności.

<sup>6</sup> Samo pojęcie miłosierdzia pojawia się także na kartach Starego Testamentu w postaci dwóch hebrajskich terminów, z których każdy ma nieco inny zakres znaczeniowy. Subtelności te tłumaczy m.in. Jan Paweł II w encyklice *Dives in misericordia*.

<sup>7</sup> M. Przełęcki, *Kim jest dla mnie Jezus Chrystus?*, dz. cyt., s. 110.



## Ateista czy agnostyk

Odpowiedzi po części dostarcza chyba najbardziej znany artykuł filozofa *Chrześcijaństwo niewierzących*, opublikowany po raz pierwszy w 1969 roku na łamach czasopisma „Więź”. Wyłożona tam koncepcja stanowi propozycję dla osób niewierzących, dla których jednak religia chrześcijańska pod pewnymi względami jawi się jako bliska ich przekonaniom. Przełęcki jednoznacznie opowiada się w tym tekście po stronie chrześcijańskiej etyki. Jeśli zaś chodzi o jego stosunek do metafizycznego aspektu tej religii, odpowiedź filozofa wydaje się o wiele bardziej złożona. Píše on:

Otóż coś z tego, co wchodzi w skład wspomnianej metafizyki, jest mi bliskie. Nie jest to jednak to, co stanowi jej istotę – raczej jej wstępny warunek. Tym elementem jest poczucie niepojętości świata, czy – bardziej patetycznie – tajemnicy istnienia. W chwilach, w których opada zasłona codziennej rutyny i przyzwyczajenia, odczuwam świat jako niepojęty, przekraczający moje możliwości zrozumienia go jako całości, istnienie – świata, ludzi, moje – jako nieustającą zagadkę, przerażającą i zachwycającą<sup>8</sup>.

Zdaniem filozofa jednym z rozwiązań tej tajemnicy może być wiara w pozytywny sens świata, przekładająca się na postawę pełną zaufania. Tego jednak przekonania przyjąć nie jest w stanie, sądząc, iż przekracza ono jego możliwości poznawcze. Wyznaje:

Nie mogę uwierzyć w pozytywny sens świata, ale jego możliwość dopuszczam; nie dostrzegam „gruntu”, „dna”, „drugiego planu” istnienia, ale go nie wykluczam. Ujmuję świat jako coś otwartego, w pewnym najgłębszym tego słowa znaczeniu – niepojętego. Takie widzenie świata może być uznane za wyraz konsekwentnego metafizycznego agnostycyzmu<sup>9</sup>.

Przyjęcie takiej perspektywy w opinii Przełęckiego stanowi wyraz pokory i skromności wobec tajemnicy istnienia. Nie daje ona podstaw do tego, by zaufać opatrności, ale też nie uprawnia do tego, by żywić do losu nienawiść. Moment doświadczenia niepojętości istnienia i jego interpretacja są jedynie punktem wyjścia dla chrześcijańskiej metafizyki. Dla filozofa stają się one jednak pierwszą przeszkodą do tego, by opowiedzieć się po stronie teizmu. Stanowisko to rodzi pewne kontrowersje. Czy tego rodzaju przeżycia są dostępne wszystkim wyznawcom poszczególnych religii? I czy rzeczywiście stanowią one warunek wstępny? Wydaje się, że na oba te pytania można odpowiedzieć przecząco. Wielu jest prze-

<sup>8</sup> Tenże, *Chrześcijaństwo niewierzących*, „Więź” 1969, nr 6 (134), przedruk w: tenże, *Intuicje moralne*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2005, s. 133–134.

<sup>9</sup> Tamże, s. 135.

cież ludzi głęboko zaangażowanych religijnie, którzy do poczucia niepojętości świata w ogóle się nie odnoszą. Na ich światopogląd oddziałują na przykład wychowanie w konkretnej tradycji czy potrzeba przynależności do danej wspólnoty. Liczne są też osoby, które dopiero łaska wiary w Boga skłoniła do przemyśleń nad tajemnicą istnienia i odkrycia w otaczającej rzeczywistości pozytywnego sensu. Przykładem takiego człowieka może być św. Franciszek z Asyżu.

Kolejnymi przeszkodami na drodze do wiary filozofa okazują się konkretne dogmaty przyjmowane przez religię, których Przełęcki nie jest w stanie pogodzić ze swoim racjonalizmem. W tekście *Sacrum moralne* przyznaje:

[...] to rozum, a nie uczucie, nie pozwalają mi wierzyć w prawdy religijne. Moje odejście od religii nie miało u swego podłoża ani młodzieńczego buntu wobec „bezlitosnego” Boga, ani niechęci do religii czy Kościoła jako „szkodliwych” społecznie sił i instytucji. Nie wierzę w prawdy religijne po prostu dlatego, że nie znajduję dostatecznych racji do ich przyjęcia. Źródłem mojej niewiary jest mój racjonalizm<sup>10</sup>.

Ten zaś sposób myślenia zaszczerpił w autorze *Chrześcijaństwa niewierzących* jego nauczyciel Tadeusz Kotarbiński<sup>11</sup>. W biografii obu filozofów można dostrzec pewną analogię. Dla obu punkt wyjścia stanowiło wychowanie w duchu katolicyzmu, którego dogmaty zakwestionowali na drodze intelektualnych przemyśleń<sup>12</sup>. Z jednej strony kierunek ten zupełnie spycha na margines emocjonalną komponentę wiary religijnej. Z drugiej nie stanowi radykalnego odcięcia, co pozwala w przesłaniu chrześcijaństwa dostrzegać elementy wartościowe, zwłaszcza w obszarze etyki, które mogą być przeszczepiane na grunt światopoglądu ateistycznego. Filozofów różni jednak wniosek końcowy. Tadeusz Kotarbiński uznaje, że Bóg nie istnieje. Marian Przełęcki w tej kwestii swój sąd zawiesza, nie znajdując dla którejkolwiek z możliwości dostatecznych racji. Terminologicznie jednak mówi o sobie, że jest ateistą. Twierdzi bowiem:

mnie jednak wydaje się uzasadnione stosowanie epitetu „ateisty” do każdego, kto twierdzenia o istnieniu Boga nie przyjmuje, kto nie jest przekonany, że Bóg istnieje. Człowiek taki jest bowiem kimś, kto w rezultacie zmuszony jest „żyć bez Boga”. I do takich osób sam się zaliczam<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> Tenże, *Sacrum moralne*, „Znak” nr 477, 1995; przedruk w: tenże, *O rozumności i dobroci*, dz. cyt., s. 105–106.

<sup>11</sup> O oddziaływaniu Tadeusza Kotarbińskiego na strukturę swych przekonań wspomina Przełęcki wielokrotnie, m.in. w tekście *Co zawdzięczam Tadeuszowi Kotarbińskiemu?*

<sup>12</sup> Por. T. Kotarbiński, *Przykład indywidualny kształtowania się postawy wolnomyślicielskiej*, „Argumenty” nr 8, 1958; przedruk w: tenże, *Pisma etyczne*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1987, s. 201–208.

<sup>13</sup> M. Przełęcki, *Sacrum moralne*, dz. cyt., s. 105.

Wydaje się jednak, że małe jest grono ludzi, których niewiara, powstrzymanie się przed wydaniem opinii, bierze się z takich czysto racjonalnych przesłanek. Abraham Joshua Heschel pisał na przykład: „upadek religii nie wynika stąd, że została odrzucona, lecz stąd, że stała się nieistotna, zwietrzała, przygniatająca i mdła. Kiedy wiarę całkowicie zastępuje system wierzeń, miejsce czci zajmuje doktryna, a miejsce miłości – zwyczaj podszyty rutyną”<sup>14</sup>.

I co powinni uczynić ludzie, których intelektualny namysł wcale do nieistnienia Boga nie przekonuje? Czy mają prawo do wiary?

### Prawo do wiary<sup>15</sup>

Stanowisko Przełęckiego w tej sprawie uległo złagodzeniu na przestrzeni lat. W 1960 roku pisał „wyrzeczenie się rygorów rzetelnego myślenia dla zaspokojenia emocjonalnych potrzeb, szukanie oparcia w wytworach nieodpowiedzialnej spekulacji, akceptacja pewnych przekonań tylko dlatego, że bez nich trudno byłoby żyć – to postępowanie sprzeczne z »intelektualnym honorem«, z godnością człowieka jako osoby myślącej”<sup>16</sup>. Jednak bez mała czterdzieści lat później uznał problem prawa do wiary za zagadnienie aktualne i głębokie, a co za tym idzie godne szerszego rozważenia. Swój tekst *Prawo do wiary* rozpoczyna od przeanalizowania różnicy epistemologicznej oddzielającej wiarę od wiedzy. Wiara jawi się tu jako ta, która z definicji jest przyjęciem przekonania, na potwierdzenie którego nie jesteśmy w stanie podać wystarczającego uzasadnienia. Zdaniem filozofa dzieje się tak dlatego, że czasem o przyjęciu pewnego sądu nie decydują jedynie racje poznawcze, lecz także te, które określa mianem „racji pragmatycznych”. Słuszność moralną tego typu postawy poddaje ocenie z perspektywy dwóch wyróżnionych przez siebie systemów moralnych. Pierwszym z nich jest etyka godności, w której prawo do wiary zależy od tego, jak mocną pozycję w obrazie godności człowieka zajmuje racjonalność myślenia. Jeśli to właśnie w niej tkwi największa wartość, przyjmowanie niedostatecznie uzasadnionych sądów za prawdziwe ocenia się jako postępowanie niewłaściwe. Gdy jednak racjonalność myślenia nie jest priorytetem, akceptowalne mogą stać się niedostatecznie ugruntowane poznawczo przekonania. Rozstrzygnięcie posiadania prawa do wiary staje się jeszcze bardziej skomplikowane na gruncie drugiego proponowanego przez Przełęckiego

<sup>14</sup> A. J. Heschel, *Bóg szukający człowieka*, przekł. A. Gorzkowski, Kraków 2007, s. 9.

<sup>15</sup> Szczegółowego opracowania tego zagadnienia dokonał Dariusz Łukasiewicz w artykule *Czy mamy moralny obowiązek być ateistami? Prawo do wiary według Mariana Przełęckiego*. Dlatego w niniejszym tekście, mającym bardziej przeglądowy charakter, kwestia ta zostanie przedstawiona w sposób skrótowy.

<sup>16</sup> M. Przełęcki, *O metafizyce teistycznej*, „Znak” 1960, nr 11; przedruk w: tenże, *Horyzonty metafizyki*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2007, s. 81.

systemu wartości, jakim jest etyka miłosierdzia. Zbudowana na pesymistycznej wizji antropologicznej, ukazuje człowieka jako istotę tragiczną, bo świadomą swej kruchości i śmiertelności. Moralność ta akcentuje współczucie i domaga się miłosierdzia wobec bliźnich. Filozof przyznaje, że ta właśnie etyka bliska jest jego intuicjom, ale czy na jej gruncie mamy prawo do przekonań religijnych, ogólnie rozstrzygnąć nie potrafi. Proponuje następujące rozwiązanie: „to, czy postawa wiary jest postawą moralnie właściwą, zależy, w moim poczuciu, od konkretnej sytuacji, z jaką w danym wypadku mamy do czynienia – od tego, kto taką postawę zajmuje i z jakich czyni to motywów”<sup>17</sup>. Według Przełęckiego, jeśli nieprzestrzeganie rygorów racjonalności logicznej potraktujemy jedynie jako występek wobec godności własnej (człowieka jako istoty rozumnej), w świetle etyki altruistycznej nie będzie to czyn postrzegany jako moralnie naganny. Co więcej, sami sobie wyrządzimy mniejszą krzywdę, kiedy otwarcie się do rezygnacji z postulatu racjonalności przyznamy. Nieracjonalność jest jednak zdaniem filozofa rodzajem nierzetelności, a ta z kolei sugeruje, że ma ona jednak pewien aspekt międzyludzki, a więc pośrednio czyni szkodę drugiemu człowiekowi. Przełęcki szybko też zauważa, że chociaż w tekście *Przekonania jako przedmiot oceny moralnej*<sup>18</sup> sam skłaniał się ku takiemu pogładowi, wymaga on pewnego skorygowania. Po pierwsze twierdzi, że myśli religijne istotnej krzywdy innym ludziom nie wyrządzą. Po drugie dostrzega, że z faktu przyjęcia wiary mogą wypływać pozytywne skutki, zwane przez myślicieli chrześcijańskich „owocami wiary”. I chociaż sam Przełęcki bezpośredniej korelacji między moralnym postępowaniem a życiem religijnym nie widzi, zdaje sobie sprawę, że istnieje cały szereg osób, którym wiara pomagać być dobrym ludźmi. W takiej sytuacji jego zdaniem „ważniejsza moralnie wydaje się wypływająca z tej wiary, czy choćby wspomagana przez nią, miłość bliźniego niż cechujący wierzącego brak myślowej rzetelności. Ważniejsze bowiem, aby być dobrym, niż aby być rozumnym”<sup>19</sup>. Co ciekawe, filozof przyznaje, że na gruncie etyki miłosierdzia prawo do wiary daje także potrzeba bezpieczeństwa, znalezienia pociechy i sensu istnienia. Nie do końca można się z tym złagodzone podejściem do wiary Przełęckiego zgodzić, i to nie ze względu na obronę samej racjonalności myślenia, ale przez pewne błędne założenia, które filozof przyjmuje. Przede wszystkim myślenie religijne bywa bardzo groźne, kiedy w imię Boga i realizacji jego planu wobec świata usprawiedliwia się akty przemocy. U fanatycznych

<sup>17</sup> Tenże, *Prawo do wiary*, [w:] A. Białecka, J. Jadacki, *U progu trzeciego tysiąclecia. Człowiek-nauka-wiara*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2001; przedruk w: M. Przełęcki, *O rozumności i dobroci*, dz. cyt., s. 101.

<sup>18</sup> Por. M. Przełęcki, *Przekonania jako przedmiot oceny moralnej*, „Filozofia Nauki” 1997, nr 5; przedruk w: tenże, *O rozumności i dobroci*, dz. cyt., s. 79–87.

<sup>19</sup> Tenże, *Prawo do wiary*, dz. cyt., s. 103.

wyznawców bezrefleksyjne przyjęcie prawd wiary, często w mocno wypaczonej formie, prowadzi do działań zupełnie irracjonalnych i nieprzewidywalnych. Doskonałą egzemplifikacją są tu nie tylko wszelkiego rodzaju ataki terrorystyczne, ale także postępowanie ludzi, którzy ulegli wpływowi różnego rodzaju sekt religijnych. Bywa też, że przyjęcie pozbawionych racjonalności religijnych tez przez szersze grono wyznawców staje się powodem wykluczenia, a niekiedy i krwawych dramatów całych grup społecznych czy etnicznych. Za trwający od wielu lat przykład takiej dyskryminacji mogą posłużyć dalitowie, czyli tzw. „niedotykalni”. Kwestia druga dotyczy wartości eudajmonicznej płynącej z przyjęcia określonych przekonań religijnych. Bez wątpienia wielu dzięki religii odnalazło spokój ducha, sens istnienia. Ale należy też zauważyć, że wiara może owocować uczuciami całkowicie przeciwnymi. Uświadczenie sobie własnej grzeszności, połączone z przeświadczeniem o niemożliwości odkupienia swoich win, zamienia się w stan ciągłego przygnębienia i staje źródłem różnego rodzaju lęków. Zdarza się, że takiego właśnie stanu doświadczają dzieci, u których zdolność racjonalnego myślenia jeszcze w pełni się nie ukształtowała, a straszone są nieadekwatnymi do ich poziomu rozwoju emocjonalno-intelektualnego wizjami piekła.

Przyglądając się rozważaniom Mariana Przełęckiego na temat możliwości przyjęcia tez religijnych, mimo braku dostatecznych racji, warto zauważyć, że brakuje w nich nieco komponenty czysto emocjonalnej. Nie uwzględniają one sytuacji, o których w swoim *Prawie do wiary* pisał William James.

Nasze namiętności nie tylko mogą w uprawniony sposób decydować o wyborze między twierdzeniami, ale nawet muszą to robić, ilekroć opcja jest autentyczna, a wybór z natury rzeczy nierozstrzygalny na intelektualnych podstawach; powiedzieć bowiem w takich okolicznościach „powstrzymaj się od decyzji, pozostaw kwestię bez rozstrzygnięcia” jest tak samo postanowieniem oparty na namiętnościach, jak rozstrzygnięcie na tak lub nie, oraz jest narażone na takie samo ryzyko rozminięcia się z prawdą<sup>20</sup>.

Przykładami takich sytuacji, gdzie człowiek zmuszony jest dokonywać wyboru albo-albo, są zazwyczaj pewne zdarzenia nietypowe, dziejące się nagle i niespodziewanie. Jedyłą zaś okolicznością pewną, w obliczu której żadna korekta naszych decyzji nie będzie możliwa, jest śmierć. To ona, jak twierdzi Bogusław Wolniewicz, stanowi korzeń religii. Czy w obliczu jej tajemnicy Marian Przełęcki zmienia swoje przekonania?

<sup>20</sup> W. James, *Prawo do wiary*, tłum. A. Grobler, Wydawnictwo Znak, Kraków 1996.

## Śmierć i pytanie o sens życia<sup>21</sup>

Przed wszystkim filozof staje na stanowisku, że śmierć nie jest niczym złym. W jego odczuciu obawiać się można jedynie samego procesu umierania, który bardzo często łączy się z cierpieniem<sup>22</sup>. Proponowana przez chrześcijaństwo eschatologiczna wizja życia po życiu budzi w Przełęckim szereg wątpliwości. Zastanawia się on nad tym, jak właściwie miałyby ono wyglądać, trudności sprawia mu zrozumienie wiecznego bytowania, ma także obiekcje dotyczące pewnych moralnych rozstrzygnięć, czy miłosierny Bóg ukarałby grzesznika niekończącą się męką. Idea życia wiecznego bardziej filozofa niepokoi, niż pociąga. „Nie móc nigdy umrzeć, być skazanym na wieczne istnienie, wydaje się czymś zatrważającym – nawet jeśli miałyby to być życie w jakimś sensie maksymalnie szczęśliwe. Ideałem wydaje się nie niemożliwość śmierci, tylko śmierć zgodna z naszą wolą. Nie chcemy być zmuszani do tego, aby żyć wiecznie; chcemy żyć tak długo, jak pragniemy. Nie wyklucza to oczywiście w pewnych przypadkach możliwości pragnienia tego, aby żyć wiecznie, nie powinno to jednak być narzucone nam koniecznością”<sup>23</sup>. Nie ulega jednak wątpliwości, że dla bardzo wielu osób wierzących to właśnie perspektywa życia wiecznego jest tym, co nadaje sens ich funkcjonowaniu. Obietnica nagrody w przyszłym życiu motywuje, by doskonalić się moralnie, nie poddawać się przeciwnościom. Jeśli zatem Przełęcki tę eschatologiczną perspektywę odrzuca, to pojawia się pytanie, jaki właściwie jest według niego sens ludzkiej egzystencji i co może ochraniać człowieka przed popadnięciem w etyczną degrengoladę? Biorąc pod uwagę, że filozof wcześniej zadeklarował, że obce jest mu poczucie sensowności istnienia, nie jest tym z całą pewnością wiara w opatrnościowy charakter zdarzeń. Ludzkie życie nie ma zatem żadnego metafizycznego sensu. Zdaniem Mariana Przełęckiego ma jednak sens aksjologiczny. Jest to przeświadczenie, które „zamiast na religijnej wierze w opatrność – opiera się na aksjologicznej wierze w obiektywność wartości”<sup>24</sup>. Według filozofa śmierć nie przekreśla wartości naszych czynów, prawda o nich jest wieczna. Po-

<sup>21</sup> Zagadnienie sensu życia i śmierci było przez Mariana Przełęckiego podejmowane przy okazji polemik między innymi z Andrzejem Grzegorzcykiem w artykule *Religijny sens istnienia w ujęciu Andrzeja Grzegorzcyka*, a także z Leszkiem Kołakowskim w tekstach takich jak *Hipoteza teistyczna w ujęciu Leszka Kołakowskiego* oraz *Czas i życie wieczne*.

<sup>22</sup> Komentując refleksje Mariana Przełęckiego dotyczące *Kompletnej i krótkiej metafizyki* Leszka Kołakowskiego, Jacek Jadacki wskazuje, że kwestia lęku przed śmiercią to zagadnienie złożone. Zwraca uwagę, że odczuwany przez ludzi strach może być zarówno zasadny, jak i bezzasadny, a także na to, że zdarzają się ludzie, którzy w ogóle takiej obawy nie żywią.

<sup>23</sup> M. Przełęcki, *Uwagi o sensie życia i śmierci*, „Kwartalnik Filozoficzny” nr 34, 2006; przedruk w: M. Przełęcki, *Horyzonty metafizyki*, dz. cyt., s. 47.

<sup>24</sup> M. Przełęcki, *Sens życia*, [w:] M. Przełęcki, *O rozumności i dobroci*, dz. cyt., s. 238.



stulowany przez niego sens aksjologiczny ma charakter całościowy, jak też odnosi się do życia poszczególnych jednostek, które postępując właściwie, czynią swoje życie wartościowym<sup>25</sup>. Sensu tego można doszukać się także na płaszczyźnie światopoglądu teistycznego. Chrześcijanie nie tylko wierzą, że czuwa nad nimi dobry Bóg, ale także mają wolną wolę, która daje możliwość różnego zachowania się wobec wyzwań, jakie przynosi codzienność. Życie człowieka staje się aksjologicznie sensowne, gdy przepełnia je miłość do Boga i bliźniego, znajdująca swój wyraz w uczynkach miłosiernych. Oparcie sensowności swego istnienia wyłącznie na wierze w obiektywność wartości, którą wyznaje Przełęcki, wydaje się propozycją nie dla wszystkich dostępną. Skoro prawda o słuszności lub haniebności naszych czynów nie zaciera się z czasem, co mogą zrobić ludzie, którzy w swoim życiu dopuścili się jakiegoś wielkiego zła? Oczywiście mogą odkupić tu na ziemi swoją winę całym szeregiem dobrych działań, kto miałby jednak decydować, czy zrobili już wystarczająco dużo, żeby móc ocenić ich życie jako sensowne? A co, jeśli refleksja nad własną niegodziwością przyszła za późno, kiedy nie ma już możliwości zadośćuczynienia? W takiej sytuacji śmierć wydaje się jednak czymś złym, przekreślającym szansę na nadanie swemu życiu aksjologicznego sensu. Propozycja Przełęckiego wydaje się możliwością skierowaną wyłącznie do ludzi, którzy od początku zdeterminowani są do prowadzenia właściwego moralnie życia. Dla ludzi grzesznych, ulegających słabościom, pogubionych w tym, co właściwie dobre, a co złe, bardziej atrakcyjna wydaje się propozycja chrześcijaństwa. Tam możliwe jest nawrócenie, a co za tym idzie doświadczenie aksjologicznego sensu swego istnienia, także w ostatnich momentach ziemskiego bytowania. Ponadto filozof przyjmuje założenie, że ludzie są z natury dobrzy<sup>26</sup> i sami z siebie będą chcieli postępować w sposób moralnie właściwy, kierować się zasadami etyki miłosierdzia. Jest jednak do pomyślenia, że mogą znaleźć się jednostki, które za cel swojego życia przyjmą czynienie jak największej ilości zła. Postępowanie takie może mieć swoje źródło w pewnej konstrukcji psychicznej, ale także może być pokłosiem jakichś traumatycznych zdarzeń. Szukanie rozumianego opacznie względem tego, co miał na myśli Przełęcki, aksjologicznego sensu życia wydaje się wizją dość niepokojącą.

<sup>25</sup> Uzupełnienie do rozważań Mariana Przełęckiego na temat sensu aksjologicznego stanowi tekst Anny Brożek *Sens życia i szczęście*, w którym między innymi sprecyzowane zostają różne możliwości tego, co może kryć się pod sformułowaniem „sens życia”.

<sup>26</sup> Por. M. Przełęcki, *Czy ludzie są dobrzy?*, „Edukacja Filozoficzna” vol. XLIX, 2009; wydruk w: A. Brożek, J. Jadacki, M. Przełęcki, *W poszukiwaniu najwyższych wartości. Rozmowy międzypokoleniowe*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2011, s. 85–92.

## Etyka miłości bliźniego

Przyglądając się przekonaniom religijnym Mariana Przełęckiego, warto jeszcze na chwilę powrócić do kwestii związanych z moralnym przesłaniem wiary. Można powiedzieć, że chrześcijaństwo filozofa ograniczało się do tej właśnie sfery. W pełni utożsamiał się on z ideą miłości bliźniego. Nawoływał do ewangelicznej samozatraty, którą rozumiał jako „wezwanie do życia dla innych”<sup>27</sup>. Jego zdaniem określony przez Chrystusa moralny ideał domaga się od człowieka przełamania własnego egoizmu, zaangażowania w walkę z cudzym cierpieniem. Przełęcki od samego początku dostrzega, że jest to droga trudna, ale też dająca wiele możliwości. Wzrastać w miłości bliźniego można, zarówno angażując się w pewne inicjatywy społeczne, polityczne, jak i poprzez codzienną pracę i troskę o najbliższe nam osoby. Z myślenia o chrześcijańskiej etyce filozof wyrzuca wszelkie elementy będące wyrazem dążeń perfekcjonistycznych. Jego zdaniem takie kwestie jak „troska o zbawienie swej duszy, dążenie do własnej doskonałości moralnej, idea życia »głębokiego«, oderwanego od spraw przyziemnych, poświęconego kontemplacji Boga czy – w innej terminologii – dobra, prawdy, piękna”<sup>28</sup> obce są temu, co uważa za istotę chrześcijańskiej etyki. Chociaż zdaje sobie sprawę, że nie można ich też traktować jako wypaczenia Chrystusowej nauki, z uwagi na to, że niejednokrotnie znajdują one ugruntowanie w konkretnych fragmentach Ewangelii. Z punktu widzenia chrześcijanina redukcjonistyczna wizja etycznej komponenty wiary religijnej zaproponowana przez Przełęckiego sprawia wrażenie niepełnej. Jeśliby traktować Chrystusa, tak jak to czyni filozof, tylko jako człowieka ucieleśniającego pewien ideał moralny, to jego przesłanie wyraźnie traci na swej sile. Jezus z Nazaretu staje się wtedy jedną z wielu historycznych postaci, poświęcających swoje życie w imię wyższych wartości. Gdy jednak dostrzegamy w Chrystusie Syna Bożego, który dobrowolnie schodzi z firmamentu, przyjmując na siebie ludzką słabość, niezасłużone cierpienie dla odkupienia człowieka, cała historia nabiera rysu wyjątkowości. Autorytet Boga, który nakazuje kochać bliźniego, wydaje się większy od szacunku, jakim obdarzyć możemy poglądy drugiego człowieka. Proponowana przez Mariana Przełęckiego interpretacja chrześcijaństwa bez aspektu metafizycznego, ale z bardzo maksymalistycznymi założeniami etycznymi, wydaje się projektem dużo trudniejszym do zrealizowania niż tradycyjnie rozumiana wiara. Łatwiej być dobrym, zwłaszcza jeśli wiążą się z tym jakieś poważne wyrzeczenia, kiedy na horyzoncie rysuje się perspektywa nagrody. Nie każdego

<sup>27</sup> M. Przełęcki, *Wezwanie do samozatraty*, „Więź” nr 12, 1973; przedruk w: M. Przełęcki, *Intuicje moralne*, dz. cyt., s. 166.

<sup>28</sup> M. Przełęcki, *Chrześcijaństwo niewierzących*, „Więź” nr 6 (134) 1969, przedruk w: M. Przełęcki, *Intuicje moralne*, dz. cyt., s. 138.

też jesteśmy w stanie ową miłością bliźniego obdarzyć. Zazwyczaj do ludzi nam bliskich, do których jesteśmy pozytywnie nastawieni, takie uczucie wzbudzić łatwo. Istnieje jednak całe grono osób, w stosunku do których jakakolwiek pomoc wydaje się nam całkiem nie po drodze. Marian Przełęcki stoi na stanowisku, że dobro winni jesteśmy nawet tym, którzy krzywdzą nas lub ludzi nam bliskich. Postuluje pokojowe przeciwstawienie się złu, opanowanie w sobie chęci postąpienia według zasady „oko za oko, ząb za ząb”<sup>29</sup>. Przestrzega przed uczuciem pogardy, zauważając, że granica między świętym a grzesznikiem bywa bardzo cienka. Ludzie z natury spokojni i wyważeni będą w stanie sami siebie przekonać do zachowania spokoju, stłamszenia w sobie potrzeby odwetu, aczkolwiek zapewne nie w każdej sytuacji. Za to osobom bardziej gwałtownym dla utrzymania nerwów na wodzy bardzo przydatne wydaje się płynące ze strony Boga ostrzeżenie, „Nie sądzicie, abyście nie byli sądzeni”. Filozof po raz kolejny zdaje się nie zauważać w chrześcijańskiej wierze, tym razem w jej aspekcie etycznym, pierwiastka emocjonalnego. W przeżyciach teisty bardzo ważny element stanowi osobowa relacja z Bogiem, zawierająca w sobie całe spektrum ludzkich uczuć, od gniewu przez wstyd po miłość i oddanie. I bardzo często echo tego właśnie związku, Boga i człowieka, odbija się w konkretnych decyzjach moralnych. Chrześcijanin opowiada się po stronie dobra z miłości do Chrystusa, uczy się dostrzegać Jego oblicze w bliźnim. Kiedy zatem Przełęcki czyni z Jezusa jedynie charyzmatyczną postać z przeszłości, emocjonalna relacja staje się jeśli nie niemożliwa, to przynajmniej strasznie jednostronna.

## Podsumowanie

Na koniec należałoby się zastanowić, czy spotkanie z poglądami religijnymi Mariana Przełęckiego może być dla nas nie tylko ciekawe poznawczo, ale i inspirowane. Zapewne przemyślenia filozofa można potraktować jako swego rodzaju polską propozycję „religii dla ateistów”<sup>30</sup>. „Chrześcijaństwo niewierzących” może okazać się bliskie odczuciom wielu ludzi wychowanych w tradycji katolickiej, którzy na jakimś etapie swego życia utracili wiarę w Boga, ale nie przestali utożsamiać się z pewnym programem etycznym, zawartym na kartach Ewangelii. Przełęcki może być też dla współczesnych ateistów i agnostyków wzorem w sposobie prezentowania stanowiska niewiary. Chociaż o religii dyskutuje się dzisiaj bardzo dużo, to ciężko jest trafić na dobrą debatę, opartą na przemyślanej argumentacji.

<sup>29</sup> Por. M. Przełęcki, „Non-violence” – na co dzień, „Więź” 1970, nr 11(151), s. 46–55; przedruk w: M. Przełęcki, *Intuicje moralne*, dz. cyt., s. 154–161.

<sup>30</sup> Por. M. Rembierz, *Tropy transcendencji... Współczesne myślenie religijne wobec pluralizmu światopoglądowego i relacji międzykulturowych*, „Świat i Słowo” 2014 nr 23.

Najczęściej spotkać się można z emocjonalnymi pokrzykiwaniami, na dodatek wymierzonymi bardziej w instytucję Kościoła niż wiarę w Boga. Chrześcijanina w tradycyjnym tego słowa znaczeniu rozważania Mariana Przełęckiego skłaniają do pogłębionej refleksji nad własną wiarą. Zatrzymania się na chwilę w zabieganej codzienności i zastanowienia się nad sensownością swojego życia. Może też stanowią zachętę do tego, by odkryć Boga na nowo i zaufać jego opatrności. W pewnym sensie filozof może osoby wierzące zachwycić, ale i zawstydić siłą swej wiary, lecz nie w osobowego Boga, ale w dobro i przeogromną siłę miłości bliźniego. Pamiętać należy, że Przełęcki postrzegał człowieka przez pryzmat jego nędzy i słabości. Niesamowicie, że przy tak pesymistycznych założeniach antropologicznych nie popadł w marazm. Przeciwnie, zachęcał do podjęcia działania, walki bez przemocy z cierpieniem drugiego człowieka. Jak często wśród ludzi, którzy popadli w religijną rutynę, miłość bliźniego staje się tylko pustym hasłem słyszonym podczas niedzielnego kazania? Może to właśnie słowa niewierzącego filozofa staną się dla nich impulsem, by o dobroci i miłosierdziu pomyśleć bardziej praktycznie.

Przekonania religijne Przełęckiego warto docenić też ze względu na ich konsekwencje. Chociaż emocjonalne zdystansowanie, chłodna racjonalność wydają się czasami przytłaczające, to jednak mają one też walor ubogacający. Pokazują dobitnie, że o sprawach poważnych nie powinien decydować poryw namiętności, lecz głęboki i rzetelny namysł.

## Bibliografia

- Brożek A., *Sens życia i szczęście*, [w:] A. Brożek, J. Jadacki, M. Przełęcki, *W poszukiwaniu najwyższych wartości. Rozmowy międzypokoleniowe*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2011.
- Heschel A. J., *Bóg szukający człowieka*, przekł. A. Gorzkowski, Kraków 2007.
- Jadacki J., *Czas i lęk przed śmiercią*, [w:] A. Brożek, J. Jadacki, M. Przełęcki, *W poszukiwaniu najwyższych wartości. Rozmowy międzypokoleniowe*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2011.
- James W., *Prawo do wiary*, tłum. A. Grobler, Wydawnictwo Znak, Kraków 1996.
- Jan Paweł II, *Dives in misericordia*, TUM Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1996.
- Kołąkowski L., *Jezus Ośmieszony*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2014.
- Kołąkowski L., *Jezus Chrystus – prorok i reformator*, [w:] L. Kołąkowski, *Pochwała niekonsekwencji*, Niezależna Oficyna Wydawnicza, Warszawa 1898, t. 1.

- Kotarbiński T., *Przykład indywidualny kształtowania się postawy wolnomyślicielskiej*, „Argumenty” nr 8, 1958; przedruk w: T. Kotarbiński, *Pisma etyczne*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1987.
- Łukasiewicz D., *Czy mamy moralny obowiązek być ateistami? Prawo do wiary według Mariana Przełęckiego*, [w:] *Księga pamiątkowa Marianowi Przełęckiemu w darze na 90-lecie urodzin*, red. A. Bożek, J. Jadacki, Norbertinum, Lublin 2014.
- Przełęcki M., *Chrześcijaństwo niewierzących*, „Więź” nr 6 (134), 1969, przedruk w: M. Przełęcki, *Intuicje moralne*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2005.
- Przełęcki M., *Czy ludzie są dobrzy?*, „Edukacja filozoficzna” vol. XLIX, 2009; przedruk w: A. Brożek, J. Jadacki, Przełęcki M., *W poszukiwaniu najwyższych wartości. Rozmowy międzypokoleniowe*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2011
- Przełęcki M., *Kim jest dla mnie Jezus Chrystus?*, w: „Znak” nr 521, 1998; przedruk w: M. Przełęcki, *O rozumności i dobroci*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2002.
- Przełęcki M., „Non-violence” – *na co dzień*, „Więź” nr 11 (151), 1970; przedruk w: M. Przełęcki, *Intuicje moralne*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2005.
- Przełęcki M., *O metafizyce teistycznej*, „Znak” nr 11, 1960; przedruk w: M. Przełęcki, *Horyzonty metafizyki*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2007.
- Przełęcki M., *Przekonania jako przedmiot oceny moralnej*, „Filozofia Nauki” nr 5, 1997; przedruk w: M. Przełęcki, *O rozumności i dobroci*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2002.
- M. Przełęcki, *Prawo do wiary*, [w:] A. Białecka, J. Jadacki, *U progu trzeciego tysiąclecia. Człowiek-nauka-wiara*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2001; przedruk w: M. Przełęcki, *O rozumności i dobroci*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2002.
- Przełęcki M., *Sacrum moralne*, „Znak” nr 477, 1995; przedruk w: M. Przełęcki, *O rozumności i dobroci*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2002.
- Przełęcki M., *Sens życia*, [w:] M. Przełęcki, *O rozumności i dobroci*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2002.
- M. Przełęcki, *Uwagi o sensie życia i śmierci*, „Kwartalnik Filozoficzny” nr 34, 2006, przedruk w: M. Przełęcki, *Horyzonty metafizyki*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2007.
- Przełęcki M., *Wezwanie do samozatraty*, „Więź” nr 12, 1973; przedruk w: M. Przełęcki, *Intuicje moralne*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2005.
- Rembierz M., *Tropy transcendencji... Współczesne myślenie religijne wobec pluralizmu światopoglądowego i relacji międzykulturowych*, „Świat i Słowo” 2014 nr 23.

## **Outline of Marian Przełęcki's concepts of religious beliefs**

Marian Przełęcki is a philosopher, who has rejected the Christian metaphysics, but he was simultaneously a great supporter of Christian ethics. This article presents an overview of his reflections on the relationship between the rationality of thought and the will to believe. It presents his set of beliefs about the meaning of life and death as well as the reception of the idea of (Christian) charity developed by this philosopher.

**Keywords:** Marian Przełęcki, Christianity of non-believers, Christian ethics, the will to believe



HALINA ŠIMO

---

## **Autorytet a uzasadnianie zdań aksjologicznych. Uwagi na marginesie prac Józefa Marii Bocheńskiego**

Przedmiotem rozważań jest uzasadnianie zdań aksjologicznych, szczególnie zaś argumentacja odnosząca się do najogólniejszych spośród tych zdań, odwołująca się do autorytetu<sup>1</sup>. Mamy tu na myśli odmianę autorytetu, którą Józef Maria Bocheński określa mianem autorytetu epistemicznego.

Celem artykułu jest wskazanie odpowiedzi na pytanie, czy argumentację odwołującą się do tak pojętego autorytetu (także w dziedzinie wartości) można uznać za zadowalającą, to znaczy rzetelną, spełniającą wymogi krytycyzmu? Jest to kwestia zasadna szczególnie dziś, gdy niejako modne jest dystansowanie się od autorytetów.

By określić i ocenić rolę autorytetu epistemicznego w uzasadnianiu zdań aksjologicznych, trzeba najpierw wyjaśnić specyfikę uzasadniania tego typu zdań, czego warto dokonać, porównując go z uzasadnianiem sądów opisowych. Rozważania te poprzedzę zwięzłym przedstawieniem koncepcji autorytetu epistemicznego.

### **Autorytet epistemiczny**

Autorytet epistemiczny to jeden z dwóch rodzajów autorytetów wyróżnionych przez Bocheńskiego. Bocheński autorytet jako taki określa jako relację trójczłonową, której członami są: podmiot, przedmiot oraz dziedzina autorytetu<sup>2</sup>. Kiedy przedmiot uznaje wszystko, co zostało mu z naciskiem podane do wiadomości

---

<sup>1</sup> Przez najogólniejsze zdania aksjologiczne rozumiem sądy o wartościach leżące bezpośrednio u podstaw systemów normatywnych.

<sup>2</sup> W języku potocznym nazwa „autorytet” jest dwuznaczna, czasem oznacza stosunek, czasem cechę. J. M. Bocheński, *Co to jest autorytet?*, [w:] tegoż, *Logika i filozofia*, Warszawa 1993, s. 199.

(z zakresu danej dziedziny) przez podmiot, to uznaje go za autorytet w danej dziedzinie<sup>3</sup>. W przypadku autorytetu epistemicznego chodzi o autorytet wiedzącego, „autorytet rzeczoznawcy, który wie”. Drugim członem dystynkcji jest tzw. autorytet deontyczny, inaczej autorytet przełożonego (szefa, komendanta, kierownika)<sup>4</sup>.

W ramach bliższego określenia autorytetu epistemicznego Bocheński dodaje, że poprzez przyjęcie do wiadomości od kogoś, kto jest dla nas autorytetem epistemicznym, jakiegoś zdania z określonej dziedziny wzrasta stopień naszego uznawania danego zdania. Cytując: „P jest autorytetem epistemicznym dla A w dziedzinie D wtedy i tylko wtedy, gdy A w zasadzie uznaje za prawdziwe każde zadanie, które mu zostało zakomunikowane przez P w sposób twierdzący, a które należy do dziedziny D”<sup>5</sup>. „P jest autorytetem epistemicznym dla A w dziedzinie D dokładnie wtedy i tylko wtedy, gdy prawdopodobieństwo każdego zdania należącego do D wzrasta w stosunku do stanu wiedzy A przez fakt podania do wiadomości tego zdania przez P osobie A”<sup>6</sup>. Bocheński określa też warunek konieczny uznania autorytetu epistemicznego. Niezbędne jest tu mianowicie przekonanie potencjalnego przedmiotu, że potencjalny podmiot jest 1) kompetentny, czyli rzeczywiście zna swą dziedzinę, co więcej, że jest w tej dziedzinie bardziej kompetentny od przedmiotu, przynajmniej pod pewnym względem; a jednocześnie 2) prawdomówny<sup>7</sup>. Bocheński podkreśla, że uznanie większej kompetencji i prawdomówności, innymi słowy – przyznanie komuś wyższości i darzenie go zaufaniem powinno być koniecznie rozumnie uzasadnione. Na ogół uzasadnienie

<sup>3</sup> Por. tamże, s. 204.

<sup>4</sup> Te dwa rodzaje autorytetu nie wykluczają się wzajemnie, ten sam człowiek może być podmiotem zarówno autorytetu deontycznego, jak również epistemicznego. Jest wręcz pożądanym, gdy osobie przełożonego przysługuje także autorytet epistemiczny, jednakże nie zawsze tak jest. Tamże, s. 236–237. Autorytet epistemiczny odnosi Bocheński do dziedziny zdań (to, co komunikowane jest w sposób twierdzący), autorytet deontyczny do dziedziny dyrektyw. Bliżej na temat jego kryteriów różnicowania zdań i dyrektyw – np. tamże, s. 233–235. O autorytecie deontycznym pisze np. A. Brożek, *Intuicje moralne a autorytet deontyczny*, „Kwartalnik Filozoficzny”, t. XXXVII (2009) z. 2, s. 154–156.

<sup>5</sup> Tamże, s. 240.

<sup>6</sup> Tamże, s. 242. Bocheński zdaje sobie sprawę z istnienia odstępstw od sformułowanych przez siebie reguł. Na przykład, gdy podmiot autorytetu twierdzi coś, co w sposób oczywisty jest fałszywe, wtedy stopień prawdopodobieństwa nie wzrasta.

<sup>7</sup> Tamże, s. 243–245. Kompetencja nie jest tym samym, co autorytet. Autorytet jest relacją trójczłonową (podmiot, przedmiot, dziedzina), kompetencja zaś tylko dwuczłonową (podmiot, dziedzina). Człowiek kompetentny jest autorytetem tylko pod warunkiem, że jest za autorytet uznawany przez jakiś przedmiot – nie może być mowy o autorytecie, gdy zabrakło przedmiotu, niezależnie od kompetencji podmiotu. „[...] może być i tak, że choć on jest kompetentny, ja jestem także kompetentny, a nawet bardziej kompetentny od niego”. Tamże.

to opiera się na wnioskowaniu, mianowicie – uogólnianiu zdań dotyczących czyjejś prawdomówności i wyższej kompetencji opartych z kolei na doświadczeniu<sup>8</sup>.

## Uzasadnianie zdań aksjologicznych

Można, upraszczając nieco, stwierdzić, że uzasadnianie wszelkich sądów polega na wskazywaniu, że da się je wywnioskować z innych sądów, ogólniejszych, uznawanych przez dany podmiot za prawdziwe lub po prostu obowiązujące<sup>9</sup>. Jak wyjaśnia Chaiim Perelman, wszelkie wyjaśnianie i uzasadnianie musi być odniesione do pewnych zasad ogólniejszych, „bardziej oderwanych”; uzasadniając jakieś zdanie, wskazujemy, w jaki sposób wywodzi się ono z jakiegoś ogólniejszego systemu, z ogólniejszej zasady, której jest w pewnych warunkach poszczególnym przypadkiem. Dotyczy to zarówno zdań w sensie logicznym, opisowych, jak również zdań aksjologicznych (ocen i norm). Uzasadnianie sądu opisowego opiera się na twierdzeniu o większym stopniu ogólności, zaś uzasadnianie zdania aksjologicznego – na ocenie lub normie ogólniejszej. Uzasadniając owe zdania ogólniejsze, poszukujemy dla nich oparcia w zdaniach jeszcze bardziej ogólnych, te z kolei będą uzasadniane przez jeszcze bardziej ogólne. Postępując w ten sposób, dochodzimy do zdania najogólniejszego (dla którego nie można już przywołać zdania o większym stopniu ogólności). Te zdania (opisowe bądź aksjologiczne) o różnym stopniu ogólności składają się na system – odpowiednio teoretyczny lub normatywny, przy czym o zdaniach najogólniejszych można stwierdzić, że leżą u podstaw danego systemu<sup>10</sup>.

Na opisanym wyżej etapie uzasadnianie zdań w dziedzinie wartości i uzasadnianie w dziedzinie faktów przebiega analogicznie. Różnice ujawniają się w momencie zadania pytania o źródła uznawania owych zdań najogólniejszych. Mianowicie najogólniejsze zdania na gruncie systemów teoretycznych stwierdzają po prostu, jak jest (w rzeczywistości). W zależności od tego, czy zgodne są

<sup>8</sup> Tamże, s. 247–248.

<sup>9</sup> Podręczniki logiki uwzględniają często podział uzasadnień na pośrednie (na podstawie innych zdań) i bezpośrednie (na postawie doświadczenia). Zob. Z. Ziemiński, *Logika praktyczna*, Warszawa 1996, s. 144; A. Jonkisz, *Elementy logiki stosowanej*, Bielsko-Biała 2011, s. 129. Podział ten wiąże się jednak z założeniem, kwestionowanym mocno na gruncie współczesnej metodologii, że istnieją zdania czysto obserwacyjne, niezależne od jakiejkolwiek teorii, od wcześniejszego uznania. Tamże. Szerzej o tym: J. Woleński, *Problem filozofii wartości*, [w:] tegoż, *W stronę logiki*, Kraków 1996, s. 66–67.

Czy sądy aksjologiczne można rozpatrywać w kategoriach prawdy oraz fałszu? Odpowiedź na to pytanie zależy od przyjmowanej koncepcji norm i ocen. Na gruncie tzw. kognitywistycznej koncepcji odpowiedź jest twierdząca, gdy natomiast odrzuca się tę koncepcję, wówczas nie przyznaje się zdaniom normatywnym wartości logicznej. Por. A. Jonkisz, *Elementy...*, dz. cyt., s. 145.

<sup>10</sup> Por. Ch. Perelman, *O sprawiedliwości*, przeł. W. Bieńkowska, Warszawa 1959, s. 95–97.

z opisywaną rzeczywistością, są albo prawdziwe, albo fałszywe, a ich uznawanie wiąże się z orzekaniem ich prawdziwości, zaś odrzucanie z przypisywaniem im fałszu. Choć wartość logiczna może być czasami przypisywana błędnie, przysłuży się ona tym sądom absolutnie<sup>11</sup>. Natomiast w systemie normatywnym zdania najogólniejsze określają wartość (lub wartości), z której wynikają normy i oceny. A wartość nie ma na ogół podstaw ani bezpośrednio w rzeczywistości, ani w logice, nie jest powszechna lub konieczna – wynika to, zdaje się, z natury wartości<sup>12</sup>. Pozwala to zrozumieć, dlaczego istnieje wiele systemów wartości.

Czy w związku z powyższym afirmacja jakiejś wartości, względnie wybór jakiegoś systemu etycznego, jest aktem całkowicie arbitralnym, aktem, dla którego nie można wskazać uzasadnienia? W tej kwestii zgodziłabym się ze stanowiskiem Wojciecha Sadego. Mianowicie zauważa on, że istnieje obiegowy pogląd, iż można prowadzić racjonalne dyskusje tylko na temat wartości względnych (względnie środków służących osiągnięciu tego, co dobre), o ile uprzednio ustaliliśmy, co jest wartościowe w sensie absolutnym. Zgodnie z tym poglądem można racjonalnie dyskutować o środkach, gdy wybraliśmy już cel, ale wybór celu odbywać się może wyłącznie na drodze pozaracjonalnej. Sady twierdzi, że przyjmując taki pogląd, przypisujemy filozofii rolę w zasadzie podrzędną, gdy chodzi o rozważania etyczne: rola ta sprowadza się do „trywialnego doradzania ludziom, że gdy już uznali coś za cel swojego życia, to postępować powinni tak a tak w takiej a takiej sytuacji – ale bez prawa zabierania głosu na temat tego, czy sam cel przyjęty został w sposób racjonalny”<sup>13</sup>. Sady nie godzi się na taką rolę podrzędną filozofii i wyjaśnia, że filozof może przecież analizować systemy etyczne formułowane przez innych lub przez siebie samego i orzekać, czy spełniają one wymogi racjonalności. Można by dodać – formułować i rozważać argumenty za i przeciw danym systemom<sup>14</sup>.

Perelman dochodzi do wniosków bardzo podobnych. W swej pracy o sprawiedliwości twierdząco wprowadzając odpowiadał na pytanie, czy najogólniejsze sądy

<sup>11</sup> A. Jonkisz, *Elementy...*, dz. cyt., s. 146.

<sup>12</sup> Ch. Perelman, *O sprawiedliwości...*, dz. cyt., s. 97–98. Piszę „na ogół”, gdyż przypuszczam, że wyjątek mogłyby, jak sądzi L. Kołakowski, stanowić wartości najbardziej podstawowe, powszechne. „[...] nie jest wcale pewne, jak daleko rozciąga się niezgoda, jeśli wyłączyć swoiste dla różnych kultur wierzenia związane z ich mitologiami i rytuałami, [...] a pozostawić fundamentalne kwestie odnoszące się do krzywdzenia innych ludzi, solidarności i pomocy”. L. Kołakowski, *O tym, co dobre i co prawdziwe*, [w:] tegoż, *Mini wykłady o maxi sprawach. Trzy serie*, Kraków 2003, s. 188.

<sup>13</sup> W. Sady, *Kryteria racjonalności systemów etycznych*, [w:] *Między logiką a etyką. Studia z logiki, ontologii, epistemologii, metodologii, semiotyki i etyki. Prace ofiarowane Profesorowi Leonowi Kojowi*, red. J. Pańniczek, Lublin 1995, s. 427–428.

<sup>14</sup> Sady zaproponował własny zestaw kryteriów racjonalności systemów etycznych, które można by potraktować także jako wyznaczniki właściwej argumentacji za wartościami.

wartościujące są całkowicie arbitralne<sup>15</sup>. Jednakże w swym późniejszym dziele zmienia zdanie, uznając że sądy te nie są czysto irracjonalne (nie są tylko wyrazem czyichś tradycji, przesądów, namiętności). Poszukując specyficznej logiki sądów wartościujących, dochodzi do wniosku, że taka logika nie istnieje, a to, czego poszukiwał, było rozwijane już w starożytności w zakresie retoryki<sup>16</sup>. Przypomina on, że w retoryce starożytnej chodziło o oddziaływanie na innych ludzi za pomocą logosu, przy czym termin „logos” oznacza w tym kontekście zarówno słowo, jak i rozum. Nie ma zatem Perelman na myśli późniejszej retoryki, tzw. klasycznej, sprowadzającej się do klasyfikacji różnych sposobów ozdabiania stylu, pustych chwytów stylistycznych. W ujęciu starożytnych, jak również w Perelmana tzw. nowej retoryce, będącej próbą rehabilitacji retoryki starożytnej, osią retoryki jest teoria argumentacji<sup>17</sup>. Podsumowując – wydaje się, że właśnie teoria argumentacji dostarcza odpowiedzi na potrzebę dalszego uzasadniania w zakresie wartości – uzasadniania najogólniejszych, najbardziej podstawowych zdań aksjologicznych.

Na czym polega argumentacja? Według *Oksfordzkiego słownika filozoficznego* „argumentować” to „wysuwać racje wspierające jakiś wniosek”<sup>18</sup>. Teoretycy argumentacji podkreślają często, że w sytuacji argumentacyjnej typowy jest zatem brak oczywistości: wspierany sąd jest sądem nieoczywistym, kontrowersyjnym, podważanym. Argumentując, wysuwamy bardziej oczywiste twierdzenia, by wesprzeć owo mniej oczywiste<sup>19</sup>. W zależności od konkretnego przypadku argumentacja może zmierzać do różnych celów, bywa oparta o metody dopasowane zarówno do jej przedmiotu, jak również do adresata, czyli tzw. audytorium, przy czym audytorium w teorii argumentacji to ogół wszystkich osób, na które formułujący argumenty chce wpłynąć swą argumentacją. Audytorium to istotny człon każdej argumentacji, gdyż to właśnie jego typ decyduje o tym, czy dana mowa (argumentacja) ma charakter przekonujący, czy perswazyjny. Mianowicie mowa do audytorium szczególnego zmierza do perswazji, podczas gdy mowa do audytorium powszechnego ma na celu przekonywanie<sup>20</sup>.

<sup>15</sup> Ch. Perelman, *O sprawiedliwości...*, dz. cyt., s. 101. Pytaniu temu Perelman poświęcił wiele uwagi. Kwestia ta nie tylko przewijała się w licznych jego pracach, ale można ją wręcz uznać za inspirację wielkiej części jego dzieła.

<sup>16</sup> Tenże, *Imperium retoryki. Retoryka i argumentacja*, przeł. M. Chomicz, Warszawa 2002, s. 6.

<sup>17</sup> Obok teorii argumentacji wchodziły w skład retoryki teoria wysławiania i teoria kompozycji mowy. Tamże, s. 9.

<sup>18</sup> S. Blackburn, *Oksfordzki słownik filozoficzny*, przeł. C. Cieśliński, Warszawa 1997, s. 32.

<sup>19</sup> Por. Ch. Perelman, *Imperium retoryki...*, dz. cyt., s. 19. Zdaniem Perelmana także argumentacja nie dostarcza pełnej oczywistości. Por. K. Szymanek, K. A. Wiczorek, A. S. Wójcik, *Sztuka argumentacji. Ćwiczenia w badaniu argumentów*, Warszawa 2004, s. 9–11.

<sup>20</sup> Ch. Perelman, *Imperium retoryki...*, dz. cyt., s. 27, 31.

Bardzo różnorodne zbiorowości mogą stanowić audytorium. W skrajnym przypadku sprowadza się ono do osoby argumentującego – w przypadku rozważań wewnętrznych, na przykład przed podjęciem decyzji w jakiejś delikatnej sprawie; z drugiej strony (druga skrajność) obejmuje całą ludzkość, a przynajmniej wszystkich jej przedstawicieli „kompetentnych i rozsądnych”. Między tymi biegunami mieści się ogromna (praktycznie nieogarniona) liczba mniej lub bardziej licznych, rzeczywistych lub potencjalnych, audytoriów. Co ważne, audytorium w przypadku konkretnej mowy (argumentacji) określamy, „licząc” nie tyle faktycznych słuchaczy, ile podmioty będące jej adresatami w intencji mówcy (argumentującego). Jest zatem istotne, czy zależy argumentującemu na akceptacji ograniczonej liczby osób bądź tylko własnej, osobistej (w obu przypadkach mamy do czynienia z audytorium szczególnym), czy chodzi nam o zgodę powszechną (audytorium powszechne). Mogę zatem traktować tych, do których argumentacja jest kierowana, jako „wcielenie audytorium powszechnego”, a kiedykolwiek tak robię, chodzi o mowę „przekonującą”, a więc taką, której przesłanki i argumenty poddają się uniwersalizacji (są akceptowalne przez wszystkich członków audytorium powszechnego), nie zaś o mowę perswazyjną w sensie przekonywania do własnych partykularnych racji i celów. Argumentacja kierowana – co najmniej w intencji argumentującego – do audytorium powszechnego stanowi apelowanie do rozumu, a to właśnie jest typ argumentacji, o który chodzi w niniejszych rozważaniach, czyli w związku z uzasadnianiem podstaw systemów etycznych<sup>21</sup>.

## Rola autorytetu epistemicznego w argumentacji

Argumentując, czasem odwołujemy się do autorytetu. Można stwierdzić, że bardzo często na takiego typu argumenty patrzy się podejrzliwie i niechętnie, co wpisuje się we wspomnianą popularną dziś postawę dystansowania się od autorytetów<sup>22</sup>. Reprezentatywne dla takiej postawy są na przykład wypowiedzi Barbary Skargi: „[...] boję się autorytetów, ...boję się tej ufności na wiarę, poszukiwania oparcia w czymś, co racjonalności najczęściej urąga. Nie mam autorytetów i nie lubię autorytetów. [...] Sądzę też, że należy tak, jak to uczynił św. Augustyn, rozum przeciwstawić autorytetowi, stwierdzając, że tylko rozum powinien mieć autorytet, on rzadziej zwodzi”<sup>23</sup>. Trafna analiza Bocheńskiego ujawnia między

<sup>21</sup> Por. tamże, s. 27–30.

<sup>22</sup> Por. J. M. Bocheński, *Co to jest...*, dz. cyt., s. 187.

<sup>23</sup> Barbara Skarga. *W rocznicę śmierci. Kilka słów o autorytecie*, Wyborcza.pl [online], [http://wyborcza.pl/1,76842,8392760,Barbara\\_Skarga\\_\\_W\\_rocznice\\_smierci\\_\\_Kilka\\_slow\\_o\\_autorytecie.html#ixzz3qNDTYIUS](http://wyborcza.pl/1,76842,8392760,Barbara_Skarga__W_rocznice_smierci__Kilka_slow_o_autorytecie.html#ixzz3qNDTYIUS) (dostęp: 05.03. 2016).

Z kontekstu wypowiedzi wynika, że mówiąc o autorytecie, Skarga również ma na myśli to, co Bocheński nazywa autorytetem epistemicznym.



innymi, że uznawanie autorytetu epistemicznego nie urąga zwykle racjonalności, że krytyka samego autorytetu odnosi się często w gruncie rzeczy do jego nadużyć, że to ich zwykle dotyczy dezaprobata<sup>24</sup>.

Bocheński zauważa, iż ludzie przyjmują autorytet epistemiczny z jakiegoś powodu, z jakimś uzasadnieniem, choć zdarza się, że bywa przeciwnie. Zasada bowiem, że przyznawanie autorytetu epistemicznego, a więc uznanie czyjejś wyższej kompetencji w danej dziedzinie i prawdomówności ma być uzasadnione, jest ważnym postulatem, nie należy jednakże do postulatów definiujących „autorytet epistemiczny”, jest raczej traktowana przez Bocheńskiego jako zalecenie natury moralnej. Toteż czasami – pisze Bocheński – przyznawanie autorytetu, czyli kompetencji i prawdomówności, odbywa się w sposób irracjonalny, w skrajnych przypadkach nawet w sposób całkowicie bezrefleksyjny, automatyczny (np. mechanizm działania tłumu?)<sup>25</sup>.

Irracjonalne uznawanie autorytetu epistemicznego ma miejsce na przykład wówczas, gdy ktoś, komu przysługuje autorytet deontyczny, jest z tego tytułu traktowany automatycznie jako autorytet epistemiczny. W godnych pożądania wypadkach oba autorytety współwystępują w jednej osobie, jednak wiadomo, że wielu przełożonych nie ma autorytetu epistemicznego. Bocheński zauważa, że tego typu nadużycie autorytetu zostało nawet „podniesione do rangi teorii”, zgodnie z którą należy wierzyć, że podmiot autorytetu ma po prostu rację, a która wyraża się w maksymach „Pan dyrektor wie, czego chce”, „Jest grzechem wątpić w poprawność wskazówek danych przez przełożonego”, „Mussolini ma zawsze rację”<sup>26</sup>.

Powiedzenie „Mussolini ma zawsze rację” odzwierciedla nie tylko przypadki nadużycia, gdy z autorytetem deontycznym wiązany jest bezpodstawnie autorytet epistemiczny, ale także gdy w związku z posiadaniem przez kogoś autorytetu epistemicznego w określonej dziedzinie jest mu bez dobrych podstaw przypisywany także autorytet w innych, wręcz we wszystkich innych dziedzinach. Bocheński zaznacza, że jedynie Bóg, z definicji, może być podmiotem autorytetu względem wszystkich przedmiotów i we wszystkich dziedzinach. Bóg jest granicznym poję-

---

<sup>24</sup> Wiele aktualnych współcześnie kwestii na temat autorytetu poruszonych zostało w pracy *O autorytecie. W poszukiwaniu punktu odniesienia*, red. J. Jagiełło, Kraków 2008.

<sup>25</sup> J. M. Bocheński, *Co to jest...*, dz. cyt., s. 245. Wychodząc z założenia, że człowiek „[...] zgodnie z podstawową regułą moralności powinien zawsze działać rozsądnie, tzn. po ludzku, a nie w sposób zwierzęcy...”, takie przyjęcie autorytetu ocenia Bocheński jako „moralnie niedopuszczalne”, „godne potępienia”. Tamże.

<sup>26</sup> Tamże, s. 238. Może być tak, że podmiot autorytetu deontycznego niesłusznie uważany jest przez podwładnych za autorytet epistemiczny, często jednakże sam podmiot autorytetu deontycznego w sposób nieuprawniony przypisuje sobie również autorytet epistemiczny i narzuca go pozostałym. Z tym drugim przypadkiem są związane, według Bocheńskiego, największe nadużycia autorytetu.

ciem autorytetu, jest istotą, której autorytet, w odróżnieniu od autorytetu któregoś człowieka, ma charakter absolutny. Natomiast żaden człowiek nie jest autorytetem we wszystkich dziedzinach. W przypadkach gdy ktoś za taki uchodzi lub chce uchodzić, mamy do czynienia z zabobonem, ocenia Bocheński. Wyjaśnia: „Nasze dziecko jest dla nas autorytetem w dziedzinie informacji dotyczącej bólów jego żołądka, jest rzeczą rozsądną uznać jego autorytet, bo nikt lepiej od dziecka nie wie, czy ono ten ból żołądka przeżywa, czy nie. Można powiedzieć, że jest ono w tej dziedzinie autorytetem dla wszystkich ludzi bez wyjątku, bo każdy inny człowiek wie na temat bólu żołądka dziecka mniej niż samo dziecko”. Przykład z dzieckiem nie tylko daje podstawy do odrzucenia mitologii, zgodnie z którą człowiek może być dla kogoś autorytetem we wszystkich dziedzinach, a więc mitologii, którą otacza się wielkich dyktatorów, lecz także obala tzw. mitologię „radikalnie przeciwaautorytatywną”, której przedstawiciele mówią, że nie ma w ogóle żadnego autorytetu<sup>27</sup>.

Gdy czyjś autorytet epistemiczny w określonej dziedzinie jest bezpodstawnie przenoszony na inne dziedziny, mamy do czynienia z rozumowaniem opartym na klasycznym sofizmacie *ab uno disce omnes*, tzn. „z jednego wnioskuje na wszystkie”, przy czym przyjmuje się założenie o ogólnej wyższości podmiotu autorytetu epistemicznego w danej dziedzinie nad przedmiotem. Przedmiot autorytetu zakłada, że skoro podmiot ma przewagę nad nim w jednej dziedzinie, musi ją mieć także w innych dziedzinach: „Profesor jest np. wielkim uczonym, nadzwyczaj inteligentnym człowiekiem, a więc musi o wojnie w Wietnamie wiedzieć więcej niż zwykły robotnik<sup>28</sup>”.

Nadużycia autorytetu związane z dziedziną autorytetu są według Bocheńskiego najczęstsze, czasami jednak wiążą się też z innymi członami omawianej relacji. Nadużycie polegać może na przykład na próbie powiększenia zasięgu autorytetu, zbioru jego przedmiotów: ktoś, kto jest autorytetem dla określonej grupy osób, postępuje tak, jak gdyby był autorytetem także dla innych osób. Zygmunt Ziemiński słusznie zalicza do nielojalnych forteli stosowanych w dyskusji odwoływanie się do autorytetu kogoś, kogo przeciwnik nie uznaje za autorytet, zwłaszcza w sytuacji gdy niezręcznie lub niewygodnie jest przeciwnikowi przyznać się otwarcie do tego nieuznawania.

Nadużycia związane z odwoływaniem się do autorytetu nie są jednakże powodem do przeciwstawiania autorytetu rozumowi. Bocheński uważa, iż z założenia, że rozum i autorytet są sobie przeciwne i wykluczają się wzajemnie, wynika pogląd „w najwyższym stopniu nieracjonalny i dziwaczny”, że każdy, kto uznaje

<sup>27</sup> Tamże, s. 226.

<sup>28</sup> Tamże, s. 229.

autorytet epistemiczny, postępuje co najmniej nierozsądnie<sup>29</sup>. Wyznawcy tego poglądu nie zauważyli, że autorytet bywa przyjmowany zasadnie. Jest wiele sytuacji, gdy człowiek właśnie wtedy postępuje rozsądnie, gdy uznaje autorytet epistemiczny. Na przykład postępowalby nierozsądnie właściciel samochodu, nie przyjmując autorytetu epistemicznego mechanika, czy pilot-uczeń, nie zawierając swemu nauczycielowi lotu<sup>30</sup>. Podsumowując, można stwierdzić za Ziemińskim, że powoływanie się na autorytety epistemiczne w argumentacji toczonej między ludźmi, którzy zgodnie uznają kogoś za znawcę zagadnienia, nie jest nieuzasadnione: „Skoro Iksiński, którego zgodnie uważamy za prawdomównego znawcę zagadnienia, twierdzi, że jest tak a tak, to widocznie są poważne argumenty za tym, iż rzeczywistość jest tak a tak, bo Iksiński nie rzuca słów na wiatr”<sup>31</sup>.

Przyjąwszy, że autorytet epistemiczny znajduje zastosowanie w uzasadnianiu zdań, należy wskazać odpowiedź na pytanie, czy dotyczy to także zdań aksjologicznych? Zdaje się, że można odpowiedzieć twierdząco i na to pytanie. Bocheński relacjonuje, że zdarzyło mu się spotkać człowieka, którego uważał za wyżej stojącego moralnie od niego samego: „Załóżmy, że nie wiem jasno, czy dana czynność jest moralnie dozwolona. Wtedy zwracam się do takiego człowieka i pytam: »czy myślisz, że mogę tak postąpić?«, a on odpowiada: »Naturalnie, że nie możesz, to byłoby nielojalne, byłby to brzydki czyn«. Bywa, że gdy on tak powie, ja przyjmę jego zdanie; w każdym razie mnie się to zdarzyło. Ten człowiek jest w takim wypadku autorytetem epistemicznym w dziedzinie moralności”. Jaki stąd wniosek? Autorytety epistemiczne istnieją faktycznie w dziedzinie zdań wartościujących – sądzi Bocheński<sup>32</sup>.

Pozostaje jednakże rozważyć jeszcze jedną istotną kwestię: co decyduje o przyznaniu komuś autorytetu epistemicznego w dziedzinie wartości (zdań aksjologicznych)? Bo gdy chodzi o uzasadnienie autorytetu w dziedzinie faktów, patrzmy na to, czy zgodne z rzeczywistością było to, co podmiot autorytetu mówił wcześniej. Otóż można uznać, tak jak czyni to Bocheński, że pewne zdania wartościujące są wprawdzie szczególne, bo wynikają z nich nakazy lub dyrektywy, jednak są one autentycznymi zdaniem i można je uznać za prawdziwe („Morderstwo na 90 niewinnych ludziach w samolocie Würenlingen było złym czynem” jest po prostu prawdziwe)<sup>33</sup>. Wówczas, rozważając uznanie czyjegoś autorytetu w zakresie wartości, kierujemy się tymi samymi kryteriami co w przypadku uznawania autorytetu w dziedzinie faktów.

<sup>29</sup> Chodzi o jedną z odmian racjonalizmu. Zob. tamże, s. 253–256.

<sup>30</sup> Tamże.

<sup>31</sup> Z. Ziemiński, *Logika...*, dz. cyt. s. 215.

<sup>32</sup> J. M. Bocheński, *Co to jest...*, dz. cyt., s. 252.

<sup>33</sup> Tamże.

Powyższe nie dotyczy jednakże zdań aksjologicznych mniej oczywistych, ponadto zapewne nie każdy skłonny jest do przyjęcia reprezentowanego przez Bocheńskiego stanowiska metaetycznego. Warto więc zauważyć, że niechęć lub niemożliwość przyznania zdaniu aksjologicznemu wartości logicznej nie znaczą niemożliwości uzasadnienia autorytetu epistemicznego w zakresie wartości. Jak wyjaśnia Sady, „żywoty podlegają badaniom empirycznym”, toteż racjonalne jest zaakceptowanie wartości i reguł postępowania tych, którzy faktycznie wedle tych reguł i dla tych wartości żyli, a my uznajemy ich w związku z tym za świętych czy chociaż ich życie za moralnie podniosłe<sup>34</sup>. Argument odwołujący się do autorytetu funkcjonuje wówczas podobnie jak argument odwołujący się do wzoru<sup>35</sup>.

## Bibliografia:

- Barbara Skarga. *W rocznicę śmierci. Kilka słów o autorytecie*, Wyborcza.pl [online], [http://wyborcza.pl/1,76842,8392760,Barbara\\_Skarga\\_\\_W\\_rocznicze\\_smierci\\_\\_Kilka\\_slow\\_o\\_autorytecie.html#ixzz3qNDTYIUS](http://wyborcza.pl/1,76842,8392760,Barbara_Skarga__W_rocznicze_smierci__Kilka_slow_o_autorytecie.html#ixzz3qNDTYIUS) (dostęp: 05.03.2016).
- Blackburn S., *Oksfordzki słownik filozoficzny*, przeł. C. Cieśliński, Książka i Wiedza, Warszawa 1997.
- Bocheński J. M., *Co to jest autorytet?*, [w:] J. M. Bocheński, *Logika i filozofia*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993, s. 187–324.
- Brożek A., *Intuicje moralne a autorytet deontyczny*, „Kwartalnik Filozoficzny”, t. XXXVII (2009) z. 2, s. 154–156.
- Jonkisz A., *Elementy logiki stosowanej*, Wyższa Szkoła Administracji, Bielsko-Biała 2011.
- Kołąkowski L., *O tym, co dobre i co prawdziwe*, [w:] L. Kołąkowski, *Mini wykłady o maxi sprawach. Trzy serie*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2003.
- O autorytecie. W poszukiwaniu punktu odniesienia*, red. J. Jagiełło, Wydawnictwo Znak, Wydział Filozoficzny Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 2008.
- Perelman Ch., *Imperium retoryki. Retoryka i argumentacja*, przeł. M. Chomicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.
- Perelman Ch., *O sprawiedliwości*, przeł. W. Bieńkowska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1959.
- Sady W., *Kryteria racjonalności systemów etycznych*, [w:] *Między logiką a etyką. Studia z logiki, ontologii, epistemologii, metodologii, semiotyki i etyki. Prace ofiarowane Profesorowi Leonowi Kojowi*, red. J. Pańniczek, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1995, s. 422–428.

<sup>34</sup> W. Sady, *Kryteria...*, dz. cyt., s. 429.

<sup>35</sup> Ch. Perelman: *Imperium retoryki...*, dz. cyt., s. 127.

- Szymanek K., Wieczorek K. A., Wójcik A. S., *Sztuka argumentacji. Ćwiczenia w badaniu argumentów*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004.
- Woleński J., *Problem filozofii wartości*, [w:] J. Woleński, *W stronę logiki*, Aureus, Kraków 1996, s. 65–71.
- Ziemiński Z., *Logika praktyczna*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996.

## Authority and justification of statements.

### Notes in context of J. M. Bochenski's writings

Epistemic authority is one of two kinds of authority distinguished by J. M. Bochenski. It means the authority “of an expert”, “of those who know”, “of one who knows better”. We deal with this kind of authority every time our acceptance of a statement increases after claiming by those we consider as authority in certain domain.

In case this kind of authority is recognized reasonably, we can refer to it in rational justification of statements in both areas: in the domain of facts as well as in the domain of values – regardless of very popular opinion that authority runs counter to reason. Bochenski's analysis shows, that in fact most of critical remarks on authority are pointed against misuse or abuse of authority. The appeal to an expert's opinion, in case there are good reasons to believe that the expert is also a truthful person, is often valuable.

**Keywords:** authority, justification of statements, argumentation, argument from authority, J. M. Bocheński





GERARD DMUCH

---

## **Pomiędzy neopozytywizmem a filozofią analityczną. Zbigniew Jordan o problemie zaklasyfikowania szkoły lwowsko-warszawskiej**

Szkoła lwowsko-warszawska jest jednym z najważniejszych, o ile nie najważniejszym ośrodkiem, w którym rozwijała się filozofia polska. Przedstawiciele szkoły zajmowali się różnymi dziedzinami filozofii, takimi jak etyka, filozofia analityczna, historia filozofii, metodologia nauk i estetyka. Znaczna większość z nich swe zainteresowania naukowe związała z logiką, a część z nich zajęła się wyłącznie badaniami w tym zakresie. Sama nazwa szkoły została pierwszy raz użyta prawdopodobnie przez Kazimierza Ajdukiewicza w 1935 roku na Kongresie Filozofii Naukowej w Paryżu<sup>1</sup>. Za twórcę szkoły uważa się Kazimierza Twardowskiego, który przyjechał z Wiednia do Lwowa 15 listopada 1895 roku, obejmując katedrę filozofii na tamtejszym uniwersytecie<sup>2</sup>. Sam Kazimierz Twardowski urodził się w 20 października 1866 roku w Wiedniu. Tam w większości zdobył wykształcenie. Maturę zdał z wyróżnieniem w 1885 roku w słynnym gimnazjum „Theresianum”, gdzie rok wcześniej otrzymał złoty medal za wybitne osiągnięcia w nauce. Studia z zakresu filozofii rozpoczął na Uniwersytecie Wiedeńskim w tym samym roku, a zakończył je w roku 1889. Współorganizował również Wiedeńskie Towarzystwo Filozoficzne, którego wiceprezesem był przez dwa lata. Po otrzymaniu stypendium dokształcał się w Lipsku i Monachium, głównie z psychologii. W 1892 roku obronił doktorat na podstawie pracy o filozofii Kartezjusza. Dwa lata później uzyskał habilitację. Jego głównym nauczycielem był Franz Brentano, słynny niemiecki filozof i psycholog. Edukacja, jaką odebrał w Wied-

---

<sup>1</sup> J. Woleński, *Lwowsko-Warszawska Szkoła*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 6, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2005, s. 590.

<sup>2</sup> J. Woleński, *Filozoficzna Szkoła Lwowsko-Warszawska*, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1985, s. 10.

niu, wywarła później decydujący wpływ na sposób uprawiania filozofii w szkole, której był założycielem.

Po przybyciu na Uniwersytet Lwowski Twardowski zauważył bardzo niepokojącą sytuację, mianowicie brak studiów filozoficznych. Postanowił zatem poświęcić się stworzeniu studiów filozoficznych z prawdziwego zdarzenia. Musiał niestety zaczynać od postaw, ponieważ nie było tam ani tradycji filozoficznej, ani nawet w bibliotece nie było podstawowej literatury. Wyposażył zatem bibliotekę, przekazując książki z własnego bogatego księgozbioru, i utworzył swego rodzaju pracownię (lektorium) dla swoich studentów i dla wszystkich, którzy chcieli zapoznać się z literaturą filozoficzną<sup>3</sup>. Na seminarium zwykle czytano i komentowano dzieła klasyków filozofii w oryginale, dlatego ważna była znajomość języków obcych<sup>4</sup>. Twardowski często chodził na spotkania kółka naukowego studentów, gdzie słuchał polemik młodych studentów i sam włączał się w dyskusję. Na koło naukowe chodzili nie tylko filozofowie, ale też przedstawiciele innych dyscyplin naukowych. Twardowski chciał wychować kompetentnych filozofów, dlatego też jego uczniowie musieli znać historię filozofii i, jak to było wcześniej wspomniane, powinni poznać najważniejsze dzieła filozoficzne w oryginale. Twardowski uważał również, że filozofia jest prawdziwa szkołą ducha, ponieważ tworzy określonego rodzaju ideały, a zwłaszcza kształtuje sferę moralną. Dla niego krzewienie filozofii było zatem misją moralną i intelektualną, którą zamierzał spełniać, wychowując młode pokolenie adeptów filozofii.

Twardowski utworzył pierwszą w Polsce pracownię psychologii eksperymentalnej w 1907 roku<sup>5</sup>. Poparł inicjatywę Władysława Weryhy utworzenia czasopisma „Przegląd Filozoficzny” i sam w 1897 roku został lwowskim przedstawicielem tego czasopisma. Twardowski był ponadto założycielem Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, którego pierwsze posiedzenie odbyło się 12 lutego 1904 roku, w setną rocznicę śmierci Kanta<sup>6</sup>. W inauguracyjnym przemówieniu podkreślił, że w czasie obrad Towarzystwa żadne stanowiska filozoficzne nie będą górowały nad innymi i że głównym celem obrad zawsze będzie dążenie do prawdy<sup>7</sup>. W taki sposób Twardowski wychował i ukształtował naukowo wielu wybitnych filozofów i logików, w tym Tadeusza Kotarbińskiego, Tadeusza Czeżowskiego, Kazimierza Ajdukiewicza, Stanisława Leśniewskiego i Zygmunta Zawirskiego. Jego uczniowie obejmowali katedry filozofii na wszystkich polskich uczelniach, upowszechniając nie tylko styl pracy swego nauczyciela i mistrza, ale także wycho-

<sup>3</sup> Tamże, s. 11.

<sup>4</sup> Tamże, s. 12.

<sup>5</sup> Tamże, s. 13.

<sup>6</sup> Tamże, s. 14.

<sup>7</sup> Tamże, s. 15.

wali kolejne pokolenia uczniów. Właśnie Zygmunt Zawirski, pracując jako profesor Uniwersytetu Poznańskiego, wypromował dziś prawie zapomnianego w Polsce filozofa, Zbigniewa Jordana.

Jeszcze przed II wojną światową w Polsce trwały spory o to, czy szkoła Twardowskiego jest analityczna, czy neopozytywistyczna. Praktycznie każdy z najwybitniejszych uczniów Twardowskiego zajmował w tym sporze stanowisko. W żadnym wypadku nie oznacza to, że wszyscy aprobowali jedno rozwiązanie. Stanowisko zajęte przez Jordana jest ważne dla podjętych rozważań, ponieważ jest mało znane, a jego niekonwencjonalne podejście stanowi nowy głos w dyskusji na temat szkoły lwowsko-warszawskiej. Swe stanowisko i poglądy dotyczące charakteru szkoły zawarł i argumentował w artykule *The Development of Mathematical Logic and of Logical Positivism in Poland Between The Two Wars* oraz w książce *Philosophy and Ideology*.

Rozstrzygnięcie sporu w kwestii zaklasyfikowania szkoły lwowsko-warszawskiej, wymaga odpowiedzi na pytanie, czym jest filozofia analityczna, a czym pozytywizm. Trudno jest jednak właściwie zdefiniować, czym jest filozofia analityczna, ze względu na bardzo szeroki zakres tego pojęcia. Najprościej mówiąc, filozofia analityczna to kierunek filozofii współczesnej, który zawiera w sobie następujące formacje filozoficzne: filozofię zdrowego rozsądku George'a E. Moore'a, atomizm logiczny (czyli filozofię Bertranda Russella i pierwszą filozofię Wittgensteina), empiryzm logiczny, drugą filozofię Wittgensteina, oksfordzką filozofię języka potocznego i filozofię formalną<sup>8</sup>. Inna definicja brzmi mniej więcej tak: filozofia analityczna jest to nurt filozofii współczesnej, bardzo zróżnicowany pod względem metodologicznym i treściowym, zapoczątkowany przez Fregego, Moore'a, Russella, Wittgensteina i (częściowo) Brentana<sup>9</sup>.

Wypada tu wspomnieć, że Michał Hempoliński uznawał szkołę lwowsko-warszawską za analityczną i nazywał ją polską szkołą analityczną<sup>10</sup>. W takim wypadku, podobnie jak inne szkoły analityczne, powinna realizować również własny, specyficzny dla niej model analizy. Okazuje się jednak, że nie istniała tylko jedna metoda analizy w szkole lwowsko-warszawskiej, lecz było ich wiele. Jedy- nym, co można uznać za cechę wspólną dla różnych metod analizy, była postawa racjonalizmu w filozofii i zwalczanie wszelkich przejawów irracjonalizmu. Przed przybyciem Twardowskiego do Lwowa nie było w Polsce filozofa, który zajmo-

<sup>8</sup> T. Szubka, *Czy zmierzch filozofii analitycznej?*, „Diametros” 2005, nr 6, s. 94.

<sup>9</sup> Tamże, s. 95.

<sup>10</sup> M. Hempoliński, *Szkoła lwowsko-warszawska na tle ruchu analitycznego w XX w.*, [w:] *Polska filozofia analityczna. Analiza logiczna i semiotyczna w szkole lwowsko-warszawskiej*, pod red. M. Hempolińskiego, Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich – Wydawnictwo PAN, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1987, s. 12.

wałby się analizą filozoficzną. To właśnie on wprowadził do filozofii polskiej analizę pojęciową. Czerpał inspiracje głównie z dokonań swojego mistrza, Franza Brentana. Przejął od niego psychologistyczną koncepcję przedmiotu i metody badań w filozofii. Wedle samego Twardowskiego analiza filozoficzna powinna zajmować się czynnościami psychicznymi i ich treścią.

Pozytywizm natomiast jest jednym z tych stanowisk filozoficznych, które pojawiły się kilkakrotnie w historii filozofii. Sam termin został pierwszy raz użyty przez francuskiego filozofa, matematyka i twórcę socjologii Augusta Comte'a (1798–1857). Natomiast za ojca filozofii pozytywistycznej uważa się angielskiego empirystę Davida Hume'a (1711–1776). Głównym postulatem pozytywizmu było odejście od rozróżnienia pomiędzy istotą (którą rozumiano jako ukryty czynnik w rzeczach, który sprawia, że coś jest tym, czym jest) a zjawiskiem (czyli bezpośrednio danym zmysłom wyrazem istoty). Skupiono się głównie na empirycznych dowodach istnienia zjawisk. Czasami używa się terminu „fenomenalizm”, który wywodzi się z nominalizmu. W sporze o uniwersalia jest to stanowisko głoszące, że pojęcia ogólne nie mogą odpowiadać bytom realnym albo mogą odnosić się tylko i wyłącznie do przedmiotów jednostkowych, którym nadano określoną nazwę. Innymi słowy pojęcia ogólne istnieją tylko i wyłącznie w języku. Według pozytywistów cała metafizyka jest bezsensowna, tworząca olbrzymie systemy mające rzekomo tłumaczyć powstanie i strukturę świata. Nominalizm uważa się za główne źródło postawy pozytywistycznej, która odrzuca spekulacje na rzecz empirycznego poznania natury rzeczy<sup>11</sup>.

Pozytywizm, zajmując się głównie sferą faktów, wprowadził prawdziwie naukową metodologię, odrzucając metafizykę i aksjologię jako rozważania, którymi prawdziwa nauka się nie zajmuje. Szczytowe osiągnięcia neopozytywizm zawdzięcza Kołu Wiedeńskiemu, które wywarło wielki wpływ na rozumienie nauki, rozróżnienie pomiędzy tym, co jest naukowe, a co nie. Chociaż pozytywizm przestał istnieć jako jednolity nurt, to jego osiągnięcia nadal są szeroko komentowane i kontynuowane przez poszczególnych filozofów.

## Szkoła lwowsko-warszawska w interpretacji Zbigniewa Jordana

Jordan dość osobliwie potraktował szkołę lwowsko-warszawską, a własne stanowisko wyartykułował w swojej najważniejszej książce, czyli *Philosophy and Ideology*, w której podzielił ją na szkołę lwowską i szkołę warszawską. Szkołę lwowską założył Kazimierz Twardowski, który przybył do Lwowa w 1895 roku i otrzymał katedrę filozofii na tamtejszym uniwersytecie. Według Jordana przy-

<sup>11</sup> J. Jusiak, *Pozytywizm*, [w:], *Współczesne kierunki filozoficzne*, pod red. Z. Cackowskiego, Instytut Wydawniczy Związków Zawodowych, Warszawa 1983, s. 10.

bycie Twardowskiego do Lwowa zapoczątkowało okres nowoczesnej i naukowej filozofii polskiej. Sam Husserl doceniał zasługi Twardowskiego dla filozofii, tym bardziej że w jednej ze swoich prac Twardowski zauważył związek pomiędzy psychologią deskryptywną Brentana a ontologią Meinonga z jednej strony, a fenomenologią Husserla z drugiej. Tym samym reputacja Twardowskiego została ugruntowana w austriackim i niemieckim kręgu filozoficznym. Przybywając do Lwowa, Twardowski zauważył wielkie zainteresowanie filozofią, której młodzież tam jednak dotąd studiować nie mogła. Nauczanie filozofii również pozostawiało wiele do życzenia – wykłady były prowadzone niemalże po amatorsku, metodą tradycyjną. Jordan określił ten stan bardzo dobitnie, mianowicie nazwał istniejące tam środowisko naukowe „filozoficznym pustkowiem”. Twardowski miał dylemat: albo wrócić do Wiednia, albo też zostać we Lwowie, poświęcając się pracy dydaktycznej. Na szczęście dla polskiej filozofii został we Lwowie i tam właśnie kontynuował pracę naukową i dydaktyczną.

Twardowski jako uczeń Brentana odwoływał się do jego stanowiska filozoficznego i jego kontynuatorów. Sam Brentano był zwolennikiem psychologizmu: psychologia była dla niego podstawową nauką, na której opierają się inne nauki. Była to nauka empiryczna, która jednak różniła się od nauk przyrodniczych. Nie było w niej miejsc ani na eksperymenty, ani na obserwacje. Nie redukowano zjawisk psychicznych do procesów fizjologicznych. Brentano zgadzał się również z Comte’em, który głosił, że zjawiska psychiczne nie da się zaobserwować poprzez introspekcję. Możemy za to badać te zjawiska poprzez dokładne opisywanie tego, co znajduje się w polu naszej recepcji, czyli poprzez zdobywanie wiedzy, która jest powiązana z danym zjawiskiem psychicznym. Psychologia Brentana była nauką deskryptywną, która wedle poglądów jej twórcy górowała nad naukami przyrodniczymi, starając się dotrzeć do sedna sprawy. Dlatego też uważał on, że psychologia dostarcza fundamentalnej wiedzy przydatnej dla wszystkich nauk<sup>12</sup>. Psychologia deskryptywna dostarczyła również ogólnej metody dla dociekań filozoficznych. Rozróżnienie pomiędzy aktem poznania a jego przedmiotem, które nigdy nie były rozpatrywane osobno, pomimo widocznych różnic, było podstawą psychologii deskryptywnej Brentana. Tylko akt przedstawienia, czyli wszystko to, co może być pojęte przez umysł, konstytuuje zjawiska psychiczne. Przedmiot poznania ma zwykle naturę fizyczną, dlatego też nie może być elementem zjawisk psychicznych. Trzecim elementem zjawiska psychicznego jest treść aktu poznania. Sam Brentano nie zarysował wyraźnej granicy pomiędzy przedmiotem poznania a treścią aktu poznania. Zrobił to dopiero Twardowski. Brentano twierdził, że treść aktu jest swego rodzaju „jakością” samego aktu, który nakierowuje go na

<sup>12</sup> Z. A. Jordan, *Philosophy and Ideology. The Development of Philosophy and Marxism-Leninism in Poland Since The Second World War*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht 1963, s. 5.

przedmiot, jak również dzięki której umysł rozpoznaje przedmiot w takiej, a nie innej formie. Twardowski dodaje do tego jeszcze dwie dodatkowe tezy. Po pierwsze: dla każdego przedstawienia istnieje jego odpowiednik w rzeczywistości, po drugie – istnieje bliski związek pomiędzy przedstawieniem a jego przedmiotem.

Brentanowska koncepcja zjawisk psychicznych wykraczała znacznie poza zakres problematyki przyjętej przez jej twórcę. Związane z nią idee mogły iść w kierunku, który podjął Husserl, pozwolić rozwinąć badania z zakresu analizy pojęciowej i logiki formalnej, logicznej analizy języka, syntaktyki i semantyki. Wybór ścieżki rozwoju badań zależy od tego, na co będziemy kłaść największy nacisk: czy na psychologię deskryptywną, która zajmuje się aktem psychicznym i jego treścią; czy też na przedmioty, uwidaczniane w akcie przedstawienia. Twardowski podążył drugą ścieżką, wykraczając poza granice psychologii deskryptywnej, która zaprowadziła go na pole logiki i teorii poznania.

Jordan zauważył, że według Twardowskiego tylko akty poznawcze są elementami składowymi świadomości. Same przedmioty, poznawane na drodze przedstawienia, istnieją poza świadomością<sup>13</sup>. Przedmioty te nie są ani immanentne względem umysłu, ani też nie są uogólnieniami stworzonymi przez aktywność mózgu. Głównym zadaniem filozofii jest opis przedmiotów, rozróżnienie i ukazanie ich struktury i związków pomiędzy nimi. Psychologia ma na celu wspomaganie rozważań filozoficznych, sprawdzanie empiryczne realności tych przedmiotów. Jordan podkreślał także, że prace Twardowskiego były pełne opisów psychologicznych i szczegółowych analiz filozoficznych, zwłaszcza w wyjaśnieniach i definicjach filozoficznej siatki pojęciowej, stosowanej w dyskusjach na temat psychologii, logiki i teorii poznania. W ten właśnie sposób Twardowski oddalił się od psychologizmu i sam swoją metodę nazwał analityczną.

Twardowski (w przeciwieństwie do swojego ucznia Łukasiewicza) sądził, że logika nie jest samodzielną dyscypliną naukową. Traktował ją jak swego rodzaju narzędzie, którego używa się do rozwiązywania problemów i rozstrzygania niejasności. Nie zgadzał się również z twierdzeniem, że analiza logiczna powinna zastąpić analizę psychologiczną. Traktował natomiast analizę powstawania pojęć jako metodę badań filozoficznych. Pojęcia logiczne muszą być zrewidowane i zastosowane zgodnie z wynikami analizy filozoficznej. Podobne stanowisko zajął Husserl w odniesieniu do współczesnej logiki formalnej i badań logicznych nad podstawami matematyki. W Polsce przedstawicielem takiego poglądu był ponadto Roman Ingarden.

Mimo że Twardowski był przeciwny tradycyjnie uprawianej filozofii, która według niego cechowała się brakiem metody, terminologiczną i pojęciową nieja-

---

<sup>13</sup> Tamże, s. 6.



snością, brakiem podstaw empirycznych, to jednak nie był zwolennikiem scjentyzmu. Filozofię traktował jako samodzielną naukę, która miała własne metodę i przedmiot badań, zatem niczym nie różniła się od nauk szczegółowych. Nie zgadzał się ze swoistym „rozcłódkowaniem” problematyki filozoficznej i przenoszeniem poszczególnych kwestii do nauk szczegółowych. Chociaż był krytykiem filozofii tradycyjnej, nie zamierzał jej kwestionować i postulował działania zmierzające do usunięcia jej niedociągnięć. Jordan twierdzi, że program reform Twardowskiego był zbyt ograniczony i nie zakładał koniecznych zmian, które zapoczątkowali dopiero jego uczniowie<sup>14</sup>.

Zdaniem Jordana szkoła lwowska miała niewiele wspólnego z filozoficzną szkołą, która głosi pewne określone stanowiska etyczne, ontologiczne bądź epistemologiczne. Była to głównie szkoła, którą charakteryzowała się wspólną metodą naukową. Członkowie szkoły zajmowali się różnymi dziedzinami nauki, nie tylko filozofią, ale również psychologią, logiką, historią sztuki itp. Jedność szkoły polegała na standardzie jasnego i klarownego wyrażania myśli, precyzji analizy pojęciowej i dokładnych rozróżnień terminologicznych<sup>15</sup>.

Historia tworzenia się lwowskiego ośrodka filozoficznego przedstawiona w książce Jordana w zasadzie nie różni się od tej znanej z podręczników o historii filozofii polskiej. Pierwszymi uczniami Twardowskiego, zatem również szkoły lwowskiej, byli Władysław Witwicki (1878–1948) i Jan Łukasiewicz (1878–1956). Witwicki, który znany jest głównie z tłumaczeń dzieł Platona, zajmował się również psychologią, a dokładniej szczegółowym opisem zjawisk psychicznych, a w szczególności emocji. Łukasiewicz natomiast poświęcił się prawie całkowicie badaniom w zakresie logiki. Jordan twierdzi, że rozbieżność wśród uczniów Twardowskiego w zakresie zainteresowań naukowych świadczy o jego tolerancji i rozległości zainteresowań<sup>16</sup>. Do pierwszego pokolenia szkoły lwowskiej zaliczył m.in. Kazimierza Ajdukiewicza (1890–1963), Stefana Baleya (1885–1952), Tadeusza Czeżowskiego (1889–1981), Tadeusza Kotarbińskiego (1886–1981), Stanisława Leśniewskiego (1886–1939) i Zygmunta Zawirskiego (1882–1948). Oprócz tych filozofów do szkoły lwowskiej zaliczył również osoby zajmujące się innymi dziedzinami nauki, takie jak np. historyk kultury i filolog Ryszard Gansiniec (1888–1958), historyk literatury Juliusz Kleiner (1886–1957), filolog germański i historyk kultury Zygmunt Łempicki (1886–1943), krytyk literacki Ostap Ortwin (1873–1942), pierwszy dyrektor Instytutu Historii i Filozofii Medycyny Uniwersytetu Jagiellońskiego – Władysław Szumowski (1875–1954), profesor

<sup>14</sup> Tamże, s. 7.

<sup>15</sup> Tamże, s. 8.

<sup>16</sup> Tamże, s.9.

pedagogiki Bogdan Nawroczyński (1882–1974) oraz historyk i teoretyk sztuki Mieczysław Treter (1883–1944)<sup>17</sup>.

Szkoła warszawska zaczęła się oddzielać od szkoły lwowskiej, co było najbardziej zauważalne pod koniec lat trzydziestych XX wieku. Za głównych liderów (żeby nie powiedzieć twórców) szkoły warszawskiej Jordan uważa Stanisława Leśniewskiego, Jana Łukasiewicza i Alfreda Tarskiego. Tuż przed 1930 rokiem system Leśniewskiego dotyczący podstaw logiki i matematyki, który unikał błędów *Principia mathematica*, ujrzał światło dzienne w postaci szeregu publikacji naukowych. Badania Łukasiewicza nad rachunkiem zdań, sylogistyką Arystotelesa, logikami wielowartościowymi i historią logiki również zostały wyłożone w wielu publikacjach. Alfred Tarski natomiast jako jeden z pierwszych zajął się badaniami z dziedziny metalogiki i semantyki<sup>18</sup>. Innymi słowy, rozwój szkoły warszawskiej opierał się głównie na rozwoju logiki matematycznej i logiki formalnej. Osiągnięcia Leśniewskiego, Łukasiewicza i Tarskiego były znane nie tylko w środowisku logików, ale również poza nim. Część ich prac została przetłumaczona na języki obce, a część została opublikowana w czasopiśmie logicznym „Journal of Symbolic Logic”. Nic zatem dziwnego, że większość podręczników do logiki zawiera informacje o osiągnięciach tych trzech wybitnych naukowców. Opisując szkołę warszawską, Jordan dzieli jej przedstawicieli na logików i filozofów. Wśród logików wymienieni zostali właśnie Łukasiewicz, Leśniewski i Tarski.

Leśniewski to jeden z najwybitniejszych logików polskich, za granicą został poznany właściwie dopiero po śmierci, głównie dzięki pracom jego ucznia Alfreda Tarskiego. Był uważany za perfekcjonistę, który krytykował zarówno własne, jak i cudze dzieła jako niedostatecznie dobre. Można by zatem rzec, że był on osobą o radykalnych poglądach, nieznoszącą sprzeciwu. Nikt jednak nie był w stanie kwestionować potencjału jego umysłu, niezależnie od jego osobowości i nastawienia do świata. Jeśli wierzyć świadectwu Jordana, pomimo cech godnych wielkiego naukowca Leśniewski zdobył swoją pozycję dzięki znajomościom, a nie liczbie publikacji. Właściwie to opublikował bardzo niewiele. Dodatkową trudnością dla dzisiejszych badaczy, próbujących zrekonstruować jego badania, jest fakt, że część jego manuskryptów została doszczętnie zniszczona. Jordan twierdzi jednak, że Leśniewski wpłynął w pewnym stopniu na kierunek badań w szkole warszawskiej, głównie dzięki swoim poglądom filozoficznym i metodom badań<sup>19</sup>. Był zwolennikiem radykalnego formalizmu, który uważał za jedyną właściwą metodę badań filozoficznych, wolną od sprzeczności. Propagując absolutną teorię prawdy, był jednocześnie przeciwnikiem relatywizmu w jakiegokolwiek postaci – jego

<sup>17</sup> Tamże, s. 10.

<sup>18</sup> Tamże, s. 14.

<sup>19</sup> Tamże, s. 15.

zdaniem wnosił on zamęt myślowy i terminologiczne niejasności. Jego teorie formalne miały na celu głównie ukazanie dokładnego opisu struktury rzeczywistości. Uważa się go za twórcę tzw. ontologii Leśniewskiego (rachunku nazw) i mereologii (ogólnej teorii zbiorów). Były to dedukcyjne teorie przedmiotów i relacji między nimi, które były powiązane treściowo z tradycyjną ontologią. Nie były jednak teoriami na gruncie metafizyki, w tym sensie, że nie tworzono za ich pomocą jakichkolwiek założeń dotyczących istoty rzeczy. Te dwie teorie były związane również z nominalizmem albo z programem nominalistycznej rekonstrukcji logiki i nauki<sup>20</sup>. Leśniewski zajmował się ponadto antynomiami i jako pierwszy dokonał podziału pomiędzy językiem a metajęzykiem.

Jan Łukasiewicz jest według Jordana przykładem logika z zainteresowaniami filozoficznymi. Stał na stanowisku, że logika formalna nie jest tylko metodą bądź narzędziem innych nauk szczegółowych, lecz samodzielną dyscypliną, którą można z powodzeniem stosować w nauce<sup>21</sup>. Dostarczała sugestii ważnych dla rozważań filozoficznych i przydatnych dla matematycznych metod badawczych. Łukasiewicz był zarazem zagorzałym przeciwnikiem wszelkich teorii, które mogły odebrać niezależność logice formalnej. Nie aprobował również twierdzenia, wywodzącego się ze szkoły lwowskiej, że każde podstawowe idee logiczne powinny być zbadane na gruncie filozofii i dopiero później zastosowane. Chociaż sam nie był matematykiem, to był bardzo poważany w środowisku matematycznym (w przeciwieństwie do Leśniewskiego), głównie za dostarczenie przydatnych narzędzi do ich badań. Zajmował się rachunkiem zdań i sylogistyką Arystotelesa, której nadał współczesną formę. Łukasiewicz zaznajomił się z rachunkiem zdań dzięki pracom Fregego, który wpłynął znacznie na jego poglądy dotyczące rozumienia problemów filozoficznych oraz logicznych<sup>22</sup>. Rozwinął i ulepszył rachunek Fregego, zmniejszając liczbę aksjomatów z sześciu do trzech. Stworzył notację polską, którą zastosowano w informatyce<sup>23</sup>. Jego największym osiągnięciem było odkrycie logik wielowartościowych. Oczywiście nowa teoria pociągała za sobą nowe pytania, m.in. o sposób zastosowania i o to, czy można je uznać za spójne struktury formalne<sup>24</sup>. Pomimo kontrowersji związanych z tą teorią uważa się ją za jedno z najważniejszych odkryć w historii logiki.

Łukasiewicz był zwolennikiem poglądu, że filozofia jemu współczesna powinna zapomnieć o przeszłości i rozpocząć wszystko od początku. Według niego filozofowie do tej pory tworzyli pewne systemy filozoficzne, które – chociaż mia-

<sup>20</sup> Tamże, s. 16.

<sup>21</sup> Tamże, s. 17.

<sup>22</sup> Tamże, s. 18.

<sup>23</sup> Tamże, s. 19.

<sup>24</sup> Tamże, s. 21.

ły wartość moralną i estetyczną – nie miały żadnej wartości naukowej. Główną przyczyną takiego stanu rzeczy było niedocenywanie walorów logiki. Zatem tylko metoda aksjomatyczna mogła wyciągnąć współczesną filozofię z marazmu. Łukasiewicz sądził jednak, że nie wszystkie problemy filozoficzne da się rozwiązać w ten sposób, ponieważ nie wszystkie koncepcje filozoficzne da się zaszufladkować w ramy logiki. Do nich należą pewne mitologiczne byty, które są jednocześnie podstawami rzeczywistości, czyli platońskie idee oraz kantowskie noumeny. Metodę aksjomatyczną można zastosować w odniesieniu do definicji związanych z elementami struktury świata, takich jak czas, przestrzeń, przyczynowość, determinizm itd. Jest ona narzędziem, za pomocą którego można tworzyć filozoficzne teorie naukowe, które później należy zweryfikować dzięki doświadczeniu i metodom badawczym nauk szczegółowych. Poglądy Łukasiewicza na temat roli filozofii różniły się od stanowiska zaproponowanego przez Koło Wiedeńskie. Zgadzał się z Moritzem Schlickiem w kwestii reformy metody filozoficznej za pomocą logiki formalnej, lecz nie aprobował sprowadzania filozofii tylko i wyłącznie do logiki. Zgadzał się również z twierdzeniem Carnapa, które głosiło, że zdania metafizyczne są bezsensowne, jeśli zawierają w sobie treści o bytach znajdujących się poza granicami doświadczenia. Jednakże to jest tylko kantowskie rozumienie metafizyki – istnieją przecież faktyczne problemy dotyczące struktury świata, które również należą do domeny metafizyki. Łukasiewicz był przeciwny pogładowi, że badanie języka pozwoli na zbadanie całej rzeczywistości<sup>25</sup>. Sądził również, że doktryna Koła Wiedeńskiego jest ryzykowną spekulacją, która niedługo stanie się całkowicie zbędna<sup>26</sup>.

Alfred Tarski (1902–1983), który również dość często współpracował z Łukasiewiczem, jest uważany za jednego z najwybitniejszych logików wszechczasów. W przeciwieństwie do Łukasiewicza i Leśniewskiego najpierw pobierał edukację w dziedzinie matematyki i logiki, aby dopiero później zająć się filozofią. Inspiracją dla poglądów filozoficznych Tarskiego były prace Kotarbińskiego, którego Tarski uważał za swego mentora. Już pierwsze jego publikacje zyskały mu uznanie w środowiskach logicznych i filozoficznych. Tarski dostrzegał bardzo wyraźne różnice pomiędzy logiką a metalogiką, które dla Leśniewskiego tworzyły wspólną, organiczną nawet całość, a dla Łukasiewicza stanowiły blisko związane dyscypliny. Te różnice opierały się głównie na innym poziomie abstrakcji, jak i na innej metodologii. Tarski, dostrzegając wielkie możliwości rozwoju w badaniach na metalogiką, postanowił poświęcić się tej dyscyplinie, ulepszając wszystko, czego się „dotknął”<sup>27</sup>. Był jednym z pierwszych, którzy wprowadzili nieformalną metodę

<sup>25</sup> Tamże, s. 25.

<sup>26</sup> Tamże, s. 26.

<sup>27</sup> Tamże, s. 27.

aksjomatyczną do badań metalogicznych<sup>28</sup>. Odkrył tzw. semantyczną koncepcję prawdy, którą uważa się za jego największe osiągnięcie<sup>29</sup>.

Jordan w pierwszej kolejności wymienił przede wszystkim logików, uznając ich za liderów szkoły warszawskiej. Nie zapomniał również o innych uznanych polskich filozofach. Wśród nich wymienia Tadeusza Kotarbińskiego, Kazimierza Ajdukiewicza i Zygmunta Zawirskiego. Według niego Kotarbiński (1886–1981), zaczynając pracę na Uniwersytecie Warszawskim w 1918 roku, stał się najbardziej wpływowym filozofem w Polsce<sup>30</sup>. Na początku swojej drogi filozoficznej stał na stanowisku minimalizmu, czyli wycofania się z filozoficznych poszukiwań fundamentalnych praw rzeczywistości na rzecz jej wąskiej specjalizacji, z metodologią niczym nieróżniącą się od stosowanej w naukach szczegółowych. W pewnym sensie twierdził nawet, że nie istnieją problemy filozoficzne. Filozofia była dla niego zlepkiem niepowiązanych ze sobą elementów, m.in. teorii poznania, psychologii, metodologii, etyki, metafizyki, logiki i estetyki. Potem jednak poszerzył swoje horyzonty. W swoim najważniejszym dziele *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk* rozważał różne problemy i spory w dziedzinach filozofii języka, logiki, metodologii, psychologii, fizyki i nauk humanistycznych, analizując je z punktu widzenia stanowiska, które nazwał reizmem, a później konkretyzmem. Na początku reizm był dla niego semantyczną doktryną, której głównym zadaniem było eliminacja pseudoproblemów i formułowanie właściwych i przejrzystych pytań. Według Jordana Kotarbiński był budowniczym systemu reistycznego. Częściami składowymi reizmu były nominalizm i materializm. Jednakże tylko nominalizm był elementem koniecznym dla reizmu, a materializm był ledwie elementem dodatkowym teorii. Kotarbiński zauważa, że już wcześniej przed nim istnieli reiści. Byli to zwłaszcza Brentano i Leibniz. Pierwszy z nich był dualistą, a drugi spirytualistą. W ten sposób Kotarbiński wskazywał, że reizm nie jest materializmem i chociaż zwolennicy reizmu mogą być również materialistami, to nie należy mylić jednego z drugim. Zajmował się również prakseologią, czyli teorią sprawnego działania, był twórcą etyki niezależnej, która – jak nazwa wskazuje – była niezależna nie tylko od religii, ale i światopoglądu i filozofii.

Warto w tym miejscu zaznaczyć, że podział Jordana szkoły lwowsko-warszawskiej na szkołę lwowską i szkołę warszawską nie wziął się znikąd. Otóż już wcześniej Kotarbiński dokonał tegoż podziału. W jednej ze swoich prac, a dokładniej w publikacji *Główne kierunki i tendencje filozofii w Polsce*<sup>31</sup> (przetłuma-

<sup>28</sup> Tamże, s. 28.

<sup>29</sup> Tamże, s. 30.

<sup>30</sup> Tamże, s. 34.

<sup>31</sup> T. Kotarbiński, *Główne kierunki i tendencje filozofii w Polsce*, [w:] tegoż, *Wybór pism*, t. II *Myśli o myśleniu*, PWN, Warszawa 1958, s. 733–750.

czoney z języka niemieckiego – została opublikowana już w 1933 roku w czasopiśmie „Slavische Rundschau” pod tytułem *Die Hauptprobleme und Grundtendenzen der Philosophie in Polen*) szkołę lwowską utożsamiał z działalnością Twardowskiego we Lwowie i kształceniem młodego pokolenia uczniów, w tym samego Kotarbińskiego. Przedstawia go jako nauczyciela i propagatora nauki, który był wierny kartezjańskiej zasadzie szukania pojęć jasnych i wyraźnych i absolutnej teorii prawdy, którą wpajał swoim uczniom. Był również reformatorem uprawiania filozofii w Polsce – wprowadził do niej prawdziwie naukową metodologię. Kotarbiński wspomina również, że dzieje szkoły lwowskiej nie zakończyły się po śmierci Twardowskiego, lecz były kontynuowane przez jego uczniów (np. Witwickiego). Wedle niego istniała zatem również psychologicznie zorientowana szkoła filozoficzna. Szkołę warszawską natomiast Kotarbiński porównuje do swego rodzaju „córki”, która została wychowana przez „matkę” (szkołę lwowską) i jest wdzięczna za ten trud włożony w proces wychowania, ale musi podążać własną drogą. Kotarbiński wymienia trzech głównych przedstawicieli szkoły warszawskiej: Jana Łukasiewicza, Stanisława Leśniewskiego i Alfreda Tarskiego. Była to dla niego szkoła logiczna, która zajmowała się próbą sformułowania nowoczesnej logiki.

Pierwsza wybitna postać szkoły warszawskiej, czyli Jan Łukasiewicz, wydaje się podzielać podział Kotarbińskiego i później Jordana. W artykule napisanym dla „Życia” z okazji przyjęcia nagrody ustanowionej przez Stowarzyszenie Polskich Kombatantów za prace naukowe reprezentujące kulturę polską wobec innych narodów Łukasiewicz wspomina o tzw. warszawskiej szkole logicznej, której był współtwórcą razem ze Stanisławem Leśniewskim. Głównym przedmiotem badań warszawskiej szkoły logicznej była logika matematyczna i logika formalna. W dalszej części artykułu wspomina zasługi szkoły – zarówno Leśniewskiego, jak i własne. Prezentacja szkoły warszawskiej wykonana przez Łukasiewicza pokrywa się z opisami Kotarbińskiego i Jordana. Co prawda Łukasiewicz nie wspomina w ogóle o szkole lwowskiej, niemniej z jego sprawozdania można wywnioskować, że podzielał pogląd Kotarbińskiego dotyczący podzielenia szkoły lwowsko-warszawskiej na szkołę lwowską i szkołę warszawską<sup>32</sup>.

Podział szkoły lwowsko-warszawskiej był więc oczywisty dla jej twórców. Jordan w swojej pracy *The Development of Mathematical Logic and of Logical Positivism in Poland Between Two Wars (Rozwój logiki matematycznej i pozytywizmu logicznego w Polsce w okresie międzywojennym, 1945)* przedstawił dokonania logików polskich w odniesieniu do badań logicznych prowadzonych na świecie. Wśród przedstawicieli logiki polskiej wymienieni są głównie członkowie szkoły

<sup>32</sup> [Warszawska Szkoła Logiczna], [w:] J. Łukasiewicz, *Logika i metafizyka. Miscellanea*, pod red. J. J. Jadackiego, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1998, s. 43–45.



lwowsko-warszawskiej, czyli Jan Łukasiewicz, Stanisław Leśniewski, Alfred Tarski, Tadeusz Kotarbiński, Leon Chwistek, Zygmunt Zawirski. Właściwie na wstępie przedstawia pewne podstawowe informacje historyczne związane z działalnością szkoły lwowsko-warszawskiej: kto był założycielem, kto zaliczał się do jej przedstawicieli, jakie podejmowano w niej zagadnienia badawcze itp.<sup>33</sup>. Problem pojawia się dopiero przy sformułowaniu Jordana „pozytywizm logiczny w Polsce”. Takie ujęcie wskazywałoby na to, że w Polsce istniały jakaś szkoła bądź stowarzyszenie związane albo nawet podporządkowane Kołu Wiedeńskiemu. Jordan użył przy tym określenia „logiczny antyirracjonalizm”, zaczerpniętego od Ajdukiewicza, na wskazanie prądu myślowego w polskiej logice i filozofii, który jednocześnie był zbliżony w sensie metodologicznym do pozytywizmu logicznego. Jordan zauważa jednak pewne różnice pomiędzy pozytywizmem logicznym a logicznym antyirracjonalizmem (który można uznać również za główne stanowisko szkoły lwowsko-warszawskiej). Nie istniał w Polsce żaden oddział Koła Wiedeńskiego, a znaczna większość filozofów nie przyjmowała jego postulatów. Niemniej jednak istniała wymiana myśli pomiędzy polskimi uczonymi a Kołem Wiedeńskim. Zakres zainteresowań logicznych pozytywistów był znacznie węższy od logicznych antyirracjonalistów, którzy jednak nie dążyli do tworzenia wielkich systemów, a raczej skupiali się na programie minimalistycznym, który był powiązany z poglądem, że najpierw należy wytworzyć lepszy od naturalnego język sztuczny, specjalnie do prowadzenia badań naukowych, zanim podejmie się próbę rozwiązań problemów naukowych. Głównym skutkiem takiego stanowiska było zredukowanie pozytywizmu logicznego jako swego rodzaju metody prowadzenia badań naukowych i sprowadzenie dotychczasowych rozważań filozoficznych do poszukiwania nowego języka filozoficznego. Logiczni antyirracjoniści nie zajmowali jednolitego stanowiska, nawet jeśli chodzi o przedmiot badań, bo np. Bocheński i Salamucha byli tomistami, ale charakteryzowała ich wspólna metodologia. Według Jordana reizm Kotarbińskiego był wypadkową wielu szczegółowych zagadnień filozoficznych i powstał w sposób zupełnie niezamierzony. Jest to zapewne odpowiedź Jordana na możliwy zarzut, że wśród antyirracjonalistów logicznych ktoś jednak stworzył jakiś system filozoficzny.

Logiczny antyirracjonalizm charakteryzował się zatem odejściem od języka potocznego jako narzędzia nieprzydatnego do badań naukowych, porzuceniem intuicji i introspekcji jako źródeł dowodów poznawczych, ograniczeniem problematyki filozofii do podstawowych poglądów i metod, które można znaleźć także w naukach szczegółowych, czyli położeniem nacisku na problematykę epistemo-

---

<sup>33</sup> Z. Jordan, *The Development of Mathematical Logic and of Logical Positivism in Poland Between The Two Wars*, „Polish Science and Learning” 1945, t. 6, s. 9.

logiczną<sup>34</sup>. Ważne były również jasność i precyzja wypowiedzi. Można zatem powiedzieć, że ocena zasadności analizy filozoficznej zależy od przyjęcia kryteriów metodologicznych używanych w naukach szczegółowych, czyli od indukcji i dedukcji. Kolejnymi cechami antyirracjonalizmu logicznego były zastosowanie pojęć logicznych i wielki wpływ logiki symbolicznej na prowadzenie badań. Głównym zagadnieniem antyirracjonalizmu logicznego było zdobywanie wiedzy pochodzącej z nauk szczegółowych, a tym bardziej w badaniach metateoretycznych i semantycznych, zgodnie z poglądem, że język jest jedynym właściwym przekaznikiem poznania filozoficznego. Problematyka semantyki została połączona z badaniami intrateoretycznymi w zakresie podstaw nauk, a w szczególności nauk dedukcyjnych<sup>35</sup>.

Jednym z najbardziej znanych stanowisk Koła Wiedeńskiego było uznanie zdań metafizycznych za bezsensowne, czyli takie, których nie można ani udowodnić, ani obalić. Zdania metafizyczne są bezsensowne, ponieważ znaczenie zdania jest metodą jego weryfikacji i jeśli chodzi o założenia metafizyczne, które są zdaniami nieempirycznymi, nie można ich zredukować do zdań prostych. Są zatem nieweryfikowalne, ponieważ nie istnieje metoda ukazująca prawdę lub fałsz w zdaniach metafizycznych. Zygmunt Zawirski nie zgadzał się z takim potraktowaniem zdań metafizycznych i metafizyki w ogóle. Sądził, że właściwym miejscem metafizyki jest filozofia naukowa. Twierdził również, że zdanie syntaktyczne „znaczenie zdania jest metodą jego weryfikacji” jest nieweryfikowalne i tak samo bezsensowne jak każde inne zdanie metafizyczne. Tymczasem inny niemiecki uczony, Gödel, udowodnił, że w bliżej nieokreślonym języku zawierającym w sobie rachunek liczb naturalnych możliwe jest skonstruowanie zdania nieweryfikowalnego (syntaktycznego). W takim razie zdania metafizyczne nie różnią się od innych zdań danego języka, zatem nie ma powodu, by uznać je za bezsensowne.

Obrona metafizyki dokonana przez Zawirskiego była pewną formą stanowiska głoszonego przez Łukasiewicza, Drewnowskiego, Salamuchę itd., że metafizykę można uznać za naukę hipotetyczno-dedukcyjną, do której można zastosować metodę aksjomatyczną. Nie mówią jednak, w jaki sposób mają zamiar poradzić sobie z wynikami analizy Wittgensteina, zgodnie z którą nie da się za pomocą doświadczenia potwierdzić ani obalić jakiegokolwiek zdania logicznego, a tautologie logiczne nie poszerzają zakresu wiedzy ludzkiej. Nie ukazują również, w jaki sposób znaczenie zdań nielogicznych może być zdeterminowane przez metody różne

---

<sup>34</sup> Tamże, s. 32.

<sup>35</sup> Tamże, s. 33.

od eksperymentu i obserwacji. Aksjomatyzacja metafizyki nie przyniosłaby zatem zmian w metodologii<sup>36</sup>.

Jordan wykazał, że szkoła lwowska-warszawska pomimo pewnych podobieństw, głównie w zakresie metodologii, różniła się dość znacznie od pozytywizmu logicznego. Sam tytuł artykułu Jordana jest dość niefortunny, o czym wcześniej wspomnieliśmy, gdyż w pewnym sensie źle nakierowuje czytelnika, który będzie oczekiwał, że w Polsce istniał kiedyś pozytywizm logiczny. Jordan powinien zamieścić w tytule zwrot „antyracjonalizm logiczny” zamiast „pozytywizm logiczny”. W ten sposób można by było zapobiec wszelkim przyszłym nieporozumieniom w zakresie charakterystyki szkoły lwowsko-warszawskiej. Być może Jordan wybrał taki, a nie inny tytuł artykułu głównie dlatego, żeby został lepiej przyjęty przez społeczność akademicką, łatwiej go było opublikować, a być może przez zwykłe niedopatrzenie. Trzeba również pamiętać, że pisał ten artykuł w barakach wojennych i nie miał dostępu do potrzebnej literatury, którą mógłby wykorzystać w swej pracy.

Skoro jednak szkoła lwowsko-warszawska nie była pozytywistyczna, to czy można powiedzieć, że była szkołą analityczną? Stanowisko Jordana w tej kwestii również nie jest do końca jasne. Jordan napisał artykuł *O filozofii analitycznej* opublikowany w „Ruchu Filozoficznym”. Prezentuje tam rozwój filozofii analitycznej, poszczególne okresy jej rozwoju. Na początku wspomina o wielkich filozofach analitycznych, takich jak George Moore, Ludwig Wittgenstein, Bertrand Russell, Peter Frederick Strawson, Gilbert Ryle, Stuart Hampshire, John Wisdom, John Langshaw Austin, G. J. Warnock<sup>37</sup>. Potem w dalszej części artykułu ukazuje kolejno dokonania filozofów analitycznych, m.in. analizę znaczenia George’a Moore’a<sup>38</sup>, logiczno-analityczną krytykę języka Bertranda Russella<sup>39</sup> i atomizm logiczny Wittgensteina i Russella<sup>40</sup>. Z punktu widzenia naszych rozważań ważny jest całkowity brak przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej, oprócz Władysława Tatarkiewicza, o którym jest tylko drobna wzmianka natury ogólnofilozoficznej, związanej z wątpliwościami dotyczącymi przekonania, że żyjemy w filozoficznej erze zwanej „wiekiem analizy”, podkreślając, że nie istnieje jednolitość myśli w tym okresie<sup>41</sup>. Poza tą wzmianką na próżno szukać jakiegokolwiek nazwiska ze szkoły lwowsko-warszawskiej.

<sup>36</sup> Tamże, s. 38.

<sup>37</sup> Z. Jordan, *O filozofii analitycznej*, „Ruch Filozoficzny” 1961, nr 3, s. 137.

<sup>38</sup> Tamże, s. 138.

<sup>39</sup> Tamże, s. 141.

<sup>40</sup> Tamże, s. 144.

<sup>41</sup> Tamże, s. 153.

Jan Woleński, badacz szkoły lwowsko-warszawskiej i jej duchowy spadkobierca, nie zgadza się z podziałem Jordana na szkołę lwowską i szkołę warszawską, czyli krytykuje tzw. stanowisko dualistyczne. Woleński wykazywał niekonsekwencję Jordana jeśli chodzi o późniejsze prace Łukasiewicza i Leśniewskiego, który ukazuje różnice pomiędzy szkołą lwowską a szkołą warszawską właśnie poprzez różnice pomiędzy wczesnymi i późnymi pracami obu naukowców<sup>42</sup>. Tak samo zauważa, że podział szkoły prowadzi do mitu – tak naprawdę nieistniejącego – polskiego neopozytywizmu, który to mit ma wiele negatywnych konsekwencji<sup>43</sup>. Woleński uważa, że szkoła lwowsko-warszawska jest szkołą analityczną, a nie neopozytywistyczną, a „dualizm w stylu Jordana” pozbawia szkołę istotnych treści filozoficznych, skupiając się tylko i wyłącznie na logice<sup>44</sup>.

Nie można się zgodzić z poglądem Woleńskiego, ponieważ opisując szkołę warszawską, nie skupił się tylko na logice, lecz uwzględnił też filozofię, np. poprzez dokonanie deskrypcji somatyzmu Kotarbińskiego. Można natomiast zgodzić się z poglądem, że według Jordana szkole lwowsko-warszawskiej bliżej było do pozytywizmu logicznego aniżeli do filozofii analitycznej, chociaż sformułował także wzmiankę, że Twardowski stworzył „metodę analityczną”. Należy jednak przypomnieć raz jeszcze, że podobieństwo istniało tylko i wyłącznie, jeśli chodzi o metodę naukową, a nie o poglądy. Można zatem uznać, że szkoła lwowsko-warszawska był prądem myślowym, który tak naprawdę trudno sklasyfikować.

## Konkluzja

W powyższym artykule została przedstawiona jedna z wielu możliwych interpretacji charakteru szkoły lwowsko-warszawskiej. Zbigniew Jordan jest postacią mało znaną w filozofii polskiej, jednak wart jest przypomnienia, chociażby ze względu na wysoką kulturę słowa, interesującą biografię, jak również kontakty z wielkimi postaciami filozofii, jak np. Kotarbiński, Ajdukiewicz czy Czeżowski. Debata na temat zaklasyfikowania szkoły lwowsko-warszawskiej trwa już od jakiegoś czasu, a Jordan przedstawił tylko jeden z wielu możliwych punktów widzenia, który można w tej debacie przyjąć. Zapewne uczeni nadal będą się spierać co do sensowności stanowiska zajętego przez Jordana. Niezależnie od wyników tejszy debaty niepodważalny jest jeden fakt: szkoła lwowsko-warszawska jest jedną z najważniejszych – jeśli nie najważniejszą – szkół filozoficznych w historii filozofii polskiej, a może nawet w historii nauki polskiej w ogóle. Jej znaczenia przecież nie podważa żaden z uczestników tej debaty.

<sup>42</sup> J. Woleński, *Filozoficzna Szkoła Lwowsko-Warszawska*, dz. cyt., s. 312.

<sup>43</sup> Tamże, s. 313.

<sup>44</sup> Tamże, s. 314.

**Bibliografia:**

- Hempoliński M., *Szkola lwowsko-warszawska na tle ruchu analitycznego w XX w.*, [w:] *Polska filozofia analityczna. Analiza logiczna i semiotyczna w szkole lwowsko-warszawskiej*, pod red. M. Hempolińskiego, Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich – Wydawnictwo PAN, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1987.
- Jordan Z., *O filozofii analitycznej*, „Ruch Filozoficzny” 1961, nr 3.
- Jordan Z. A., *Philosophy and Ideology. The Development of Philosophy and Marxism-Leninism in Poland Since The Second World War*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht 1963.
- Jordan Z., *The Development of Mathematical Logic and of Logical Positivism in Poland Between The Two Wars*, „Polish Science and Learning” 1945, t. 6.
- Jusiak J., *Pozytywizm*, [w:] *Współczesne kierunki filozoficzne*, pod red. Z. Cackowskiego, Instytut Wydawniczy Związków Zawodowych, Warszawa 1983.
- Kotarbiński T., *Główne kierunki i tendencje filozofii w Polsce*, [w:] T. Kotarbiński, *Wybór pism*, t. II *Myśli o myśleniu*, PWN, Warszawa 1958, s. 733–750.
- Szubka T., *Czy zmierzch filozofii analitycznej?*, „Diametros” 2005, nr 6.
- [*Warszawska Szkoła Logiczna*], [w:] J. Łukasiewicz, *Logika i metafizyka. Miscellanea*, pod red. J. J. Jadackiego, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1998.
- Woleński J., *Filozoficzna Szkoła Lwowsko-Warszawska*, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1985.
- Woleński J., *Lwowsko-Warszawska Szkoła*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 6, Polskie Towarzystwo Tomasa z Akwinu, Lublin 2005.

**Between analytical philosophy and neopositivism.****Zbigniew Jordan on the issue of character of the Lvov-Warsaw School**

The issue of character in terms of the Lvov-Warsaw School has been a matter of debate for decades. Was it analytical like the Oxford School of Language or positivistic like the Wiener Kreis? In this article, we present the view of Zbigniew Jordan, a member of Lvov-Warsaw School, and use his opinion to try to answer the question stated above. We show then what is analytical philosophy and what is positivism, present Jordan's outlook on the matter and end with a conclusion that hopefully will set the matter straight.

**Keywords:** Lvov-Warsaw school, Zbigniew A. Jordan, analytic philosophy, Vienna Circle, logical positivism





**Czesław Głombik**

O mniej znanych związkach polskich filozofów z Janem Patočką  
On less known relations between Polish philosophers and Jan Patočka

**Zbigniew Wolak**

Rozumowania – między logiką, filozofią i terminologią  
Reasoning – between logic, philosophy and terminology

**Waldemar Kmiecikowski**

Wartości moralne między doświadczeniem a ontologią.  
Kilka uwag wokół etyki Ingardena, Czeżowskiego i Krapca  
Moral values between experience and ontology.  
A few comments on Ingarden's, Czeżowski's and Krapiec's ethics

**Paweł Polak**

Krakowska filozofia przyrody – między XIX a XXI wiekiem  
Philosophy of nature in Kraków – between 19<sup>th</sup> and 21<sup>st</sup> century



CZESŁAW GŁOMBIK

---

## O mniej znanych związkach polskich filozofów z Janem Patočką<sup>1</sup>

Pierwszy tekst Jana Patočki (1907–1977) opublikowany w polskim przekładzie i w ogólnopolskim czasopiśmie filozoficznym ukazał się w 1959 roku<sup>2</sup>. Nie był to ani pierwszy kontakt Patočki z polskimi filozofami, ani najwcześniejszy przekaz dotyczący jego poglądów filozoficznych, jaki pojawił się w polskim piśmiennictwie. Takie formy powiązań zainicjowane zostały już w połowie lat trzydziestych minionego wieku i w krótkim czasie przyjęły postać związków coraz bliższych, serdecznych i koleżeńskich, podbudowanych wówczas wspólnotą filozoficznych zainteresowań.

Pierwszym polskim filozofem, z którym Patočka spotkał się bezpośrednio, był Roman Ingarden (1893–1970) – okazji dostarczył VIII Międzynarodowy Kongres Filozoficzny, który we wrześniu 1934 roku obradował w Pradze. Natomiast rozwinięte kontakty z Patočką zapoczątkował jeszcze przed wojną światową Tadeusz Kroński (1907–1958). Do ich podjęcia był dobrze przygotowany. Podstawy wykształcenia filozoficznego Kroński zdobył na Uniwersytecie Warszawskim, gdzie w okresie studiów zbliżył się najbardziej do dwóch wybitnych profesorów, wyraźnie zainteresowanych ideami fenomenologii. Byli to Władysław Tatarkiewicz (1886–1980) – historyk filozofii, teoretyk oraz historyk estetyki i sztuki, u którego Kroński uzyskał w 1934 roku magisterium z filozofii, oraz Zygmunt Łempicki (1886–1943) – germanista, literaturoznawca oraz filozof kultury. Nadto Kroński podjął zagraniczne uzupełniające studia filozoficzne i rok akademicki

---

<sup>1</sup> W języku słowackim tekst ten był przedstawiany jako jeden z dwóch głównych referatów na konferencji *Patočka a dejiny filozofie* w Koszycach (30.06. – 1.07.2015).

<sup>2</sup> Por. J. Patočka, *Bolzano a problem teorii nauki*, „Studia Filozoficzne” 1959, nr 1, s. 170–188. Czeskojęzyczny oryginał artykułu J. Patočki: *Bolzanovo misto v dějinách filosofie*, ogłoszony został w: *Filosofie v dějinách českého Baroda. Protokol celostátní konference o dějinách české filosofie v Liblicích ve dnech 14.–17. Dubna 1958*, Praha 1958, s. 111–123.

1937/38 spędził na Uniwersytecie Karola w Pradze. Studia te nie tylko pozwoliły mu poznać ówczesną filozofię czeską, ruchliwość intelektualną i życie kulturalne Pragi, ale decydująco wpłynęły na jego zacieśniające się związki z Patočką. Do Krońskiego szybko dołączyła Irena Krzemicka (1915–1974). Była absolwentką Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie, a filozoficznie uczennicą Ingardena. Po przeniesieniu się (wraz z rodziną) do Warszawy zainteresowała się seminarium filozoficznym Tatarkiewicza i tam, już po pierwszych posiedzeniach, poznała Krońskiego, swego przyszłego męża. Od listopada 1939 roku kontakty z Patočką kontynuowali wspólnie: były to kontakty Tadeusza i Ireny Krońskich. W Polsce jako pierwsi stali się propagatorami poglądów filozoficznych Patočki<sup>3</sup>.

### Tadeusz Kroński i konferencja w Liblicach

Artykuł Patočki opublikowany w 1959 roku w Polsce zasługuje na uwagę z kilku względów. Nie został napisany z myślą o polskich czytelnikach czy na zamówienie któregoś z polskich czasopism. Patočka przygotował tekst w formie referatu na konferencję *Filosofie v dějinách českého národa*, jaką w dniach 14–17. kwietnia 1958 roku zorganizował w Liblicach Instytut Filozofii Czechosłowackiej Akademii Nauk we współpracy z Katedrą Historii Filozofii Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Karola. Konferencja nie zmierzała do wszechstronnego ujęcia problemów niesionych przez wielowiekowy rozwój czeskiej filozofii. Jej cel był bardziej praktyczno-metodologiczny: miała zdać sprawę ze współczesnego stanu badań nad podjętym tematem, a nadto (że zacytuje), „byla připravována jako první krok k synthetickému marxistickému zpracování dějin české filosofie”.

Patočka był uczestnikiem i jednym z referentów konferencji. Z uczelniami czeskimi nie miał kontaktu już od 1950 roku – z przyczyn politycznych objęty został zakazem nauczania i odtąd przez szereg lat pracował w jednostkach o charakterze badawczym. Krótco przed konferencją w Liblicach Patočka znalazł zatrudnienie w dziale wydawnictw Instytutu Filozofii ČSAV. Zadania, z jakimi się spotkał, nie należały do porywających, trudno było się entuzjazmować korektami,

<sup>3</sup> Przedstawione fakty świadomie jedynie sygnalizuję, traktując je jako konieczne, ale zminimalizowane wprawdzie do właściwego tekstu. Szerzej zostały omówione i źródłowo udokumentowane w artykułach: C. Głombik, *J. Patočka a T. Kroński – rané filozofické štúdia a fenomenologické zblíženia*. Preložil Ivan Vinjar, [w:] *Hegel v kontextoch Heideggerovej a Patočkovej filozofie*. Ved. Redaktori Vladimír Leško a Pavol Tholt, Košice 2010, s. 207–223 (Acta Facultatis Philosophicae Universitatis Šafarikianae, 7); tenże, *Z historie polských setkání s Janem Patočkou. O sblížení, přátelství a paměti v těžkých dobách*, přeložil R. Medeckí, [w:] *Ve službě filosofii. Na počest Jiřího Gabriela*, Brno 2010, s. 47–57 (Masarykova univerzita. Studia Philosophica, R. LVII, č. 1); tenże, *Patočkova raná přítomnost v polské filozofické historiografii*, preložil E. Andreanský, [w:] *Patočka a filozofia 20. storočia*, eds. V. Leško, R. Stojka, Košice 2015 (Acta Facultatis Philosophicae Universitatis Šafarikianae, 65) – w druku.

przeoglądami przypisów, poprawnością not edytorskich czy fachowością przekładów i cytatów. Taka praca miała jednak i dobre strony: wiązała Patočkę z tym, co było mu najbliższe – z książką, w pewien sposób „chroniła” go przed nadmiarem kontaktów z najbliższym otoczeniem zawodowym, w którym nie brakowało osób tylko pozornie zainteresowanych filozofią, wreszcie miejsce w strukturze Instytutu pozwoliło mu na uczestnictwo w konferencji, której rangę podnosiła powaga Akademii Nauk patronującej spotkaniu filozofów. Tak czy inaczej – Patočka, zajmując się w Instytucie Filozofii ČSAV pracami redaktorskimi, znalazł – powtórzę opinię prof. Ivana Blechy – „relativně dobré podmínky k »přežití«”<sup>4</sup>.

Wśród zaproszonych zagranicznych gości na konferencji był obecny Tadeusz Kroński. Po latach, ponownie na ziemi czeskiej, spotkał się z Patočką. Trwałym efektem udziału Krońskiego w konferencyjnych obradach było uzyskanie zgody Patočki na udostępnienie w polskim czasopiśmie jego bolzanowskiego referatu oraz opublikowanie w pokonferencyjnej książce wypowiedzi w dyskusji, jaką sformułował, nawiązując do referatu Ireny Michňákové. Referat poświęcony był filozoficznemu dziełu Augustina Smetany (1814–1851)<sup>5</sup>. Dwa te fakty miały, tak sądzę, wyraźnie odmienne motywacje, jakimi kierował się Kroński, które charakteryzowały jego bardziej złożoną osobowość. Ujawniały się w sytuacjach wymagających wyboru wartości pozostających w realnym zagrożeniu, wykluczającym możliwość zachowań w pełni zrjonalizowanych oraz spójnych. Uwzględnić należy, że wystąpienie Krońskiego, chociaż tylko jako dyskutanta, miało charakter oficjalny, skierowane było do określonego i nieprzypadkowego międzynarodowego audytorium, znalazło miejsce w materiałach konferencji, a Kroński reprezentował nie tylko siebie, ale także centralną polską instytucję naukową: Polską Akademię Nauk. W takich okolicznościach nie zawiódł. Sformułował wypowiedź tak dalece marksistowsko poprawną – odwołując się do własnej interpretacji „reakcyjnej filozofii połowy dziewiętnastego stulecia w Polsce” z próbą jej odniesienia do poglądów Smetany – że zaskoczyła nawet niektórych spośród czeskich uczestników obrad. Akcent położył na konieczność uwzględnienia zróżnicowanych uwarunkowań, także narodowych, w wykładni takich zwrotów i pojęć jak „krytyka Hegla”, czy „praxe”, by uchwycić w poglądach filozofów sens ich „rewolucyjnych” czy też „reakcyjnych przesłań”. W sprawozdaniu z dyskusji zanotowano: „Nejzávažnějším slotem k filosofické problematice Smetanova díla bylo vystoupení profesora Tadeuše Kroňského, polsko hosta liblické konference [...]”<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> Por. I. Blecha, *Jan Patočka*, Olomouc 1997, s. 115.

<sup>5</sup> Por. I. Michňáková, *Z filosofického odkazu Augustina Smetany*, [w:] *Filosofie v dějinách českého národa*, dz. cyt., s. 150–164; dyskusja wraz z odnotowanym wystąpieniem T. Krońskiego – s. 164–165.

<sup>6</sup> Tamże, s. 164.

W przyjęciu przez Krońskiego referatu Patočki i w udostępnieniu go w Polsce do głosu doszły inne wartościowania oraz przekonania. Nie wymagały wypowiedzi, wystąpień, tym bardziej tekstów pisanych. Sposobem ich przekazu bywała „mowa” ciała, a więc gesty, przeżywane emocje, zachowania nie zawsze w ten sam sposób odbierane przez otoczenie i między innymi stąd brały się zróżnicowane oceny jego postawy, często dalekie od jego aprobaty. W skrajnych ujęciach mieściły się między formułami „niereformowalny marksistowski ortodoks” a „skryty ideolog prerewizjonistycznego myślenia”. Sporo tak rozbieżnych charakterystyk Krońskiego znajdzie się w polskim piśmiennictwie<sup>7</sup>.

W omawianym przypadku, dotyczącym relacji między Krońskim a Patočką, skorzystam ze stanowiska, jakie sformułował Jan Garewicz (1921–2002), pisząc o Krońskim. Garewicz był znawcą języka i kultury niemieckiej. Poświęcił jej swe wybitne zdolności translatorskie oraz rozległe zainteresowania twórczością wielkich postaci niemieckiej filozofii i niemieckojęzycznego dramatu, a przy tym znał Krońskiego, pozostawał z nim w kontakcie i pod jego kierunkiem ukończył studia doktoranckie, choć promotorem dysertacji został już Bronisław Baczek<sup>8</sup>. O swym pierwszym nauczycielu filozofii Garewicz napisał: „Kroński był katastrofistą i optymistą równocześnie”. Rzeczywistość przeżywaną z całym jej balastem wojennych nieszczęść i kulturowych wynaturzeń miał nie tyle za zniechęcającą, ile za niszczącą świat oraz deprawującą człowieka. A jednak, pisał Garewicz, „był optymistą: wierzył mianowicie w możliwość ocalenia kultury czy »tradycji europejskiej«, co więcej, na rzecz tak pojętego celu działał”<sup>9</sup>. Otóż za konkretny przejaw tak rozumianej postawy Krońskiego uznaję nie jego wystąpienie jako dyskutanta w trakcie konferencji liblickiej, a wprowadzenie do polskiego obiegu czytelniczego pierwszego tekstu filozoficznego Patočki. Chodziło o wartości intelektualne, o szczególny typ dziedzictwa kulturowego w postaci myśli filozoficznej Bernarda Bolzana (1781–1848), także o metody badań dziejów filozofii krytycznie otwarte na dzieła przeszłości, na zawarte w nich idee, które w realiach współczesnego świata, w zderzeniu z mechanizmami działań systemów totalitarnych pozostawały w różnym stopniu zagrożenia: od ich przemilczeń i dezinterpretacji poczynając, na prawnie sankcjonowanych szykanach i zakazach kończąc. To był jeden wymiar wartości, które swą postawą filozofa – znawcy filozofii współczesnej w jej szerokim obrazie uosabiał Patočka.

<sup>7</sup> Prace te uwzględnił Marek Buśko w biografii T. Krońskiego opublikowanej w: *Polska filozofia powojenna*, red. W. Mackiewicz, t. III, Warszawa 2005, s. 145–158 (głównie s. 147–148).

<sup>8</sup> Por. L. Szczucki, *Postowie*, [w:] J. Garewicz, *Wokół filozofii niemieckiej. Wybór pism*, wstępem poprzedziła H. Buczyńska-Garewicz, Warszawa 2003, s. 277–280.

<sup>9</sup> Por. J. Garewicz, *Kroński i jego filozofia dziejów*, [w:] *Kośakowski i inni*, red. J. Skoczyński, Kraków 1995, s. 166.



Drugi dotyczył ujęcia tematu, a więc samej filozofii Bolzana. Patočka podkreślił w temacie miejsce Bolzana w dziejach filozofii. W polskim przekładzie uderza formuła *Bolzano a problem teorii nauki*. Nie jest to jakaś niezrozumiała dowolność popełniona przez tłumacza. To świadomie wyróżniony *problem*, który uznał za wiążący i przesądzający teoretycznie o wadze artykułu i przy tym mogący dodatkowo interesować polskiego czytelnika przygotowanego filozoficznie. Krońskiego, podobnie jak Patočkę, nie zajęły detaliczne analizy poglądów metafizycznych czy pionierskie pomysły Bolzana w zakresie logiki i jej matematycznych podstaw – takie rozbiory nie mogły się zmieścić ani w konferencyjnym wystąpieniu referatowym, ani w programie samej konferencji nastawionej na uchwycenie w dziejach filozofii czeskiej jej tendencji rozwojowych, obecnych w niej głównych nurtów myślowych. Krońskiego zajęły szczególnie obecne w tekście Patočki bolzanowskie pytania o to, czym jest nauka, jaka jest struktura poznania ludzkiego, od jego obiektywnych podstaw wychodząc, poprzez subiektywne czynności poznawcze idąc, kończąc na sposobach usystematyzowanego wykładu jego rezultatów. Budowana przez Bolzana teoria nauki musiała z konieczności odwoływać się do jego poprzedników, w tym do Kanta i kantystów, którym stanowczo się przeciwstawiał. Natomiast pewne motywy wspólne, dotyczące logiki poznania, odnawiała w podobnych przemyśleniach Gottfrieda Leibniza (1646–1716). Szczególnie zastanawiające i pobudzające dla Krońskiego musiały być jednak wątki referatu Patočki, w których w perspektywie historycznej ukazane zostały związki oraz wpływy Bolzanowskiej teorii nauki na myślicieli przełomu XIX i XX wieku. Franz Brentano (1838–1917) i Edmund Husserl (1859–1938) przywołani zostali przez Patočkę jako filozofowie, których zdecydowany antypsychologizm był inspirowany poglądami Bolzana, choć sami w ich interpretacji – wskazał Patočka – nie uniknęli jednostronności<sup>10</sup>.

Jeszcze dalej idące powiązania dostrzegł Patočka między teorią nauki Bolzana a kierunkami rozwoju logiki najnowszej – logiką formalną i semantyką. Nie pominął niejasności, jakich i logikom, i filozofom dostarczyła koncepcja wynikania logicznego, której podstawą była sformułowana przez Bolzana teoria *prawd samych w sobie* – twórców czysto abstrakcyjnych, a zarazem w pełni absolutnych i niezmiennych. W oryginalnym zapisie Bolzana przyjęły postać dwóch pojęć: „Satz an sich” oraz „Vorstellung an sich”. Już samo ich przełożenie na inne języki okazało się trudne. Jeszcze więcej nieporozumień powodowały próby ich wyrowadzenia z filozofii nauki Bolzana. Patočka w referacie użył wobec tej podwójnej abstrakcji określeń *věty o sobě* i *představy o sobě*, polski tłumacz połączył je i pisał jako o składnikach nauki o *prawdach w sobie*. Tylko uzupełniająco wskaże, że Tadeusz Kotarbiński (1886–1981), chcąc ułatwić czytelnikom kontakt z dok-

<sup>10</sup> Por. J. Patočka, *Bolzanovo misto v dějinách filosofie*, dz. cyt. s. 116–117.

tryną Bolzana, przyjął dla pierwszego zwrotu „Satz an sich” krótki polski termin *teza*, a w miejsce drugiego „Vorstellung an sich” zaproponował równie związane pojęcie *idea*<sup>11</sup>. Nie był przekonany, czy wprowadzone polskie odpowiedniki pojęciowe w pełni odpowiadają intencjom Bolzana. Skorzystał z nich, jak można wnosić z dodatkowych wyjaśnień Kotarbińskiego, bo nie miał w pogotowiu jakichś innych, lepszych terminów zastępczych, a o całej logice Bolzana sądził jak najlepiej: nie tylko skłania dziś – po długich dziesięcioleciach milczenia – do głębokiego szacunku, ale przede wszystkim oczekuje przybliżenia i rozpoznania przez specjalistów. Takim pierwszym spotkaniu z dziełem Bolzana, także oswojeniu z jego specyficzną terminologią, miały służyć pomocne zdania Kotarbińskiego, bo nie miał wątpliwości, że chodziło o jednego z luminarzy nauki nowożytnej. „Bolzana zdołał obmyślić i uzasadnić – pisał Kotarbiński w roku 1966 – mnóstwo twierdzeń logicznych przedtem nie notowanych, a pośród nich i takich, na które nikt bodaj dotychczas nie zwrócił uwagi”. I kontynuował: „twórczość myślicielska i pisarska Bolzana słusznie ściąga na siebie uwagę uczonych, a nie na ostatnim miejscu w szeregu jej walorów widnieją błyski myśli matematycznej, wyprzedzające wyniki późniejszych badaczy”<sup>12</sup>.

W referacie o kilka lat wcześniejszym Patočka był bliski opiniom sformułowanym przez Kotarbińskiego, tyle że z większą mocą zwrócił uwagę na potrzebę wyważenia sądów co do roli *prawd w sobie* w całej teorii nauki Bolzana. Starał się wykazać, że nauka o *prawdach w sobie* ani nie wyczerpuje treści jego filozofii nauki, ani nawet nie jest jej ośrodkiem. Swoistość i oryginalność problemu, jaki podjął Bolzano, to struktura nauki jako rzeczywistości *sui Genesis*. Problem taki, wraz z ujęciem logiki jako teorii nauki, nie tylko nie został dotąd przewyżczony, ale nie jest jeszcze zbudowany. Podjęły go dopiero nowoczesna epistemologia i logika – wskazał Patočka – kontynuując to, co pierwszy dostrzegł Bolzano. I jest w tym coś zdumiewającego, pisał (a przytaczam jego słowa świadomie w czeskim oryginale), „když vidíme, jak Frege, Whitehead a Russell, Brentano a Husserl, polští logikové a sémantikové a mnozí jini objevují po dlouhé řadě let nova částky jeho problému, jeho jednolité pojmy a jeho řešení; a přece to není ve skutečnosti div, nýbrž logika věci, logika jeho velkého problému, který Sice nerozřešil, ale který s ním, s jeho jménem a úsilím Najdy zustane spat”<sup>13</sup>.

Rola, jaką Bolzano spełnił w rozwoju nowożytnej teorii nauki, w szczególności jego wpływ na postępy nowoczesnej logiki, która w następstwie matematyzacji swych podstaw i języka przyjęła postać logistyki, to był ów drugi wymiar wartości,

<sup>11</sup> Por. T. Kotarbiński, *Słowo wstępne*, [w:] B. Bolzano, *Paradoksy nieskończoności*, Warszawa 1966; za: tegoż, *Dzieła wszystkie. Historia filozofii*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1995, s. 210–211.

<sup>12</sup> Tamże, s. 213.

<sup>13</sup> Por. J. Patočka, *Bolzanovo misto v dějinách filosofie*, dz. cyt., s. 121.

w tym wypadku ściśle związanych z filozofią Bolzana, wobec których Kroński, tak sądząc, nie pozostał obojętny. Patočka kilkakrotnie nawiązał w referacie do Brentana i Husserla – uczonych, których myśl bezpośrednio wpłynęła na drogi rozwoju filozofii polskiej XX wieku. Uczniem Brentana był Kazimierz Twardowski (1866–1938) – twórca filozoficznej szkoły lwowsko-warszawskiej i uniwersytecki nauczyciel kilku pokoleń polskiej inteligencji<sup>14</sup>. Z kolei wychowankiem Husserla był Roman Ingarden – międzynarodowo uznany, także przez Patočkę ceniony, wybitny przedstawiciel fenomenologii z lat jej klasycznego rozwoju<sup>15</sup>. A Patočka powołał się jeszcze na „polskich logików i semantyków”, którzy już przed półwiekiem należeli do współodkrywców Bolzana i podążali jego śladami<sup>16</sup>. Dla polskiego historyka filozofii, który był gościem liblickiej konferencji, były to wskazania cenne: pozwalały dostrzec obszary i tematy możliwych wspólnych badań dotyczących XIX stulecia, a więc przenikających się w tradycji filozoficznej Czech, Słowacji i Polski idei Kanta oraz Hegla, a współczesność tym bardziej zachęcała do zbliżeń realizowanych programów, ponieważ łączyły nas te same europejskie doświadczenia historyczne i kulturowe, nasze narodowe nadzieje i potencjały twórcze. Kroński za potrzebę chwili uznał udostępnienie wykładu Patočki polskim czytelnikom.

Przekładu czeskiego tekstu dokonał Kroński. Był to ostatni tekst, nad którym pracował, a okazał się także manuskryptem, który zamknął wszystkie jego prace: po sześciu tygodniach od powrotu z Czechosłowacji Kroński zmarł w Warszawie. Odtąd serdeczne więzy przyjaźni podczytywała z pełnym oddaniem i ze wzajemnością ze strony Patočki Irena Krońska. W kontaktach nie pozostała osamotniona. Patočka zyskiwał wśród polskich filozofów nie tylko zainteresowanie i uznanie, ale utrwał również nowe koleżeńskie związki przede wszystkim z osobami, które należały do bliskiego otoczenia Krońskich. Byli to filozofowie, których z Krońskimi łączyła współpraca zawodowa, codzienność akademickich kontaktów, prywatnych spotkań i rozmów, a także coś, co można nazwać – mimo zróżnicowania pokoleniowego – powtarzalnym typem ich ideowych rodowodów i dojrzewających myślowych przemian: określał je wpierw, i na szczęście do cza-

<sup>14</sup> Por. J. Woleński, *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, Warszawa 1985; tenże, *Szkoła Lwowsko-Warszawska w polemikach*, Warszawa 1997; R. Jadczyk, *Kazimierz Twardowski twórca szkoły lwowsko-warszawskiej*, Toruń 1991.

<sup>15</sup> Por. *Fenomenologia Romana Ingardena*, Wydanie specjalne „Studiów Filozoficznych”. Warszawa 1972; B. Ogrodnik, *Ingarden*, Warszawa 2000; A. Póltawski, *Po co filozofować? Ingarden-Wojtyła – skąd i dokąd?*, Warszawa 2011; J. Patočka, *Roman Ingarden. Pokus charakteristiky filozofické osobnosti a díla*, [w:] R. Ingarden, *O poznání literárního díla*, přeložila H. Jechová, Praha 1967, Doslov, s. 261–276.

<sup>16</sup> Dotyczy to zwłaszcza Jana Łukasiewicza (1878–1956), ucznia K. Twardowskiego, jednego z najwybitniejszych logików, historyków logiki i metodologów XX wieku. Por. R. Jadczyk, *Mistrz i jego uczniowie*, Warszawa 1997, głównie s. 41–53; J. Łukasiewicz, *Logika i metafizyka. Miscellanea*, pod red. J. J. Jadackiego, Warszawa 1998, głównie s. 2–7, 48–49, 233–235, 506–507.

su, wspólnie podzielany aktywizm marksistowskich neofitów, a następnie pogłębiający się filozoficzny i polityczny rewizjonizm sięgający samych podstaw uformowanego w Polsce marksistowskiego porządku ustrojowego.

W takim kręgu osób, w atmosferze filozoficznych poszukiwań, ideowego niepokoju i stopniowego demontażu marksistowskiej ortodoksji rodziły się nowe koleżeńskie więzy i coraz bliższe związki Patočki z Leszkiem Kołakowskim (1927–2009), Stefanem Morawskim (1921–2004), Bronisławem Baczka. Kontakty te szybko dały o sobie znać. Pierwszym ich znakiem było opublikowanie artykułu Patočki. Tekst ukazał się w nowo powołanym wówczas w Warszawie periodyku Polskiej Akademii Nauk „Studia Filozoficzne”, którego redaktorem naczelnym był – niestety zbyt krótko – Kołakowski. Ukazanie się polskiego przekładu artykułu sprawiło Patočce przyjemność. Druk pozostał z nieujawnionym nazwiskiem tłumacza, ale dla ścisłego grona polskich przyjaciół Patočki brak ten był jednoznacznie czytelny: pozwalał myśleć i pamiętać o Krońskim, który i przed wojną światową, i po wojnie jako pierwszy przybliżał Polakom myśl Patočki. Chociaż Patočka, perfekcjonista w wymaganiach wobec siebie, gotów był doszukiwać się we własnym tekście pewnych niedoskonałości, to jednak przesłane przez redakcję „Studiów Filozoficznych” nadbitki przyjął z autentyczną radością. W liście do Ireny Krońskiej przekazał: „pomimo tego, że słabe punkty tej pracy są widoczne, lubię ją, ponieważ miała szczęście podobać się naszemu nieodżałowanemu Tadeuszowi, któremu zawdzięczam jej publikację w języku polskim. Proszę przyjąć, droga Pani, w imieniu jej męża, moje gorące podziękowanie”<sup>17</sup>.

Obecność Krońskiego w Liblicach i kontakty, także oficjalne, jakie nawiązał z czechosłowackimi filozofami i praskimi instytucjami naukowymi, nie przyniosły jedynie opublikowanego w „Studiach Filozoficznych” artykułu Patočki. Efekty okazały się różnicowane i wartościowe. Przez polskich, czeskich i słowackich historyków filozofii została przygotowana i zrealizowana sesja naukowa poświęcona recepcji filozofii Hegla w krajach słowiańskich, która w dniach 1–5 grudnia 1964 roku odbyła się w Warszawie<sup>18</sup>. Do częstych należały bezpośrednie kontak-

<sup>17</sup> Archiv Jana Patočky v Praze, Korespondence s Irenou Kroňskou, List J. Patočki do I. Kroňskiej datowany w Pradze 19 VI 1959. W Pradze korzystałem z kopii francuskojęzycznych oryginałów listów Patočki do Krońskiej, które z pełnym zaufaniem i życzliwością zostały mi udostępnione przez dyrektora Instytutu Filozofii Akademii Nauk Republiki Czeskiej dra Josefa Zumra. Za okazane zainteresowanie i pomoc składam mu serdeczne podziękowanie.

<sup>18</sup> Por. R. Panasiuk, *Polsko-Czechosłowacka sesja naukowa poświęcona słowiańskiemu heglizmowi*, „Studia Filozoficzne” 1965, nr 2, s. 228–231; J. Zumr, *Hegel a Slované*, „Filosofický Časopis” R. XIII, 1965, č. 2, s. 398–402. Komplet referatów wydany został w: *Der Streit um Hegel bei den Slawen*, Wissenschaftliche Redakteure K. Kosik, J. Zumr, Editoren J. Garewicz, I. Michňáková, Prag 1967. Nadto referaty polskich autorów opublikowano w: *Polskie spory o Hegla 1830–1860*, Warszawa 1966.

ty osobowe, także krótkoterminowe pobyty studyjne przeznaczone przede wszystkim dla młodych pracowników nauki. Kontynuowano wymianę wydawnictw i artykułów w czasopismach filozoficznych współpracujących z sobą redakcji<sup>19</sup>. Nie były to następstwa, które pozostawały w jednoznacznym, prostym związku przyczynowo-skutkowym z pobytem Krońskiego w Liblicach i w Pradze. Odsunąć należy domysły o jakichś sformalizowanych krokach, zakończonych protokolarnie spisanyymi postanowieniami. Taka ewentualność wymagałaby jako partnera raczej doświadczonego administratora, i to koniecznie o duszy drobiazgowego i emocjonalnie zobojętniałego biurokraty, a nie profesora Krońskiego. Przy znanych mi charakterystykach osobowości profesora – akurat do takiej roli i takich zadań nie nadawał się zupełnie, co potwierdzam także jako jego były student.

To, co wiąże z pozytywnym przekazem wizyty Krońskiego w 1958 roku w Czechosłowacji, sprowadzam do łatwości kontaktów z otoczeniem czeskich gospodarzy, wśród których przebywał. Spotkania i dyskusje, w których uczestniczył, ułatwiała mu zaawansowana znajomość czeskiej kultury i filozofii, a także czeskiego języka. Jednak za czynnik, który najbardziej skutecznie mógł sprzyjać zbliżeniom naukowym i uzasadniać myślenie o wspólnych przedsięwzięciach badawczych, uznaję kompetencje filozoficzne Krońskiego, jakimi wykazał się w trakcie konferencyjnych obrad. Zasygnalizowane wówczas problemy, trudności interpretacyjne i pytania, z jakimi musi się zmierzyć polski, czeski i słowacki historyk filozofii podejmujący studia nad narodowymi tradycjami filozoficznymi w ich uwikłaniach z klasyczną filozofią niemiecką, zwłaszcza w spotkaniach z dziełem Hegła, stwarzały niezbędną podnetę do współmyślenia z dyskutantem i rozbudzały nadzieję na dalsze uwyrażnienie tematów wówczas ledwo dotkniętych. To jest ów ślad inspirującej myśli historycznofilozoficznej, jaki wiąże z pobytem Krońskiego w Liblicach. Uważna lektura referatów, które wypełniły program polsko-czechosłowackiej sesji filozoficznej zorganizowanej w 1964 roku w Warszawie (*Hegel a Słowianie*), pozwala dostrzec w niektórych wystąpieniach takie analizy i rozróżnienia pojęciowe, na których sens, historyczne konteksty i metodologiczną zasadność już wcześniej, w Liblicach, zwrócił uwagę Kroński.

## Tadeusz Kotarbiński i Jan Patočka

Kontaktom z Patočką sprzyjało w polskich warunkach pełne życzliwości zainteresowanie Tadeusza Kotarbińskiego sprawami współpracy między polskimi a czeskimi i słowackimi filozofami. Zainteresowanie to nie miało w sobie nic

<sup>19</sup> Por. J. Patočka, *Międzynarodowy Kongres Hegłowski*, „*Studia Estetyczne*” t. 2, 1965, s. 107–112. Był to drugi artykuł Patočki, który ukazał się w polskim przekładzie, tym razem z inspiracji Stefana Morawskiego, w specjalistycznym polskim czasopiśmie filozoficznym.



z doraźnych zaciekawień czy przejściowych sympatii, choć w przypadku Patočki, i konkretnie w sprawie Patočki, szybka reakcja profesora u progu lat siedemdziesiątych była wyrazem sprzeciwu wobec szykan, z jakimi ze strony władz czeskich spotkał się praski filozof. Przez Kotarbińskiego przemawiało doświadczenie profesora o najwyższych kwalifikacjach intelektualnych i moralnych, który głośnymi ideami myśli wolnej, śmiałej i odpowiedzialnej oraz propagowanymi wzorami zachowań odwołujących się do osądu sumienia zwracał się do wszystkich, którym takie poglądy i wartości były bliskie. Było przekonaniem Kotarbińskiego, iż są to dążenia głęboko uobecnione w kulturach narodów słowiańskich, stąd zbliżenie między Słowianami miał nie tylko za możliwe, ale za potrzebne i warte praktycznych kroków.

Z Patočką spotkał się Kotarbiński po raz pierwszy w trakcie gościnnego wyjazdu do Pragi jesienią 1959 roku. Był wówczas przez dwie kadencje prezesem Polskiej Akademii Nauk, stąd jego oficjalny pobyt w Czechosłowacji miał bardzo bogaty program. Kotarbińskiego wraz z jego żoną prof. Janiną Kotarbińską (1901–1997) przyjął prezes Czechosłowackiej Akademii Nauk Zdeněk Mejedlý (1878–1962). 26 listopada 1959 roku Kotarbiński wystąpił w siedzibie Akademii Nauk z wykładem *Cile praxeologie*<sup>20</sup>. Polscy goście odwiedzili Bratysławę, gdzie odbyło się spotkanie z Prezydium Słowackiej Akademii Nauk, znaleźli czas na przedstawienie operowe w Teatrze Narodowym w Bratysławie, a także – na specjalne życzenie Kotarbińskich – na wizytę w jednym z praskich kin, ale koniecznie z pokazem filmu czeskiego.

Spotkanie z Patočką miało dla Kotarbińskich szczególne znaczenie. Josef Zúmr, który opiekował się gośćmi i towarzyszył im w czasie ich wizyty, tak przedstawił ten wątek: „Jeich jediným přáním mimo oficiální program bylo osobně poznat a navštívit Jana Patočku, kterého samozřejmě znali z literatury i z vyprávění polských přátel již dříve. Patočka dovedl být duchaplným hostitelem, a tak tako návštěva patřila k jejich nejlepším zážitkům z celého pobytu. Kotarbińským, neopomněl mě požádat, Zbych vyřídil pozdrav Janu Patočkovi”<sup>21</sup>.

Dodatkowe zdania warto poświęcić pobytowi Kotarbińskich w Bratysławie. Przybliżą nie tylko związki profesora z Patočką, ale ukazą również serdeczność, z jaką odnosił się do Słowaków i ich kultury. Wizyta Kotarbińskiego w Bratysławie w 1959 roku, z natury rzeczy krótka, była pierwszą w tym mieście, lecz

<sup>20</sup> Por. T. Kotarbiński, *Cile praxeologie. Přednáška proslovená v Československé akademii věd*, Praha 1959. W polskim wydaniu wykład praski: *Cele prakseologii*, przeł. L. Engelking, ukazał się w: T. Kotarbiński, *Dziela wszystkie. Prakseologia*, cz. II, Wrocław–Warszawa–Kraków 2003, s. 243–252.

<sup>21</sup> Por. J. Zúmr, *Jan Patočka a polští filosofové*, [w:] *Filozofia i čas prezšlý. Profesorowi Czesławowi Głombikowi w 70. rocznicę urodzin*, pod red. B. Szotek, A. J. Norasa, Katowice 2005, s. 234.



– jak miało się okazać – nie jedyną. Dziesięć lat później, dokładnie w czerwcu 1969 roku, gościł ponownie w słowackiej stolicy, tym razem z okazji szczególnej: uroczystości obchodzonego podwójnego jubileuszu 50-lecia Uniwersytetu Komeńskiego i 500-lecia założenia jego poprzednika, Academie Istropolitany. Obchody, międzynarodowe grono przybyłych uczonych i delegacji, rozmach i staranność głównych uroczystości na Zamku z udziałem prezydenta Republiki Czechosłowackiej Ludvika Svobody (1895–1979) i w auli Uniwersytetu, także koleżeńskie przyjęcie w Słowackiej Akademii Nauk – to wszystko Kotarbiński utrwalił w swoim obrazie bratysławskiej rocznicy<sup>22</sup>.

Jeden uroczysty akt, związany z jubileuszem Uniwersytetu Komeńskiego, został jednak przez Kotarbińskiego pominięty. Nie dała o sobie znać jakaś chwilo-wa słabość pamięci czy przesadna oszczędność słowa. Najwyraźniej zdecydowa-ło przekonanie, że profesor w przypadku wyróżnienia nie powinien pisać o sobie. Wprawdzie w ogłoszonej relacji odnotował udział w uroczystościach przedsta-wicieli licznych wszechnic zagranicznych, dodając, że „niejeden z nich przybył dla odebrania dyplomu doktora *honoris causa*”, ale na tym poprzestał<sup>23</sup>. Więc uzupełnijmy to, co zostało pominięte. Na wniosek Wydziału Filozoficznego Uni-wersytetu Komeńskiego w Bratysławie profesor Tadeusz Kotarbiński 19 czerwca 1969 roku został uhonorowany doktoratem *honoris causa* ze wskazaniem: „za zalotnie nowej redeckiej dyscypliny – praxeologie”<sup>24</sup>. Z wykładem wystąpił na spo-tkaniu z uniwersyteckimi filozofami i logikami. Zorganizował je Vojtech Filkorn (1922–2009) – uczony o wielkich zasługach dla Uniwersytetu Komeńskiego, jego były rektor, przy tym inicjator na Słowacji nowoczesnych studiów logicznych oraz czołowy metodolog i teoretyk nauki, także długoletni członek Słowackiej Akade-mii Nauk i Czechosłowackiej Akademii Nauk<sup>25</sup>. Jako pierwszy powołany w sło-wackim szkolnictwie akademickim profesor logiki kierował w uczelni bratysław-skiej od 1962 roku Katedrą Logiki, jak również zorganizowanym przez siebie cztery lata później i związanym z nią Zakładem (gabinetem) Metodologii Nauk. W tej roli przyjął Kotarbińskiego – co było o tyle ułatwione i naturalne, że gospodarz spotkania dobrze znał polskich logików i od lat pozostawał z nimi w bliskich kontaktach<sup>26</sup>. Kotarbiński wystąpił z wykładem na temat *Zasady sprawności we*

<sup>22</sup> Por. T. Kotarbiński, *50-lecie Uniwersytetu w Bratysławie (Bratysława, 16–21 VI 1969)*, „Nauka Polska” R. XVII, 1969, nr 6, s. 89.

<sup>23</sup> Tamże.

<sup>24</sup> Por. *Čestni doktori Univerzity Komenského 1928–2014*, Bratislava 2014, s. 163–165.

<sup>25</sup> Por. K. Berka, *K vědeckému dílu V. Filkorna*, „Filosofický as Opis” R. XXX, 1982, č. 3, s. 352; M. Zigo, J. Vicenik, *Životné jubileum akademika Vojtecha Filkorna*, „Filozofia” R. XXXVII, 1982, č. 3, s. 289–292.

<sup>26</sup> Współpraca z polskimi logikami zaowocowała nadaniem profesorowi V. Filkornowi przez Uniwersytet Jagielloński w Krakowie doktoratu *honoris causa*. Uroczyste wręczenie dyplomu dok-

*wszelkim działaniu*, a mówił po polsku, gdyż zachęcali go do tego wszyscy zgromadzeni, łącznie z ówczesnym rektorem, geologiem i geochemikiem, profesorem Bohuslavem Cambelem (1919–2006), który zapraszając Kotarbińskiego do Bratysławy, pisał: „Wykład odbył się w języku polskim, który to język jest nam bliski i w którym porozumiewanie się nie sprawia nam trudności”. Rozmowa ze słuchaczami po wykładzie potwierdziła ten sąd – stwierdził gość z Polski<sup>27</sup>.

Jak dla Kotarbińskich oczekiwanym i cennym doświadczeniem było spotkanie z Patočką w trakcie wizyty w Pradze w 1959 roku, tak Patočka znalazł w Kotarbińskim osobę, która praktycznie potwierdzała moralną wartość niezawodnego zaufania oraz moc i szlachetność *opiekuna spolegliwego* w sytuacjach, które pomocnej reakcji wymagały<sup>28</sup>. Kotarbiński w latach 1960–1963 był przewodniczącym Institut International de Philosophie w Paryżu. W tym czasie podjęte zostały starania o powołanie w skład członków Instytutu Patočki, zakończone pełnym sukcesem na przełomie 1961 i 1962 roku. Z tego czasu zachował się w zbiorze korespondencji Kotarbińskiego krótki list Patočki, wart przytoczenia w całości. Patočka pisał: „Panie Prezydencie, proszę pozwolić mi wyrazić gorące uczucia, które jestem Panu winien za [wielki – C.G.] zaszczyt nominowania na członka tytularnego Międzynarodowego Instytutu Filozoficznego. Wiem, że moja kandydatura została wprowadzona dzięki poparciu polskich członków. Sytuacja, w której dzięki Panu się znalazłem, pobudza mnie do jeszcze większego natężenia mych

---

torskiego odbyło się w Collegium Novum UJ 6 grudnia 1973 roku. Promotor przewodu profesor logiki Stanisław Surma w charakterystyce nominata przekazał: „jest twórcą słowackiego ośrodka logiki i metodologii nauk, pierwszego tego rodzaju ośrodka w historii swego kraju, skupiającego prężną grupę współpracowników złożonych ze znanych specjalistów. Posiada okazały i uznany dorobek naukowy, na który składają się liczne monografie, studia, artykuły, a także świetne popularyzacje z zakresu logiki matematycznej, historii logiki oraz metodologii nauk. Profesor Filkorn jest wielkim entuzjastą i niestrudżonym propagatorem osiągnięć polskiej szkoły logiki matematycznej, z którą od dawna łączy go wielostronne kontakty osobiste. Położył także wielkie zasługi w rozwijaniu i pogłębianiu szeroko pojętej współpracy Uniwersytetu Komeńskiego w Bratysławie z Uniwersytetem Jagiellońskim w Krakowie, z którym łączyły go i łączy nadal szczególnie bliskie i serdeczne więzy”. Por. Archiwum Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, sygn. DO,teczka doktoratu h.c. Prof. Wojtecha Filkorna.

<sup>27</sup> Por. T. Kotarbiński, *50-lecie Uniwersytetu w Bratysławie*, dz. cyt., s. 89.

<sup>28</sup> Zwrot „opiekun spolegliwy” jest swoistym terminem Kotarbińskiego, należącym do centralnych pojęć jego koncepcji *etyki niezależnej*. Profesor wyjaśniał, że zwrot ten jest „przydatny dla oznaczenia kogoś, na kim można polegać. Opiekun wtedy jest spolegliwy, kiedy można słusznie zaufać jego opiece, że nie zawiedzie, że zrobi wszystko, co do niego należy, że dotrzyma placu w niebezpieczeństwie i w ogóle będzie pewnym oparciem w trudnych okolicznościach”. Por. T. Kotarbiński, *Opiekun spolegliwy*, [w:] tegoż, *Medytacje o życiu godziwym*, wyd. III, Warszawa 1976, s. 63–67. Zwrot został po raz pierwszy wprowadzony przez autora w artykule: *Zagadnienia etyki niezależnej*, opublikowanym w zbiorze *Sprawy sumienia*, Warszawa 1956, s. 5–24.

sił, by okazać się jej godnym. Proszę przyjąć, Panie Prezydencie, wyrazy mojej wdzięczności oraz szacunku”<sup>29</sup>.

W zbliżonym czasie, w czerwcu 1971 roku, na zaproszenie środowiska warszawskich filozofów z jedyną oficjalną wizytą gościł w Warszawie Patočka. Okoliczności tej wizyty są mało znane. Najpewniej nie angażowała, z przyczyn politycznych, władz instytucji państwowych – Uniwersytetu Warszawskiego, Polskiej Akademii Nauk. Natomiast nie ma wątpliwości co do organizatora wykładu Patočki – został przygotowany przez Oddział Warszawski Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Zrozumienie sytuacji ułatwi wskazówka, że długoletnim już przewodniczącym Zarządu Głównego PTF był Tadeusz Kotarbiński, a Oddziałem Warszawskim PTF kierowała Janina Kotarbińska<sup>30</sup>. Podobnie niedostatecznie znany jest impuls sprawczy, który umożliwił wizytę i przesądził o jej powodzeniu. Impuls związany był z niezwykłym postanowieniem i konsekwentnie *opiekuńczo spolegliwą* postawą Kotarbińskiego. Oto 85-letni polski filozof, uhonorowany najwyższymi odznaczeniami i nagrodami państwowymi, członek licznych międzynarodowych organizacji naukowych i Akademii Nauk, wielokrotny doktor *honoris causa* uczelni polskich i zagranicznych zdecydował się wystąpić w obronie Patočki. Magdalena Grochowska, publicystka i eseistka, przekazała w książce: Kotarbiński zwrócił się „do Edwarda Gierka (1913–2001) z prośbą o interwencję u Gustáva Husáka (1913–1991), by Czesi pozwolili na przyjazd do Polski Jana Patočki, wielkiego czeskiego filozofa. Patočka był prześladowany, nie wolno mu było opuszczać kraju”. Gierek dotrzymał obietnicy. Patočka w 1971 roku gościł w Warszawie i w sali Instytutu Filozofii UW wystąpił z wykładem na temat późnego Husserla<sup>31</sup>. Zapis znalazł się w książce przedstawiającej sylwetki niepokornych nauczycieli polskiej inteligencji, książce pięknej i o pięknych ludziach – jak najkrócej i najpiękniej ocenił ją we *Wstępie* Adam Michnik.

Przytoczony fragment można tylko uzupełnić kilkoma mniej ważnymi szczegółami. Wykład odbył się 7 czerwca 1971 roku, jego organizatorem był Oddział Warszawski Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, wygłoszony został w języku francuskim i w tym języku ukazał się w „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Spo-

---

<sup>29</sup> Połączone Biblioteki Wydziału Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Instytutu Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk, Polskiego Towarzystwa Filozoficznego w Warszawie [dalej: PBW], Archiwalia Janiny i Tadeusza Kotarbińskich, Rkps U 598, Korespondencja T. Kotarbińskiego, t. XXXII, k. 180. List J. Patočki do T. Kotarbińskiego datowany w Pradze 9 stycznia 1962. Zwroty nieczytelne zastąpiono nawiasami wprowadzonymi przez piszącego.

<sup>30</sup> Por. *Polskie Towarzystwo Filozoficzne, czyli z dziejów filozofii jako nauki instytucjonalnej*, red. nauk. B. Markiewicz, J. J. Jadacki, R. Jadcak, Warszawa 1999, s. 70–75.

<sup>31</sup> Por. M. Grochowska, *Wytrącenie z milczenia*, wstępem opatrzył A. Michnik, Warszawa 2005, s. 48.

łecznej” – czasopiśmie redagowanym przez prof. Andrzeja Walickiego<sup>32</sup>. Zebraniu miała przewodniczyć Janina Kotarbińska, co jednak uniemożliwiła jej choroba. W powstałej sytuacji zastąpiła ją, przy obecności Kotarbińskiego, Irena Krońska. Wieczorem Kotarbińscy gościli Krońską i Patočkę – jak ujął to gospodarz spotkania w swoim *Dzienniku* – „na herbatce”, a notatkę zakończył zdaniem pełnym życzliwej pamięci: były „serdeczne pozdrowienia od Zumra i dla Zumra”<sup>33</sup>.

Nie było to jedyne wystąpienie Kotarbińskiego do władz Czechosłowacji w sprawie Patočki. Służby czeskie coraz bardziej ograniczały Patočce możliwości pracy naukowej. Przedwcześnie został wysłany na emeryturę, pozbawiono go możliwości nauczania i publikowania w kraju, zamknięto kontakty ze światem. Echa tych działań dały o sobie znać w korespondencji uczonych. W połowie lutego 1972 roku Patočka skierował do Kotarbińskiego list wprost nawiązujący do łączących ich zdarzeń i postaw. Był to drugi i ostatni z zachowanych listów Patočki. Pisał i przesyłał w nim „najlepsze podziękowania za wspaniałomyślną przychylność przyjaciela. Zdajemy sobie dobrze sprawę – pisał – że w tym świecie ogarniętym kryzysem prawdziwymi filozofami są ci, którzy wciąż i nieustannie podtrzymują prawdziwe wartości humanistyczne, przede wszystkim solidarność osobistą i intelektualną, przekraczającą granice narodów, państw, systemów. Nawet jeśli Pańskie działanie nie daje natychmiastowego rezultatu, to jego wpływy pośrednie i przykład mają rzeczywiste znaczenie”<sup>34</sup>.

Lata siedemdziesiąte nie oszczędziły Patočce rozczarowań, doświadczeń trudnych, wyniszczających siły, po ludzku upokarzających. Zbliżający się XV Światowy Kongres Filozoficzny w Warnie, zorganizowany w 1973 roku, okazał się dla niego – już przed wyjazdem, na miejscu w Warnie i po powrocie – pasmem niekończących się cierpień, poniżeń. Wydanie księgi jubileuszowej, jaką grono przyjaciół Patočki pragnęło uczcić sześćdziesięciolecie jego urodzin, zostało w Czechosłowacji uniemożliwione i gdyby nie zagraniczny wydawca, księga *Die Welt des Menschen – Die Welt der Philosophie* pozostałaby tylko szlachetnym pomysłem<sup>35</sup>. Wydana ostatecznie w 1976 roku mogła uchodzić – przy nie-

<sup>32</sup> Por. J. Patočka, *La philosophie de la crise des sciences d'après Edmond Husserl et sa conception d'une phenomenology du „monde de la vie”*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” t. XVIII, 1972, s. 3–18. Wyd. pol.: *Filozofia kryzysu nauki według Edmunda Husserla i jego koncepcja fenomenologii „świata życia”* ukazało się dwukrotnie w przekładzie J. Zychowicza w: J. Patočka, *Świat naturalny i fenomenologia*, Kraków 1987, s. 140–157; także w: *Świat przeżywany. Fenomenologia i nauki społeczne*, red. nauk. Z. Krasnodębski, Warszawa 1993, s. 25–47.

<sup>33</sup> PBW, Rkps U 594, T. Kotarbiński, *Dzienniki 1944–1977*, t. XXV (z. 62), k. 38.

<sup>34</sup> PBW, Rkps U 598, Korespondencja T. Kotarbińskiego, t. XXXII, k. 181. List J. Patočki do T. Kotarbińskiego datowany w Pradze 14 lutego 1972.

<sup>35</sup> Por. *Die Welt des Menschen – Die Welt der Philosophie. Festschrift für Jan Patočka*, Hrsg. von W. Biemel und dem Husserl-Archiv zu Löwen, Haag 1976. W księdze ukazały się artykuły trzech polskich autorów: I. Krońskiej, B. Baczyki, L. Kołakowskiego.

wielkim tylko wyprzedzeniu czasu – za dzieło przygotowane z myślą o kolejnym, bardziej zaawansowanym jubileuszu Patočki, jego siedemdziesięcioleciu, a jeszcze mniej ją dzieliło od tragicznych dla czeskiego filozofa wydarzeń z początków 1977 roku: księga zrodzona z przyjaźni i szacunku dla jego twórczych sił upamiętniałaby ludzkie przemijanie, stałaby się księgą pośmiertną. Patočka zmarł w Pradze 13 marca 1977 roku – pochłonęła go choroba niebezpieczna, znana tym, którzy w tamtych latach mieli odwagę upomnieć się o wolność. Patočka był jej rzecznikiem.

## Bibliografia

- Berka K., *K vědeckému dílu V. Filkorna*, „Filosofický as Opis” R. XXX, 1982, č. 3, s. 352.
- Bolzano B., *Paradoksy neskończoności*, Warszawa 1966.
- Der Streit um Hegel bei den Slawen*, Wissenschaftliche Redakteure K. Kosik, J. Zumr; Editoren J. Garewicz, I. Michňáková, Prag 1967.
- Fenomenologia Romana Ingardena*, Wydanie specjalne „Studiów Filozoficznych”. Warszawa 1972.
- Filozofia i czas przeszły. Profesorowi Czesławowi Głombikowi w 70. rocznicę urodzin*, pod red. B. Szotek, A. J. Norasa, Katowice 2005.
- Garewicz J., *Wokół filozofii niemieckiej. Wybór pism, wstępem poprzedziła H. Buczyńska-Garewicz*, Warszawa 2003.
- Grochowska M., *Wytrąceni z milczenia, wstępem opatrzył A. Michnik*, Warszawa 2005.
- Głombik C., *J. Patočka a T. Kroňski – rané filozofické štúdia a fenomenologické zblíženia*. Preložil Ivan Vinjar, [w:] *Hegel v kontextoch Heideggerovej a Patočkovej filozofie*. Ved. Redaktori Vladimír Leško a Pavol Tholt, Košice 2010, s. 207–223.
- Głombik C., *Patočkova raná prítomnosť v poľskej filozofickej historiografii*, preložil E. Andreanský, [w:] *Patočka a filozofia 20. storočia*, eds. V. Leško, R. Stojka, Košice 2015.
- Głombik C., *Z historie polskich setkání s Janem Patočkou. O sblížení, přátelství a paměti v těžkých dobách*, přeložil R. Meddecki, [w:] *Ve službě filosofii*. Na počest Jiřího Gabriela, Brno 2010, s. 47–57.
- Blecha I., *Jan Patočka*, Olomouc 1997.
- Jadczyk R., *Kazimierz Twardowski twórca szkoły lwowsko-warszawskiej*, Toruń 1991.
- Jadczyk R., *Mistrz i jego uczniowie*, Warszawa 1997.
- Kotarbiński T., *50-lecie Uniwersytetu w Bratysławie (Bratysława, 16–21 VI 1969)*, „Nauka Polska” R. XVII, 1969, nr 6.
- Kotarbiński T., *Cile praxeologie. Přednáška proslovená v Československé akademii věd*, Praha 1959.
- Kotarbiński T., *Opiekun spolegliwy*, [w:] tegoż, *Medytacje o życiu godziwym*, wyd. III, Warszawa 1976.



- Kołakowski i inni, red. J. Skoczylński, Kraków 1995.
- Ogrodnik B., *Ingarden*, Warszawa 2000.
- Panasiuk R., *Polsko-Czechosłowacka sesja naukowa poświęcona słowiańskiemu heglizmowi*, „*Studia Filozoficzne*” 1965, nr 2, s. 228–231.
- Patočka J., *Bolzano a problem teorii nauki*, „*Studia Filozoficzne*” 1959, nr 1, s. 170–188.
- Patočka J., *Międzynarodowy Kongres Hegłowski*, „*Studia Estetyczne*” t. 2, 1965, s. 107–112.
- Patočka J., *Roman Ingarden. Pokus charakteristiky filosofické osobnosti a dila*, [w:] R. Ingarden, *O poznani literárního dila*, přeložila H. Jechová, Praha 1967.
- Polska filozofia powojenna*, red. W. Mackiewicz, t. III, Warszawa 2005.
- Polskie spory o Hegla 1830–1860*, Warszawa 1966.
- Polskie Towarzystwo Filozoficzne, czyli z dziejów filozofii jako nauki instytucjonalnej*, red. nauk. B. Markiewicz, J. J. Jadacki, R. Jadczyk, Warszawa 1999.
- Póltawski A., *Po co filozofować? Ingarden–Wojtyła – skąd i dokąd?*, Warszawa 2011.
- Woleński J., *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, Warszawa 1985.
- Woleński J., *Szkoła Lwowsko-Warszawska w polemikach*, Warszawa 1997.
- Zigo M., Vicens J., *Životné jubileum akademika Vojtecha Filkorna*, „*Filozofia*” R. XXXVII, 1982, č. 3.
- Zumr J., *Hegel a Slované*, „*Filosofický Časopis*” R. XIII, 1965, č. 2, s. 398–402.
- Čestní doktori Univerzity Komenského 1928–2014*, Bratislava 2014.
- Łukasiewicz J., *Logika i metafizyka. Miscellanea*, pod red. J. J. Jadackiego, Warszawa 1998.

## On less known relations between Polish philosophers and Jan Patočka

What is focused on in the article are some less known associations of Polish philosophers with Jan Patočka (1907–1977). The first Polish philosopher who met Patočka face to face was Roman Ingarden (1893–1970). This took place during the 8th International Philosophical Congress in Prague (September 1934). The established contacts with Patočka were continued and further developed by Tadeusz Kroński (1907–1958). He was the first to translate Patočka’s text, which was published in a Polish philosophical journal in 1959. Due attention should be also paid to Patočka’s associations with Leszek Kołakowski (1927–2009), Stefan Morawski (1921–2004), Bronisław Baczka (1924–2016) and his relations with Tadeusz Kotarbiński (1886–1881). It is also worth mentioning that, in June 1971, the only official visit of Patočka to Warsaw took place as a response to the invitation of Warsaw philosophers.

Keywords: History of philosophy, Jan Patočka, Roman Ingarden, Tadeusz Kroński, Leszek Kołakowski, Tadeusz Kotarbiński



ZBIGNIEW WOLAK

---

## Rozumowania – między logiką, filozofią i terminologią

### Wstęp

Rozumowania są bardzo ważnym elementem wszelkiego rodzaju argumentacji, które z kolei odgrywają ogromną rolę w życiu, w nauce, a także w filozofii. Nic dziwnego, że rozumowaniom poświęca się wiele uwagi, jednak czasem bez dostatecznej znajomości logiki i metodologii, czego efektem bywa nieuważne posługiwanie się nazwami, schematami, interpretacjami. W tym artykule chcę zwrócić uwagę na niektóre problemy dotyczące tych trzech kwestii jednocześnie, gdyż nie da się ich od siebie oddzielić. Zdarza się, że z jednej strony to samo rozumowanie bywa określane wieloma terminami, a z drugiej ten sam termin jest używany dla różnych rodzajów rozumowań. Jest to sytuacja nieunikniona w zastosowaniach języka i niezbyt groźna, jeśli jest uświadamiana. Poważniejszym problemem jest używanie pojęć, które inaczej są definiowane, a inaczej stosowane, na przykład są traktowane jak terminy logiczne, ale nadaje się im znaczenia zaczerpnięte z języka potocznego lub filozoficznego. Mam nadzieję, że ten artykuł przyczyni się do dostrzeżenia tego zamętu i uzasadni potrzebę dalszego porządkowania terminologii, definicji i sposobów zastosowania klasyfikacji rozumowań. Zagadnienie to jest bardzo szerokie, dlatego choć ograniczyłem się tylko do tzw. polskiej klasyfikacji (dedukcyjne: wnioskowanie i dowodzenie; redukcyjne: tłumaczenie i sprawdzanie), to uwagi tu zamieszczone są raczej wstępem do pełniejszej analizy.

### Czym jest uniesprzecznianie?

Pojęcie uniesprzeczniania pojawia się bardzo często w argumentacjach tomistów egzystencjalnych z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Oto przykład wykorzystania tego pojęcia:

Niniejszy tok postępowania ma charakter redukcyjny. Zachodzi w nim proces znajdowania racji dla doświadczanych ontycznych następstw – stanów skutkowych. Rozumowanie to – jak pisze S. Kamiński – polega „na twórczym (choć praktycznie wykorzystującym tradycję filozoficzną) znalezieniu ostatecznie w wewnętrznej strukturze bytu takiej jedynej racji, która tłumaczyłaby bez reszty i niezawodnie stan bytowy, traktowany jako ontyczne następstwo wewnętrznego złożenia bytowego rzeczywistości w takim stanie”<sup>1</sup>.

Właśnie ten redukcyjny typ postępowania wyjaśniającego, wywodzący się z tradycji arystotelesowsko-tomistycznej, kontynuuje w swojej filozofii – także w antropologii – M. A. Krąpiec. Cała jego antropologia może być traktowana jako tłumaczenie danych bezpośredniego doświadczenia antropologicznego poprzez strukturę wewnątrzbytową człowieka. Autor ów proces sam nazywa szukaniem takich racji uniesprzeczniających, których negacja byłaby zanegowaniem samych faktów (danych w doświadczeniu) lub podstawowych zdań systemu<sup>2</sup>.

Rzut oka wystarczy, by zrozumieć, że pojęcia, jakie pojawiają się w tej wypowiedzi, są inne niż w logice i klasyfikacji rozumowań, choć wykorzystane zostały te same terminy. Redukcyjny charakter rozumowania polega tutaj na znajdowaniu racji dla skutków<sup>3</sup>. Zatem „racja” nie jest tutaj racją logiczną, z której można wyprowadzić następstwo, ale przyczyną, skoro wyprowadza się z niej skutki<sup>4</sup>, a „redukcja” nie jest rozumowaniem redukcyjnym wedle naszej klasyfikacji, ale rozumowaniem, które dla skutków poszukuje przyczyn. Poszukiwanie „jedynej racji” też nie ma sensu logicznego, gdyż dla każdego zdania istnieje nieskończona liczba racji logicznych. Co innego, gdy tą racją jest przyczyna lub coś do niej podobnego. W języku potocznym mówi się, że przyczyna tłumaczy to, co powodu-

<sup>1</sup> S. Kamiński, *O redukcyjnym wyjaśnianiu w filozofii*, „Summariusm” 9 (1980), s. 56.

<sup>2</sup> I. Dec, *Transcendencja człowieka w przyrodzie. Ujęcia Mieczysława A. Krąpca OP i kard. Karola Wojtyły*, Wrocław 2011, s. 220–221.

<sup>3</sup> Pojęcie racji jako bliskoznaczone – choć nie jednoznaczne – wobec pojęcia przyczyny formalizuje Edward Nieznański w swojej *Sformalizowanej ontologii orientacji klasycznej* (Warszawa 2007, s. 66–71). W rzeczywistości są to u niego raczej pojęcia różnoznaczne, gdyż racja ma własności formalne przeciwne względem własności przyczyny. Stosunek racji istnienia jest relacją zwrotną (por. s. 68), a bycie przyczyną sprawczą jest relacją przeciwzwrotną (por. s. 71).

<sup>4</sup> Można trafić na spory między filozofami, którzy używają tego terminu w tych właśnie dwóch znaczeniach. Trudno jednoznacznie rozstrzygnąć, czy w tych sporach nie zdają sobie oni sprawy z pojawiającej się tam wieloznaczności pojęcia racji, czy też zdają sobie z tego sprawę, ale każdy z nich uważa, że jego pojęcie jest właściwe, a pojęcie drugiego niewłaściwe. W pierwszym przypadku błąd jest oczywisty, w drugim nieco mniej oczywisty, ale nie mniej rażący. Filozofia raczej nie zajmuje się reformą języka, tylko jego badaniem, lub korzysta z niego jako z narzędzia. Filozof ma prawo użyć jakiegось terminu w znaczeniu, jakie sam wybierze, byle tylko robił to świadomie i w sposób wystarczająco jasny dla swoich czytelników. Z praktycznego punktu widzenia wskazane jest, aby to znaczenie było już wcześniej obecne w języku naukowym (filozoficznym), ale dla ważnych racji można też tworzyć neologizmy.

je. W języku naszej klasyfikacji droga do poznania przyczyny może być zarówno dedukcyjna, jak i redukcyjna, w zależności od tego, jaką wiedzę mamy o rzeczywistości, w której pojawiają się przyczyny i skutki. Po tych pobieżnych uwagach skupmy się bliżej na „uniesprzecznianiu”.

W języku logiki taki termin nie ma sensu, bo „uniesprzeczniać” zdaje się oznaczać na przykład taką sytuację, w której dołączenie do jakiegoś systemu zdań opisujących rzeczywistość tezy o istnieniu Boga pozwala usunąć sprzeczność z tego systemu. Tymczasem nigdy nie jest możliwe usunięcie sprzeczności przez dołączenie jakiegoś zdania do układu zadań zawierających sprzeczność, a jedynie przez usunięcie zdania lub zdań tę sprzeczność powodujących. Chyba że przyjmemy, iż do wyboru mamy dwa sprzeczne zdania, np. „Bóg istnieje” i „nieprawda, że Bóg istnieje” oraz przyjmemy, że jedno z tych zdań musi być dołączone do systemu. Takie raczej osobliwe wymaganie wykracza poza zwykłe reguły logiczne i musiałoby być wyraźnie do nich dołączone. Nadal jednak termin „uniesprzecznianie” brzmi niezbyt poprawnie, bardziej górnolotnie niż metodologicznie. Wszystko wskazuje na to, że jakaś teza „uniesprzecznia” zbiór zdań, gdy z nich po prostu dedukcyjnie wynika. Dołączenie do tego systemu zdania sprzecznego z tą tezą lub jej przeciwnego w oczywisty sposób spowodowałoby sprzeczność.

Można podejrzewać, że termin „uniesprzecznianie”, nie pochodzący ani z logiki, ani z języka potocznego czy naukowego, służy temu, aby przy pomocy tajemniczych nazw uwolnić się od obowiązku formalnego lub nieco bliższego logice wykazania, że takie wynikanie zachodzi. Wprawdzie formalizacja tego rodzaju rozumowań może być trudna czy niezbyt dobrze jeszcze przygotowana, albo nawet mało przydatna w jakichś konkretnych rozważaniach filozoficznych, jednak tworzenie zawilego słownictwa jako kamuflażu nie jest dobrym sposobem uprawiania filozofii i wzbogacania jej metodologii. Ważne jest tu przypomnienie, że o ile niektóre terminy funkcjonują w innych znaczeniach w logice i w języku potocznym, o tyle sprzeczność, nawet jeśli jest używana poza logiką, też w zasadzie zachowuje znaczenie logiczne. Trudno byłoby sprzeczność lub niesprzeczność rozumieć inaczej niż w logice, czyli jako istnienie w zbiorze zdań dwóch zdań ze sobą sprzecznych.

Jeśli wrócimy do objaśnienia Krąpca, który „ów proces sam nazywa szukaniem takich racji niesprzeczniających, których negacja byłaby zanegowaniem samych faktów (danych w doświadczeniu) lub podstawowych zdań systemu”, to łatwo odnajdziemy w nim nawiązanie do wynikania logicznego. Ujmijmy to w jego języku: ów proces nazywamy szukaniem takich zdań, których negacja prowadziłaby do sprzeczności ze zbiorem zdań opisujących fakty i podstawowych zdań systemu. W języku logiki jest to po prostu wnioskowanie, które może być przeprowadzane metodą nie wprost, ale to nie ma większego znaczenia dla istoty

tego rozumowania. Wspominam o tym, gdyż metoda nie wprost bywa przez tego filozofa traktowana jako zupełnie inny rodzaj rozumowania w stosunku do zwykłego wnioskowania czy dowodzenia. Tymczasem różnica jest czysto techniczna i pragmatyczna, bo dowody nie wprost bywają krótsze.

### *A priori, a posteriori* i inne dowody

Zapoznajmy się z jednym jeszcze przykładem terminologicznych wyjaśnień z tej samej szkoły filozoficznej. Dziś terminy *a priori* i *a posteriori* rozumie się jako stosunek poznania do doświadczenia: poznanie to może być od doświadczenia niezależne (*a priori*) lub zależne (*a posteriori*). Dawniejsze użycie tych terminów przedstawia następujący cytat:

Do czasów Kanta termin *a priori* był używany – w powiązaniu z i w opozycji do *a posteriori* – nie w odniesieniu do rodzaju poznania, lecz sposobu dowodzenia. Takie zastosowanie tej pary pojęciowej utrwalił Albert Saksoński (opierając się na ustaleniach Boecjusza, Abelarda, Tomasza z Akwinu, w końcu samego Arystotelesa). Według niego, dowód aprioryczny to dowód kroczący od przyczyny do skutku lub – w terminologii logicznej – od założeń do wniosków (*Demonstratio procedens ex causis ad effectum*). Natomiast dowód aposterioryczny kroczy drogą odwrotną – odsłania przyczyny na podstawie wiedzy o skutkach, tzn. posuwa się od skutków do przyczyn (czy też od wniosków do przesłanek). Albert Saksoński nazywał to odpowiednio *demonstratio a priori* i *demonstratio a posteriori*<sup>5</sup>.

Objaśnienie na pozór wyczerpujące i spójne zawiera jednak poważne luki, autor zdaje się utożsamiać rozumowanie *a priori* z wnioskowaniem jako rozumowaniem dedukcyjnym, zaś *a posteriori* z tłumaczeniem jako rozumowaniem redukcyjnym<sup>6</sup>. Wystarczy wspomnieć dowód *ex ratione causa efficientis*, który na podstawie wiedzy o skutkach drogą dedukcyjną dochodzi do wiedzy o istnieniu i własnościach przyczyny. Pomieszenie związku przyczynowego i logicznego w filozofii średniowiecznej jest znane przynajmniej od czasów ks. Jana Salamuchy<sup>7</sup>.

Poprawnego ujęcia tej kwestii moglibyśmy się spodziewać w encyklopedycznym wyjaśnieniu dowodzenia opracowanym przez o. Krąpca. Znał on pracę Salamuchy, był też wybitnym znawcą myśli św. Tomasza i innych filozofów nurtu kla-

<sup>5</sup> A. Przyłębski, *Duch czy życie? Studia i szkice z filozofii niemieckiej*, Poznań 2011, s. 93. Por. A. Podsiad, *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa 2001, s. 1. W *Słowniku* znajdujemy krótkie objaśnienie, pozbawione trudności, które zostaną wskazane w tekście Przyłębskiego.

<sup>6</sup> Mam tu na myśli terminologię związaną z klasyfikacją rozumowań w sensie Czeżowskiego, nie zaś redukcję czy wyjaśnianie w sensie metafizycznym.

<sup>7</sup> Por. J. Salamucha, *Pojęcie dedukcji u Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu*, [w:] tegoż, *Wiedza i wiara. Wybrane pisma filozoficzne*, red. J. J. Jadacki, K. Świętorzecka, Lublin 1997, s. 243.

sycznego. Jednak lektura jego artykułu pogłębia rozczarowanie i pozwala odkryć pewne inne błędy. Porównajmy jego dwie definicje rozumowania apriorycznego:

a) Kto wskazuje na właściwą przyczynę jakichś skutków, w stosunku do poznania faktu egzystencjalnego i natury danych skutków, rozumuje apriorycznie, i dlatego każde rozumowanie wyjaśniające (*demonstratio propter quid*) jest – w tym sensie – rozumowaniem apriorycznym.

b) Rozumowanie [...] jest aposterioryczne, gdyż ze skutków dochodzimy do stwierdzenia przyczyny jakiejś rzeczy, natury której jednak nie znamy; jest aprioryczne, gdyż z przyczyn dalszych i niewłaściwych wnioskuje się o skutku<sup>8</sup>.

Okazuje się, że rozumowanie aprioryczne może przebiegać od skutków do przyczyny, ale również od przyczyn do skutku, a rozumowanie od skutków do przyczyny może być aposterioryczne. Krąpiec wspomina również o rozumowaniach „koniecznościowych”, ale nie wiąże swojej klasyfikacji z dedukcją, choć o niej wspomina. W każdym razie dowodzenie istnienia Boga „ze skutków” nazywa dowodem aposteriorycznym<sup>9</sup>, a wiadomo, że jest to dowód dedukcyjny. Szukanie jasnych definicji w tym zamęcie byłoby raczej bezcelowe, zbyt wiele niespójności spotykamy w przytoczonych tekstach.

Przytoczone w dwóch pierwszych punktach przykłady pokazują, jak łatwo można znaleźć przykłady nieumiejętnego posługiwania się logiką w rozumowaniach filozoficznych lub też przykłady unikania logiki tam, gdzie powinna znaleźć swoje miejsce. Przyczyna takiego stanu rzeczy z pewnością leży w braku dostatecznej znajomości logiki. Jednak błędy te są tak powszechne i tak elementarne, że trudno nie doszukiwać się innych jeszcze przyczyn. Niektóre z nich będą przedmiotem dalszej części artykułu.

## Problemy z logiką stosowaną

Krytyka tego rodzaju języka używanego w filozofii nie może być jednoznaczna z kilku powodów. Najpierw winna jest sama logika i jej terminologia. Logiczną podstawą dla klasyfikacji rozumowań jest najczęściej klasyczny rachunek zdań (KRZ)<sup>10</sup>. Ma on poważne zalety, jest dość prosty i na poziomie logicznym, i metalogicznym. Wydaje się doskonałym narzędziem analizy rozumowań i takim rze-

<sup>8</sup> A. Krąpiec, *Dowodzenie faktyczne i wyjaśniające*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk i in., t. 1, Lublin 2000, s. 703.

<sup>9</sup> Tamże, s. 704.

<sup>10</sup> Właściwie należałoby raczej mówić o „logice” zdań, a później predykatów, a nie tylko o „rachunku”, gdyż to drugie określenie odnosi się do czysto formalnej strony systemów logicznych. Por. *Logika formalna. Zarys encyklopedyczny z zastosowaniem do informatyki i lingwistyki*, red. W. Marciszewski, Warszawa 1987, s. 13. Jednak tutaj wolę pozostać przy „rachunku”, aby w razie potrzeby łatwiej oddzielić formalne aspekty rozumowań od materialnych.

czywiście bywa, ale zawiera też pewne niebezpieczne pułapki. Pisałem o tym więcej gdzie indziej<sup>11</sup>, więc tutaj tylko kilka prostych uwag, które dotyczą rodzajów rozumowań. Nazwa „rachunek zdań” sugeruje, że za zmienne zdaniowe będą podstawiane zdania, czyli zgodnie z definicją wyrażenia, które są prawdziwe albo fałszywe. Wartość logiczna zdania jest jego „wewnętrzna” własnością, czyli nie zależy od innych zdań. Tymczasem niemal wszystkie zastosowania tego rachunku posługują się podstawieniami nie zdań, ale funkcji zdaniowych lub podstawień tych funkcji, natomiast podstawienia owych niezależnych zdań są traktowane jako paradoksy tego rachunku. Na przykład zdanie: „jeżeli pada deszcz, to jest mokro” uchodzi za podstawienie implikacji ( $p \rightarrow q$ ), mimo że nawet w tych samych podręcznikach tłumaczy się, że „pada deszcz” to nie jest zdanie, bo z powodu braku tzw. wyrażen okazjonalnych nie da się tego wyrażenia uznać za prawdziwe lub fałszywe. Inaczej można to wyjaśnić, określając wyrażenie „pada deszcz” jako funkcję zdaniową z dwiema zmiennymi:  $Pxt$  ( $x$  – gdzie pada,  $t$  – kiedy pada). Zatem rozważane podstawienie implikacji materialnej jest błędne z punktu widzenia logiki, ale z punktu widzenia języka potocznego poprawne. Natomiast zdanie: „jeżeli Słońce jest gwiazdą, to 2 i 2 daje 4” uchodzi słusznie za paradoksalne, bo nie odpowiada naszemu potocznemu rozumieniu okresu warunkowego, choć spełnia kryteria logiczne.

Jaki jest powód takich rozbieżności? Otóż język potoczny posługuje się zdaniami, w tym wieloma złożonymi, ale są one rzadko złożone ze zdań prostych, tylko z funkcji zdaniowych i ich podstawień<sup>12</sup>. W KRZ mamy tylko zdania prawdziwe i fałszywe – jakby dwa worki, z których każdy ma jednakowe przedmioty i nie ma znaczenia, który wyciągniemy, podstawiając zdanie za zmienną zdaniową. Można powiedzieć, że zanim zdanie zostanie przeznaczone do jednego z tych worków, musimy bardzo dużo wiedzieć o świecie przez te zdania opisywanym. Jednak w momencie, gdy zdanie zostanie uznane za prawdziwe lub fałszywe, traci wszelką indywidualność i przestaje cokolwiek mówić o świecie lub o czymkolwiek, bo możemy na przykład uznać je za równoważne z tautologią czy kontrtautologią. Ten „kolaps informacji” wykorzystują m.in. paradoksy parafrazy logicznej. Najbardziej znany jest paradoks implikacji materialnej, ale w rzeczywi-

<sup>11</sup> Por. Z. Wolak, *Między językami. Pewne problemy parafrazy logicznej*, „Studia z Filozofii Polskiej” vol. 5 (2010), s. 65–96.

<sup>12</sup> Zwrócił na to uwagę już Jan Salamucha. Por. tenże, *Logika zdań u Wilhelma Ockhama*, [w:] tegoż, *Wiedza i wiara. Wybrane pisma filozoficzne*, dz. cyt., s. 377. Podobną myśl wyraża uwaga Quine’a: „Żywię przekonanie, że zawsze, ilekroć ktoś mówi: »Jest konieczne, że jeśli  $p$ , to  $q$ «, tylekroć ma na myśli, co najmniej niejasno, jakąś dostatecznie pewną generalizację, której owo »jeżeli  $p$ , to  $q$ « jest szczególnym przypadkiem”. W. V. O. Quine, *Granice wiedzy i inne eseje filozoficzne*, tł. B. Stanosz, Warszawa 1986, s. 97. Zwróćmy tylko uwagę, że podobną generalizacją są prawie wszystkie wyrażenia zbudowane przy pomocy funktorów KRZ.



stości każdy funktor dwuargumentowy ulega tego rodzaju paradoksom. Polegają one na tym, że mimo iż nazwy tych funktorów (spójników logicznych) brzmią podobnie lub tak samo jak nazwy spójników języka potocznego, po podstawieniu (zgodnie z zasadami) zdań za zmienne zdaniowe otrzymujemy wyrażenia, które dla przeciętnego użytkownika języka potocznego są bez sensu. Zwłaszcza nie są dla niego ani prawdziwe, ani fałszywe, choć logika podaje niezawodne sposoby określenia wartości logicznej takich wyrażań.

Jakie jest lekarstwo na te niedomogi? Najpierw trzeba uznać wspomnianą wcześniej tezę, która mówi, że podstawowym logicznym narzędziem opisu rzeczywistości jest rachunek predykatów, a nie rachunek zdań. W świecie są przedmioty, które mają cechy, wchodzą w pewne relacje itd. Tego rodzaju zdarzenia wymagają rachunku bogatszego od takiego, który bierze pod uwagę tylko zdania. Narzędziem logicznym do opisu tej rzeczywistości jest zatem rachunek predykatów. Uważam też, że duża część zastosowań logik modalnych i innych nieklasycznych logik wynika nie z niemożności stosowania rachunku predykatów, ale z wygody, gdyż ściśle stosowanie tego rachunku nierzadko wymagałoby bardzo skomplikowanych zapisów, a korzyści byłyby czasami takie same, jak przy użyciu prostszych rachunków. Tutaj jednak nie będę się tym zajmował, lecz przyjmę, że dla potrzeb badania natury rozumowań zawartych w klasycznej polskiej klasyfikacji wystarczy rozważyć sytuację tych dwóch rachunków: KRZ i rachunku predykatów. Wiąże się to również z tym, że klasyfikacja ta odwołuje się do logiki klasycznej.

## Natura rozumowań dedukcyjnych i redukcyjnych

Rozpocznijmy od definicji rozumowań zaproponowanej przez Jana Łukasiewicza. Stwierdza on, że rozumowanie to „taka czynność umysłu, która na podstawie danych, będących punktem wyjścia rozumowania, szuka zdań innych, będących celem rozumowania, a połączonych z poprzednimi stosunkiem wynikania”<sup>13</sup>. Definicja ta, bardzo jasna i powszechnie uznawana w kontekście klasycznej teorii rozumowań, ma drobne niedoskonałości. Trąci nieco psychologizmem, gdy rozumowanie określa jako czynność umysłu, podczas gdy w opisywanych tu rozumowaniach chcemy przede wszystkim rozważyć zależności logiczne, a nie to, co się dzieje w umyśle. Uwaga ta nie ma na celu podważenia definicji, a jedynie wskazanie na raczej nieuniknione nieściśłości, które pojawiają się, gdy próbujemy w za-

<sup>13</sup> Za: W. Marciszewski, *Mała encyklopedia logiki*, Wrocław 1988, s. 83. Nieco inną definicję podaje K. Ajdukiewicz, ale tutaj poprzestajemy na klasyfikacji Łukasiewicza i jego kontynuatorów, gdyż do tej klasyfikacji najczęściej odwołują się filozofowie, a w niniejszym artykule nie uda się w pełni ukazać nawet problemów związanych tylko z nią.

stosowaniach logiki naśladować ścisłość, która występuje w samej logice. Pozwolę sobie przypomnieć niezgodność definicji zdania w semantyce KRZ i w jego zastosowaniach do analizy rozumowań wyrażonych w języku potocznym. Nierzadko niezgodności te mogą być lekceważone bez większej szkody dla poprawności zastosowań logiki, ale czasami mogą prowadzić do błędów. Dlatego sędzę, że właściwym podejściem będzie najpierw zadbanie o maksymalną ścisłość, a potem ewentualne dopuszczenie świadomych uproszczeń.

Zanim przejdziemy do schematów, podkreślmy jeszcze raz, że podstawą wszelkich rozważanych tu rozumowań jest wynikanie logiczne. W rozumowaniach dedukcyjnych, do których należą<sup>14</sup> wnioskowanie i dowodzenie, rekonstrukcja tego wynikania jest raczej prosta, natomiast w redukcyjnych, tłumaczeniu i sprawdzaniu, może być nieco bardziej skomplikowana. Jednak zawsze musi istnieć możliwość jej wskazania, co można ująć hasłowo: „nie ma wynikania – nie ma rozumowania”. Schemat (1) dla rozumowań dedukcyjnych często przyjmuje postać *modus ponens*:

$$\begin{array}{c} A \rightarrow B \\ A \\ \hline B \end{array}$$

Właściwie nie odpowiada on żadnym sensownym rozumowaniom. Na przykład schematem (2) wnioskowania: „jeżeli Jan jest wysoki i łysy, to Jan jest wysoki” jest schemat:

$$\begin{array}{c} A \\ \hline B \end{array}$$

Z kolei schematem (3) rozumowania: „jeżeli każdy człowiek ma głowę, to Józef ma głowę” jest formuła ( $Cx - x$  jest człowiekiem,  $Gx - x$  ma głowę):

$$\begin{array}{c} \forall_x (Cx \rightarrow Gx) \\ Ca \\ \hline Ga \end{array}$$

Dziś rozumowania dedukcyjne częściej ujmuje się w schemat (4):

$$\begin{array}{c} Z_1, Z_2, \dots, Z_n \\ \hline Z \end{array}$$

Taki schemat jest zarówno ogólny, uniwersalny, jak i ubogi, bo bez informacji o wynikaniu wyrażonej przy pomocy „kreski inferencyjnej” nic nie moglibyśmy wywnioskować na temat związków między przesłankami i wnioskiem. Z pewnością jest poprawny, ale w pewnym sensie niepodstawialny, to znaczy nie da się

<sup>14</sup> Po modyfikacji terminologii Łukasiewicza dokonanej przez Czeżowskiego.

w nim, tak jak w schemacie (1) i (3), podstawić dowolnych zdań lub funkcji zdaniowych, ale trzeba dodatkowo zadbać o to, aby z przesłanek wynikał wniosek. W schemacie (1) i (3) to wynikanie jest zapewnione przez strukturę schematu, w (2) i (4) nie. Nie jest to poważna trudność, bo kreska oddzielająca przesłanki od wniosku służy za informację o tym wynikaniu, raczej chodzi mi o wskazanie niejednorodności już w formułowaniu tak prostych schematów<sup>15</sup>.

Schematy rozumowań redukcyjnych następczą więcej trudności. Najpierw przytoczmy popularny schemat (5) będący modyfikacją schematu *modus ponens*:

$$\begin{array}{c} A \rightarrow B \\ B \\ \hline A \end{array}$$

Zanim zastanowimy się nad szczegółami, trzeba zwrócić uwagę na pewną nieścisłość zapisu reguł redukcyjnych, utrudniającą niektórym czytelnikom zrozumienie tych rozumowań. W zapisie schematów dedukcyjnych pozioma kreska oddzielająca przesłanki od wniosku jest nazywana „kreską inferencyjną”, gdyż zastępuje znak wynikania. Jednak należałoby wspomnieć, że w tych schematach kreska ta pełni podwójną rolę: a) oddziela rację od następstwa, b) oddziela przesłanki od wniosku. Ponieważ jednak w tych rozumowaniach racja jest przesłanką, a następstwo wnioskiem, w praktyce rozróżnienie to nie jest potrzebne. Inaczej w rozumowaniach redukcyjnych. W schemacie (5) kreska nie oznacza inferencji, wynikania, ale oddziela tylko przesłanki od wniosku. Dlatego warto byłoby to pokazać na schemacie, stosując na przykład podwójną linię, wtedy schemat przyjmie następującą postać (6):

$$\begin{array}{c} A \rightarrow B \\ B \\ \hline A \end{array}$$

Podwójną linię, skoro oddziela przesłanki od wniosków, można by nazwać „kreską wnioskowania”, ale taka nazwa też jest myląca, bo w tej klasyfikacji wnioskowanie jest rozumowaniem dedukcyjnym. Ta niespójność (i wiele podobnych) jest chyba jednym z poważniejszych *crux philosophorum*, gdyż jak wiadomo, większość filozofów woli dywagować nad znaczeniami słów opisujących zależności logiczne aniżeli posługiwać się formułami logicznymi. Jednym z celów tego artykułu jest zachwianie zaufania do tego, że analiza terminów stosowanych

<sup>15</sup> Są też autorzy, którzy w schemacie (1) w miejsce implikacji zamieszczają wynikanie logiczne. Tak zmieniony schemat przypominałby schemat (4):  $A$  pełniłoby funkcję koniunkcji zdań  $Z1$  do  $Zn$ , a  $B$  – funkcję  $Z$ . Taki schemat dublowałby jednak kreskę, która w schemacie (4) powiadamia o zachodzeniu wynikania logicznego między przesłankami i wnioskiem. Tym niemniej można to uznać za kolejny rodzaj schematu dedukcyjnego.

przez logików do opisu formuł, schematów czy zależności logicznych wystarcza do rozumienia, o co w logice chodzi i jak powinna być stosowana. Natomiast kreskę, która wywołała te uwagi, będę nazywał „podwójną kreską”, co odpowiada jej wyglądowi, albo „kreską redukcyjną”, co wyraża jej funkcję.

Za rozsądne należy z pewnością uznać wymaganie, aby filozof, nazywając jakieś rozumowanie tłumaczeniem, posługiwał się rzeczywiście logicznym schematem tego rozumowania, a nie tłumaczeniem w sensie potocznym, metafizycznym czy innym. Oczywiście dotyczy to sytuacji, gdy sam deklaruje korzystanie z klasyfikacji rozumowań. Można odnieść wrażenie, że logicy mogą mówić o logice niezbyt ściśle, a filozofowie są zobowiązani do większej ścisłości. W pewnym sensie tak jest, gdyż logicy mają za sobą formuły logiczne, co ich w pewnym stopniu zwalnia od ścisłości w mówieniu o nich, natomiast filozofowie rzadko używają tych formuł, więc poza językiem nie mają innego oparcia dla ścisłości. Najlepszym wyjściem jest popieranie terminologii logicznej odpowiednimi formułami. Nie jest to jednak łatwe zadanie, z pewnością wiele argumentów stosowanych w filozofii w ogóle nie daje się ująć w schematy rozumowań zawartych w wykorzystywanej tu klasyfikacji. Tutaj jednak ograniczam się do sytuacji, gdy ktoś wyraźnie deklaruje posługiwanie się właśnie tymi rozumowaniami. Nie chodzi więc o narzucanie sposobów argumentacji, ale o świadomość w ich wykorzystywaniu i o spójność w ich przedstawianiu.

Schemat (6), jeśli posłużymy się już jego zmodyfikowaną formą, uchodzi za podstawialny na przykład dla tłumaczenia: jeżeli spaliły się bezpieczniki, to żarówka zgasła; żarówka zgasła; zatem: możemy przypuszczać, że przepaliły się bezpieczniki. W rzeczywistości ten schemat też jest uproszczeniem, gdyż rzeczywisty schemat (7) ma postać ( $Px$  – w instalacji  $x$  przepaliły się bezpieczniki,  $Qx$  – w instalacji  $x$  zgasła żarówka):

$$\frac{\forall_x (Px \rightarrow Qx) \quad Qa}{Pa}$$

Takie rozumowanie, wedle schematu (5) lub (6), przez wielu jest, za Peirce’em, nazywane rozumowaniem abdukcyjnym. Na temat tego rozumowania napisałem osobny artykuł, w którym – najkrócej mówiąc – wykazuję, że abdukcja jest definiowana jako rozumowanie redukcyjne, amplitatywne, zawodne, a w prawie wszystkich przykładach proponowanych przez Peirce’a i jego kontynuatorów jest ona poszukiwaniem przyczyn dla znanych skutków, ale (logicznie) na drodze dedukcyjnej, a nie redukcyjnej<sup>16</sup>.

<sup>16</sup> Por. Z. Wolak, *Dedukcyjne aspekty abdukcji. Krytyka i postulaty*, „Logos i Ethos” (2015) 2 (39), s. 177–200.

W klasyfikacji rozumowań wyróżnia się też schemat (8), w którym wszystkie przesłanki wynikają z wniosku, jest to schemat indukcji enumeracyjnej niezupełnej:

$$\begin{array}{c} S1 \text{ jest } P \\ S2 \text{ jest } P \\ \dots \\ Sn \text{ jest } P \\ \hline SaP \end{array}$$

W tym schemacie formuła pod podwójną kreską jest racją dla każdej formuły występującej nad kreską. Inaczej jest w schemacie (6) lub (7), gdzie racja jest koniunkcją pierwszej formuły nad kreską i formuły pod kreską, a następstwem druga formuła nad kreską. W postaci skróconej, uproszczonej schemat (8) byłby odwróceniem schematu dedukcyjnego (2) i miałyby postać (9):

$$\begin{array}{c} B \\ \hline A \end{array}$$

Schemat ten, w domyśle lub wyraźnie, musi być uzupełniony schematem (2), który przypomina, jak zachodzi wynikanie między formułami  $A$  i  $B$ . Gdyby z kolei utworzyć schemat redukcyjny na podstawie schematu dedukcyjnego (4), wówczas mógłby on być jednym z wielu spełniających warunki redukcyjności. Dla dwóch przesłanek schemat takiego rozumowania jest przedstawiony w formule (7), którą można by ewentualnie uogólnić do postaci (10):

$$\begin{array}{c} Z_1, Z \\ \hline Z_2 \end{array}$$

Zakładamy przy tym wiedzę, że zgodnie ze schematem (4) wynikanie zachodzi między koniunkcją  $Z1$  i  $Z2$  jako racją a  $Z$  jako następstwem. Natomiast w przypadku większej liczby przesłanek tworzących schemat (4) jego „redukcyjne odwrócenie” prowadzi do licznych schematów redukcyjnych. Zanim spróbujemy sformułować zasadę konstrukcji takich schematów, rozważmy pewien przykład, który usprawiedliwi takie poszerzenie definicji rozumowań redukcyjnych<sup>17</sup>.

<sup>17</sup> Przykłady i schematy będą się bezpośrednio odnosić do tłumaczenia jako redukcji regresywnej, ale przy odpowiedniej interpretacji równie dobrze mogą opisywać sprawdzanie jako redukcję progresywną.

## Rozmyślenia elektryków nad pewną instalacją

Wyobraźmy sobie piętrowy dom z dość starą instalacją elektryczną wykonaną przez solidnego wprawdzie elektryka, ale samouka. Nazwijmy go elektrykiem-1. Instalacja elektryczna to układ przewodów wraz z urządzeniami elektrycznymi. Instalacją-pi nazwiemy część przewodów i urządzeń znajdujących się na piętrze, a instalacją-pa – na parterze. Z kolei obwodem elektrycznym nazwiemy każdą z części instalacji całego budynku, która tworzy drogę zamkniętą dla prądu elektrycznego. Objaśnienia te służą temu, by odróżnić sytuację, gdy instalacja-pi oraz instalacja-pa tworzą osobne obwody, od sytuacji, gdy tak się nie dzieje, bo na przykład dwa różne pokoje na piętrze należą do dwóch różnych obwodów ułożonych pionowo, czyli obejmujących część parteru i piętra. Przyjmijmy, że elektryk-1 tym razem wykonał instalację-pi w ten sposób, że obejmuje ona jeden obwód, natomiast elektryk-2 o tym nie wie. Porównamy rozumowania obu elektryków w sytuacji, gdy w pewnym miejscu na piętrze zgaśnie żarówka. Najpierw wprowadźmy potrzebne symbole:

- a)  $g\acute{z}$  – zgasła żarówka na piętrze,
- b)  $bs$  – bezpiecznik w instalacji-pi, czyli na piętrze, jest spalony,
- c)  $li$  – pojawiła się luka w instalacji spowodowana przez jakieś uszkodzenie, może to być spalony bezpiecznik, przerwanie kabla podczas wbijania gwoźdźcia itp.

Przy pomocy tych symboli wyrazimy najpierw wiedzę, jaką dysponuje elektryk-1. Wie on mianowicie, że skoro instalacja-pi tworzy obwód, to zachodzą zależności: ( $bs \rightarrow li$ ) oraz ( $li \rightarrow g\acute{z}$ ), czyli spalony bezpiecznik powoduje lukę w instalacji, a luka w instalacji prowadzi do zgaśnięcia żarówki. W tej sytuacji zachodzi związek (11):

$$bs \wedge (bs \rightarrow li) \wedge (li \rightarrow g\acute{z}) \rightarrow g\acute{z}$$

Ponieważ dla niego oba wyrażenia w nawiasach są zdaniami prawdziwymi, a wyżej założyliśmy, że również  $g\acute{z}$  jest prawdziwe, jedynym sensownym schematem rozumowania opartym na tej formule będzie schemat tłumaczenia (12):

$$\begin{array}{c} (bs \rightarrow li) \wedge (li \rightarrow g\acute{z}) \\ g\acute{z} \\ ===== \\ bs \end{array}$$

Pod kreską jest wniosek, a nad kreską przesłanki, choć praktycznie koniunkcja obu implikacji tworzy nie tyle bezpośrednio wykorzystane przesłanki, ile wiedzę towarzyszącą rozumowaniu. W rzeczywistości elektryk-1 rozważa tylko związek między  $g\acute{z}$  i  $bs$ , co można przybliżyć przez drobną zmianę formuły (11), otrzymamy wówczas równoważną formułę (13):



$$(bs \rightarrow li) \wedge (li \rightarrow g\acute{z}) \rightarrow (bs \rightarrow g\acute{z})$$

Następnik implikacji głównej wyraża podejście elektryka-1 do kwestii poszukiwania przyczyn zgaśnięcia żarówki. Sytuacja elektryka-2 jest trudniejsza. Znając dokonania innych elektryków amatorów, a może nawet elektryka-1 w innych budynkach, nie jest pewien, czy implikacja  $(li \rightarrow g\acute{z})$  jest prawdziwa. Może przecież być tak, że instalacja-pi nie tworzy obwodu i bezpieczniki będące częścią obwodu, do którego należy interesująca nas żarówka (obwód-ż), są umieszczone na parterze. Jeśli bezpieczniki na piętrze będą spalone, oczywiście wytworzą lukę w instalacji-pi, bo została ona zdefiniowana jako zespół kabli i urządzeń elektrycznych na piętrze. Zatem zależność  $(bs \rightarrow li)$  pozostanie prawdziwa. Natomiast zależność  $(li \rightarrow g\acute{z})$  stanie się wątpliwa, ponieważ luka w instalacji-pi nie musi należeć do obwodu-ż. W tej sytuacji rozumowania elektryka-2 stojącego wobec problemu zgasłej żarówki są bardziej skomplikowane. Implikacja (11) i dla niego pozostaje słuszna, ale ponieważ jego wiedza jest skromniejsza, musi on wystartować od schematu (14):

$$\begin{array}{c} (bs \rightarrow li) \\ g\acute{z} \\ ===== \\ bs \wedge (li \rightarrow g\acute{z}) \end{array}$$

Jest zrozumiałe, że sprawdzanie prawdziwości implikacji  $(li \rightarrow g\acute{z})$  jest nieporównanie bardziej uciążliwe niż sprawdzenie prawdziwości  $bs$ . Przypuśćmy zatem, że elektryk-2 po dokonaniu tego sprawdzenia stwierdzi, że istotnie  $bs$ . Wówczas to zdanie zostanie przesunięte nad kreskę i otrzymamy schemat (15):

$$\begin{array}{c} (bs \rightarrow li) \\ g\acute{z} \\ bs \\ ===== \\ (li \rightarrow g\acute{z}) \end{array}$$

Okazuje się, że jest to schemat dedukcyjny, a nie redukcyjny, gdyż koniunkcja  $[bs \wedge (bs \rightarrow li) \wedge g\acute{z}]$  jest równoważna koniunkcji  $(bs \wedge li \wedge g\acute{z})$ . W związku z tym schemat rozumowania będzie oparty na prawie (16):

$$bs \wedge li \wedge g\acute{z} \rightarrow (li \rightarrow g\acute{z}).$$

W tej sytuacji  $bs$  nie ma znaczenia i rozumowanie możemy oprzeć na prawie (17):

$$[li \wedge g\acute{z} \rightarrow (li \rightarrow g\acute{z})].$$

Zatem po stwierdzeniu, iż spalone bezpieczniki na piętrze wiążą się ze zgaśnięciem żarówki, można niezawodnie stwierdzić, że instalacja-pi tworzy jeden obwód. Jest jednak jasne, że taki wniosek jest błędny. Przecież te bezpieczniki i żarówka, przyjmijmy teraz, że jest blisko bezpieczników, mogą być elementami obwodu pionowego, który nie obejmuje całego piętra. W związku z tym luka w innym miejscu instalacji, spowodowana na przykład uszkodzeniem kabla, nie spowoduje zgaśnięcia naszej żarówki. Wychodząc od prawdziwych przesłanek i stosując rozumowanie dedukcyjne, doszliśmy do niepewnego wniosku. Jak to możliwe?

Powodem tego paradoksu jest użycie KRZ tam, gdzie należałoby się posłużyć rachunkiem predykatów. W tym przypadku łatwo to naprawić, wystarczy lukę w instalacji potraktować jako predykat: w punkcie  $x$  jest luka w instalacji  $[Li(x)]$ . Pozostałych wyrażen nie musimy zmieniać. Rzeczywisty schemat rozumowania jest następujący (18):

$$\begin{array}{c} \exists_x Li(x) \\ g\acute{z} \\ \text{=====} \\ \forall x [Li(x) \rightarrow g\acute{z}] \end{array}$$

Schemat ten oddaje rzeczywistą sytuację opisaną w rozważanym przykładzie: znalezienie luki w postaci spalonych bezpieczników wiąże się z gasnącą żarówką. Tę sytuację chcemy rozciągnąć na całą instalację-pi, czyli uznać, że tworzy ona obwód. Powstaje pytanie, jakiego rodzaju rozumowaniem tutaj się posługujemy. Tym razem nie jest to rozumowanie dedukcyjne. Nie jest też podstawieniem znanych schematów redukcyjnych, na przykład schematów od (6) do (10). Zauważmy jednak, że spełnia ono warunek konieczny dla rozumowań: zdania występujące w przesłankach i wniosku są połączone stosunkiem wynikania (19):

$$\forall x [Li(x) \rightarrow g\acute{z}] \wedge \exists x Li(x) \rightarrow g\acute{z}$$

W związku z tym schemat (18) staje się podstawieniem bardziej ogólnego redukcyjnego schematu (10). Takim sposobem rozumowanie, które najpierw wydawało się wnioskowaniem dedukcyjnym, następnie rozumowaniem niebędącym podstawieniem żadnego z uznanych schematów, w końcu okazało się tłumaczeniem wedle luźniejszego schematu, który jednak spełnia podstawowe założenie wymagające zachodzenia wynikania logicznego.

Wyobraźmy sobie jeszcze elektryka-3, który rozważa sytuację z punktu widzenia obwodów. Sprawa wygląda tu inaczej niż w przypadku rozważania instalacji, która została podzielona według przynależności do piętra i od początku nie było wątpliwości, jaki element należy do instalacji-pi i instalacji-pa. Natomiast układu obwodów, jak wiadomo, nie zna nikt poza elektrykiem-1. Mając tę samą

wiedzę, co elektryk-2, elektryk-3 może sformułować następujące rozumowanie (20), w którym zamiast *li* pojawia się *lož* (luka w obwodzie żarówki):

$$\begin{array}{c} (lož \rightarrow gż) \\ gż \\ bs \\ ===== \\ (bs \rightarrow loż) \end{array}$$

Sytuacja jest ciekawa, gdyż dysponując dokładnie tą samą wiedzą, przeprowadzamy rozumowanie, które istotnie różni się od poprzedniego. Wskażmy najpierw wynikanie, na którym to rozumowanie się opiera (21):

$$bs \wedge (bs \rightarrow loż) \wedge (lož \rightarrow gż) \rightarrow gż$$

Tym razem rozumowanie ukazane w schemacie (20) nie wymaga zastosowania rachunku predykatów, nie pozwala na pominięcie którejś przesłanki i poszukuje innego wniosku. Cała ta różnica bierze się tylko ze zmiany odniesienia: tam do instalacji, tu do obwodów elektrycznych. Przykłady te pokazują możliwości rozbudowywania schematów redukcyjnych oraz uzależnienie struktury tych rozumowań nie tylko od naszej wiedzy, ale również od sposobu ujęcia rozważanego problemu.

## Szeroka definicja redukcji

Rozważany wcześniej przykład daje sposobność do poszerzenia definicji tłumaczenia i w ogóle redukcji oraz związanych z definicją schematów. Tym sposobem otrzymamy być może zbyt szeroką koncepcję, ale pomoże ona przewyżczyć obecne zbyt wąskie pojęcie tego rozumowania. Pamiętajmy o tym, że koniecznym warunkiem rozumowań jest wynikanie logiczne. Na podstawie tego warunku rozumowania dedukcyjne definiujemy bez zmian, według schematu (4). Definiując tłumaczenie, również możemy wyjść od tego schematu, dokonując pewnych zmian. Pierwsza polega na przeniesieniu zdania *Z* nad kreskę lub<sup>18</sup> jednego albo więcej ze zdań  $Z_1, Z_2, \dots, Z_n$  pod kreskę. Innymi słowy wystarczy jakakolwiek zmiana w schemacie (4), byle pozostały wszystkie zdania (są konieczne dla zachodzenia wynikania) i żeby przynajmniej jedno zdanie było nad kreską i przynajmniej jedno pod kreską. Druga zmiana polegałaby na zastąpieniu kreski dedukcyjnej kreską redukcyjną, o ile przyjmijemy taką konwencję dotyczącą zapisu schematów. Całą tę konstrukcję nazwijmy schematem (22). Wykorzystanie tak

<sup>18</sup> „Lub” oznacza, zgodnie z rozumieniem alternatywy, że zdanie *Z* niekoniecznie musi być przeniesione nad kreskę, jeśli spełniony będzie drugi warunek, czyli przeniesienie któregoś *Z* z indeksem znad kreski pod kreskę.

poszerzonej definicji pojawiło się już w rozważanych przykładach. Można też zaproponować kolejne dwa rozumowania, oparte na zmodyfikowanym schemacie (20), w którym pod kreską umieści się kolejno *gż*, a potem *bs*.

Otrzymaliśmy w takim ujęciu pewne połączenie definicji rozumowania Łukasiewicza i Ajdukiewicza, który przyjął, że wnioskowanie jest to proces myślowy, w którym wychodząc od zdań uznanych przynajmniej w pewnym stopniu, dochodzimy do uznania innego zdania w ten sposób, że jego pewność nie przewyższa pewności zdań przyjętych jako przesłanki<sup>19</sup>. U niego jednak nie występuje wyraźny warunek wynikania, który jest uznany za konieczny u Łukasiewicza i w niniejszym artykule.

Zaproponowana przeze mnie definicja tłumaczenia jest z pewnością za szeroka, bo łatwo wyobrazić sobie rozumowania spełniające tę definicję, ale raczej mało sensowne. Przykładem niech będzie rozumowanie wchodzące od schematu (4), w którym zdanie spod kreski przeniesiono nad kreskę, a wszystkie zdania znad kreski przeniesiono pod kreskę. Jednak na razie nie widzę sposobu takiego zawężenia tej definicji, aby każdy z dopuszczalnych schematów mógł być zastosowany jako podstawa sensownego rozumowania. Z drugiej strony, czy nie można sobie wyobrazić zaproponowanego w tym akapicie schematu jako narzędzia do opisu światów możliwych, które mają jeden wspólny element: gasnącą żarówkę na piętrze?

## Przyczynowość a tłumaczenie

Często rozumowanie redukcyjne, jakim jest tłumaczenie, wiąże się z przyczynowością. Jest to naturalny odruch, gdyż w języku potocznym tłumaczeniem często nazywamy podanie przyczyny lub motywu, który również pełni rolę przyczyny. Ponadto w klasycznej filozofii rozumowaniem redukcyjnym nazywano dochodzenie przyczyny na podstawie znajomości skutku. Wówczas, a nawet współcześnie, błędnie utożsamia się nieraz związek przyczynowy z wynikaniem logicznym lub implikacją. Wszystko to sprawia, że tłumaczenie zdefiniowane w sensie logicznym staje się rozumowaniem, które skupia się wyłącznie na zależnościach przyczynowych, gubiąc zupełnie właściwości logiczne<sup>20</sup>. Z punktu widzenia logiki należałoby wyeliminować z takich rozumowań wszystko, co nie jest opisywane przy pomocy formuł tworzących najpierw wynikanie logiczne, a później występujących w schematach redukcyjnych. Z pewnością w niektórych rozumowaniach

<sup>19</sup> Por. K. Ajdukiewicz, *Klasyfikacja rozumowań*, [w:] tegoż, *Język i poznanie*, t. 2, Warszawa 2006, s. 209.

<sup>20</sup> O tym pisałem m.in. we wspomnianym artykule o dedukcyjnych aspektach abdukcji.

należy właśnie w ten sposób postąpić. Jednak istnieje jeszcze inny aspekt rozumowań redukcyjnych.

W dedukcji wystarczy wynikanie: z przesłanek wynika niezawodnie wniosek, a schemat rozumowania wykazuje to bez cienia wątpliwości. Natomiast w tłumaczeniu wniosków jest tylko prawdopodobny i w związku z tym mile widziane są wszelkie okoliczności, które pomagają zwiększyć jego prawdopodobieństwo. Często taka wiedza towarzyszy rozumowaniom, które wiążą się ze związkami przyczynowymi. Na przykład z tego, że liczba dzieli się przez 6, wynika, że dzieli się ona również przez 3. Gdybyśmy ten związek wykorzystali w tłumaczeniu, otrzymalibyśmy rozumowanie: liczba  $x$  dzieli się przez 3, w takim razie jest prawdopodobne, że dzieli się również przez 6. Tutaj prawdopodobieństwo wynosi dokładnie  $\frac{1}{2}$ . Jedynym sposobem zmiany tego prawdopodobieństwa byłoby podanie informacji, czy  $x$  jest liczbą parzystą czy nieparzystą, ale taka informacja zmieniłaby redukcję w dedukcję. Natomiast gdy rozważamy typowy przykład rozumowania redukcyjnego opartego na związku przyczynowym, uświadamiamy sobie, jak wiele dodatkowej wiedzy towarzyszy takiemu rozumowaniu. Szukając przyczyn gasnącej żarówki, możemy korzystać z takich przesłanek, jak: dotychczas gaśnięcie żarówki było wywołane przepalonymi bezpiecznikami, nie działają inne urządzenia elektryczne w obwodzie-ż, w innych mieszkaniach żarówki się świecą itp. Przesłanki te są niepotrzebne w rozumowaniu dedukcyjnym, bo jeśli spalone bezpieczniki powodują gaśnięcie żarówki i stwierdzimy, że bezpieczniki są rzeczywiście spalone, wniosek jest pewny i nie potrzebujemy żadnej dodatkowej informacji. Natomiast w rozumowaniu redukcyjnym wszelkie takie informacje mogą być przydatne, a będzie ich z pewnością więcej, gdy rozumowanie dotyczy zdań opisujących zjawiska połączone przyczynowo.

Taka sytuacja uzasadnia bardziej chętnie i popularnie posługiwanie się tłumaczeniem w odniesieniu do zjawisk powiązanych przyczynowo. Nie należy jednak dopuszczać do tego, by posługując się terminami logicznymi, zapominać o ich znaczeniach i pomijać związki logiczne. Korzystanie z dodatkowych informacji, wspomagających utwierdzenie wniosku redukcyjnego, nie może być odrzuceniem schematu (22), ale jego poszerzeniem o dodatkowe przesłanki umieszczone nad kreską redukcyjną. Schemat (22) musi być zachowany, możemy go traktować jako warunek konieczny tłumaczenia. W pewnych rozumowaniach będzie on także warunkiem wystarczającym, gdy żadnej sensownej przesłanki nie można dołączyć, w innych, szczególnie w powiązanych z przyczynowością, pozostanie tylko warunkiem koniecznym. To dalsze rozwinięcie definicji tłumaczenia nazwijmy schematem (23).

## Zakończenie. Rozróżnić, jednoczyć, doskonalić

Przedstawiona w artykule krytyka pewnych sposobów użycia logiki lub jej języka albo idei z nią związanych, następnie propozycje zwiększenia dokładności schematów rozumowań nie prowadzą do jednoznacznych rozwiązań. Stosowanie w każdym przypadku ścisłych reguł logicznych wymagałoby po prostu formalizacji wszelkich rozumowań, a taka formalizacja jest czasami niemożliwa choćby z racji nie dość ścisłych definicji czy entymematów. Często też formalizacja byłaby zwykłym obciążeniem przynoszących więcej kłopotów niż korzyści. Formalizacja jest w filozofii najczęściej końcowym etapem badań nad jakimś zagadnieniem i jeśli prowadzi do jakichś odkryć, to są one inne niż te, które pojawiają się przy uprawianiu filozofii wykorzystującej język potoczny.

W związku z tym powstaje pytanie, czy w ogóle przejmować się logiką w filozofii, a jeśli tak, to w jakim stopniu. Prostej i jednoznacznej odpowiedzi na to nie ma, można jednak zaproponować pewne zasady. Najpierw należy poprawnie posługiwać się językiem logiki, jeśli już się go używa. Po prostu trzeba mieć na biurku encyklopedię logiki lub podręcznik z wystarczająco obszernym indeksem i trzymać się znaczeń terminów, które tam się pojawiają<sup>21</sup>, zaś w przypadku użycia innego znaczenia należy powiadomić o tym czytelników. Jednocześnie potrzebna jest świadomość rozwoju nie tylko filozofii i logiki, ale również wykorzystania logiki w filozofii. Podane w niniejszym artykule przykłady i analizy miały za cel wskazanie pewnych niedoskonałości czy nawet błędów pojawiających się w tekstach filozoficznych stosujących logikę. Próby eliminacji tych niedostatków doprowadziły do rozwiązań, które zapewne mogą być przyczynkiem do rozwijania logiki stosowanej w filozofii. W szczególności tłumaczenie okazało się rozumowaniem o wiele bogatszym niż sugerowane przez popularne schematy stosowane w klasyfikacji rozumowań i przytaczane również w tekstach filozoficznych. Zaproponowane przeze mnie schematy pozwalają połączyć wymogi logiczne z praktyką posługiwania się tłumaczeniem jako sposobem redukcyjnego rozumowania.

W praktyce cały artykuł mniej lub bardziej dotyczył obecności logiki w rozumowaniach związanych ze związkami przyczynowymi. Zwracałem uwagę na rozróżnienie implikacji jako związku logicznego i związku przyczynowego. Brak tego rozróżnienia nadal powoduje wiele nieścisłości i błędów w zastosowaniach logiki do analizy rozumowań w filozofii. Natomiast zrozumienie tej różnicy, a potem właściwe wykorzystanie zależności między obu związkami, daje możliwości rozbudowania metod rozumowania, tak aby pozwalały poprawnie stosować logikę, uwzględniać potrzeby filozofii i przy okazji doskonalić jedno i drugie.

---

<sup>21</sup> Sam nabrałem takiego zwyczaju w momencie, gdy promotor mojego doktoratu, ks. prof. Michał Heller, zwrócił mi uwagę na niewłaściwe użycie jednego terminu logicznego.



## Bibliografia

- Ajdukiewicz K., *Klasyfikacja rozumowań*, [w:] K. Ajdukiewicz, *Język i poznanie*, t. 2, Warszawa 2006, s. 209.
- Dec I., *Transcendencja człowieka w przyrodzie. Ujęcia Mieczysława A. Krapca OP i kard. Karola Wojtyły*, Wrocław 2011, s. 220–221.
- Kamiński S., *O redukcijnym wyjaśnianiu w filozofii*, „Summarium” 9 (1980), s. 56.
- Krapiec A., *Dowodzenie faktyczne i wyjaśniające*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk i in., t. 1, Lublin 2000, s. 703.
- Logika formalna. Zarys encyklopedyczny z zastosowaniem do informatyki i lingwistyki*, red. W. Marciszewski, Warszawa 1987.
- Marciszewski W., *Mała encyklopedia logiki*, Wrocław 1988.
- Nieznański E., *Sformalizowana ontologia orientacji klasycznej*, Warszawa 2007.
- Podsiad A., *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa 2001.
- Przyłębski A., *Duch czy życie? Studia i szkice z filozofii niemieckiej*, Poznań 2011.
- Quine W. V. O., *Granice wiedzy i inne eseje filozoficzne*, tł. B. Stanosz, Warszawa 1986.
- Salamucha J., *Logika zdań u Wilhelma Ockhama*, [w:] J. Salamucha, *Wiedza i wiara. Wybrane pisma filozoficzne*, red. J. J. Jadacki, K. Świętorzecka, Lublin 1997, s. 377.
- Salamucha J., *Pojęcie dedukcji u Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu*, [w:] J. Salamucha, *Wiedza i wiara. Wybrane pisma filozoficzne*, red. J. J. Jadacki, K. Świętorzecka, Lublin 1997, s. 243.
- Wolak Z., *Dedukcyjne aspekty abdukcji. Krytyka i postulaty*, „Logos i Ethos” (2015) 2 (39), s. 177–200.
- Wolak Z., *Między językami. Pewne problemy parafrazy logicznej*, „Studia z Filozofii Polskiej” vol. 5 (2010), s. 65–96.

## Reasoning – between logic, philosophy and terminology

In this article I consider some of the issues relating to the application of logic in philosophical arguments. First consideration is the issue of the so-called “decontradictionification”, which in fact is a kind of deductive reasoning used in metaphysical investigations. Then, reasoning *a priori* and *a posteriori* appear to be involved in both logic and causality. The problem is still a huge challenge for philosophy. An important aspect of the application of logic in the analysis of reasoning expressed in everyday or philosophical language is the selection of a suitable logical calculus. Here, I pay attention to some paradoxes arising from the use of propositional calculus in place of the predicate calculus. The conclusions of this section are used in the next one, which deals with the logical aspects of deductive reasoning and reduction. One of the most important conclusions of this article is recommendation to separate the logical form of reasoning from the description of causation, and then include causality in such a way that its using not eliminates logic schemes, but enriches them.

**Keywords:** Application of logic, reasoning, “decontradictionification”, deduction, reduction, *a priori*, *a posteriori*, causality, explanation

WALDEMAR KMIECIKOWSKI

---

## Wartości moralne między doświadczeniem a ontologią. Kilka uwag wokół etyki Ingardena, Czeżowskiego i Krapca<sup>1</sup>

Wartości moralne pojawiają się dyskursie etycznym urzeczywistnianym w różnych paradygmatach. Odmienność ujęć (także tych negujących zasadność obecności w etyce kategorii wartości), nie tylko ubogaca refleksję etyczną, lecz także może stanowić okazję do pewnych analiz metaetycznych. Wychodząc od prezentacji koncepcji Ingardena, Czeżowskiego i Krapca, podejmiemy próbę sformułowania kilku ogólniejszych wniosków odnoszących się do komplementarnej etyki fundamentalnej.

### Roman Ingarden – wartość w paradygmacie fenomenologicznym

W perspektywie etyki Romana Ingardena wartość stanowi kategorię centralną. To wokół niej koncentrują się precyzyjne analizy Ingardenowskiej filozofii moralnej, której model sam Ingarden określił jako etykę materialną. „Opowiadam się – stwierdza Ingarden – za pewnym specjalnym stanowiskiem w etyce, mianowicie za stanowiskiem, które historycznie przyjęło nazwę etyki »materialnej«, tzn. etyki »treściowej«, etyki nie-formalnej, uznającej, że wartości moralne są jakościowo zdeterminowane”<sup>2</sup>.

Wspomniana *treść* moralna jest przez Ingardena szeroko omawiana podczas rozważań zmierzających do eksplikacji zarówno jej komponentu materialnego, jak i formalnego czy egzystencjalnego. Podobnie jak i pozostałe wartości, także wartość moralna „jest zawsze niesamodzielna w stosunku do przedmio-

---

<sup>1</sup> Prezentowany artykuł nawiązuje do badań zawartych w książce: W. Kmicikowski, *Etyka między doświadczeniem a ontologią. Krapiec – Ingarden – Czeżowski*, Poznań 2013.

<sup>2</sup> R. Ingarden, *Wykłady z etyki*, Warszawa 1989, s. 305.

tu, któremu przysługuje”<sup>3</sup>, pochodna i nadająca przedmiotowi stanowiącemu jej nosiciela charakterystyczne dostojenie czy blask – „pewną *dignitas*, pewien zupełnie nowy aspekt jego istnienia”<sup>4</sup>. Pomimo wspomnianej przedmiotowej niesamodzielności wartość moralna jest zawsze zdeterminowana jakościowo<sup>5</sup>, co umożliwia Ingardenowi zachowanie swoistego dystansu wobec niej i precyzyjną eksplikację jej bogatej zawartości.

Wartość moralna kryje w sobie nie tylko ogólny i tkwiący w każdej wartości moment aksjologiczny – wartościowość wartości – ale także moment decydujący o przynależności danej wartości właśnie do wartości moralnych, który możemy określić jako *moralnościowość*<sup>6</sup>. W każdej skonkretyzowanej wartości moralnej – przysługującej człowiekowi, jego decyzji czy postępowaniu<sup>7</sup> – występuje jednak jeszcze bardziej szczegółowy treściowy poziom. Wszak mamy takie odmiany dobra, jak „»sprawiedliwość« postępowania, »bezinteresowność«, »uczciowość«, »prawdomówność«, »wierność« złożonym przyrzeczeniom [...]”<sup>8</sup>. Jak pisze Gołaszewska, „wartość moralna ma szczególną jakościową determinację, która decyduje o tym, że jest wartością moralną tej, a nie innej odmiany, że jest np. sprawiedliwością, wiernością, dzielnością itp.”<sup>9</sup>. Ta zaś determinacja jakościowa (np. *sprawiedliwościowość*) zdaje się jeszcze kryć w sobie indywidualną specyfikę, skoro – jak mówi Ingarden – „jeżeli dziesięciu ludzi [...] zrealizowało wartość sprawiedliwości, to mamy dziesięć wypadków sprawiedliwości [...]”<sup>10</sup>.

Tym sposobem wartość moralna nabiera charakteru zróżnicowanej wewnętrznie treści o specyficznym komponencie formalnym i egzystencjalnym<sup>11</sup>. Staje się więc pewną istnością (*entitas*), poddająca się wnikliwej eksploracji, jed-

<sup>3</sup> Tenże, *Czego nie wiemy o wartościach*, [w:] tegoż, *Studia z estetyki*, t. 3, Warszawa 1970, s. 228.

<sup>4</sup> Tamże, s. 234. Por. tamże, s. 232, przyp. 16.

<sup>5</sup> Por. tenże, *Wykłady z etyki*, dz. cyt., s. 137.

<sup>6</sup> Por. tamże, s. 131, 330. Ingarden nie zdołał sprecyzować statusu ontologicznego wartościowości wartości, zaznaczając, że nie jest „ani formą, ani materią, ani sposobem istnienia” (tenże, *Czego nie wiemy o wartościach*, dz. cyt., s. 232.), a jednocześnie dopuszczając, że jest to „aspekt jakościowy jeszcze wyższego rzędu [...]”. Tenże, *Wykłady z etyki*, dz. cyt., s. 131. Z wartościowością współlinięć ma *wysokość* wartości, różnicująca się zarówno na poziomie poszczególnych typów wartości, jak i na poziomie „wartości tego samego gatunku”. Tenże, *Czego nie wiemy o wartościach*, dz. cyt., s. 249.

<sup>7</sup> Por. tenże, *Wykłady z etyki*, dz. cyt., s. 305.

<sup>8</sup> Tamże, s. 14. Por. J. Galarowicz, *W drodze do etyki odpowiedzialności*, t. 2, *Ukryty blask dobra. Antropologiczno-aksjologiczne podstawy etyki Romana Ingardena*, Kraków 1998, s. 217.

<sup>9</sup> M. Gołaszewska, *Romana Ingardena filozofia moralności*, „Etyka” 1971, nr 9, s. 126.

<sup>10</sup> R. Ingarden, *Wykłady z etyki*, dz. cyt., s. 329. Por. tamże, s. 332.

<sup>11</sup> Ostatecznie zresztą ani strona formalna wartości moralnej, ani jej sposób istnienia (w postaci skonkretyzowanej) nie zostały przez Ingardena ustalone. Por. tenże, *Czego nie wiemy o wartościach*, dz. cyt., s. 241, 244; tenże, *Wykłady z etyki*, dz. cyt., s. 332n.

nak tracącą – pomimo subtelnych analiz antropologicznych Ingardena stanowiących istotną składową jego rozważań etycznych – osadzenie w rzeczywistej (dynamicznej) sytuacji moralnej; sytuacji *moralnego wydarzenia się*, w której podmiot moralny bezinteresownie odpowiada na szczególne, bezwarunkowe zobowiązanie dobiegające z konkretnej sytuacji wyjściowej<sup>12</sup>.

Owo ustatecznienie moralnej *entitas* zyskuje na ostrości, kiedy uwzględnimy, że Ingardenowska *przestrzeń aksjologiczno-moralna* zawiera w sobie zarówno sferę wartości moralnych związanych z postępowaniem człowieka i z nim samym (wartości *in concreto*), jak i sferę idealną. Bowiern Ingarden pisze, że „istnieją tego rodzaju idealne jakości wartości, które dopiero dopuszczają konkretyzację w indywidualnym wypadku [...]”<sup>13</sup>, jak również zaznacza, że „obok skonkretyzowanych wartości istnieją idealne istności wartości [...], a także ogólne idee wartości”<sup>14</sup>; „ogólne idee wartości, których zawartość możemy analizować i uzyskiwać pewne ogólne twierdzenia o wartościach”<sup>15</sup>. Dzięki zatem temu idealnemu komponentowi *przestrzeni aksjologiczno-moralnej* Ingarden zyskał możliwość precyzyjnej ontologicznej analizy moralnej *entitas* w zakresie składowej formalnej, ma-

<sup>12</sup> Por. tenże, *Czego nie wiemy o wartościach*, dz. cyt., s. 231; J. Galarowicz, *W drodze do etyki odpowiedzialności*, dz. cyt., s. 167. Proponowany w rozprawie termin *moralne wydarzenie się* ma podkreślać dynamiczność moralnego faktu (*datum morale*), którego integralnymi komponentami są zarówno bezwarunkowość, bezinteresowność, jak i konstytucja wartości moralnej, która doświadczalnie uobecnia się w człowieku podejmującym działanie moralne, ale dostrzegalna jest jedynie z perspektywy zewnętrznego obserwatora całości *moralnego wydarzenia się*. Podążamy tutaj tropem pewnych intuicji Stycznia, Kamińskiego i Szostka, eksponując równocześnie, że wartość moralna jest dana doświadczalnie tylko wówczas, gdy widzimy podmiot moralny odpowiadający na zobowiązanie dobiegające z konkretnego kontekstu sytuacyjnego; widzimy podmiot moralny, na którym ona się osadza, np. wierność pojawia się na podmiocie, który mimo zauroczenia osobą trzecią należycie odpowiada na zobowiązanie płynące ze strony współmałżonka. Koncepcja *moralnego wydarzenia się* będzie ubogacana w trakcie naszych analiz. „Doświadczać powinności moralnej podjęcia określonej decyzji, [...] doświadczać jej jako bezwarunkowej. Nie zauważyć tej bezwarunkowości to po prostu nie dostrzec, przez co powinność moralna jest moralną *par excellence* powinnością i rozminąć się z obszarem moralności”. T. Styczeń, *O przedmiocie etyki i etyce*, „Roczniki Filozoficzne” 32 (1984), z. 2, s. 171. „Zarówno treść czynu, jak i sam czyn stają wobec mnie jako bezwzględne zadanie do wykonania, nie zaś jako coś fakultatywnego, do warunkowego uznania”. S. Kamiński, T. Styczeń, *Doświadczalny punkt wyjścia etyki*, „Studia Philosophiae Christianae” 4 (1968) nr 2, s. 48. W innym zaś miejscu Styczeń i Szostek piszą, że „intuicja każe za najwartościowsze moralnie, jeżeli nie jedynie moralnie dobre, uznać właśnie bezinteresowne czyny”. T. Styczeń, A. Szostek, *Uwagi o istocie moralności*, „Roczniki Filozoficzne” 22 (1974), z. 2, s. 24. Wspomniany w tekście motyw antropologiczny pojawia się chociażby w *Książeczce o człowieku*. Por. W. Kmieciowski, *Ingardenowska koncepcja osoby*, [w:] *Osoba i jej relacje*, red. M. Jędraszewski, Poznań 2004, s. 131nn.

<sup>13</sup> R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1987, s. 110.

<sup>14</sup> Tamże, s. 167, przypis 45.

<sup>15</sup> Tenże, *Czego nie wiemy o wartościach*, dz. cyt., s. 235.

terialnej czy egzystencjalnej; analizy, która odsłoniła także (a przynajmniej miała odsłonić) fundamentalne źródło powinności moralnej.

Ingarden z jednej strony wyraźnie podkreśla swoistą obligatoryjność zaistnienia wartości moralnej (roszczeniowość, imperatywność): „»powinnościowość« istnienia [...] jest bezwzględna przy wartościach moralnych, co pociąga za sobą to, że niezrealizowanie wartości moralnej, gdy istnieje możliwość jej realizacji, jest realizacją negatywnej wartości moralnej (»zła«)”<sup>16</sup>. Z drugiej natomiast strony wyraźnie wskazuje na idealne *zakorzenie* tej imperatywności istnienia wartości moralnej *in concreto*: „»powinnościowość« wyznaczona jest przez zawartość idei danej wartości, nie zachodzi już, gdy wartość zostanie efektywnie »zrealizowana«, skoro więc zostanie »wypełnione« domaganie się jej realizacji”<sup>17</sup>. Wartości moralne zatem domagają się – swą *powinnościowością* – tego, aby na drodze ich konkretyzacji doszło do ich faktycznego istnienia, a to roszczenie zdaje się płynąć właśnie z idealnego komponentu *aksjologiczno-moralnego*<sup>18</sup>.

W tym miejscu pojawia się jednak istotny problem, który zilustrujemy przykładem zastosowanym przez samego Ingardena (aczkolwiek wykorzystamy go sposób przez niego niezamierzony). Ingarden, omawiając problematykę normy moralnej, wspomina o tonącym, który zostaje uratowany przez dzielnego ratownika. Całą sytuację obserwuje przechodzień, który stwierdza: „no tak, *powinno* się ratować człowieka w niebezpieczeństwie [podkr. W. K.]”<sup>19</sup>. Czyni to jednak z pozycji zewnętrznego obserwatora. Nagłące jednak staje się pytanie o miejsce, z którego dobiega zobowiązanie (roszczenie) do urzeczywistnienia wartości moralnej, które byłoby dostępne naszemu ratownikowi (a nie tylko świadkowi omawianej sytuacji moralnej); pytanie o *motyw* bohaterstwa ratownika: gdzie owo *powinno* się odsłania swą imperatywną natarczywość (*powinnościowość*) osobie pomagającej tonącemu? Co stanowi sytuacyjny moment, z którego płynie wobec ratownika imperatyw udzielenia pomocy?

Napotykaemy tutaj doniosłą aporię. Z jednej strony – w myśl omówionych wyżej poglądów Ingardena – *powinnościowe wołanie* może dobiegać wyłącznie

<sup>16</sup> Tamże, s. 233.

<sup>17</sup> Tamże, s. 243. „Chodzi o »powinnościowość« istnienia, jaką niejako wyczytać możemy z zawartości idei danej wartości [...]. To »powinno być« ma swe założenie, że »jeszcze nie jest«, a to znaczy w przybliżeniu tyle, że dopiero wtedy, gdy dojdzie do tej konkretyzacji [konkretyzacji wartości – W. K.], będzie wszystko w »porządku«. Tamże, s. 242.

<sup>18</sup> Ingarden dokładnie nie sprecyzował statusu *powinnościowości* moralnej. Por. tenże, *Wykłady z etyki*, dz. cyt., 335n; J. Galarowicz, *W drodze do etyki odpowiedzialności*, dz. cyt., 190. Zdając sobie sprawę z tego, że Ingarden starał się zajmować wartościami moralnymi *in concreto* i z rezerwą podchodził do idealnego istnienia tego, co moralne (R. Ingarden, *Wykłady z etyki*, dz. cyt., s. 141, 143, 332, 336n), nie możemy pominąć tego, co mówił o idealnej sferze moralnej. Tylko wówczas rozważania Ingardena można traktować komplementarnie.

<sup>19</sup> R. Ingarden, *Wykłady z etyki*, dz. cyt., 159.



z wartości moralnych, ale przecież – z drugiej strony – motywem ratowania nie jest żadna wartość moralna osadzona na tonącym. Ratownik nie doświadcza sprawiedliwości czy wierności tonącego (być może ten w ogóle nie jest nosicielem takich wartości, a na pewno nie one skłaniają ratownika do działania), ale także nie doświadcza własnej moralnej dzielności (tej jeszcze brak!), która mogłaby ewentualnie generować powinność jej konkretyzacji. Tym samym (z perspektywy ratującego, a równocześnie w horyzoncie wyznaczonym analizami samego Ingardena) brakuje w owej dynamicznej sytuacji *moralnego wydarzania się* moralnej *bytowej szczeliny*, która byłaby wypełniona moralną *powinnościowością*. Ta ostatnia – wprawdzie ontologicznie jest eksponowana – jednak doświadczalnie w zadziwiający sposób ulega ukryciu. Człowiek, który pomaga tonącemu, konkretyzuje na sobie moralną dzielność (sam staje się dzielny), lecz treść tej dzielności, jak i jej *powinnościowość* (wyjątkowa imperatywność, którą Ingarden przypisał wyłącznie wartościom moralnym) jest mu niedostępna, a tym samym to nie ona stanowi doświadczalny motyw bohaterskiego działania. Skąd zatem dobiega dla niego imperatywne (zobowiązujące moralnie) wezwanie do działania?

Próba odpowiedzi na to pytanie rodzi konstatację, że moralna *entitas* ulega szczególnemu pęknięciu czy rozszczelnieniu. O ile ontologicznie ujmowana dzielność jako wartość moralna musi zawierać w sobie *powinnościowość*, o tyle w doświadczeniu osoby podejmującej aktywność moralną wprawdzie musi się pojawić *powinieniem*<sup>20</sup>, ale nie jest to już Ingardenowska *powinnościowość* moralna. Imperatywność – mówiąc metaforycznie – wymyka się z wartości moralnej i przenosi się na zewnątrz niej, a osadza się w zupełnie innym miejscu; osadza się w kontekście sytuacyjnym, który ratownik dostrzega (tonącego człowieka) i to właśnie na to *powinno się* on sam odpowiada (stając się mimochodem nosicielem moralnej dzielności), a nie na *powinnościowość*, którą Ingarden związał z wartością moralną.

Tym samym ontologia zawarta w etyce Ingardena – mimo precyzji rozważań – zdaje się w istotnych momentach różnić z fundamentalnymi intuicjami moralnymi. Jeżeli te ostatnie obejmują doświadczenie moralnego zobowiązania podjęcia *tego a tego* działania, to ontologiczna eksplikacja wartości moralnych anihiluje treść tegoż doświadczenia. W zamian za to proponuje ustatednioną moralną *entitas*, która jednocześnie ma być przedmiotem doświadczenia i kategorią interpretującą owo doświadczenie; ma być uchwytywalna doświadczalnie, a jednocześnie ma służyć jego etyczno-ontologicznemu wyjaśnieniu. Wydaje się jednak, że obu tych zadań *aksjologiczno-moralna istność* nie jest w stanie zrealizować, czego szczególnym wyrazem jest wspomniana *ucieczka* imperatywnej powinności z wartości moralnej.

<sup>20</sup> Por. przypis 12.

Mając świadomość pewnych niekoherencji analiz Ingardenowskich (zwłaszcza w kontekście *datum morale*, za jakie uznaliśmy *moralne wydarzenie się*), przyjrzymy się nieco aksjologii zawartej w Czeżowskiego etyce naukowej.

### Tadeusz Czeżowski – wartość w optyce empirycznej

Rozważania etyczne Tadeusza Czeżowskiego skierowane są zasadniczo na eksplikację istotnych elementów strukturalnych systemów etycznych i mają status rozważań metaetycznych (także jego propozycja etyki niezależnej eksponuje głównie sferę struktur językowych)<sup>21</sup>. W obrębie omawianych systemów etycznych Czeżowski odkrywa zarówno poziom aksjomatyczno-dedukcyjny, jak i aksjologiczno-teleologiczny. O ile ten pierwszy stanowi aksjomatyczne zwięźczenie teorii etycznej (poprzez wprowadzenie aksjomatu w postaci normy deontycznej określającej obowiązek moralny, np. jako zasady miłości bliźniego czy imperatywu kategorycznego Kanta), o tyle poziom aksjologiczno-teleologiczny określa normatywność oddolną, genetycznie osadzoną w wielości poszczególnych ocen pierwotnych, które uogólnione wyznaczają owe normy aksjologiczne<sup>22</sup>.

Dla nas szczególnie ważny jest kontekst norm aksjologicznych (teleologicznych), ponieważ to właśnie u ich podstaw odnajdujemy zarówno wartość, jak

<sup>21</sup> Tadeusz Czeżowski o zasadniczych punktach swej koncepcji jako nauki empirycznej mówi, że „streszczone wyżej rozważanie nie jest budowaniem systemu etycznego, lecz [...] jest jakby – można powiedzieć – rozważaniem metaetycznym”. T. Czeżowski, *Uwagi o etyce jako nauce empirycznej*, [w:] *Pisma z etyki i teorii wartości*, pod red. J. Smoczyńskiego, Wrocław 1989. Por. tenże, *Struktura etyki niezależnej*, [w:] tegoż, *Pisma*, dz. cyt., s. 159nn; A. Szostek, *Etyka jako nauka empiryczna w ujęciu T. Czeżowskiego i T. Kotarbińskiego*, „Roczniki Filozoficzne” (19) 1971, z. 2, s. 43n; A. Mikułski, *O intuicjonizmie etycznym Tadeusza Czeżowskiego*, „Studia Filozoficzne” 1989, nr 8, s. 111.

<sup>22</sup> Por. T. Czeżowski, *Konflikty w etyce*, [w:] *Pisma*, dz. cyt., s. 141n; tenże, *Aksjologiczne i deontyczne normy moralne*, [w:] tegoż, *Pisma*, dz. cyt., s. 150; tenże, *O etyce niezależnej Tadeusza Kotarbińskiego*, [w:] tegoż, *Pisma*, dz. cyt., s. 164. Pomimo tego, że Czeżowski rozróżnia etykę aksjologiczną i deontyczną (korelatywnie do dwóch typów norm, por. tenże, *Aksjologiczne i deontyczne normy moralne*, dz. cyt., s. 154nn; tenże, *Dwojakie normy*, [w:] tegoż, *Pisma*, dz. cyt., s. 148; *Struktura etyki niezależnej*, dz. cyt., s. 159nn), mówimy w rozprawie o jednym systemie etycznym, który zawiera w sobie komponent aksjologiczny i deontyczny. Uzasadnieniem tego jest zasadnicze przekonanie Czeżowskiego, że ten sam system etyczny kryje w sobie oba rodzaje norm. Por. tenże, *Aksjologiczne i deontyczne normy moralne*, dz. cyt., s. 152; tenże, *Konflikty w etyce*, dz. cyt., s. 142. Podobne stanowisko zajmuje Magdalena Kidawa: „przeciwstawienie aksjologicznych i deontycznych norm moralnych nie oznacza oczywiście, że etykę aksjologiczną i deontyczną należy traktować oddzielnie” (M. Kidawa, *O metaetyce Tadeusza Czeżowskiego*, [w:] *Tadeusz Czeżowski (1889–1981). Dziedzictwo idei: logika, filozofia, etyka*, red. W. Tyburski, R. Wiśniewski, Toruń 2002, s. 212). Marcin Pietrzak pisze, że „etyka budowana od góry stanowi organiczną całość z etyką budowaną od dołu [...]”. M. Pietrzak, *Moc akomodacyjna teorii metaetycznej Tadeusza Czeżowskiego*, „Ruch Filozoficzny” 66 (2009), nr 4 (*Aktualność filozofii Tadeusza Czeżowskiego. Teksty zebrane w 120. rocznicę urodzin*), s. 767.

i doświadczenie. Czeżowski twierdzi zarówno: „mówię o etyce jako o nauce empirycznej, gdyż sądzę, że ma za przedmiot fakty etyczne stwierdzane w ocenach etycznych”<sup>23</sup>, jak i: „punktem wyjścia dla etyki aksjologicznej jest empiria aksjologiczna dostarczająca przesłanek w postaci jednostkowych ocen elementarnych »to a to jest dobre«”<sup>24</sup>. Owe jednostkowe oceny określane są także jako oceny pierwotne – stanowiące przesłanki etyki empirycznej – które stwierdzają obecność dobra<sup>25</sup>. Skoro zaś mamy świadomość, że „prawdziwa jest ocena stwierdzająca wartość przedmiotu zawsze i tylko, jeżeli przedmiot jest wartościowy”<sup>26</sup>, to otrzymujemy spójny obraz aksjologicznego fundamentu etyki empirycznej u Czeżowskiego.

Ta bowiem ma mieć status teorii naukowej jako etyka bazująca na zestawie ocen elementarnych (o doniosłości poznawczej analogicznej do przekonań spostrzeżeniowych), które dostarczają wielości informacji o wartościach doświadczanych przedmiotów. Tym samym etyczna teoria – mimo komponentu deontycznego – jest *zanurzona w empirii* i zdaje się wyrastać właśnie z pojedynczych konstatacji bazujących na pojedynczych moralnych doświadczeniach tego, że *ten przedmiot jest dobry*. Ponieważ zaś stwierdzeniu wartości towarzyszy wiedza o specyfice danego przedmiotu (specyfice niebędącej elementem samej wartości!) – np. o tym, że wartość czynu stwierdzamy w czynach, które są roztropne, twórcze, ofiarne, miłosierne – to zyskujemy wiedzę o kryterialnej sferze towarzyszącej owej wartości<sup>27</sup>. Dzięki temu obecność kryterialnej oryginalności np. miłosierdzia czy ofiarności umożliwia nam konstatację w ocenie wtórnej, że dany czyn (skoro dostrzegamy w nim ofiarność czy miłosierdzie) jest moralnie dobry; umożliwia także wiedzę, że jest moralnie nakazany. Albowiem stwierdzenie, że „ocena »to a to jest moralnie dobre« tworzy normę »to a to właśnie należy obrać jako cel postępowania« [...]”<sup>28</sup>, oznacza, że świadomość tego, że czyny mające kryterialne znamio-

<sup>23</sup> T. Czeżowski, *Uwagi o etyce jako nauce empirycznej*, [w:] *Pisma*, dz. cyt., 105.

<sup>24</sup> Tenże, *Struktura etyki niezależnej*, dz. cyt., s. 159.

<sup>25</sup> Por. tenże, *Konflikty w etyce*, dz. cyt., s. 143. Pomiędzy ocenami, w których stwierdza się dobro i piękno, a przekonaniem spostrzeżeniowym, w których stwierdza się istnienie, zachodzi istotna paralela. Por. tenże, *Etyka jako nauka empiryczna*, [w:] tegoż, *Pisma*, dz. cyt., s. 97n.

<sup>26</sup> Tenże, *Etyka jako nauka empiryczna*, dz. cyt., s. 98.

<sup>27</sup> Por. tamże, s. 99; tenże, *Aksjologiczne i deontyczne normy moralne*, s. 153. Wiśniewski o kryteriach wartości pisze, że są one „po prostu uzyskanymi na podstawie indukcji znakami, wskaźnikami, które ujawniają wartościowość [...]. Kryteria wartości to przedstawiane znaki nieprzedstawialnej wartości przedmiotu”. R. Wiśniewski, *Problem z kryteriami wartości. W nawiązaniu do aksjologii Tadeusza Czeżowskiego*, [w:] *Tadeusz Czeżowski (1889–1981)*, dz. cyt., s. 158.

<sup>28</sup> T. Czeżowski, *Aksjologiczne i deontyczne normy moralne*, dz. cyt., 150. „Kryteria dobra są punktem wyjścia dla formułowania teleologicznych norm etycznych. Przedmioty lub zdarzenia spełniające kryterium dobra nazywamy dobrami, normy teleologiczne zalecają realizowanie dóbr, tak że istnieje równowaga między oceną »takie a takie rzeczy są dobrami« a normą »takie a takie

na w postaci miłosierdzia czy ofiarności są wartościowe moralnie (są wartością), swoją kontynuację znajduje w normatywnym *powinno się postępować miłosiernie, ofiarnie itp.* Tak rozumiana norma aksjologiczna ma status zdania naukowego – wszak wywodzi się z wielości pełnoprawnych w sensie naukowym ocen pierwotnych stwierdzających obecność wartości.

W powyższej optyce wartość i doświadczenie to naczelné kategorie aksjologiczno-teleologicznego komponentu etyki u Czeżowskiego. Ów komponent jest przecież genetycznie osadzony w doświadczeniu moralnym, które stanowi uzasadnienie prawdziwości norm aksjologicznych, jak i nieustannie probabilistycznie potwierdza dotychczasową wiedzę moralną<sup>29</sup>. Dodać należy, że od doświadczenia moralnego nie jest wolny także składnik aksjomatyczno-dedukcyjny (bądź tak rozumiany system etyczny), który – jako budowany metodą opisu analitycznego – zarówno od niego pochodzi, jak do niego powraca. Wszakże „teorie aksjomatyczne w etyce budowane »do góry« [...] – pisze Wiśniewski – podlegają interpretacji w doświadczeniu aksjologicznym, czyli w społecznym posługiwaniu się normami wyprowadzonymi z tego systemu, co stanowi semantyczny model danego systemu”<sup>30</sup>. Oznacza to, że w perspektywie Czeżowskiego nawet system z dominacją zasad wprowadzonych aksjomatycznie (z przykładową zasadą miłości bliźniego) nie jest wyizolowany od doświadczenia moralnego (ocen elementarnych).

Zasadniczo koherentne (i prowadzone w znaczącym dystansie wobec ontologii<sup>31</sup>) rozważania Czeżowskiego prowokują jednak do zadania pytania o moral-

---

rzeczy należy realizować”. *Etyka a psychologia i logika*, [w:] tegoż, *Pisma*, dz. cyt., s. 110 (Ponieważ Czeżowski identyfikuje normy teleologiczne z aksjologicznymi, będziemy w rozprawie stosować termin *norma aksjologiczna*. Por. tenże, *Aksjologiczne i deontyczne normy moralne*, dz. cyt., s. 150n). „Oceny wtórne są rezultatem zastosowania do ocenianego przypadku jakiegoś poprzednio ustalonego kryterium [...]”. Tenże, *Etyka jako nauka empiryczna*, dz. cyt., s. 101.

<sup>29</sup> Czeżowski stwierdza, że jego rozważania zmierzają do „logicznego uzasadnienia systemu, który w systemach aksjologicznych odwołuje się do ocen jednostkowych jako naczelných przesłanek [...]”. Tenże, *Aksjologiczne i deontyczne normy moralne*, dz. cyt., s. 155. „Prawdziwości oceny nie można udowodnić, można ją jedynie – jak przekonanie empiryczne – sprawdzić przez powtarzanie ocen [...]”. Tenże, *Strach i lęk ( przyczynek do klasyfikacji uczuć)*, [w:] tegoż, *Pisma*, dz. cyt., s. 214. Wiśniewski – w kontekście *Etyki jako nauki empirycznej* – pisze: „logika tej etyki jest indukcyjna i zarazem przez to jest probabilistyczna”. R. Wiśniewski, *Czy Tadeusz Czeżowski był probabilistą etycznym?*, „Ruch Filozoficzny” 48 (1991), z. 1, s. 26.

<sup>30</sup> R. Wiśniewski, *Doświadczenie aksjologiczne a teorie etyczne w koncepcji Tadeusza Czeżowskiego*, [w:] *Człowiek i wartości moralne. Studia z dziejów polskiej niezależnej myśli etycznej*, red. Z. J. Czarnecki, S. Soldenhoff, Lublin 1989, s. 280n. Por. T. Czeżowski, *O etyce niezależnej Tadeusza Kotarbińskiego*, dz. cyt., 164; *Struktura etyki niezależnej*, dz. cyt., 160n; tenże, *O metodzie opisu analitycznego*, [w:] tegoż, *Pisma*, dz. cyt., s. 68nn.

<sup>31</sup> Analizy ontologiczne u Czeżowskiego można potraktować w kategorii szczególnej dygresji. Stanowią one element uzupełniający jego refleksję etyczną i wyjaśniają jedynie status wartości jako *modientis* (sposób bycia). Por. T. Czeżowski, *Czym są wartości (wprowadzenie do dyskusji)*, [w:]

na powinność, a dokładniej o jej doświadczalną obecność. Normatywno-aksjologiczna powinność wyrasta z wielości jednostkowych ocen, które z jednej strony stwierdzają, że dany czyn jest dobry, a z drugiej prowadzą do ustalenia empirycznych kryteriów towarzyszących dobru moralnemu (wartości moralnej), np. kryterium w postaci miłosierdzia. W efekcie – wiedząc, że dobre czyny są jednocześnie *takie a takie* – tworzy się normę zalecającą realizację czynów *takich a takich: powinno się postępować tak a tak* (ofiarnie, miłosiernie, uczciwie). Tak rozumiana powinność moralna wtopiona jest w strukturę normatywno-aksjologiczną, a równocześnie wikła się w kontekst etologii – bardziej dotyczy tego, co już jest, niż tego, co dopiero być powinno. Wiedzę bowiem o tym, co powinno się uczynić, czerpiemy nie tyle z bezpośredniego doświadczenia owej powinności, ile z wcześniejszej wiedzy o tym, co dobre, a co stwierdziliśmy w wielości ocen elementarnych. *Powinno się realizować czyny miłosierne, ponieważ w ocenach ustalono, że miłosierdzie (takość) towarzyszy wartości* – tak prezentuje się schemat uzasadniania powinności w optyce Czeżowskiego (pomijamy tutaj komponent deontyczny). Jednak taka normatywność kondensuje w sobie postulat realizacji ujranej wcześniej wartości – jest pogłosem *wartości już istniejącej* i pozbawiona jest imperatywności tego, co dopiero *powinno być*.

Nawet jeżeli zdystansujemy się wobec ostrości zarzutów o uwikłanie rozważań Czeżowskiego w etologię<sup>32</sup>, faktem pozostanie, że na poziomie doświadczenia moralnego, za które można uznać ocenę pierwotną (elementarną), nie zyskujemy wglądu w moralną powinność zobowiązującą w sposób imperatywny do konkretnego działania; w powinność zawartą w *moralnym wydarzeniu się*. Wartość jest wprawdzie uchwytywalna intuicyjnie<sup>33</sup>, jednak jako dana w owym intuitywnym

tegoż, *Pisma*, dz. cyt., s. 118n; tenże, *O przedmiocie aksjologii*, [w:] tegoż, *Pisma*, dz. cyt., s. 115n. Wspomniana w tekście koherentność zachodzi w ramach empirycznych standardów naukowości. Por. tenże, *Kilka uwag o racjonalizmie i empiryzmie*, [w:] tegoż, *Odczyty filozoficzne*, Toruń 1958, s. 26–33; R. Wiśniewski, *Doświadczenie aksjologiczne a teorie etyczne w koncepcji Tadeusza Czeżowskiego*, dz. cyt., s. 286.

<sup>32</sup> Por. S. Kamiński, T. Styczeń, *Doświadczalny punkt wyjścia etyki*, dz. cyt., s. 44; M. Ossowska, *Główne modele „systemów etycznych”*, [w:] *O człowieku, moralności i nauce. Miscellanea*, Warszawa 1983, s. 476.

<sup>33</sup> Czeżowski pisze zarówno, że „cechą poznania empirycznego [...] jest jego intuicyjność, przez co rozumie się jego bezpośredniość i całkowitość” (T. Czeżowski, *Klasyfikacja rozumowań i jej konsekwencje w teorii nauki*, [w:] tegoż, *Pisma*, dz. cyt., s. 82), jak też wskazuje na „pola różnorodnych intuicji, sięgających w świat [...] wartości moralnych i estetycznych”. Tenże, *Zagadnienie istnienia świata w świetle przemian metodologicznych*, [w:] tegoż, *Odczyty filozoficzne*, dz. cyt., s. 41. „T. Czeżowski przyjmuje w etyce rodzaj intuicyjnego doświadczenia aksjologicznego, ujmującego swój przedmiot całościowo i bezpośrednio”. A. Bronk, *Intuicjonizm*, [w:] *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 1997, s. 310. To zresztą pozwala uznać stanowisko etyczne Czeżowskiego – podobnie jak i Ingardena – za intuicjonizm etyczny. Por. K. Stachewicz, *W poszuki-*



doświadczeniu nie zawiera w sobie powinności imperatywnie wzywającej do konkretnego działania, np. do ratowania tonącego człowieka; nie zawiera tej szczególnej powinności, która zdaje się wybijać jej adresata z bezczynności i motywować natarczywie do słusznego (należytego) postępowania. Powinność, którą odnajdujemy w metaetyce Czeżowskiego, ma zatem charakter *nieobligatoryjny* i w tym sensie tymczasowy, że postuluje spełnienie tylko tego, co dotychczas zostało ocenione jako dobre<sup>34</sup>.

Obecnie dokonamy syntetycznego wglądu w analizy urzeczywistniane w paradygmacie etycznym, który z założenia jest niechętny etyce aksjologicznej.

### Mieczysław Albert Krąpiec – ascetyzm aksjologiczny

Krąpiec niechętnie podchodzi do etyki aksjologicznej, a symbolem krytycznego stosunku do wartości może być stwierdzenie, że „wartości stały się słowem – wytrychem we współczesnej kulturze, zwłaszcza w dziedzinie etycznej, która została oderwana od źródeł rozumienia bytu i dobra”<sup>35</sup>. Jego rozważania etyczne ignorują kategorię wartości, a realizowane są konsekwentnie w ramach językowej aparatury arystotelesowsko-tomistycznej teorii bytu. To właśnie kategorie aktu, możliwości, dobra, celu, działania, przyczynowania czy aktualizowania wyznaczają ontologiczny schemat służący do uniesprzeczniającego wyjaśnienia ludzkiego bytu i jego postępowania<sup>36</sup>.

---

waniu podstaw moralności. *Tomistyczna etyka prawa naturalnego a etyka wartości Dietricha von Hildebranda*, Kraków 2001, s. 61nn.

<sup>34</sup> Uwzględnienie poziomu deontycznego wprowadzanego aksjomatycznie wprowadzie wyzwała powinność z indukcyjnej tymczasowości, jednak i ta powinność nie jest dana doświadczalnie.

<sup>35</sup> M. A. Krąpiec, *Ludzka wolność i jej granice*, Lublin 2004, s. 133. Krąpiec oponował przeciwko „uprawianiu autonomicznie pojętej aksjologii, gdyż jej ustalenia zawierają się w ramach ogólnej teorii bytu (wartość jest bowiem tylko relacyjną, odnoszoną do intencjonalnych aktów osobowych, jakością bytu)”. S. Janeczek, *M. A. Krąpiec OP – twórca Lubelskiej Szkoły Filozofii Klasycznej*, [w:] *Prawda istnienia. Ku rozumieniu metafizyki M. A. Krąpca OP*, red. J. Tupikowski, Warszawa 2009, s. 39. Krąpiec wyodrębnia wartości transcendentalne i nietranscendentalne [por. M. A. Krąpiec, *Metafizyka. Ogólna teoria rzeczywistości*, [w:] M. A. Krąpiec i in., *Wprowadzenie do filozofii*, Lublin 1999, s. 147n.], a o cnotach (w których możemy odnaleźć tomistyczny pendant do wartości moralnych) pisze: „są one związane z dynamiczną ludzką osobą aktualizującą się nieustannie w swym osobowym działaniu. Jest świat wartości nierozdzielnie związany z bytem, a nie konstytuujący oddzielną od bytu dziedzinę *sollen* [...]”. M. A. Krąpiec, *Człowiek i wartość*, „Roczniki Filozoficzne” 27 (1979), z. 2, s. 65. Por. tenże, *Filozofia bytu a zagadnienie wartości*, „Znak” 1965, nr 4, s. 430nn.

<sup>36</sup> Skoro filozofia moralności stanowi tylko partykularyzację metafizyki, to także i ona poszukuje uniesprzeczniających czynników umożliwiających zyskanie fundamentalnego wyjaśnienia; czynników, których negacja oznacza negację danej wyjaśnianej rzeczywistości. Por. tenże, *Metafizyka. Ogólna teoria rzeczywistości*, dz. cyt., s. 92; tenże, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1985, s. 58; tenże, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1986, s. 103n, przypis 11. Mimo że Krąpiec stoso-



Filozofia moralności w ujęciu Krąpca identyfikuje się z filozofią działania, a dążąc do jego wyjaśnienia, ogniskuje się na decyzji jako na bycie moralnym. Zdaniem Krąpca „moralność jest nieodłącznym sposobem ludzkiego działania do tego stopnia, że nie ma ludzkiego działania, które mogłoby być amoralne, czyli oderwane od moralności. Analiza ludzkiego wolnego działania jest zatem analizą ludzkiej moralności”<sup>37</sup>. „Akty decyzji – w innym miejscu pisze Krąpiec – jako wewnętrznie stopione z moralnością »decydują« (w sensie konstytuują!) moralne oblicze człowieka”<sup>38</sup>. W tej perspektywie badania eksplikujące ontologicznie fenomen ludzkiej decyzji są analizami tłumaczącymi równocześnie okoliczności pojawienia się bytu moralnego, jak i jego skutków dla samego bytu osobowego.

Konstatacje takie jak „dla bytów przygodnych jest tym samym realnie »być« co »dążyć ku«”<sup>39</sup> oraz „działanie ukazuje się jako »przedłużenie« istnienia”<sup>40</sup> w kontekście człowieka oznaczają jego rozumną i wolną aktywność. Byt osobowy wtopiony jest w konieczność działania, które w jego przypadku jest działaniem wolnym i rozumnym<sup>41</sup>. Te dwa aspekty wyznaczają cezurę pomiędzy działaniem osobowym a aktywnością każdego innego bytu przygodnego, i to w nich ujawnia się *dramat natury i osoby* – człowiek, będąc istotą cieleśnie *spokrewnioną* z przyrodą, jednocześnie ją transcenduje swą wolnością i rozumnością<sup>42</sup>.

Owa transcendencja stanowi o godności osoby, ale jednocześnie nakłada szczególne wymogi na osobę, albowiem postuluje, aby działanie osobowe było zawsze maksymalnie przeniknięte rozumnością i wolnością. Na poziomie konkretnym oznacza to wejście w przestrzeń moralną poprzez stworzenie siebie jako źródła działania, które zawarte jest w decyzji wyboru konkretnego dobra<sup>43</sup>. Wszak człowiek wprawdzie całą swą naturą *przylega do dobra* („jako spotencjonalizowany, osobowy byt jest przyporządkowany wewnętrznie do aktualizowania i doskonalenia swoich potencjalności duchowych, zwłaszcza zaś intelektualnych i woli-

---

wał jedynie termin *metafizyka*, będziemy wobec jego teorii bytu posługiwać się terminem *ontologia*, akceptując tezę, że ontologia to „podstawowa dyscyplina filozoficzna [...] dotycząca czegokolwiek (bytu, możliwości itp.)”. J. Wojtyśiak, *Ontologia*, [w:] *Leksykon filozofii klasycznej*, dz. cyt., 409.

<sup>37</sup> Tenże, *Ludzka wolność i jej granice*, dz. cyt., s. 113.

<sup>38</sup> Tenże, *Decyzja – bytem moralnym*, „Roczniki Filozoficzne” 31 (1983), z. 2, s. 61.

<sup>39</sup> Tamże, s. 52.

<sup>40</sup> Tenże, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, dz. cyt., s. 179.

<sup>41</sup> Tylko takie są działania typowo ludzkie, czego wyrazem jest powszechne odczucie „różnicy – »ja działam« – »coś się we mnie (lub ze mną) dzieje«”. M. A. Krąpiec, *Człowiek jako osoba*, Lublin 2005, s. 52.

<sup>42</sup> Por. tamże, s. 52; tenże, *Człowiek i prawo naturalne*, dz. cyt., s. 243n.

<sup>43</sup> „W momencie, gdy chcę działać tak a tak [...] konstytuuję siebie rzeczywistym nowym źródłem konkretnego działania”. Tenże, *Decyzja – bytem moralnym*, dz. cyt., s. 61.

tywnych”<sup>44</sup>), jednak już wybór konkretnego dobra w konkretnych okolicznościach jest wolnym aktem bytu osobowego, który wikła go w moralną odpowiedzialność.

Zachodzący w decyzji wybór jednostkowego dobra – w świetle analiz Krąpca – kryje w sobie tajemnicę pojawienia się bytu moralnego. W tym momencie kumuluje bowiem immanentnie – w głębi osoby – teoretyczne rozumienie świata, analizę rozumu praktycznego i wolitywne przywiązanie do dobra proponowanego przez rozum praktyczny. Stąd – w perspektywie mojej osoby – decyzja o wyborze konkretnego dobra (pójścia do lasu, spaceru, wypicia kawy, zawarcia małżeństwa) stanowi finał mojego człowieczego bytowania, które pulsuje rozumieniem całego bytu i chce w najlepszy sposób (rozumny i prawy<sup>45</sup>) umiejscowić mnie samego wobec *tak a tak* rozumianego świata. Owo umiejscowienie zaś oznacza konkretne przylgnięcie do tegoż świata w postaci wyboru jednostkowego dobra stanowiącego środek do realizacji naczelnego celu życia człowieka<sup>46</sup>.

To, co poprzedza ów decyzyjny i ostateczny wybór, stanowi swoisty moralny dramat człowieka, który musi przerwać ciąg sądów praktycznych proponujących mu rozmaite dobra konkretne i sposoby ich urzeczywistnienia; dramat człowieka, który musi przerwać projekcję wielu *chciejstw*, aby wybrać to, co – w perspektywie sądów rozumu teoretycznego o świecie i sądów praktycznych *rób to teraz tak a tak* – jawi mu się jako najwłaściwsze<sup>47</sup>. Owa wewnętrzna debata stanowi wieloetapowy dialog pomiędzy rozumem proponującym konkretne dobro a wolą, która odpowiada *chcę* na ową propozycję<sup>48</sup>. Ten dialog (*wewnętrzne rozterki*) kończy się w przylgnięciu woli do ostatniego sądu praktyczno-praktycznego w postaci decyzji. W akcie autodeterminacji wola „obiera sobie ostatni sąd i sama siebie determinuje treścią poznawczą ostatniego sądu praktycznego”<sup>49</sup>, a ten moment jest tożsamy z powstaniem moralnego dobra (zła) czynu.

Jeżeli zachodzi zgodność decyzyjnego sądu praktycznego z sądem teoretycznym ujmującym strukturę bytu, a zwłaszcza naturę bytu-dobra, którego dotyczy moja decyzja (jego cel i skłonności); jeżeli w moim decyzyjnym i autodeterminu-

<sup>44</sup> Tenże, *Człowiek i prawo naturalne*, dz. cyt., s. 34. „Každy w swym działaniu działa dla dobra, chociażby było ono dobrem pozornym”. Tenże, *Ludzka wolność i jej granice*, dz. cyt., s. 62.

<sup>45</sup> Na temat prawej woli oraz sądu teoretycznego i praktycznego – por. tenże, *Metafizyka. Ogólna teoria rzeczywistości*, dz. cyt., s. 223nn; tenże, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1986, s. 187–193, s. 219nn.

<sup>46</sup> „Cel ten jawi się [...] jako nigdy nie wygasłe pragnienie szczęścia”. Tenże, *Ludzka wolność i jej granice*, dz. cyt., s. 57. Por. tenże, *Człowiek i wartość*, dz. cyt., s. 64.

<sup>47</sup> Por. tenże, *O ludzką politykę*, Lublin 1998, s. 26; tenże, *Ludzka wolność i jej granice*, dz. cyt., s. 146.

<sup>48</sup> Por. tenże, *Ludzka wolność i jej granice*, dz. cyt., s. 57–69; tenże, *Decyzja – bytem moralnym*, dz. cyt., s. 57; tenże, *Ja – człowiek*, dz. cyt., s. 243–250.

<sup>49</sup> Tenże, *Ja – człowiek*, dz. cyt., 247.

jącym *chęć tak a tak* uwzględniam wszystko to, co mówi mi rozum teoretyczny o bycie-dobru, i jeżeli jestem niejako wierny tej wiedzy teoretycznej (pokorny wobec niej), to wówczas konstytuuję się dobro moralne mojego czynu. Jeżeli natomiast zabraknie mi mojej uległości wobec sądów teoretycznych i mój sąd praktyczno-praktyczny będzie niezgodny z nimi, wówczas ukonstytuuję w sobie moralne zło. Albowiem „rozumnie odczytana natura bytu wiąże mnie w działaniu; muszę się liczyć z »prawdą« bytu i wybrać dobrowolnie taki sąd praktyczny determinujący mnie do działania, który jest zgodny (poprzez mój sąd teoretyczny) z »prawdą« bytu, a więc ze strukturą bytu, o ile ten jest partycypacją Boga”<sup>50</sup>. Muszę się zwłaszcza liczyć z naturą człowieka jako osoby i z tym, że tylko on jest *bonum honestum*<sup>51</sup>.

Poprzez skondensowanie moralności w akcie decyzyjnym Krąpiec wikła człowieka w fundamentalną relację z dobrem, perspektywą moralną i zobowiązaniem wobec drugiego człowieka. Ascetyzm aksjologiczny<sup>52</sup> zostaje skorelowany z dominacją *bonum Est faciendum*, którego akt decyzyjny jest swoistym skonkretyzowaniem. Albowiem „każdy uczynek moralny jest realizacją – według przedmiotowej miary – prawa naturalnego”<sup>53</sup>, a „w akcie decyzji zawarte jest wirtualnie i prawo naturalne, i związanie poprzez relacje z innymi osobami”<sup>54</sup>.

Krąpiec stworzył imponujące systemowe wyjaśnienie postępowania ludzkiego, będąc przekonany, że owo wyjaśnienie identyfikuje się z wyjaśnieniem aktywności moralnej bytu osobowego. Mimo to także te analizy budzą pewne wątpliwości, które spróbujemy ująć syntetycznie i w refleksji metaetycznej odnieść do badań Ingardena i Czeżowskiego.

## Ku etyce fundamentalnej

Krąpiec precyzyjnie wyjaśnia decyzję niezależnie od tego, czy wybieranym przedmiotem-dobrem jest żona, mąż czy napój<sup>55</sup>. To jednak oznacza, że analizy decyzyjne nie odsłaniają istotnej różnicy pomiędzy szeregiem praktycznych

<sup>50</sup> Tenże, *O rozumienie bytu moralnego. W odpowiedzi na krytykę mojego artykułu „Decyzja – bytem moralnym”*. Kolegom T. Styczniewi i A. Szostkowi, „Roczniki Filozoficzne” 31 (1983), z. 2, s. 92. Por. tamże, s. 93; tenże, *Ja – człowiek*, dz. cyt., 273n.

<sup>51</sup> „Tylko człowiek jest »dobrem godziwym«, a więc takim, które może być pojęte jako zasadniczy motyw osobowego działania: decyzji[...]. Tylko byt osobowy może »uzasadnić« decyzje ludzkiego działania, realizującego się w poznaniu, miłości i aktach twórczych”. Tenże, *Człowiek jako osoba*, dz. cyt., s. 69.

<sup>52</sup> Por. przypis 35.

<sup>53</sup> M. A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, dz. cyt., s. 200.

<sup>54</sup> Tamże, s. 151.

<sup>55</sup> Por. tenże, *Ludzka wolność i jej granice*, dz. cyt., s. 44.

*chciejstw* dotyczących gatunku herbaty, którą zamierzam wypić, a tych *chciejstw*, które towarzyszą udzieleniu bądź nieudzieleniu pomocy człowiekowi jej potrzebującemu, a finalizują na przykład w decyzji samotnego wypicia jedyne kubka wody, mimo współobecności spragnionych osób. Schemat interpretacyjny Krapca okazuje się wyrafinowanym i wnikliwym esencjonalnym abstraktem, który wprawdzie może tłumaczyć decyzję, w którym jednak trudno znaleźć oryginalność faktu moralnego rozumianego jako *moralne wydarzenie się* obejmujące imperatywne (bezwzględne) wezwanie do bezinteresownej odpowiedzi na pojawiającą się sytuację; *wydarzenie się*, w którym przykładowy (omawiany w paragrafie pierwszym) ratownik pomaga osobie tonącej. W perspektywie badań Krapca dynamika i dramatyzm *datum morale* ulegają anihilacji, a egzemplifikacją tego może być chociażby konieczność uznania, że budzący groźbę hitlerowiec dokonujący selekcji na rampie kolejowej kieruje się (swoim) dobrem<sup>56</sup>.

Pora pokusić się o kilka ogólniejszych refleksji metaetycznych. Biorąc pod uwagę całość dotychczasowych badań – uwzględniając także statyczność konstruktów decyzyjnych Krapca – możemy skonstatować, że niezależnie od tego, czy mamy do czynienia z etyką aksjologiczną, czy z etyką naturalistyczną, napotykamy na trudności w uzgodnieniu obu etyk z doświadczeniem *moralnego wydarzenia się*, którego integralnym komponentem jest obecność imperatywnej powinności<sup>57</sup>. Wydaje się, że źródłem tej niespójności jest *ontologiczne uwięzienie etyki*, stanowiące płaszczyznę wspólną dla – jakże odległych od siebie – koncepcji etycznego naturalizmu Krapca i intuicjonizmu Ingardena.

<sup>56</sup> Uznanie, że jest to dobro pozorne (por. przypis 44), nie obniża zarzutu, tym bardziej że taki czyn systemowo da się także traktować jako błąd poznawczy. Hitlerowiec wszak może dostosowywać swe decyzyjne sądy praktyczne do błędnych sądów teoretycznych o naturze ludzkiej, co generuje jako palący postulat, aby „odróżnić moralną winę od błędu bądź głupoty (nieroztropności)”. A. Szostek, *Jeszcze o specyfice wartości moralnej. Na marginesie artykułu M. A. Krapca „Decyzja – bytem moralnym”*, „Roczniki Filozoficzne” 31 (1983), z. 2, s. 81. Przesunięcie akcentu w stronę znieprawionej woli problemu nie rozwiązuje – zawsze można pytać o motyw (tłumaczony decyzyjną binarnością rozumowo-wolitywną) pojawienia się takiej woli, skoro pierwotnie wola jest otwarta na dobro. Por. M. A. Krapiec, *Ja – człowiek*, dz. cyt., s. 260.

<sup>57</sup> Krapiec był zresztą świadomy swoistej idealizacji dynamiki decyzyjnej (por. tenże, *Ja – człowiek*, dz. cyt., 272n) i pomimo tego, że wspomina o powinności, rozumie ją inaczej niż nasz komponent *moralnego wydarzenia się*. „Poczucie związania moralnego [...] jest ukazaniem się w dziedzinie postępowania ludzkiego samej przygodności człowieka”. M. A. Krapiec, *O rozumieniu bytu moralnego*, dz. cyt., s. 95. W innym miejscu wspomina także o relacji *debitum*, która odnosi się do dwustronnej zależności: *należność–powinność*. Por. tenże, *Człowiek i prawo naturalne*, dz. cyt., s. 29. Odnośnie do naturalizmu etycznego Krapca – jest on wprawdzie radykalnie odmienny od naturalizmu empirycznego, jednak osadzenie etyki w perspektywie metafizycznie rozumianej natury pozwala uznać ją za wariant etyki naturalistycznej. Por. K. Stachewicz, *W poszukiwaniu podstaw moralności*, dz. cyt., s. 60, 152nn.

Ingarden wprawdzie wychodzi w swej etyce od doświadczenia moralnego – omawiając chociażby na wykładach doświadczane wartości *in concreto*, które stanowią aksjologiczno-moralną przestrzeń ludzkiej egzystencji – jednak mentalnie zamienia *datum morale* na ontologiczną *istność*, która swoją strukturą przypomina pewną istotową całość. I tak jak pendant istoty faktycznie bytującego i konkretnego przedmiotu odnajdujemy w sferze idealnej w zawartości idei<sup>58</sup>, tak pendant do skonkretyzowanej wartości wtopionej w dynamiczny fakt moralny odnajdujemy w postaci idealnej moralnej *entitas*<sup>59</sup>. Owa moralna idealna istność – stanowiąc zdecydowany wyraz wtopienia etyki Ingardena w ontologię typu platońskiego – w dyskursie Ingardenowskim staje się narzędziem interpretacyjnym, które równocześnie ma być podstawą dla uzasadniania etyki normatywnej<sup>60</sup>.

O ile komponent ontologiczny w rozważaniach Ingardena – mimo generowania napięcia – zostawia pewną przestrzeń dla doświadczenia, o tyle u Krąpca jest on już dominujący i w postaci kategoryjnej sieci arystotelesowsko-tomistycznej *de facto* absorbuje składową doświadczalną. Ta ostatnia staje się niewidoczna w optyce takich sądów, jak: „w moim sądzie praktycznym, decyzyjnym [...] musi się znaleźć zarówno dynamiczna, możliwościowo-aktualizująca treść rzeczy, jak i mój osobisty, dynamiczny charakter [...]”<sup>61</sup> czy w twierdzeniu, że *bonum Est faciendum* jest sądem praktycznym będącym „objawieniem się człowiekowi naturalnego prawa i podstawą ludzkiej moralności”<sup>62</sup>.

W powyższym świetle okazuje się, że to ontologizacja etyki – wprawdzie w różnym stopniu – pociąga za sobą odejście od dynamiki moralnego faktu (*moralnego wydarzenia* się). Etykę jednak można budować w zasadniczym dystansie od komponentu ontologicznego, czego niewątpliwym wyrazem jest koncepcja Czeżowskiego, w której składowa ontologiczna stanowi jedynie swoiste uzupeł-

<sup>58</sup> Jako zestaw tzw. stałych stanowiących ideowy korelat momentów przedmiotowych pozostających ze sobą w związkach koniecznych i budujących racjonalny rdzeń przedmiotu. Por. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, Warszawa 1987, t. 1, s. 45, 52, 60n; t. 2, s. 218, 250, 360, 367; W. Kmieciowski, *Etyka między doświadczeniem a ontologią*, dz. cyt., s. 106, przypis 48.

<sup>59</sup> Po zniszczeniu fundamentu bytowego wartości „można ją zobaczyć tylko jako idealną istność (*Wesenheit*)”. R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, dz. cyt., s. 167.

<sup>60</sup> Uzasadnieniem etyki normatywnej Ingardena ma być – w myśl jego projektu – etyka teoretyczna. Skoro zaś w centrum ostatniej tkwi wartość (omawiana ontologicznie), to i ona funduje zasadność norm moralnych. Norma jest zasadna, ponieważ to, co ona postuluje, jest wartością! Por. R. Ingarden, *Wykłady z etyki*, dz. cyt., s. 14, 154, 157nn. Skoro zaś Krąpiec normę godziwego postępowania człowieka widzi w jego naturze, a tę eksplikuje ontologicznie, to i jego koncepcja etyki poziom normatywności uzasadnia komponentem ontologicznym (relacja między czynem a *optimum potentiae*). Por. tenże, *O rozumienie bytu moralnego*, s. 92n; *Człowiek i prawo naturalne*, dz. cyt., s. 34n.

<sup>61</sup> Tenże, *Człowiek jako osoba*, dz. cyt., s. 61.

<sup>62</sup> Tenże, *Człowiek i prawo naturalne*, dz. cyt., s. 206.



nienie, a normy są uzasadniane pozaontologicznie na drodze doświadczalnej (ponawiane oceny elementarne sprawdzają prawdziwość norm aksjologicznych).

Czyżby więc model etyki naukowej Czeżowskiego (z ontologicznym minimum) był optymalny, a dystans filozofii moralnej wobec ontologii najbardziej pożądanym? Niekoniecznie. Pamiętać przecież musimy, że i ten wariant etyki nie był wolny od zagubienia imperatywności moralnej wzywającej do konkretnego działania! Tę zaś lekcję płynącą z badań Czeżowskiego musimy uwzględnić. Jeżeli zatem mamy świadomość, że wstrzemięźliwość ontologiczna nie jest jeszcze gwarantem nienaruszalności danych doświadczalnych, i skoro metaetyczny wgląd w badania Ingardena, Czeżowskiego i Krapca odsłania trwałość (wprawdzie w różnej skali) ontologicznego motywu etyki, to może to świadczyć zarówno o zasadniczej aspiracji rozumu do ontologicznego wyjaśnienia faktów, jak i o otwartości etyki na dyskurs ontologiczny. Tę otwartość traktować oczywiście musimy jako fakultatywną – Czeżowski bowiem nie musiał ontologicznie wyjaśniać czytelnikowi natury wartości jako *modientis*, a brak tego *ontologicznego wtrętu* nie naruszyłby zasadności koncepcji jego norm aksjologicznych wyrastających genetycznie z ocen elementarnych i nieustannie sprawdzanych w wielości tychże ocen.

Jeżeli jednak refleksja etyczna otwiera się na ontologię i pretenduje do konstrukcji integralnej etyki fundamentalnej – tu natrafiamy na kolejny wniosek naszych rozważań – to musi ona respektować doświadczalnie dane *moralne wydarzenia się*, a ontologii wyznaczyć funkcję wyjaśniającą, a nie uzasadniającą. Przesunięcie akcentów i szukanie uzasadnienia normatywności etycznej w komponencie ontologicznym skutkuje petryfikacją życia moralnego (*moralnego wydarzenia się*) w Ingardenowskiej idealnej moralnej *entitas* (ewentualnie podlegającej konkretyzacji) czy w decyzyjnym schemacie Krapca. Inaczej mówiąc – ontologia tylko wówczas może optymalnie współlistnieć z doświadczeniem w obrębie etyki fundamentalnej (mimo naturalnego napięcia między nimi), jeżeli respektować będzie autonomię eksplikacji zawartości *datum morale*; jeżeli wyjaśniać będzie owe fakty moralne w sposób wolny od interpretacyjnego (tu: platońskiego czy tomistycznego) modyfikowania owego faktu.

To w tym dynamicznym fakcie odnajdujemy wartości moralne, ale nie jako te, które motywują do bezinteresownej odpowiedzi na imperatywne wezwanie dobiegające z danej sytuacji (np. tonięcia człowieka), lecz jako stanowiące niezamierzony dar dla podmiotu moralnego. Na nim – z perspektywy zewnętrznego obserwatora – możemy dostrzec jego moralną dzielność, której doświadczalna obecność jest jednak możliwa tylko w trakcie *moralnego wydarzenia się*, bowiem dzielność oderwana zamienia się w ontologiczną idealną *entitas* ze wszystkimi zgubnymi skutkami omówionymi już wcześniej.



## Bibliografia

- Bronk A., *Intuicjonizm*, [w:] *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 1997, s. 310.
- Czeżowski T., *Aksjologiczne i deontyczne normy moralne*, [w:] *Pisma z etyki i teorii wartości*, pod red. J. Smoczyńskiego, Wrocław 1989.
- Czeżowski T., *Czym są wartości (wprowadzenie do dyskusji)*, [w:] *Pisma z etyki i teorii wartości*, pod red. J. Smoczyńskiego, Wrocław 1989.
- Czeżowski T., *Dwojakie normy*, [w:] *Pisma z etyki i teorii wartości*, pod red. J. Smoczyńskiego, Wrocław 1989.
- Czeżowski T., *Etyka a psychologia i logika*, [w:] *Pisma z etyki i teorii wartości*, pod red. J. Smoczyńskiego, Wrocław 1989.
- Czeżowski T., *Etyka jako nauka empiryczna*, [w:] *Pisma z etyki i teorii wartości*, pod red. J. Smoczyńskiego, Wrocław 1989.
- Czeżowski T., *Kilka uwag o racjonalizmie i empiryzmie*, [w:] *Odczyty filozoficzne*, Toruń 1958.
- Czeżowski T., *Konflikty w etyce*, [w:] *Pisma z etyki i teorii wartości*, pod red. J. Smoczyńskiego, Wrocław 1989.
- Czeżowski T., *O etyce niezależnej Tadeusza Kotarbińskiego*, [w:] *Pisma z etyki i teorii wartości*, pod red. J. Smoczyńskiego, Wrocław 1989.
- Czeżowski T., *O metodzie opisu analitycznego*, [w:] *Pisma z etyki i teorii wartości*, pod red. J. Smoczyńskiego, Wrocław 1989.
- Czeżowski T., *O przedmiocie aksjologii*, [w:] *Pisma z etyki i teorii wartości*, pod red. J. Smoczyńskiego, Wrocław 1989.
- Czeżowski T., *Struktura etyki niezależnej*, [w:] *Pisma z etyki i teorii wartości*, pod red. J. Smoczyńskiego, Wrocław 1989.
- Czeżowski T., *Strach i lęk ( przyczynek do klasyfikacji uczuć)*, [w:] *Pisma z etyki i teorii wartości*, pod red. J. Smoczyńskiego, Wrocław 1989.
- Czeżowski T., *Uwagi o etyce jako nauce empirycznej*, [w:] *Pisma z etyki i teorii wartości*, pod red. J. Smoczyńskiego, Wrocław 1989.
- Galarowicz J., *W drodze do etyki odpowiedzialności*, t. 2, *Ukryty blask dobra. Antropologiczno-aksjologiczne podstawy etyki Romana Ingardena*, Kraków 1998.
- Gołaszewska M., *Roman Ingardena filozofia moralności*, „Etyka” 1971, nr 9.
- Ingarden R., *Czego nie wiemy o wartościach*, [w:] R. Ingarden, *Studia z estetyki*, t. 3, Warszawa 1970.
- Ingarden R., *Wykłady z etyki*, Warszawa 1989.
- Ingarden R., *Książeczka o człowieku*, Kraków 1987.
- Ingarden R., *Spór o istnienie świata*, Warszawa 1987.
- Janeček S., *M. A. Krąpiec OP – twórca Lubelskiej Szkoły Filozofii Klasycznej*, [w:] *Prawda istnienia. Ku rozumieniu metafizyki M. A. Krąpca OP*, red. J. Tupikowski, Warszawa 2009.
- Kamiński S., Styczeń T., *Doświadczalny punkt wyjścia etyki*, „Studia Philosophiae Christianae” 4 (1968), nr 2.

- Kidawa M., *O metaetyce Tadeusza Czeżowskiego*, [w:] *Tadeusz Czeżowski (1889–1981). Dziedzictwo idei: logika, filozofia, etyka*, red. W. Tyburski, R. Wiśniewski, Toruń 2002.
- Kmiecikowski W., *Etyka między doświadczeniem a ontologią. Krąpiec – Ingarden – Czeżowski*, Poznań 2013.
- Kmiecikowski W., *Ingardenowska koncepcja osoby*, [w:] *Osoba i jej relacje*, red. M. Jędraszewski, Poznań 2004.
- Krąpiec M. A., *Decyzja – bytem moralnym*, „Roczniki Filozoficzne” 31 (1983), z. 2.
- Krąpiec M. A., *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1986.
- Krąpiec M. A., *Człowiek i wartość*, „Roczniki Filozoficzne” 27 (1979), z. 2.
- Krąpiec M. A., *Człowiek jako osoba*, Lublin 2005.
- Krąpiec M. A., *Filozofia bytu a zagadnienie wartości*, „Znak” 1965, nr 4.
- Krąpiec M. A., *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1986.
- Krąpiec M. A., *Ludzka wolność i jej granice*, Lublin 2004.
- Krąpiec M. A., *Metafizyka. Ogólna teoria rzeczywistości*, [w:] M. A. Krąpiec i in., *Wprowadzenie do filozofii*, Lublin 1999.
- Krąpiec M. A., *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1985.
- Krąpiec M. A., *O ludzką politykę*, Lublin 1998.
- Krąpiec M. A., *O rozumienie bytu moralnego. W odpowiedzi na krytykę mojego artykułu „Decyzja – bytem moralnym”*. Kolegom T. Styczniewi i A. Szostkowi, „Roczniki Filozoficzne” 31 (1983), 2.
- Mikulski A., *O intuicjonizmie etycznym Tadeusza Czeżowskiego*, „Studia Filozoficzne” 1989, nr 8.
- Ossowska M., *Główne modele „systemów etycznych”*, [w:] *O człowieku, moralności i nauce. Miscellanea*, Warszawa 1983.
- Pietrzak, M., *Moc akomodacyjna teorii metaetycznej Tadeusza Czeżowskiego*, „Ruch Filozoficzny” 66 (2009) nr 4 (*Aktualność filozofii Tadeusza Czeżowskiego. Teksty zebrane w 120. rocznicę urodzin*).
- Stachewicz K., *W poszukiwaniu podstaw moralności. Tomistyczna etyka prawa naturalnego a etyka wartości Dietricha von Hildebranda*, Kraków 2001.
- Styczeń T., *O przedmiocie etyki i etyce*, „Roczniki Filozoficzne” 32 (1984), z. 2, s. 171.
- Styczeń T., Szostek A., *Uwagi o istocie moralności*, „Roczniki Filozoficzne” 22 (1974), z. 2.
- Szostek A., *Etyka jako nauka empiryczna w ujęciu T. Czeżowskiego i T. Kotarbińskiego*, „Roczniki Filozoficzne” (19) 1971, z. 2.
- Szostek A., *Jeszcze o specyfice wartości moralnej. Na marginesie artykułu M. A. Krąpca „Decyzja – bytem moralnym”*. „Roczniki Filozoficzne” 31(1983), z. 2.
- Wiśniewski R., *Czy Tadeusz Czeżowski był probabilistą etycznym?*, „Ruch Filozoficzny” 48 (1991), z. 1.
- Wiśniewski R., *Doświadczenie aksjologiczne a teorie etyczne w koncepcji Tadeusza Czeżowskiego*, [w:] *Człowiek i wartości moralne. Studia z dziejów polskiej niezależnej myśli etycznej*, red. Z. J. Czarnecki, S. Soldenhoff, Lublin 1989.

Wiśniewski R., *Problem z kryteriami wartości. W nawiązaniu do aksjologii Tadeusza Czeżowskiego*, [w:] *Tadeusz Czeżowski (1889–1981). Dziedzictwo idei: logika, filozofia, etyka*, red. W. Tyburski, R. Wiśniewski, Toruń 2002.

Wojtyśiak J., *Ontologia*, [w:] *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 1997.

## **Moral values between experience and ontology.**

### **A few comments on Ingarden's, Czeżowski's and Krapiec's ethics**

The article discusses the important aspects in a reflection relating to moral values according to three philosophers: Ingarden, Czeżowski and Krapiec. The article exposes: Ingarden's optics seeing in the moral value, the density of contents (recognized both at specific and ideal levels), Czeżowski's concept of values in the primary evaluation and Krapiec's criticism towards axiological attitudes in ethics. An important component of the article is a synthetic explication of the conclusions coming from a comparison of three ethical paradigms (phenomenological, empirical and naturalistic), including inter alia the consequences of dominance in ethics of ontological component as well as the importance of the experimental starting point for moral philosophy. The article proposes a concept of fundamental ethics where ontology should only explain and not justify.

**Keywords:** value, ontology, experience, decision, a moral event



PAWEŁ POLAK

---

## Krakowska filozofia przyrody – między XIX a XXI wiekiem<sup>1</sup>

### Wstęp

Tradycja filozoficzna to pojęcie z jednej strony trudno uchwytnie, a z drugiej bardzo ważne w zasobie pojęć – „intelektualnych narzędzi” historyka filozofii. Przeważająca część refleksji filozoficznej wykazuje silne związki z różnorodnymi tradycjami filozoficznymi, co łatwo wytłumaczyć, odwołując się choćby do faktu, że prawie każdy filozof poświęca dużą część swego czasu na studiowanie dorobku filozoficznego swych poprzedników.

W niniejszej pracy chciałbym się przyjrzeć jednemu, wybranemu nurtowi tradycji w filozofii polskiej – krakowskiej filozofii przyrody. Przykład ten jest interesujący, ponieważ od XIX wieku do II wojny światowej obecny był pewien specyficzny styl refleksji, który wytworzył na tyle mocny „klimat”, że po latach możliwe były nawiązanie w sposób spójny do tej tradycji i jej dalszy rozwój. Pytając zatem o przyszłość współczesnej refleksji filozoficznej uprawianej w bliskiej łączności z naukami przyrodniczymi warto spojrzeć z perspektywy historyka, może to być bowiem dodatkowe źródło inspiracji, z którego warto skorzystać.

### „Krakowska filozofia przyrody” – uwagi pojęciowe

Badania wokół historii krakowskiego ośrodka filozoficznego prowadzone od kilkunastu lat wskazują na istnienie charakterystycznego stylu refleksji filozoficznej nazywanego dla wygody krakowską filozofią przyrody, którą to nazwę utrwa-

---

<sup>1</sup> Niniejszy artykuł bazuje na referacie wygłoszonym podczas VIII Seminarium Historyków Filozofii Polskiej w Katowicach.

lili Michał Heller oraz Janusz Mączka<sup>2</sup>. Pierwotnie badania skupiały się na okresie międzywojennym, szybko jednak okazało się, że czas powstania tego nurtu należy przesunąć o kilka dekad wcześniej. Zaczęto również doceniać wpływ tradycji wypracowanych przed II wojną światową na współczesne prace krakowskich filozofów i filozofujących uczonych<sup>3</sup>. Biorąc pod uwagę wyniki nowszych badań, powinniśmy mówić o krakowsko-lwowskiej filozofii przyrody<sup>4</sup>, co związane było z wymianą uczonych i więziami między tymi ośrodkami przed II wojną światową. W niniejszej pracy – ze względu na bardzo ograniczoną objętość – skupimy się tylko na ośrodku krakowskim, co uzasadnia stosowaną tu nazwę – wyróżnia ona pewną tradycję badawczą obecnie rozwijaną w Krakowie.

Większy kłopot sprawia pojęcie „filozofia przyrody”, bo obejmuje ono różnorodne refleksje filozoficzne nad przyrodą i wynikami badań naukowych. Dawniej koncepcje uprawiania filozofii przyrody budziły liczne kontrowersje, choć nie kwestionowano potrzeby samej refleksji nad przyrodą<sup>5</sup>. Naszą uwagę skupimy na stylu nazwanym przez Hellera „filozofią w nauce”, który określa refleksję filozoficzną wynikającą z praktyki naukowej, a najważniejszymi jej zagadnieniami są:

- refleksja metodologiczna;
- wpływ idei filozoficznych na powstawanie i ewolucję teorii naukowych;
- tradycyjnie filozoficzne problemy uwikłane w teorie empiryczne;
- filozoficzna refleksja nad niektórymi założeniami nauk empirycznych<sup>6</sup>.

Wyróżnikiem tej refleksji jest też antysystemowy charakter<sup>7</sup>. Heller podkreślał, że „*De facto* »filozofia w nauce« była uprawiana od samego początku istnie-

<sup>2</sup> Zob. M. Heller, J. Mączka, *Krakowska filozofia przyrody w okresie międzywojennym*, [w:] *Krakowska filozofia przyrody w okresie międzywojennym. Tom I: Początki*, red. M. Heller i in., Kraków–Tarnów 2007, s. 5–40.

<sup>3</sup> Zob. tamże, s. 39.

<sup>4</sup> P. Polak, *Philosophy in science – a case study of the reception of the Special and the General Theory of Relativity in Kraków and Lwów before 1925*, „*Studia Historiae Scientiarum*” 2016, t. 15, s. 247–275; P. Polak, *Rola wpływów filozofii europejskiej w procesie recepcji teorii względności w Krakowie i we Lwowie w latach 1905–1925*, [w:] *Filozofia polska na tle filozofii europejskiej w XX w.*, red. M. Woźniczka, Częstochowa 2014, s. 47–64; P. Polak, *Augusta Witkowskiego filozoficzna droga do fizyki relatywistycznej*, „*Studia z Filozofii Polskiej*” 2013, t. 8, s. 137–158; P. Polak, *„Byłem Pana przeciwnikiem [Profesorze Einstein]...”: Relatywistyczna rewolucja naukowa z perspektywy środowiska naukowo-filozoficznego przedwojennego Lwowa*, Kraków 2012.

<sup>5</sup> Zob. Z. E. Roskał, *Filozofia przyrody w europejskiej tradycji filozoficznej*, „*Roczniki Filozoficzne*” 2000, t. 48/49, nr 3, s. 47–70.

<sup>6</sup> Zob. M. Heller, *Jak możliwa jest „filozofia w nauce”?*, [w:] tegoż, *Filozofia i wszechświat: wybór pism*, Kraków 2006, s. 3. Pierwszy z warunków dodałem na podstawie kontekstu wypowiedzi Hellera, z pewnością listę można wydłużyć, ale celem niniejszego opracowania jest jedynie zasygnalizowanie najważniejszych, paradygmatycznych obszarów badawczych.

<sup>7</sup> Zob. M. Heller, *Nauki przyrodnicze a filozofia przyrody*, [w:] tegoż, *Filozofia i wszechświat: wybór pism*, dz. cyt., s. 33.



nia nauk empirycznych”<sup>8</sup>. Można więc w uzasadniony sposób zadawać pytania, na ile działalność krakowskich myślicieli od końca XIX wieku wpisuje się w ten nurt. Dotychczasowe badania wskazują na to, że pojęcie „filozofia w nauce” dobrze ujmuje specyfikę krakowskiej filozofii przyrody<sup>9</sup>.

Dlaczego zatem wciąż stosuje się pojęcie „krakowska filozofia przyrody”? Jest to wyraz trwałości i ciągłości inspiracji intelektualnych – bowiem to właśnie w Krakowie termin „filozofia przyrody” był używany, nawet gdy niektórzy pozytywści żądali usunięcia go ze słownika naukowego.

### Koniec XIX wieku – ważny czas dla krakowskiego ośrodka filozoficznego

Koniec XIX wieku charakteryzował się szybkim rozwojem społeczno-gospodarczym w ówczesnej Galicji, był to również czas szybkiego rozwoju krakowskiego ośrodka naukowego. Zasłużony historyk nauki Bronisław Średniawa nazwał okres 1882–1917 „latami sukcesów” krakowskiej fizyki<sup>10</sup>. Wytworzenie się silnego ośrodka nauk przyrodniczych było niewątpliwie jednym z ważnych czynników stymulujących rozwój filozofii w kontekście nauk.

Przełomowym wydarzeniem dla krakowskiej filozofii przyrody stało się powołanie sekcji filozoficznej Polskiego Towarzystwa Przyrodników im. Kopernika (PTPK) 19 stycznia 1899 roku. Było to pierwsze nowoczesne specjalistyczne towarzystwo filozoficzne na ziemiach polskich (notabene Polskie Towarzystwo Filozoficzne założone zostało w 1904 roku we Lwowie), odnotujmy tutaj, że powołane zostało w ramach instytucji zrzeszającej przedstawicieli przyrodoznawstwa. Zarys programu nowej filozofii przedstawił nieco wcześniej, bo 10 listopada 1898 roku Władysław Heinrich, w referacie wygłoszonym w oddziale krakowskim PTPK zatytułowanym *Zależność kierunków filozoficznych od metod nauk przyrodniczych*<sup>11</sup>. Heinrich postulował budowę nowej filozofii, która będzie kolejnym etapem rozwoju myśli filozoficznej przekraczającej empiriokrytycyzm.

Prezes sekcji – znany wówczas krakowski filozof – Maurycy Straszewski swoje poglądy na kształt nowej filozofii zawarł natomiast w referacie wygłoszo-

<sup>8</sup> M. Heller, *Jak możliwa jest „filozofia w nauce”?*, dz. cyt., s. 3.

<sup>9</sup> Zob. *Krakowska filozofia przyrody w okresie międzywojennym. Tom I: Początki*, dz. cyt.; *Krakowska filozofia przyrody w okresie międzywojennym. Tom II: Metallmann – Zawirski – Gawrecki*, red. M. Heller i in., Kraków–Tarnów 2007; *Krakowska filozofia przyrody w okresie międzywojennym. Tom III: Smoluchowski – Natanson – inni*, red. M. Heller i in., Kraków–Tarnów 2007.

<sup>10</sup> B. Średniawa, *Historia filozofii przyrody i fizyki w Uniwersytecie Jagiellońskim*, Warszawa 2001.

<sup>11</sup> W. Heinrich, *Zależność kierunków filozoficznych od metod nauk przyrodniczych*, „Kosmos” 1899, t. 24, s. 272–288.

nym w tejże instytucji 7 listopada 1901 roku pt. *Obecny przełom w teorii poznania*<sup>12</sup>. Straszewski był inicjatorem serii referatów krakowskich uczonych (Tadeusz Grabowski, Władysław Natanson, August Witkowski, Leon Marchlewski, Maurycy Rudzki) na temat filozoficznych implikacji najnowszych teorii naukowych. Dziełu temu przyświecała rozwijana przez Straszewskiego koncepcja indukcyjnej syntezy, która niestety nie przyniosła spodziewanych efektów z uwagi na gwałtowny rozwój nauki oraz fundamentalne trudności tkwiące w samej idei filozofii przyrody jako metafizyki indukcyjnej<sup>13</sup>.

### Dziedzictwo nie tylko Heinricha i Straszewskiego

Śledząc początki krakowskiej filozofii przyrody, warto odnotować intrygujący fakt, że Heinrich i Straszewski nie gromadzili stopniowo grupy filozofów i filozofujących naukowców, którzy stworzyli prężnie działający ośrodek. Jest to ważna poszlaka wskazująca na to, że środowisko naukowe zainteresowane filozofią istniało już wcześniej, przed rozpoczęciem zorganizowanej działalności sekcji filozoficznej PTPK. Z pewnością zgromadzenie tego środowiska nie było również zasługą ani Heinricha (zbyt krótki czas oddziaływania), ani Straszewskiego (wcześniej zajmował się inną tematyką, brakuje też śladów celowych jego działań w tym kierunku).

Z pewnością na ukształtowanie się tego środowiska wpłynęła oświeceniowa tradycja kultywowana w ramach ówczesnej Akademii Umiejętności (a wcześniej w ramach Towarzystwa Naukowego Krakowskiego). Wyniki dotychczasowych badań wskazują również, że ważną rolę inspiratora krakowskiego filozofowania w kontekście nauk odegrał inny znany i zasłużony myśliciel – ks. Stefan Zachariasz Pawlicki<sup>14</sup>. Można stwierdzić, że Pawlicki oddziaływał u początków tworzenia się nowoczesnej krakowskiej filozofii przyrody, ośmielając do tworzenia nowej filozofii po pozytywizmie – kluczowe znaczenie miało jego główne dzieło *Kilka uwag o podstawie i granicach filozofii* (1878)<sup>15</sup>. Ważny był również jego bezpośredni wpływ na kształtowanie się poglądów krakowskich uczonych, choć sam nie zaangażował się w szczegółowe badania z zakresu filozofii przyrody. Pawlicki wpłynął również silnie na poglądy młodych uczonych, jego wykłady gromadziły studentów różnych kierunków, co po latach Tadeusz Sinko podsumował krótkim

<sup>12</sup> M. Straszewski, *Obecny przełom w teorii poznania*, „Przegląd Filozoficzny”, 1902, t. V, s. 253–267.

<sup>13</sup> Więcej na temat początków krakowskiej filozofii przyrody zob. P. Polak, *U źródeł krakowskiej filozofii przyrody*, „Studia z Filozofii Polskiej” 2011, t. 6, s. 135–153.

<sup>14</sup> Więcej na ten temat: P. Polak, *Rola Stefana Z. Pawlickiego (1839–1916) w kształtowaniu się krakowskiego ośrodka filozofii przyrody (w druku)*.

<sup>15</sup> S. Z. Pawlicki, *Kilka uwag o podstawie i granicach filozofii*, Kraków 1878.

stwierdzeniem: „[Wykłady ojca Pawlickiego] były naprawdę ekspozyturą Europy, ale ekspozyturą krytyczną”<sup>16</sup>.

Pawlicki dał się poznać jako jeden z najważniejszych przeciwników materializmu i obrońców metafizyki na ziemiach polskich<sup>17</sup>. Wspomniane dzieło<sup>18</sup> wyznaczało program uprawiania filozofii otwartej na wyniki nauk przyrodniczych. Wskazywał on drogę budowy filozofii na bazie samowiedzy uwzględniającej również wyniki nauk (zadanie krytyki koncepcji metafizycznych). Pawlicki krytykował możliwość i celowość uprawiania filozofii jako indukcyjnego uogólnienia nauk przyrodniczych – zamiast tego wskazywał na sprzężenia zwrotne między naukami a filozofią oraz wskazywał na rolę filozofii w działalności naukowej. Warto zaznaczyć, że propozycje programowe zawarte w publikacjach Heinricha i Straszewskiego nie są w pełni reprezentatywne dla panoramy poglądów podzielanych u początków krakowskiej filozofii przyrody, natomiast odwołanie do koncepcji Pawlickiego dopełnia znakomicie ten obraz, jak i wskazuje na źródła kilku ważnych poglądów metafizycznych popularnych w Krakowie od przełomu XIX i XX wieku do wybuchu II wojny światowej.

Przyjrzyjmy się teraz na wybranych przykładach w jaki sposób badania nad naszkicowaną historią tradycji krakowskiej filozofii przyrody mogą być inspirujące dla współczesnej refleksji z tego kręgu.

## Dialog interdyscyplinarny – cecha charakterystyczna

### *Ciągłość tradycji mimo przeszkód*

W okresie powojennym tradycja krakowskiej filozofii przyrody wydawała się skazana na zapomnienie ze względu na ofensywę ideologiczną marksizmu oraz przez brak współpracy z neoscholastyką – jedynym alternatywnym nurtem filozoficznym w rzeczywistości powojennej<sup>19</sup>. Wojnę przeżyli tylko niektórzy znani przedstawiciele tego nurtu, ale albo zmarli niedługo po wojnie (Zygmunt Zawirski) albo prowadzili działalność w innych ośrodkach (Bolesław Gawecki). Patrząc z dzisiejszego punktu widzenia można jednak stwierdzić, że najważniejsze było to iż siłą tradycji przetrwał w Krakowie nurt badań interdyscyplinarnych. Naukowcy

<sup>16</sup> T. Sinko, *O. Stefan Zacharyasz Pawlicki 1839–1916*, „Eos: czasopismo filologiczne: organ Towarzystwa Filologicznego [Commentarii Societatis Philologiae]” 1916, t. 21, nr 1, s. 134.

<sup>17</sup> Zob. np. A. Przymusiła, *Stefan Pawlicki a pozytywizm*, [w:] *Polska myśl filozoficzna i społeczna*, red. B. Skarga, t. 2, Warszawa 1975, s. 231–266; B. Skarga, *Antypozytywizm i obrona metafizyki*, [w:] *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815–1918*, red. A. Walicki, Warszawa 1983, s. 234–252.

<sup>18</sup> S. Z. Pawlicki, *Kilka uwag o podstawie i granicach filozofii...*, dz. cyt.

<sup>19</sup> Więcej na ten temat zob. np. M. Heller, J. Mączka, *Początki filozofii przyrody w Ośrodku Badań Interdyscyplinarnych w Krakowie*, „Roczniki Filozoficzne”, 2006, t. 54, nr 2, s. 55.

– niekiedy poza oficjalnie uprawianą działalnością – zachowali przeświadczenie o znaczeniu takich badań. Warto podkreślić, że ważną rolę w kontynuacji dialogu między nauką a filozofią odegrały działania Karola Wojtyły inspirowane jego osobistymi zainteresowaniami naukowymi<sup>20</sup>.

Szczególnie interesującym przykładem są losy grupy uczonych skupionych wokół Karola Wojtyły – próbowali oni prowadzić refleksję nad nauką z wykorzystaniem (w pewnym zakresie) aparatury pojęciowej scholastyki do analizy problemów z zakresu fizyki. Najważniejszym reprezentantem tej grupy był Jerzy Janik<sup>21</sup>. To zagadnienie wymaga dalszych badań, ale już dziś można powiedzieć że splot powyższych okoliczności wydatnie przyczynił się do przechowania klimatu współpracy interdyscyplinarnej, który stał się punktem wyjścia dla nowej filozofii przyrody rozwijanej od lat 70. XX w. przez Michała Hellera i Józefa Życińskiego<sup>22</sup>.

### *Filozofia przyrody jako nauka interdyscyplinarna*

Przechodząc do współczesnej filozofii przyrody, rozpocznijmy od metafizycznej deklaracji Hellera, bardzo bliskiej koncepcji prezentowanych wiek wcześniej przez Pawlickiego – filozofia powinna być budowana na bazie inspiracji płynących z wyników nauki i w ramach wzajemnych oddziaływań nauka–filozofia:

[...] trzeba tworzyć filozofię specjalnie na potrzeby nauki, lub nieco ściślej – punktem wyjścia tych filozoficznych konstatacji, które są niezbędne do interpretacji teorii naukowych, winny być teorie naukowe<sup>23</sup>.

Podobnie jak niegdyś Pawlicki, współcześnie Heller wskazywał na antysyte-mowy charakter filozofii „dla naukowców”; to rodzaj filozofii minimalistycznej, skupionej na konkretnych problemach:

Nie muszę wreszcie dodawać, iż celem rozwijania „filozofii w nauce” nie powinno być dążenie do stworzenia systemu filozoficznego<sup>24</sup>.

Od razu zaznaczmy, że mimo uderzających podobieństw istnieją również ważne różnice w poglądach metafizycznych między prekursorami a współczesnymi przedstawicielami. Najważniejszą jest to, że Pawlicki przyjmował fundacjonizm filozoficzny w stylu Kartezjusza, a Heller i współpracownicy akceptują podejście odmienne, inspirowane wyraźnie falsyfikacjonistycznymi poglądami Karla Raimunda Poppera – antyfundacjonizm filozoficzny.

<sup>20</sup> Tamże, s. 59.

<sup>21</sup> J. A. Janik, *Ontologiczne aspekty fizyki*, Kraków 2010.

<sup>22</sup> M. Heller, J. Mączka, *Początki filozofii przyrody w Ośrodku Badań Interdyscyplinarnych w Krakowie...*

<sup>23</sup> M. Heller, *Nauki przyrodnicze a filozofia przyrody...*, dz. cyt., s. 31.

<sup>24</sup> Tamże, s. 33.

Próbując określić cechy charakterystyczne krakowskiej filozofii przyrody, można zauważyć, że jednym z najbardziej wyrazistych jej wyróżników jest interdyscyplinarność prowadzonych badań. Podejście takie leżało u źródeł niniejszego nurtu, o czym świadczy dobitnie wspomniany już fakt, że sekcja filozoficzna powstała w ramach Towarzystwa Przyrodników im. Kopernika. Grupowała ona przede wszystkim grono przedstawicieli różnych nauk, a mniejszością byli akademicy filozofowie (Straszewski, z pewnymi zastrzeżeniami Heinrich). Interdyscyplinarność stanowiła więc od samego początku naturalne „środowisko” tego nurtu.

Warto nadmienić, że krakowskie tradycje interdyscyplinarne były po części uwarunkowane organizacyjnie. Długo, bo do podziału w roku 1946, nauki przyrodnicze i filozofia rozwijały się na Uniwersytecie Jagiellońskim w ramach jednego Wydziału Filozoficznego. Filozofowie, matematycy i przyrodniczy brali udział w egzaminach, radach wydziału itp., stąd konieczność dialogu była niejako narzucona organizacyjnie – działo się to wręcz wbrew pozytywistycznym dyrektywom metodologicznej separacji dziedzin. Dodatkowo ważnym katalizatorem dyskusji była działalność Polskiej Akademii Umiejętności (wcześniej: Towarzystwo Naukowe Krakowskie, Akademia Umiejętności)<sup>25</sup>, która wspierała tę refleksję choćby poprzez działalność organizacyjną i wydawniczą<sup>26</sup>.

W zasadzie fakt oparcia refleksji filozoficznej na badaniach interdyscyplinarnych był początkowo oczywisty i nie wymagał uzasadnień<sup>27</sup>. Sytuacja zmieniła się w obliczu powojennego kryzysu tego nurtu oraz w obliczu dyskusji metafizycznej odnośnie do statusu filozofii przyrody wznieconej przez Kazimierza Kłósaka w latach sześćdziesiątych XX wieku. W związku z tym w ramach odnowionej krakowskiej filozofii przyrody w programowym tekście *Jak uprawiać filozofię przyrody?* Michał Heller pisał:

Filozofia przyrody jest nauką interdyscyplinarną i z tego raz na zawsze trzeba wyciągnąć wnioski<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> Na rolę Akademii Umiejętności w rozwoju filozofii zwracano uwagę już na początku XX wieku, zob. H. Struve, *Filozofia polska w ostatnim dziesięcioleciu (1894–1904)*, przeł. K. Król, Warszawa–Kraków 1907, s. 5.

<sup>26</sup> Zob. np. M. Heller, J. Mączka, *Początki filozofii przyrody w Ośrodku Badań Interdyscyplinarnych w Krakowie*, dz. cyt., s. 52.

<sup>27</sup> Taka współpraca nie była jednak naturalna w innych ośrodkach filozoficznych. Struve pisał z wyraźnym uzaniem: „nawet profesorowie nauk przyrodniczych w Krakowie biorą udział w wyjaśnianiu zagadnień filozoficznych”, H. Struve, *Filozofia polska w ostatnim dziesięcioleciu...*, dz. cyt., s. 26.

<sup>28</sup> M. Heller, *Jak uprawiać filozofię przyrody?*, [w:] tegoż, *Nauka i wyobrażenia*, Kraków 1995, s. 145.

Ta wyrazista deklaracja jest stanowczym odcięciem się od klasycznej koncepcji filozofii przyrody prezentowanej przez polskich neoscholastyków XX wieku. Interdyscyplinarność w tym ujęciu miała nie tylko dawać konieczną podstawę do badań, ale miała też zabezpieczać przed błędnymi roszczeniami „niedouczonego przyrodniczo filozofów” oraz „samozwańczo filozofujących fizyków”. Heller zauważył, że filozofia przyrody musi wyciągać z tego faktu praktyczne wnioski odnośnie do kształcenia filozofów<sup>29</sup>.

Wspomniany kontekst polemiki wokół koncepcji filozofii przyrody skłonił jej współczesnych przedstawicieli do ujęcia interdyscyplinarności w kategoriach dialogicznych. Na bazie praktycznych doświadczeń sformułowane zostały nawet podstawowe warunki takiego procesu:

Warunkami tego dialogu były: (1) nie tylko otwarcie intelektualne, ale też chęć uczenia się od współdyskutantów; (2) unikanie wszelkiego rodzaju indoktrynacji, tzn. narzucania współdyskutantowi własnych założeń filozoficznych<sup>30</sup>.

Dialog, przerzucanie mostów stały się cechą charakterystyczną tej refleksji<sup>31</sup>. Źródłem podejścia interdyscyplinarnego twórcy współczesnego ośrodka dopatrywali się w tradycji krakowskiej filozofii przyrody. Podkreślali oni jednocześnie, że akceptacja tych wzorów odbyła się początkowo w dużej mierze nieświadomie, poprzez zanurzenie w tradycji przechowanej i kontynuowanej w etosie krakowskich uczonych:

Dialog ten wydał – ośmielamy się twierdzić – nadspodziewane owoce, w dużej mierze dlatego, że bazował (czego z początku nie byliśmy świadomi) na bogatej tradycji krakowskiej, sięgającej przynajmniej przełomu XIX i XX wieku<sup>32</sup>.

Tradycja, nie zawsze w pełni uświadomiona, ale tworząca „klimat” lub „środowisko” dla refleksji, stała się przez to pośrednio również ważnym elementem konstytuującym ten nurt. Tradycja ta jednak pozostawała programowo otwarta na poszukiwanie nowości – dzięki podtrzymywaniu wspomnianego dialogu.

<sup>29</sup> Warto porównać w tej kwestii deklarację Hellera (M. Heller, *Jak uprawiać filozofię przyrody?*, dz. cyt.) z bliską im deklaracją Pawlickiego, który „wychodził z założenia, że filozofowi jest potrzebna »gruntowna znajomość jednej przynajmniej nauki przyrodniczej«” M. Mylik, *Stefan Pawlicki (1839–1916)*, [w:] *Tomizm polski 1879–1918: słownik filozofów*, red. B. Listkowska, A. Andrzejuk, Radzymin 2014, s. 79.

<sup>30</sup> M. Heller, J. Mączka, *Początki filozofii przyrody w Ośrodku Badań Interdyscyplinarnych w Krakowie*, dz. cyt., s. 50.

<sup>31</sup> Notabene na tym interdyscyplinarnym budowaniu mostów między nauką, filozofią a teologią oparte zostało uzasadnienie przyznania Michałowi Hellerowi nagrody Templetona.

<sup>32</sup> M. Heller, J. Mączka, *Początki filozofii przyrody w Ośrodku Badań Interdyscyplinarnych w Krakowie*, dz. cyt., s. 50.



### *Współczesne wyzwania rozumu religijnego – teologia nauki w kontekście interdyscyplinarnym*

We wcześniejszym opracowaniu wskazywałem, że ważny dla współczesnego krakowskiego środowiska filozofów przyrody temat relacji nauka–wiara może konsekwentnie być rozwijany w ramach badań interdyscyplinarnych<sup>33</sup>. Hellerowska koncepcja teologii nauki daje się uzasadnić z metodologicznego punktu widzenia właśnie jako program badań interdyscyplinarnych. W ten sposób można ominąć wiele trudności natury metodologicznej, niestety okupione to jest trudnościami związanymi z samą istotą badań interdyscyplinarnych. Koncepcja działalności interdyscyplinarnej jest jednak wysoce niejasna, niejednoznaczna i wciąż trwają spory wokół tego, czym ta współpraca ma być, choć odgrywa ona znaczącą rolę w rozwoju współczesnej nauki<sup>34</sup>.

Stąd jednym z aktualnych wyzwań stojących przed krakowską filozofią przyrody jest poddanie krytycznej analizie koncepcji badań interdyscyplinarnych. Wydaje się, że ponad wiekowa tradycja prowadzenia takich badań dała już na tyle bogaty materiał, że można z jednej strony ustrzec się pułapek apriorycznego projektowania nowej dziedziny, a z drugiej – pokusić się o stworzenie koncepcji zdającej sprawę z tych bogatych doświadczeń zgromadzonych w ośrodku krakowskim. Z tego też względu oczywista staje się rola badań historycznych i ich doniosłość dla rozwiązań aktualnych problemów.

### **Metodologia i historia nauki – organiczny związek**

Drugim ważnym współcześnie tematem dla środowiska krakowskiej filozofii przyrody jest koncepcja filozofii oraz historii nauki i ich rola dla filozofii przyrody. Na wstępie tych rozważań należy odnotować, że krakowska filozofia przyrody od początku rozwijała się w bliskim związku z filozofią nauki (metodologią); nie używano wspomnianego rozróżnienia, podobnie jak w dzisiejszej tradycji anglosaskiej operującej głównie pojęciem „philosophy of science”.

Prekursorami refleksji metodologicznej w ośrodku krakowskim byli filozofujący naukowcy, którzy bazując na swych doświadczeniach uprawiania nauki, rozwijali na tej podstawie refleksję natury filozoficznej. Rozważania te miały często szczegółowy charakter, jak na przykład refleksje metodologiczne Augusta Witkowskiego związane ze statusem pojęcia eteru na gruncie fizyki<sup>35</sup>. Niekiedy

<sup>33</sup> P. Polak, *Teologia nauki w perspektywie metodologicznej*, [w:] *Teologia nauki*, red. J. Mączka, P. Urbańczyk, Kraków 2015, s. 23–54.

<sup>34</sup> Zob. np. S. W. Aboelela i in., *Defining Interdisciplinary Research: Conclusions from a Critical Review of the Literature*, „Health Services Research” 2007, t. 42, nr 1 Pt 1, s. 329–346.

<sup>35</sup> Zob. np. P. Polak, *Augusta Witkowskiego filozoficzna droga...*, dz. cyt.

uczni próbowali sformułować metodologię poszczególnych dziedzin: największą uwagę przyciągała ówczesnie fizyka, więc to na niej koncentrowało się cenione ujęcie Mariana Smoluchowskiego zawarte we wstępie do *Poradnika dla samouków*<sup>36</sup>. Ważnym wkładem w rozwój refleksji z zakresu filozofii nauki były również przemyślenia kolejnego krakowskiego fizyka – Władysława Natansona<sup>37</sup>. Interesującą, choć kontrowersyjną próbę stworzenia filozofii fizyki opartej na koncepcjach metamatematycznych podjął natomiast krakowski matematyk Stanisław Zaremba<sup>38</sup>. W późniejszym okresie refleksję metodologiczną rozwijali znani filozofowie przyrody Joachim Metallmann<sup>39</sup> i Zygmunt Zawirski<sup>40</sup> oraz przedstawiciele młodszego pokolenia jak np. Zygmunt Spira<sup>41</sup>.

Interesujący jest fakt, że równocześnie rozwijana była również historia nauki, a Kraków dzięki PAU stał się centrum tej dyscypliny na początku XX wieku<sup>42</sup>. Nie-

<sup>36</sup> M. Smoluchowski, *Poradnik dla Samouków. T. 2. Fizyka*, Warszawa 1917; zob. I. Dąbmska, *O poglądach metanaukowych Władysława Natansona i Mariana Smoluchowskiego*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 1979, t. 57, s. 3–11; K. Starzec, *Marian Smoluchowski – teoria nauki a działalność naukowa*, [w:] *Krakowska filozofia przyrody w okresie międzywojennym. Tom III: Smoluchowski – Natanson – inni*, dz. cyt., s. 387–398; K. Starzec, *Dwie interpretacje myśli Mariana Smoluchowskiego*, [w:] *Krakowska filozofia przyrody w okresie międzywojennym. Tom III: Smoluchowski – Natanson – inni*, dz. cyt., s. 399–426.

<sup>37</sup> Zob. K. Czapla, *Władysław Natanson – fizyk i filozof*, [w:] *Krakowska filozofia przyrody w okresie międzywojennym. Tom III: Smoluchowski – Natanson – inni*, dz. cyt., s. 461–478; K. Czapla, *Fizyka – pewność czy prawdopodobieństwo? Poglądy metanaukowe Władysława Natansona*, [w:] *Krakowska filozofia przyrody w okresie międzywojennym. Tom III: Smoluchowski – Natanson – inni*, dz. cyt., s. 479–496; K. Czapla, *Nauka jako skrót świata: refleksje Władysława Natansona*, Kraków 2007; J. Mączka, *Filozofia przyrody Władysława Natansona*, [w:] *Krakowska filozofia przyrody w okresie międzywojennym. Tom III: Smoluchowski – Natanson – inni*, dz. cyt., s. 505–520.

<sup>38</sup> Zob. P. Polak, *Stanisława Zaremby filozoficzna koncepcja nauki*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki”, 2015, t. 60, nr 4, s. 99–129; zob. także R. Piechowicz, *Filozofia matematyki i fizyki Stanisława Zaremby*, [w:] *Krakowska filozofia przyrody w okresie międzywojennym*, t. 3, Kraków–Tarnów 2007, s. 543–548; R. Piechowicz, *Zaremba Stanisław*, [w:] *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 2, red. A. Maryniarczyk i in., Lublin 2011, s. 684–685.

<sup>39</sup> Zob. np. J. Mączka, *Życie i poglądy filozoficzne Joachima Metallmanna (1889–1942)*, [w:] *Krakowska filozofia przyrody w okresie międzywojennym. Tom II: Metallmann – Zawirski – Gawecki*, dz. cyt., s. 183–212.

<sup>40</sup> Zob. np. M. Piesko, *Kilka uwag o metodologii nauk Zygmunta Zawirskiego*, [w:] *Krakowska filozofia przyrody w okresie międzywojennym. Tom II: Metallmann – Zawirski – Gawecki*, dz. cyt., s. 321–330; M. Piesko, *Naukowa metafizyka Zygmunta Zawirskiego*, Kraków–Tarnów 2004.

<sup>41</sup> Zob. P. Polak, *Zygmunta Spiry uwagi o metodologii K. R. Poppera*, [w:] *Krakowska filozofia przyrody w okresie międzywojennym. Tom III: Smoluchowski – Natanson – inni*, dz. cyt., s. 613–634.

<sup>42</sup> Zob. także R. Majkowska, *Czy Komisja Historii Nauki Polskiej Akademii Umiejętności może szukać swoich korzeni w działalności Komisji Akademii w latach 1873–1952?*, „Prace Komisji Historii Nauki Polskiej Akademii Umiejętności”, 2003, t. 5, s. 103–112; A. Strzałkowski i in., *Dyskusja po referacie Rity Majkowskiej „Czy Komisja Historii Nauki PAU może szukać swoich korzeni w działalności Komisji Akademii w latach 1873–1952?”*, „Prace Komisji Historii Nauki Polskiej Akademii Umiejętności”, 2003, t. 5, s. 112–118.

co wcześniej, bo począwszy od wspomianej pracy Pawlickiego *Kilka uwag...*<sup>43</sup>, rozpoczął się proces doceniania filozoficznej wartości historii nauki. Krakowski filozof traktował bowiem nauki przyrodnicze jako genetycznie związane z filozofią, zatem w jego ujęciu historia nauki stanowiła część historii filozofii i była jej ważnym elementem wyjaśniającym powstawanie wiedzy o bycie<sup>44</sup>. O zainteresowaniu filozofią nauki w początkowym okresie decydować też mogły inspiracje poglądami Ernsta Macha silnie oddziałującego w dawnej Galicji. Zainteresowanie rolą historii nauki dla refleksji filozoficznej było obecne również w okresie międzywojennym, czego doskonałym przykładem są poglądy Joachima Metallmanna<sup>45</sup>. Warto dodać, że do dziś historia nauki uprawiana jest w Krakowie przez liczne grono filozofów i naukowców o zainteresowaniach filozoficznych (dość wspomnieć, że przewodniczącym Komisji Historii Nauki PAU jest filozof prof. Jan Woleński).

Twórcy nowoczesnej krakowskiej filozofii przyrody – Michał Heller wraz z Józefem Życińskim – stosunkowo wcześniej zauważyli, jak doniosłą rolę dla filozofii przyrody odgrywa filozofia nauki. Sformułowali również zarzut wobec neoscholastyki mówiący o tym, że nurt ten wykorzystywał bezkrytycznie elementy pozytywistycznej metodologii, z czego płynęły liczne trudności budowanej na tej podstawie filozofii przyrody.

Michał Heller podkreślał również, że studia nad filozofią nauki oraz studia nad historią nauki pozwoliły odrzucić wiele błędnych założeń filozoficznych i metafizycznych. Doceniał on historię nauki jako źródło testów dla koncepcji filozoficznych<sup>46</sup>. Michał Heller w uwagach nad jedną z książek poświęconych historii nauki zawarł interesującą myśl o filozoficznym znaczeniu historii nauki dla filozofii:

Istnieją dwie metody wniknięcia w tajniki metody matematyczno-empirycznych nauk: samemu twórczo uprawiać jedną z takich nauk lub sięgnąć do historii nauk. Ta druga metoda może być o tyle skuteczniejsza, że nie ogranicza się do perspektywy jednego człowieka i pozwala uczyć się od ludzi największego formatu<sup>47</sup>.

Jak widać w tym ujęciu, historia nauki staje się wręcz niezbędna dla dobrego rozumienia metody naukowej i problemów naukowych. Jest więc koniecznym elementem warsztatu badawczego filozofa zajmującego się filozofią w nauce. Jej

<sup>43</sup> S. Z. Pawlicki, *Kilka uwag o podstawie i granicach filozofii*, dz. cyt.

<sup>44</sup> „Nie można bytu ogólnego [tj. właściwego przedmiotu filozofii] poznać inaczej, jak w bycie szczegółowym, a na odwrót tego zrozumieć nie można bez pierwszego. Stąd filozofia nieraz staje się nauką szczegółową, a nauki specjalne często filozofują”. Tamże, s. 65.

<sup>45</sup> Zob. J. Mączka, *Życie i poglądy filozoficzne Joachima Metallmanna...*, dz. cyt., s. 202–203.

<sup>46</sup> Warto nadmienić, że pogląd ten stanowi nieświadome rozwinięcie pomysłu Pawlickiego, mówiącego o możliwości krytyki koncepcji filozoficznych na podstawie wyników naukowych.

<sup>47</sup> M. Heller, *Pascal – uczony niekonwencjonalny*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce”, 2005, nr 36, s. 156.

znaczenie jest nawet większe od bezpośredniego doświadczenia uprawiania nauki, ponieważ daje najszerszą możliwą perspektywę, pozwala też zdobywać wiedzę w konfrontacji z dziełami największych umysłów w historii. To docenienie roli historii nauki wskazuje na kolejny tradycyjny wymiar interdyscyplinarnej „filozofii w nauce”. Nie jest to jednak tradycja podtrzymywana bezkrytycznie, chodzi raczej o ciągłe przystosowywanie do zmieniającej się nauki ogólnych kierunków filozoficznej refleksji. Współczesne ujęcia historii nauki wskazują na istotną rolę czynników nieuwzględnianych dotychczas w refleksji filozoficznej, jak np. instrumentarium naukowego<sup>48</sup>. Wiele wskazuje na to, że badania z zakresu historii nauki zaczynają odgrywać ważną inspirującą rolę dla refleksji metodologicznej i filozofii przyrody, rozszerzając ich perspektywy<sup>49</sup>. Warto więc zadawać również pytania odnośnie do tego, czy tradycje uprawiania historii nauki w kontekście filozoficznym mogą dostarczyć jeszcze jakichś interesujących inspiracji.

## Podsumowanie

Współczesna krakowska filozofia przyrody wykazuje zaskakująco silne wpływy tradycji filozoficznej rozwijanej od końca XIX wieku. Jest to zaskakujące, ponieważ jednocześnie postrzegana jest ona jako nowoczesna w zakresie podejmowanych zagadnień naukowych. Filozofia ta okazuje się jednak tradycyjna w zakresie niektórych podejmowanych problemów filozoficznych i niektórych akceptowanych rozstrzygnięć metafizycznych (np. interdyscyplinarność, rola filozofii i historii nauki). Interesujące jest również to, że odrodzona Polska Akademia Umiejętności – zgodnie z przedwojennymi tradycjami – jest nadal forum interdyscyplinarnym umożliwiającym rozwój tego rodzaju działalności poprzez dwie komisje: Komisję Filozofii Nauk (obejmująca komisję „Fides et Ratio”) oraz Komisję Historii Nauki.

Współczesne badania rozwijają się również w kierunku relacji nauka–wiara (początkowo obecne, ale marginalnie), co może być postrzegane jako rozwinięcie dawnych koncepcji. Warto też wspomnieć o tym, że gwałtownie rozwijające się nauki wciąż dostarczają inspirujących przykładów do rozwoju refleksji filozoficznej (np. neuronauki, informatyka), stąd przed tego typu refleksją wciąż pojawiają się nowe wyzwania, z którymi niekiedy łatwiej sobie poradzić dzięki spojrzeniu również z perspektywy historii filozofii.

---

<sup>48</sup> J. Rodzeń, *Na tropie widma: geneza i ewolucja spektroskopu optycznego w latach 1810–1860*, Kraków 2013.

<sup>49</sup> Zob. np. P. Polak, *Techniczna tkanka odkrycia naukowego [recenzja]*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce”, 2014, nr 56, s. 307–312.

## Bibliografia

- Aboeela S. W. i in., *Defining Interdisciplinary Research: Conclusions from a Critical Review of the Literature*, „Health Services Research” 2007, t. 42, nr 1 Pt 1, s. 329–346.
- Czapla K., *Fizyka – pewność czy prawdopodobieństwo? Poglądy metanaukowe Władysława Natansona*, [w:] *Krakowska filozofia przyrody w okresie międzywojennym. Tom III: Smoluchowski – Natanson – inni*, red. M. Heller, J. Mączka, P. Polak, M. Szczerbińska-Polak, Kraków–Tarnów 2007, s. 479–496.
- Czapla K., *Nauka jako skrót świata: refleksje Władysława Natansona*, Kraków 2007.
- Czapla K., *Władysław Natanson – fizyk i filozof*, [w:] *Krakowska filozofia przyrody w okresie międzywojennym. Tom III: Smoluchowski – Natanson – inni*, red. M. Heller, J. Mączka, P. Polak, M. Szczerbińska-Polak, Kraków–Tarnów 2007, s. 461–478.
- Dąmbaska I., *O poglądach metanaukowych Władysława Natansona i Mariana Smoluchowskiego*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 1979, t. 57, s. 3–11.
- Heinrich W., *Zależność kierunków filozoficznych od metod nauk przyrodniczych*, „Kosmos” 1899, t. 24, s. 272–288.
- Heller M., Mączka J., *Krakowska filozofia przyrody w okresie międzywojennym*, [w:] *Krakowska filozofia przyrody w okresie międzywojennym*, t. 1, Kraków–Tarnów 2007, s. 5–40.
- Heller M., Mączka J., *Początki filozofii przyrody w Ośrodku Badań Interdyscyplinarnych w Krakowie*, „Roczniki Filozoficzne” 2006, t. 54, nr 2, s. 49–62.
- Heller M., *Jak możliwa jest „filozofia w nauce”?*, [w:] M. Heller, *Filozofia i wszechświat: wybór pism*, Kraków 2006, s. 3–15.
- Heller M., *Jak uprawiać filozofię przyrody?*, [w:] M. Heller, *Nauka i wyobraźnia*, Kraków 1995, s. 145–150.
- Heller M., *Nauki przyrodnicze a filozofia przyrody*, [w:] M. Heller, *Filozofia i wszechświat: wybór pism*, Kraków 2006, s. 26–33.
- Heller M., *Pascal – uczony niekonwencjonalny*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 2005, nr 36, s. 156–159.
- Janik J. A., *Ontologiczne aspekty fizyki*, Kraków 2010.
- Krakowska filozofia przyrody w okresie międzywojennym. Tom I: Początki*, red. M. Heller, J. Mączka, P. Polak, M. Szczerbińska-Polak, Kraków–Tarnów 2007.
- Krakowska filozofia przyrody w okresie międzywojennym. Tom II: Metallmann – Zawirski – Gawęcki*, red. M. Heller, J. Mączka, P. Polak, M. Szczerbińska-Polak, Kraków–Tarnów 2007.
- Krakowska filozofia przyrody w okresie międzywojennym. Tom III: Smoluchowski – Natanson – inni*, red. M. Heller, J. Mączka, P. Polak, M. Szczerbińska-Polak, Kraków–Tarnów 2007.
- Mączka J., *Filozofia przyrody Władysława Natansona*, [w:] *Krakowska filozofia przyrody w okresie międzywojennym. Tom III: Smoluchowski – Natanson – inni*, red. M. Heller, J. Mączka, P. Polak, M. Szczerbińska-Polak, Kraków–Tarnów 2007, s. 505–520.



- Mączka J., *Życie i poglądy filozoficzne Joachima Metallmanna (1889–1942)*, [w:] *Krakowska filozofia przyrody w okresie międzywojennym. Tom II: Metallmann – Zawirski – Gawecki*, red. M. Heller, J. Mączka, P. Polak, M. Szczerbińska-Polak, Kraków–Tarnów 2007, s. 183–212.
- Majkowska R., *Czy Komisja Historii Nauki Polskiej Akademii Umiejętności może szukać swoich korzeni w działalności Komisji Akademii w latach 1873–1952?*, „Prace Komisji Historii Nauki Polskiej Akademii Umiejętności” 2003, t. 5, s. 103–112.
- Mylik M., *Stefan Pawlicki (1839–1916)*, [w:] *Tomizm polski 1879–1918: słownik filozofów*, red. B. Listkowska, A. Andrzejuk, Radzymin 2014, s. 77–105.
- Pawlicki S. Z., *Kilka uwag o podstawie i granicach filozofii*, Kraków 1878.
- Piechowicz R., *Filozofia matematyki i fizyki Stanisława Zaremby*, [w:] *Krakowska filozofia przyrody w okresie międzywojennym. Tom III: Smoluchowski – Natanson – inni*, red. M. Heller, J. Mączka, P. Polak, M. Szczerbińska-Polak, Kraków–Tarnów 2007, s. 543–548.
- Piechowicz R., *Zaremba Stanisław*, [w:] *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 2, red. A. Maryniarczyk i in., Lublin 2011, s. 684–685.
- Piesko M., *Kilka uwag o metodologii nauk Zygmunta Zawirskiego*, [w:] *Krakowska filozofia przyrody w okresie międzywojennym. Tom II: Metallmann – Zawirski – Gawecki*, red. M. Heller, J. Mączka, P. Polak, M. Szczerbińska-Polak, Kraków–Tarnów 2007, s. 321–330.
- Piesko M., *Naukowa metafizyka Zygmunta Zawirskiego*, Kraków–Tarnów 2004.
- Polak P., *„Byłem Pana przeciwnikiem [Profesorze Einstein]...”: Relatywistyczna rewolucja naukowa z perspektywy środowiska naukowo-filozoficznego przedwojennego Lwowa*, Kraków 2012.
- Polak P., *Augusta Witkowskiego filozoficzna droga do fizyki relatywistycznej*, „Studia z Filozofii Polskiej” 2013, t. 8, s. 137–158.
- Polak P., *Philosophy in science – a case study of the reception of the Special and the General Theory of Relativity in Kraków and Lwów before 1925*, „Studia Historiae Scientiarum” 2016, t. 15, s. 247–275.
- Polak P., *Rola wpływów filozofii europejskiej w procesie recepcji teorii względności w Krakowie i we Lwowie w latach 1905–1925*, [w:] *Filozofia polska na tle filozofii europejskiej w XX w.*, red. M. Woźniczka, Częstochowa 2014, s. 47–64.
- Polak P., *Stanisława Zaremby filozoficzna koncepcja nauki*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 2015, t. 60, nr 4, s. 99–129.
- Polak P., *Techniczna tkanka odkrycia naukowego [recenzja]*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce”, 2014, nr 56, s. 307–312.
- Polak P., *Teologia nauki w perspektywie metodologicznej*, [w:] *Teologia nauki*, red. J. Mączka, P. Urbańczyk, Kraków 2015, s. 23–54.
- Polak P., *U źródeł krakowskiej filozofii przyrody*, „Studia z Filozofii Polskiej”, 2011, t. 6, s. 135–153.
- Polak P., *Zygmunta Spiry uwagi o metodologii K. R. Poppera*, [w:] *Krakowska filozofia przyrody w okresie międzywojennym. Tom III: Smoluchowski – Natanson – inni*,



- red. M. Heller, J. Mączka, P. Polak, M. Szczerbińska-Polak, Kraków–Tarnów 2007, s. 613–634.
- Przymusiła A., *Stefan Pawlicki a pozytywizm*, [w:] *Polska myśl filozoficzna i społeczna*, red. B. Skarga, t. 2, Warszawa 1975, s. 231–266.
- Rodzeń J., *Na tropie widma: geneza i ewolucja spektroskopu optycznego w latach 1810–1860*, Kraków 2013.
- Roskal Z. E., *Filozofia przyrody w europejskiej tradycji filozoficznej*, „Roczniki Filozoficzne” 2000, t. 48/49, nr 3, s. 47–70.
- Sinko T., *O Stefan Zacharyasz Pawlicki 1839–1916*, „Eos: czasopismo filologiczne: organ Towarzystwa Filologicznego [Commentarii Societatis Philologae]” 1916, t. 21, nr 1, s. 132–135.
- Skarga B., *Antypozytywizm i obrona metafizyki*, [w:] *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815–1918*, Warszawa 1983, s. 234–252.
- Smoluchowski M., *Poradnik dla Samouków. T. 2. Fizyka*, Warszawa 1917.
- Starzec K., *Dwie interpretacje myśli Mariana Smoluchowskiego*, [w:] *Krakowska filozofia przyrody w okresie międzywojennym. Tom III: Smoluchowski – Natanson – inni*, red. M. Heller, J. Mączka, P. Polak, M. Szczerbińska-Polak, Kraków–Tarnów 2007, s. 399–426.
- Starzec K., *Marian Smoluchowski – teoria nauki a działalność naukowa*, [w:] *Krakowska filozofia przyrody w okresie międzywojennym. Tom III: Smoluchowski – Natanson – inni*, red. M. Heller, J. Mączka, P. Polak, M. Szczerbińska-Polak, Kraków–Tarnów 2007, s. 387–398.
- Straszewski M., *Obecny przełom w teorii poznania*, „Przegląd Filozoficzny” 1902, t. V, s. 253–267.
- Struve H., *Filozofia polska w ostatnim dziesięcioleciu (1894–1904)*, przeł. K. Król, Warszawa–Kraków 1907.
- Strzałkowski A. i in., *Dyskusja po referacie Rity Majkowskiej „Czy Komisja Historii Nauki PAU może szukać swoich korzeni w działalności Komisji Akademii w latach 1873–1952?”*, „Prace Komisji Historii Nauki Polskiej Akademii Umiejętności” 2003, t. 5, s. 112–118.
- Średniawa B., *Historia filozofii przyrody i fizyki w Uniwersytecie Jagiellońskim*, Warszawa 2001.

*Philosophy of nature in Kraków – between 19<sup>th</sup> and 21<sup>st</sup> century*

In this article the analysis of philosophy of nature in Kraków was presented. This philosophy was strictly connected with science and was strongly inspired by new scientific concepts and theories. It forms a distinctive philosophical tradition, which is still continued in Kraków.

The aim of this paper is to show, how historical research on the philosophy of nature in Kraków could give some inspirations to modern discussions in this field. Two cases was chosen: a concept of interdisciplinary dialog and a concept of history of science's relations to philosophy.

Keywords: philosophy of nature in Kraków, philosophy in science, philosophy and history of science, S. Pawlicki, W. Heinrich, M. Heller

**Stanisław Gałkowski**

Duch i czyny. Jerzego Brauna koncepcja kultury  
Jerzy Braun's concept of culture: the spirit and the acts

**Agnieszka Lekka-Kowalik**

Edukacja dla prawdy a edukacja dla rynku.  
Rzecz o fundamentach bezpiecznego świata  
Education for truth and education for market.  
On foundations of a secure world

**Stefan Konstańczak, Aleksandra Bulaczek**

Filozofów spór archeologiczny (II)  
Philosophers' archeological dispute (II)

**Artur Pastuszek**

Ranga twórczego indywiduum w ewolucji gatunku ludzkiego  
według Stanisława Przybyszewskiego  
Significance of the creative individual in the human evolution  
by Stanisław Przybyszewski



STANISŁAW GAŁKOWSKI

---

## Duch i czyny. Jerzego Brauna koncepcja kultury

Jerzy Braun (1901–1975) – filozof, poeta, dramaturg, publicysta, wreszcie działacz harcerski i polityczny, był postacią znaczącą na kulturalnej mapie II Rzeczypospolitej. Po wojnie znajdował się przez wiele lat na indeksie cenzury i chociaż pozostawił wielki dorobek, jest obecnie właściwie, poza wąskim kręgiem specjalistów, całkowicie zapomniany.

Mimo pewnej archaiczności jego koncepcji powrót do jego myśli ma jednak wartość nie tylko historyczną – w czasach „multi-kulti” wzbogacić może toczone dyskusje o ciekawy punkt widzenia. Recepcję twórczości Jerzego Brauna utrudnia jednak jego styl uprawiania filozofii, paradoksalnie najbardziej zbliżony do tych właśnie myślicieli, których on sam najmniej považał, a nawet wprost zwalczał, czyli Fryderyka Nietschego czy Martina Heideggera. Nawet w pracach naukowych na plan pierwszy wybijał się temperament literata i poety. Jak sam pisał w przedmowie do *Nowego świata kultury*: „książka ta nie jest rozprawą naukową, lecz esejem filozoficzno-estetycznym. [...] Stawia ona zagadnienia, pobudza do myślenia nad nimi, lecz ich definitywnie nie rozwiązuje. Stąd pochodzą niekiedy nawet uproszenia, mające trafić raczej do wyobraźni niż do umysłu spekulatywnego, tu mają również swe źródło różne metafory i alegorie, którymi się w toku mych wywodów posługuję”<sup>1</sup>. Słowa te można by odnieść właściwie do wszystkich tekstów tego autora (choć oczywiście sam Braun wiele ze swoich książek uważał za traktaty filozoficzne w ścisłym – akademickim – tego słowa znaczeniu).

Świadome przyjęcie takiego stylu pisarstwa przez Brauna powoduje, że mimo iż kulturze autor ten poświęcił znaczną część swojego pisarstwa, trudno w nim znaleźć gotową i w pełni usystematyzowaną wykładnię jego koncepcji. Ni-

---

<sup>1</sup> J. Braun, *Nowy świat kultury*, Fronda, Warszawa 2003, s. 10.

niejszy szkic ma więc charakter rekonstrukcji opartej o uwagi rozproszone po jego licznych pracach.

Pojęcie kultury można traktować jako centralną kategorię twórczości Jerzego Brauna; znajdują się w niej odniesienia do wszystkich innych elementów jego dorobku – zarówno jego wizji człowieka i sztuki, jak i przekonań o charakterze społecznym i politycznym.

Swoje koncepcje wypracowywał, odwołując się do filozofii absolutnej Józefa Marii Hoene-Wrońskiego, którego był gorącym zwolennikiem. Swoją zależność w tym względzie Braun wielokrotnie podkreślał (nazywając siebie „wrońskistą”). Jednocześnie jednak styl pisania obu tych autorów sprawia, że trudno jednoznacznie określić, na ile jego interpretacja jest zgodna z intencjami myśliciela z Wolsztyna oraz gdzie w książkach Brauna kończy się referowanie myśli Wrońskiego, a zaczyna swobodne dopowiadanie i rozwijanie jego idei przez samego Brauna.

## Pojęcie kultury

Termin „kultura” pojawia się w tekstach Brauna w rozmaitych kontekstach. Lucyna Wiśniewska-Rutkowska w swojej pracy *Mesjanizm Jerzego Brauna* wskazywała, że używał on pojęcia kultury w znaczeniu szerokim i zawężonym; „Pierwsze z nich obejmuje wszelkiego rodzaju aktywność ludzką: ekonomiczną, polityczną, artystyczną. Uwzględnia również czynności dnia codziennego dotyczące np. sposobu ubierania się czy odżywiania. Drugie ogranicza się do tych dziedzin życia, które tradycyjnie łączone są z kulturą, a więc sztuki, nauki, religii, filozofii”<sup>2</sup>. Wydaje się jednak, że z perspektywy niniejszego tekstu bardziej przydatne byłoby jednak wyróżnienie dwóch innych aspektów tego pojęcia, podkreślanych w pisarstwie Brauna, mianowicie kultury jako czynność i jako wytworu.

Jak sam pisze:

Kultura jest to – w mojej definicji – możliwa do osiągnięcia w danych warunkach epoki i miejsca pełnia sił historiotwórczych jakiegoś zbiorowiska ludzkiego (ludu, narodu czy rasy), pomnożona przez świadomość. [...] Można by te definicje odwrócić w sposób następujący: kultura jest to stopień świadomego uczestnictwa w tworzeniu prawdy i dobra<sup>3</sup>.

Siły historiozoficzne – jak wyjaśnia dalej Braun – to po pierwsze zdolności zarówno jednostek, jak i całych wspólnot do wytwarzania „systemów kulturalnych”: reguł oraz instytucji życia społecznego i gospodarczego, ale również religii,

<sup>2</sup> L. Wiśniewska-Rutkowska, *Mesjanizm Jerzego Brauna. Myślenie w perspektywie Józefa Marii Hoene-Wrońskiego*, Wydawnictwo Akademii Świętokrzyskiej, Kielce 2004, s. 109.

<sup>3</sup> J. Braun, *Kultura polska na bezdrożach. O nowy kształt polskiej kultury narodowej*, Biblioteka Zet, Warszawa 1937, s. 8.



filozofii sztuki i techniki. Po drugie zaś gotowe już „wytwory” tych czynności, które mają wartość samą w sobie, ale mogą również służyć za punkt wyjścia i oparcia dla dalszej aktywności twórczej zarówno w wymiarze społecznym, jak i indywidualnym<sup>4</sup>.

W pierwszym – czynnym – znaczeniu „kultura to styl życia świadomego ludzkości, w którym Logos panuje nad irracjonalnymi siłami ciemności, sterując nimi, nadając im sens i prawidłowość”<sup>5</sup>. Rozumiana jest tu jako proces twórczy, zachodzący przede wszystkim wewnątrz jednostki jako podmiotu twórczego, proces, który zmienia jednocześnie nie tylko samą jednostkę, ale też w jednakowym stopniu całą wspólnotę, której jest ona członkiem, a w swych ostatecznych konsekwencjach całą ludzkość. Jest to proces przekraczania ograniczeń i wszelkiego rodzaju determinizmów, zagospodarowywania *nadwyżki energii*, jaka pozostaje po zaspakajaniu podstawowych potrzeb koniecznych do przeżycia zarówno jednostki, jak i gatunku<sup>6</sup>. Proces ten ma charakter twórczy, a więc niedeterminowany przez warunki zewnętrzne, jakim podlega „człowiek fizjologiczny”<sup>7</sup> i całość świata przyrody:

Rozwój kultury to *proces wyzwiania* z warunków fizycznych, przez twórczą samorzutność człowieka. [...] kultura jest stanem wewnętrznym ducha, który na zewnątrz manifestuje się w czynach<sup>8</sup>.

Jednocześnie jednak kultura (w drugim znaczeniu tego terminu) to wynik tego procesu; zewnętrzny ład panujący w świecie:

Obiektywnie kultura to styl i porządek przewyżczający chaos uśmierający brutalność w przejawach walki między jednostkami, klasami, narodami i rasami, zharmonizowanie prac z kulturą, polityki z prawem moralnym. Jest to ideał ładu, czyli *celowości obiektywnej* w historii. Potężne wiry energii wytwarzane przez przyczynowość ludzkiej woli – jej wahanie się pomiędzy Złem a Dobrem – zostają opanowane i otrzymują kierunek, dzięki celowości będącej istotą samego ładu. [...] Miarą heteronomiczną ładu jest prawo moralne miłości *Boga i bliźniego*, które podporządkowuje cały bezmiar ludzkich czynów. [...] ideałem autonomicznym ładu jest sama celowość postępu, podnosząca człowieka z tej nocy barbarzyństwa, jaką jest padół pozerających się bestii, w światło miłości i prawdy<sup>9</sup>.

<sup>4</sup> Por. tenże, *Kultura polska na bezdrożach*, dz. cyt., s. 9.

<sup>5</sup> Tenże, *Nowy świat kultury*, dz. cyt., s. 17.

<sup>6</sup> „Z chwilą gdy przestało ciążyć nad nami pytanie historii: »czy jesteśmy godni istnienia«, zjawily się natychmiast pytania inne, dające się sprowadzić do lakonicznej formy: jak żyć i po co?”. Tenże, *Kultura polska na bezdrożach...*, dz. cyt., s. 5.

<sup>7</sup> Tenże, *Nowy świat kultury*, dz. cyt., s. 16.

<sup>8</sup> Tenże, *Zarys filozofii Hoene-Wrońskiego*, s. 158 [podkr. autora].

<sup>9</sup> Tamże, s. 170 [podkr. autora].

Ten styl i porządek życia społecznego, będący wytworem twórczości ludzkiej wraz z materialnymi wytworami w postaci dzieł sztuki, stanowi dorobek kulturalny tak poszczególnych wspólnot, jak i całej ludzkości.

Mimo że większość swojej twórczości filozoficznej i publicystycznej (nie mówiąc już o jego dorobku poetyckim i dramaturgicznym) poświęcił Braun kulturze w drugim rozumieniu, a więc jej zewnętrznym przejawom, nie ulega wątpliwości, że jej pierwsze znaczenie jest w jego koncepcji podstawowe i pierwotne, gdyż na nim opiera się kultura w drugim rozumieniu.

Kultura w najszerszym znaczeniu to cała aktywność człowieka oraz jej wytwory. Obejmuje więc nie tylko sztukę, ale też religię i filozofię oraz całość ładu społecznego określającego warunki, w których rozwijają się te dziedziny, a więc całość życia społeczno-politycznego i ekonomicznego.

Już to krótkie określenie wskazuje na główne cechy charakteryzujące koncepcję Brauna. Jest to uznanie kultury za podstawową aktywność człowieka, który może się spełnić i rozwinąć tylko w jej ramach. Po drugie ma ona charakter wspólnotowy, po trzecie kultura jest silnie ukierunkowana celowościowo i aksjologicznie, ma więc – mówiąc językiem, który Braun zaczerpnął od Hoene-Wrońskiego – charakter mesjaniczny.

## Kreacjonizm

Braun traktuje twórczość jako jeden z głównych rysów charakteryzujących istotę człowieka, będący uzupełnieniem innej jego cechy, którą nazywa „niekompletnością”. Człowiek nie jest nigdy istotą gotową, zawsze charakteryzuje się pewną potencjalnością, a co za tym idzie nie tylko zdolnością, lecz i koniecznością nieustannego rozwoju. Na tym polega między innymi wyróżniona pozycja człowieka wśród całego bytu. Jak pisze Braun za Hoene-Wrońskim: „Byt jest zawsze gotowy, zakończony [...]. Byt jest statyczny i bierny”<sup>10</sup>. Natomiast „człowiek nie jest formacją skończoną, zamkniętą [...] nasza jaźń wyższa, należąca do porządku transcendentnego nie istnieje, lecz tworzy się, powstaje wciąż z niczego”<sup>11</sup>.

Ten twórca charakter człowieka jest podstawową siłą napędową świata: „Wroński podkreśla potężny wpływ samorzutności na rozwój ludzkości w dziejach. Najważniejszą ideą antropologiczną jest teoria postępowego wyzwiania się ludzkości z zależności – od warunków fizycznych”<sup>12</sup>.

Definiowanie kultury m.in. jako przełamywanie deterministycznych ograniczeń środowiska fizycznego człowieka, przy jednoczesnym wielkim nacisku na

<sup>10</sup> Tamże, s. 76.

<sup>11</sup> Tenże, *Wiara szukająca rozumu. Teologia mistyczna i droga zbawienia*, Katolicki Ośrodek Wydawniczy, Toronto 1974, s. 38–39.

<sup>12</sup> Tenże, *Zarys filozofii Hoene-Wrońskiego*, dz. cyt., s. 129–130.

jego swobodną twórczość, siłą rzeczy odsyła Brauna do problemu pracy i techniki. Nie negując niezwykłych korzyści, jakie ludzkość odniosła w wyniku rozwoju cywilizacji technicznej, Braun dostrzega jednak jej ambiwalentny charakter.

Technika z jednej strony stwarza warunki zewnętrzne dla rozwoju kultury, stanowiąc tym samym warunek wstępny jej uprawiania. Umożliwia bowiem wytworzenie pewnej nadwyżki energii i czasu, które nie muszą być już nakierowane na samo przetrwanie, mogą tym samym być spożytkowane w bardziej twórczy sposób: „celem głównym techniki nie jest wzrost wydajności produkcyjnej, lecz zaoszczędzenie czasu i energii jednostek i narodów, tj. zmniejszenie ich wydatku na podtrzymanie ich energii materialnej, a uzyskanie ich na osobisty rozwój duchowy i wzrost kultury”<sup>13</sup>.

Jednocześnie technika (a raczej niewłaściwe jej używanie – co w skrócie można nazwać cywilizacją przemysłowo-techniczną) ma naturalną tendencję do zawłaszczania całego życia człowieka, zamiast pełnić funkcję służebną, staje się celem samym dla siebie, przejmuje na własny użytek całą energię i czas człowieka, uniemożliwiając kultywowanie tego, czemu powinna służyć. Jak podkreśla Braun, „czas człowieka pracy jest sprawą centralną w całej kwestii społecznej, więcej: pozwolę sobie powiedzieć, jest sprawą nietykalną i świętą. Cywilizacja przemysłowa ciąży bowiem tak tyrańsko nad duszą i ciałem człowieka współczesnego, wyciska zeń tyle wysiłku i tempa, rujnuje jego system nerwowy, że tych kilka godzin czasu wolnego od pracy, którymi może on dysponować, stanowi jedyny rezerwuar jego życia wewnętrznego i jego godności osobistej”<sup>14</sup>.

Kultura, pozostając autonomiczna pod względem celów, nie jest jednak samowystarczalna, tzn. wymaga uzupełnienia ze strony świata względem niej zewnętrznego. Istnieje wyraźna ciągłość i cały szereg zwrotnych współzależności między twórczością człowieka a warunkami materialnymi i społecznymi, wśród których przyszło mu żyć.

Odwołanie się do kreatywności jako głównej cechy bytu ludzkiego jest opisem natury ludzkiej, ale jednocześnie też swoistym imperatywem, który jest kierowany do każdej jednostki ludzkiej. Każdy powinien być twórczy – „Oportet vos nasci denuo – Trzeba wam urodzić się powtórnie” – te słowa z Ewangelii św. Jana (3, 7)<sup>15</sup>, przewijające się bardzo często w wielu publikacjach Jerzego Brauna, należy rozumieć jako zobowiązanie do rozwoju w wymiarze indywidualnym, ale jednocześnie do twórczości kulturowej i społecznej.

<sup>13</sup> Tenże, *Kultura jutra, czyli nowe oświecenia*, Fronda, Warszawa 2001, s. 156.

<sup>14</sup> Tamże, s. 156.

<sup>15</sup> Słowa te można uznać właściwie za motto całej twórczości Jerzego Brauna, są jakby refrenem powtarzającym się w tak wielu jego publikacjach i tak często, że Rafał Łętocha przyjął je jako tytuł swojej książki poświęconej myśli Jerzego Brauna. Por. Rafał Łętocha, *„Oportet vos nasci denuo”*. *Myśl społeczna Jerzego Brauna*, Nomos, Kraków 2006.

Kultura jest więc czymś z definicji twórczym. Wyraża ona fundamentalny konflikt między tym, co jest, a tym, co być powinno, będąc jednocześnie próbą jego rozwiązania.

Braun podkreśla jednak, że nie każdy człowiek jest w stanie sprostać wymaganiom, jakie nakłada na niego ten imperatyw twórczości. Na gruncie kultury oznacza to szczególną rolę jednostek wybitnych. Egalitaryzm polegający na „schlebieniu gustom przeciętności”<sup>16</sup> jest w istocie, przynajmniej w odniesieniu do kultury, zgodą na oportunistyczny i bylejakosć. Sprowadza się to nawet nie do prymatu rozumu instrumentalnego i odrzucenia wyższych wartości, a wręcz do nihilizmu i negacji rozumu, do zastąpienia człowieka twórczego „człowiekiem fizjologicznym” i sprowadzenia kultury wyłącznie do zaspakajania najbardziej podstawowych funkcji i potrzeb człowieka: „Nie daj Boże zezwolić raz na przewagę ślepego »bios« nad »logos«. Żywioł obali zapory i strąci ludzkość z wyżyny wyższego bytu w niskie kałuże”<sup>17</sup>.

Poprzez czyny twórcze człowiek stwarza sam siebie, jego twórczość kontynuowana przez następne pokolenia stanowi łańcuch, który przyśpiesza „zbiorowe samostwarzanie się ludzkości”<sup>18</sup>. Jednak nie wszyscy są w stanie sprostać tak dużym wymaganiom, dlatego kultura potrzebuje jednostek najwybitniejszych i na nich się opiera. Należy jednak od razu zauważyć, że ten elitaryzm nie ma odbicia w polityce. Braun ogranicza go do sfery kultury, która potrzebuje jednostek wybitnych, tworzących całkowicie niezależnie od okoliczności zewnętrznych, nie domagając się z tego powodu jakichkolwiek przywilejów politycznych.

Braun, za Wrońskim, w swojej apoteozie twórczych funkcji ludzkiego rozumu posuwa się właściwie aż do solipsyzmu, twierdząc, że ludzka wiedza jest elementem konstytuującym rzeczywistość: „czysty rozum bowiem nie poznaje jakiegokolwiek istniejącej prawdy, lecz sam ją wytwarza. Prawdą jest właśnie on sam jako źródło rzeczywistości. Rzeczywistość bowiem nie istnieje, dopóki wiedza nie zaczyna działać”<sup>19</sup>.

W tej sytuacji twórczość (czy raczej „tworzenie”) utożsamiana jest z kulturą pojmowaną jako stan wewnętrzny człowieka, znajdujący odbicie w jego zewnętrznych czynach<sup>20</sup>, jawi się jako podstawowe powołanie człowieka, a nawet więcej – jako element konstytutywny jego bytu.

Jednak nawet ta konieczność o charakterze metafizycznym nie musi być wcale przez wszystkich dostrzegana. Sztuka stanowiąca najwyższy wymiar kul-

<sup>16</sup> Por. m.in. J. Braun, *Kultura polska...*, dz. cyt., s. 21.

<sup>17</sup> Tenże, *Kultura jutra...*, dz. cyt., s. 299.

<sup>18</sup> Tenże, *Zarys filozofii Hoene-Wrońskiego*, dz. cyt., s. 245.

<sup>19</sup> Tamże, s. 44.

<sup>20</sup> Tamże, s. 158.

tury jest czymś życiowo zbędnym. W życiu potocznym zwykłych ludzi (jak pisze Braun, w *naturalistycznym światopoglądzie*<sup>21</sup>) można się bez niej zupełnie obejść. Uprawianie sztuki (a odnosi się to również do całej kultury i wszystkich jej elementów) jest aktem wolnym, czy też właściwie wyrazem wolności człowieka, tzn. niewynikającym z żadnej życiowej konieczności. „Ze społeczno-ekonomicznego punktu widzenia jest to typowa czynność nieprodukcyjna”<sup>22</sup>. Sztuka jest czymś całkowicie autotelicznym<sup>23</sup>, nie spełnia ona żadnych funkcji poznawczych ani nawet „moralnie dydaktycznych”. Do jej uprawiania nie skłania nas nic „prócz pewnego, trudnego do zdefiniowania imperatywu Wolności. Praktykowanie swobody twórczej, wyjście ponad naturę i historię, więc ponad wszelki mus egzystencjalny, oto wewnętrzny motyw Sztuki”<sup>24</sup>.

Powołania tego nie są w stanie udźwignąć wszyscy ludzie, pozostaje ono domeną jednostek wybitnych – twórczych, a przez to nielicznych, które „praktykują” kulturę i sztukę niejako w imieniu całej wspólnoty: „Geniusz, jednym słowem, to człowiek twórczy, właściwy podmiot historii, który stwarza warunki, do których dostosowują się inni”<sup>25</sup>.

Kultura w życiu społecznym pełni zatem podwójną rolę. Z jednej strony jest „popychana” przez jednostki wybitne, które ją tworzą, a zarazem „pociąga” za sobą całą resztę obywateli. Z drugiej kultura „popycha” całą wspólnotę ku jej przeznaczeniu.

Rodzi to sytuację pozornie paradoksalną – z jednej strony kultura i sztuka są czynnikami konstytutywnym i koniecznym do zaistnienia wspólnoty<sup>26</sup>, a z drugiej twórczość jest czymś jednostkowym, a jej uprawianie bynajmniej nie jest odpowiedzią na potrzeby społeczne<sup>27</sup>. Co więcej, beneficjentem działalności jednostki twórczej na polu kultury nie jest sama jednostka, lecz cała wspólnota, do której ona należy. W tej sytuacji jednostka wybitna służy wspólnocie, lecz przeważnie czyni to niejako „obok niej”, „dla niej, lecz nie razem z nią”. Kultura tworzy

---

<sup>21</sup> Tenże, *Krytyka rozumu twórczego. Zarys estetyki czystej*, Towarzystwo Przyjaciół Teologii i Filozofii Chrześcijańskiej, Roma 1975, s. 14.

<sup>22</sup> Tamże.

<sup>23</sup> „Istota autotelii (celowości własnej) ducha polega na tym, że jego czynność (twórczość) staje się swoim własnym celem. Tak jest np. w sztuce, która nie ma żadnego celu, poza samą sztuką, czyli tworzeniem. Tak jest w filozofii, gdzie myśl nie ma innego celu poza uprawą stwórczego aktu myślenia (warunkowania), tak jest w religii, gdy celem duszy staje się sam jej żywot. Powstaje wówczas potężna siła, która pozwala człowiekowi wzbijać się na wyżyny natchnienia, bezpośrednio łącząc się z absolutem, z Bogiem”. Tenże, *Zarys filozofii Hoene-Wrońskiego*, dz. cyt., s. 237.

<sup>24</sup> Tenże, *Krytyka rozumu twórczego...*, dz. cyt., s. 14.

<sup>25</sup> Tenże, *Zarys filozofii Hoene-Wrońskiego*, dz. cyt., s. 148.

<sup>26</sup> Tenże, *Kultura jutra...*, dz. cyt., s. 117.

<sup>27</sup> Zauważmy, że nawet tam, gdzie Braun pisze o celu praktycznym kultury, wyjaśnia zaraz, że ma na myśli dążenie do ideału historycznego. Por. *Kultura polska na bezdrożach...*, dz. cyt., s. 10.

wspólnotę, lecz motywacja do jej uprawiania może przyjść tylko z wnętrza człowieka – ma charakter jedynie subiektywny.

Próbą rozwiania tego paradoksu jest dla Brauna poczucie posłannictwa niektórych jednostek, czyli mesjanizm.

## Wspólnotowość

Kolejną cechą koncepcji Brauna jest wielki nacisk, jaki kładzie on na społeczny aspekt kultury. Kultura (jako czynność) powstaje jako wynik jednostkowego aktu twórczego jednostek wybitnych, ma jednak swój wymiar wspólnotowy i wspólnototwórczy:

kultura może być rozpatrywana w przekroju statycznym [...] w tym aspekcie kultura jest wyrażeniem czynnym i celem zdążającym do osiągnięcia ideału nadzrędnego wspólnego wszystkim ludziom i zbiorowiskom społecznym<sup>28</sup>.

Każda kultura wielka i twórcza [zdaniem Brauna] powstała na podłożu narodowym. I nic dziwnego, gdyż naród jako pojęcie i żywy twór historyczny – związany jest nierozzerwalnie z twórczością ducha<sup>29</sup>.

Wprawdzie jest w tym rozumowaniu, traktowanym dosłownie, niewątpliwie błędne koło; jeżeli naród definiujemy jako twór kultury, jego nierozzerwalny związek z kulturą *ex definitione* nietrudno wykazać. Jednak wydaje się, że Braunowi chodzi o coś więcej – uważa on, że tylko naród jest wspólnotą jednocześnie *tworząca* i *tworzona* przez kulturę, jest właściwym (a nawet jedynym możliwym) miejscem jej rozwoju. W procesie tworzenia kultury jednostka i społeczeństwo warunkują się wzajemnie<sup>30</sup>. Nacisk na indywidualność aktu twórczego nie oznacza, że proces twórczy postępuje w izolacji od warunków zewnętrznych. Odziedziczoną po romantyzmie wizję samotnej i twórczej jednostki pracującej dla wspólnoty, wzorowanej niewątpliwie na bardzo przez niego cenionym Norwidzie, Braun uzupełnia wizją „tworzącego narodu”. We właściwie urządzonym społeczeństwie (choć jest to raczej wizja przyszłości) jednostki twórcze i społeczeństwo wspierają się wzajemnie, a więc chodzi o „stworzenie nowej kultury, w ramach której jednostki, grupy społeczne i narody znalazłyby pomyślne warunki rozwoju i aktywności dla całej pełni swych władz twórczych”<sup>31</sup>.

Prowadzi to do dwóch wniosków dotyczących funkcjonowania kultury w przestrzeni publicznej. Pierwszy sprowadza się do wskazania konieczności oparcia kultury w instytucjach państwowych. Braun jest nacjonalistą w sensie,

<sup>28</sup> Tamże, s. 7.

<sup>29</sup> Tenże, *Kultura jutra...*, dz. cyt., s. 118.

<sup>30</sup> Tenże, *Kultura polska na bezdrożach...*, dz. cyt., s. 9.

<sup>31</sup> Tamże, s. 7.



jaki wiele lat później przedstawił Ernest Gellner, pisząc o konieczności posiadania przez każdą wspólnotę narodową odrębnego aparatu państwowego, który mógłby ją chronić i wspierać<sup>32</sup>, stanowiąc instytucjonalne oparcie dla wytwarzanej przez nią kultury. Jednocześnie jednak rola instytucji społecznych i aparatu państwowego musi pozostać wyłącznie służebna. Kultura i poszczególne jej elementy, będąc autoteliczne, nie mogą popadać w zależność od administracji państwowej, Braun więc bardzo ostro występuje przeciw biurokratyzacji i formalizacji kultury oraz podporządkowaniu jej jakimkolwiek instytucjom.

Po drugie konieczność utrzymania specyfiki kultury narodowej sprawia zdaniem Brauna (inspirowanym zapewne przez Konecznego – myśliciela bardzo przez niego cenionego), że należy wystrzegać się mieszania się kultur, gdyż prowadziłoby ono nie tyle do nowej syntezy ich dorobku, ile raczej do nieładu i chaosu, który sprawiłby, że kultura przestałaby być świadoma swojego posłannictwa.

Kultura ze swej istoty musi mieć charakter świadomie usystematyzowany i uporządkowany:

Kultura jest kreacją organiczną i logiczną, a nie zlepkiem przypadkowym<sup>33</sup>. [...] Kultura jako zjawisko strukturalne i jako proces dynamiczny jest syntezą dwu zasadniczych dążeń: 1) do ideału historycznego, w którym przeważa cel praktyczny, moralny, 2) do ideału ponadczasowego, w którym przeważa cel spekulatywny<sup>34</sup>.

A więc kultura – oprócz swojego celu własnego: wytwarzania wartości pozaczasowych – realizuje również cel istotny z punktu widzenia wspólnoty – tworzenie podstaw dla powstania ładu moralno-prawnego, co ma już wymierne korzyści praktyczne.

Można więc wyznaczyć obiektywne kryteria oceny dorobku kulturowego danej społeczności – według Brauna są nimi odpowiedzi na następujące pytania: czy dana kultura przyczyniła się poprzez wytworzenia oryginalnych dzieł i czynów do postępu historycznego ludzkości oraz co wniosła do ogólnego dorobku myśli ludzkiej.

Mimo przestróg przed eklektyzmem kulturowym Braun nie traktuje kultury jako monolitu, składa się ona przecież z elementów o różnym pochodzeniu, niemniej wprowadza w nich pewien ład, który sprawia, że nie stanowią one odręb-

---

<sup>32</sup> „Nacjonalizm jest przede wszystkim zasadą polityczną, która głosi, że jednostki polityczne powinny pokrywać się z jednostkami narodowościowymi”. E. Gellner, *Narody i nacjonalizm*, PIW, Warszawa 1991, s. 5.

<sup>33</sup> Nacisk na konieczność uzyskania samoświadomości jest zapewne główną przyczyną, dla której Braun tak usilnie podkreśla rolę filozofii w całokształcie kultury.

<sup>34</sup> J. Braun, *Kultura polska na bezdrożach...*, dz. cyt. s. 10.

nych autotelicznych całości, lecz razem tworzą syntezę, która nie jest sprowadzalna do prostej sumy swych części.

Kultura narodowa jest po pierwsze syntezą kultur ludowych wchodzących w jej skład, a jednocześnie integruje dorobek kultur wyższych całej ludzkości, jednocześnie nie jest to tylko synteza tych składników, lecz na ich bazie tworzy się coś nowego i oryginalnego, czego nie było w ich prostym złożeniu.

I tak na przykład kultura polska zawiera w sobie elementy kultur regionalnych i ludowych, Górali, Kaszubów, Ślązaków oraz przyswoiła w sobie takie ogólne systemy kulturowe jak chrześcijaństwo, prawo rzymskie, kodeks Napoleona, zachodnią technikę przemysłową, nie tracąc swej specyfiki<sup>35</sup>.

Kultura, łącząc w sobie wszystkie te elementy, wytwarza jednocześnie pewną „wartość dodaną”, która decyduje o „przeznaczeniu i posłannictwie” narodu, którego jest wytworem (a jednocześnie go tworzy). Ona decyduje o specyfice każdego narodu, gdyż jest czymś, czego żaden inny naród wytworzyć nie potrafi, a jednocześnie stanowi wartość potrzebną ludzkości do osiągnięcia jej „celów ostatecznych”<sup>36</sup>. Zadaniem więc każdego narodu jest przekazać ludzkości tę wartość.

Nie oznacza to jednak, że celem jest jakaś ostateczna unifikacja wszystkich kultur, lecz że ludzkość jako całość potrzebuje wszystkich tych wartości. „Kultura jest kreacją organiczną i logiczną, a nie zlepkiem przypadkowym”<sup>37</sup>. Każda więc z kultur musi pozostać odrębną całością. Kultura musi mieć charakter świadomie usystematyzowany i uporządkowany związkiem systemów kulturowych.

Z powyższych rozważań Braun wyciąga dwa wnioski. Pierwszy – że próba zbudowania kultury uniwersalnej – kosmopolitycznej, a więc łączenia w sobie pierwiastków odmiennych, zamiast do ubogacenia prowadzi do anomii<sup>38</sup>, która otwiera drogę barbarzyństwu.

Budowanie kultury uniwersalnej każe nam zapomnieć „o tym, co nas różni”, a więc o tym, co stanowi o specyfice poszczególnych kultur narodowych, a na plan pierwszy wysuwa „to, co nas łączy”, czyli pewną część wspólną wszystkich kultur. Jednak im bardziej różnorodne kultury będziemy się starali poddać integracji, tym ta część wspólna będzie uboższa. Kultura wspólna będzie więc siłą rzeczy prosta, wręcz prymitywna i prowadząca do barbarzyństwa.

Drugim wnioskiem Brauna jest – mówiąc językiem bardziej współczesnym – odrzucenie relatywizmu kulturowego. Można bowiem wskazać na ponadkulturowe kryteria, według których można poddać ocenie realnie istniejące kultury.

Kultura ma dwa immanentnie wpisane w nią cele. Pierwszym jest zbudowanie możliwie jak najdoskonalszego ładu moralno-prawnego, co ma przynieść

<sup>35</sup> Tamże, s. 12.

<sup>36</sup> Tamże, s. 11.

<sup>37</sup> Tamże, s. 10.

<sup>38</sup> Tenże, *Kultura jutra...*, dz. cyt., s. 119.

praktyczne korzyści w wymiarze indywidualnym, a także społecznym. Trzeba jednak zaznaczyć, że dla Brauna moralność jest wartością samą w sobie, wspomniane więc korzyści, aczkolwiek ściśle z nią powiązane, nie są celem dla moralności. Drugim celem kultury jest wytwarzanie wartości poza czasowych „kulminujących w nauce i filozofii”, co wprawdzie nie przynosi ludzkości bezpośrednich korzyści, ale spełnia nasze posłannictwo.

Wynika stąd, że możliwa jest hierarchizacja kultur; są kultury będące na wyższym lub niższym stopniu rozwoju w zależności od „stopnia samorzutności i świadomości w wysiłku twórczym” oraz „od zasobu narzędzi (gotowych systemów kulturowych), jakimi dysponuje. [...] Kultury są tedy tem doskonalsze, im bardziej bliższe są prawdy a dalsze od fałszy, a to znaczy im głębiej utożsały się z przeznaczeniem i posłannictwem człowieczeństwa, odrzucając to, co zwierzęce w naturze ludzkiej”<sup>39</sup>.

Należy jednak od razu zaznaczyć, że wbrew obecnym stereotypom na polu politycznym przekonanie o istnieniu obiektywnych kryteriów oceny kultur nie oznacza szowinizmu i walki o prymat narodów lepszych. Przeciwnie – w swojej doktrynie unionizmu Braun wypowiada się przeciw separatyzmowi „wolno-konkurencyjnemu, klanowemu, narodowemu i imperialistycznemu”<sup>40</sup>, uważając, że pokój i równouprawnienie narodów można zapewnić tylko przez „stworzenie wielkich kompleksów gospodarczych i politycznych, przez federacje i unie”<sup>41</sup> oparte na zasadzie poszanowania różnorodności kulturowej swoich członków.

## Mesjanizm

Istnienie obiektywnej hierarchii i wartości o charakterze ponadsubiektywnym stawia na porządku dziennym problem podporządkowania swoich własnych celów życiowych celom powszechnym. Dotyczy to nie tylko jednostek, ale i całych wspólnot.

Mesjanizm ma dwa wymiary: indywidualny – gdy pewne jednostki osiągają „świadomość etyczną wyższego rzędu” i dochodzą do przekonania, że powinny stawiać sobie wymagania o charakterze moralnym wyższe niż inni ludzie, spełniać standardy etyczne, które nie mogą być traktowane jako powinność powszechna.

Zdolność jednostki do poświęcania się ideom i celom powszechnym uważali filozofowie za dowód rozwoju świadomości etycznej wyższego rzędu. Tę wyższą świadomość moralną Wroński nazywał mesjanicnością<sup>42</sup>.

<sup>39</sup> Tenże, *Kultura polska na bezdrożach...*, dz. cyt., s. 9–10.

<sup>40</sup> Tenże, *Unionizm*, Ogólnopolski Klub Miłośników Litwy, Warszawa 1999, s. 47.

<sup>41</sup> Tamże, s. 51.

<sup>42</sup> Tenże, *Zarys filozofii Hoene-Wrońskiego...*, dz. cyt., s. 13.

Mówiąc językiem współczesnej filozofii, chodzi o etykę supererogacyjną, czyli o czyny, których podjęcie jest zasługą, lecz których zaniechanie nie może być przedmiotem nagany<sup>43</sup>. Podobnie jak w wypadku sztuki, jest to domena z definicji zarezerwowana dla nielicznych; „Im większa wolność, tym oczywistsze zobowiązanie”<sup>44</sup>.

Drugą analogią do sztuki jest fakt, że motywacja dla takich działań musi przyjść całkowicie „od środka” podmiotu działającego, jako całkowicie dobrowolne przyjęcie na siebie pewnych zobowiązań, a nie jako reakcja na uwarunkowania społeczne: „Mesjaniczność polega na przejściu podmiotu tworzącego z płaszczyzny powinności uwarunkowanej jakimś nakazem zewnętrznym na płaszczyznę powinności wolnej od jakiegoś warunku uprzedniego”<sup>45</sup>.

Drugi wymiar mesjaniczności ma charakter wspólnotowy. Z przekonania, że istnieje (a filozofia Hoene-Wrońskiego zdołała go zrozumieć i przedstawić) ogólny sens dziejów o znaczeniu moralnym, istnieje uniwersalny plan Boży, w którym nie tylko każda jednostka, ale również każdy naród ma jakąś rolę do odegrania, wynika druga z cech mesjanizmu – idea *posłannictwa narodowego*. Każdy naród, czyli wspólnota kultury, ma coś do zaproponowania światu, ma tym samym względem niego pewne posłannictwo (zobowiązanie).

Mesjaniczność nie ma i nie powinna mieć charakteru poczucia własnej wyższości czy wręcz „pychy narodowej”, co Braun zarzuca koncepcji narodu wybranego powstałej w tradycji judaistycznej<sup>46</sup>. Przeciwnie – ma charakter służebny – jest pewnym zobowiązaniem o charakterze moralnym. W rozwijanej przez niego koncepcji mesjanizmu na pierwszy plan nie wybija się element ofiary, ale odkupienia, czyli pracy na rzecz zbudowania królestwa Bożego na ziemi<sup>47</sup>.

<sup>43</sup> Por. m.in. A. M. Kaniowski, *Supererogacja. Zagubiony wymiar etyki. Czyny chwalebne w etykach uniwersalnych*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1999.

<sup>44</sup> J. Braun, *Nowy świat kultury...*, dz. cyt., s. 53.

<sup>45</sup> Por. również tenże, *Krytyka rozumu twórczego...*, dz. cyt., s. 98.

<sup>46</sup> Tenże, *Polacy i Żydzi na tle dziejów*, „Gazeta Literacka” 1933 nr 8, s. 16.

<sup>47</sup> „[...] nie propagowałem nigdy idei »Polski-Chrystusa narodów«, mającej swą genezę w *Widzeniu ks. Piotra* w *Dziadach*. Rozróżniałem zawsze dwa odgałęzienia polskiego mesjanizmu: poetycko-cierpiętniczy i filozoficzno-pozytywny, stworzony przez Wrońskiego i większość naszych filozofów XIX w. Z tych dwóch typów mesjanizmu byłem zwolennikiem drugiego, który głosił po prostu erę odrodzenia chrześcijańskiego (*messianisme = christaianisme accoplie*), czyli realizację etyki chrześcijańskiej w ustroju społecznym i międzynarodowym, a wielką rolę dziejową przypisywał nie tylko Polsce, ale i innym narodom. Ten mesjanizm pozytywny wnosił właśnie rozum i realizm polityczny ponad uczucie, występował przeciwko lekkomyślnym powstaniom, był za zbliżeniem wszystkich narodów słowiańskich. [...] Jednakże i koncepcja »Chrystusa narodów« wcale nie była tak naiwna i szkodliwa [...]. Mickiewicz nigdy nie brał tego terminu w sensie dosłownym, lecz jako alegorię poetycką oznaczającą, że Polska wzniosła się do stosowania chrześcijańskich zasad moralnych w polityce, do ideału wolności osobowej i braterstwa narodów i została zniszczona przez cynizm sprzymierzonych tyranii, tkwiących w brutalnym immoralizmie politycznym. Pośred-

W tym ogólnym planie każda wspólnota ma swoje specyficzne zadanie. Za swoim mistrzem Wrońskim oraz za wielkimi romantykami Braun uważał, że jedna z ważniejszych ról przypada Polsce<sup>48</sup> i innym narodom słowiańskim.

Polska ma ułatwić Europie przejście od przeznaczenia do posłannictwa, tzn. od moralności do mesjaniczności, tzn. od kultury niższej zdeterminowanej przez warunki fizyczne do kultury wyższej wytwarzanej w sposób świadomy, wolny i celowy<sup>49</sup>.

Celem jest więc stworzenie nowej kultury, w której ramach ludzkość i poszczególne jednostki są w stanie zrozumieć i twórczo uczestniczyć w realizacji tego ogólnego planu.

Cóż jest dziejowym rozwojem ludzkości przeznaczeniem? Rozwinać w sobie wolną przyczynowość, czyli stwórczą wirtualność słowa. Cóż jest przeznaczeniem Słowa? Stworzyć w sobie absolut, czyli nadać w sobie byt sam przez się, przez samostworzenie. Mesjaniczność to stan duszy, w którym Rozum uświadamia sobie to swoje absolutne przeznaczenie i przyzwala na nie swobodną decyzją woli<sup>50</sup>.

Wielkość narodu, w tym Polski, rozgrywa się więc na płaszczyźnie kulturowej, a uwarunkowania polityczne, gospodarcze i społeczne, aczkolwiek bardzo ważne, mają charakter jedynie służebny.

Wielkim narodem jest ten, który potrafi wydać z siebie uniwersalną ideę, objawienie twórcze geniuszu ludzkiego, popychające naprzód postęp historii. Mówimy o takim narodzie, że ma on posłannictwo historyczne. [...] Twórcami idei kierowniczych są jednostki genialne, a większa liczebność narodu stwarza zawsze większe prawdopodobieństwo matematyczne pojawienia się takiego osobnika. Ale można by też suponować odwrotnie, że klimat życia historycznego narodów liczebnie silnych, potężnych i dynamicznych rojowisk ludzkich, pobudza rozmach biologiczny oraz sprzyja narodzinom jednostek nadnormalnych<sup>51</sup>.

Pojęcie mesjanizmu współcześnie jest właściwie nawet nie kontrowersyjne, lecz po prostu powszechnie odrzućane i całkowicie nieobecne we współczesnych dyskusjach społeczno-politycznych. Przyczyna tego stanu rzeczy tkwi przede wszystkim w powszechnym skojarzeniu mesjanizmu z hagiografią cierpiętnictwa

---

nio więc cierpiała ona za sprawę powszechną ludzkości, gdyż reprezentowała zasadę, bez której nie da się upowszechnić pokoju, ładu i sprawiedliwości międzynarodowej”. Tenże, *Kultura jutra...*, dz. cyt., s. 140–141.

<sup>48</sup> „Polska ma jakieś wyjątkowe posłannictwo historyczne”. Tenże, *Kultura polska na bezdrożach...*, dz. cyt., s. 6.

<sup>49</sup> Tamże.

<sup>50</sup> Tenże, *Zarys filozofii Hoene-Wrońskiego*, dz. cyt., s. 235.

<sup>51</sup> Tenże, *Kultura jutra...*, dz. cyt., s. 225–226; por. również s. 488–489.

oraz z megalomanią narodową<sup>52</sup>. Jest to jednak duże uproszczenie i nieporozumienie. Podstawą mesjanizmu (przynajmniej w wersji, którą przedstawił Braun) jest przekonanie, że tak jak jednostka wykuwa swoimi decyzjami swoją własną ścieżkę życia, tak też każdy naród tworzy własny styl życia, co z kolei ma również reperkusje polityczne. Naród nie jest wspólnotą krwi i pochodzenia, lecz kultury. Każda kultura na plan pierwszy wysuwa pewne wartości, wokół których ogniskuje się jej życie. Swoje główne cechy może uznać za tak wartościowe, że należy chronić je przed obcymi, może jednak zająć również stanowisko odwrotne – uznać swój styl życia za tak wartościowy, że należy go rozpowszechnić, proponując jego przyjęcie innym narodom (inna rzecz, że to rozpowszechnienie zbyt często odbywało się drogą podboju, a nie życzliwego dialogu).

Rzeczą charakterystyczną jest, że o ile np. Francuzi, Amerykanie czy Anglicy nie znajdują nic ekstraordinaryjnego w przekonaniu, że kultura francuska, amerykańskie wartości czy angielski styl życia mają coś do zaproponowaniu światu, to w przeciwieństwie do nich przedstawiciele kultur bardziej zakompleksionych, by przekonać współobywateli, że ich własna kultura jest coś warta, muszą ubierać to w szaty religijne. Lub – co gorsza – odmawiają przyjęcia do wiadomości, że ich własny naród ma coś wartościowego do zakomunikowania.

I w tym sensie koncepcje Brauna mogą mieć znaczenie również dzisiaj.

Kultura w ujęciu Brauna to może nie podstawowy, ale na pewno najwyższy wymiar bytowania ludzkiego. Wprawdzie człowiek może egzystować bez kultury, niemniej pełnia jego rozwoju jest niemożliwa poza kulturą. Kultura to pełne zaktywizowanie możliwości człowieka, w wymiarze zarówno społecznym, jak i indywidualnym, to „pełnia sił historiotwórczych”. Jednocześnie jednak Braun traktuje kulturę jako siłę samostwarzającą człowieka, coś w rodzaju *élan vital* Bergsona, siłę nieomal samodzielnią w swym działaniu, choć przejawiającą się jedynie poprzez jednostki, która wiedzie ludzkość do Absolutu. Pozwala człowiekowi zrealizować swój cel, „stworzyć w sobie absolut, czyli nadać w sobie byt sam przez się”. Ten swoisty ewolucjonizm chrześcijański upodabnia koncepcję Brauna do twórczości Pierre’a Teilharda de Chardina (jest to tylko analogia, gdyż nic nie wskazuje, by Braun zetknął się z poglądami tego autora). Niewatpliwie jednak mało który autor nadaje kulturze znaczenie właściwie kosmiczne.

---

<sup>52</sup> Poglądu tego nie podzielał również Braun, pisząc np.: „[...] mesjanizm polski nie da się zamknąć idei Polski męczeńskiej, »Chrystusa Narodów«”. Tenże, *Mesjanizm a kryzys ideowy Europy*, „Tygodnik Warszawski” 30 maja 1948, nr 22, s. 3.



## Bibliografia

- Braun J., *Krytyka rozumu twórczego. Zarys estetyki czystej*, Roma 1975.
- Braun J., *Kultura jutra, czyli nowe oświecenia*, Warszawa 2001.
- Braun J., *Kultura polska na bezdrożach. O nowy kształt polskiej kultury narodowej*, Warszawa 1937.
- Braun J., *Mesjanizm a kryzys ideowy Europy*, „Tygodnik Warszawski” 30 maja 1948, nr 22 .
- Braun J., *Nowy świat kultury*, Warszawa 2003.
- Braun J., *Polacy i Żydzi na tle dziejów*, „Gazeta Literacka” 1933 nr 8 .
- Braun J., *Unionizm*, Ogólnopolski Klub Miłośników Litwy, Warszawa 1999.
- Braun J., *Wiara szukająca rozumu, Teologia mistyczna i droga zbawienia*, Katolicki Ośrodek Wydawniczy, Toronto 1974, s. 38–39.
- Braun J., *Zarys filozofii Hoene-Wrońskiego*, Ogólnopolski Klub Przyjaciół Litwy, Warszawa 2006.
- Gellner E., *Narody i nacjonalizm*, tłum. T. Hołówka, PIW, Warszawa 1991.
- Kaniowski A. M., *Supererogacja. Zagubiony wymiar etyki. Czyny chwalebne w etykach uniwersalnych*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1999.
- Łentocha R., „*Oporet vos nasci denuo*”. *Myśl społeczno-polityczna Jerzego Brauna*, Kraków 2006.
- Wiśniewska-Rutkowska L., *Mesjanizm Jerzego Brauna. Myślenie w perspektywie Józefa Marii Hoene-Wrońskiego*, Wydawnictwo Akademii Świętokrzyskiej, Kielce 2004.

## Jerzy Braun's concept of culture: the spirit and the acts

The concept of culture as conceived by Jerzy Braun can be regarded as a central category of his work. Nonetheless it is hard to find complete and a fully systematic presentation of the concept. The present text has the character of reconstruction based on the remarks scattered in numerous works of Jerzy Braun.

The main features of Braun's concept of culture can be defined by three notions: creativity, community and teleology (Messianism). Creativity emphasizes the active and inventive dimension of culture (which in the public sphere is reflected in the elitist conception of society). Community emphasizes the fact that although creative are first and foremost individuals, a culture as a whole can only be understood in the context of the community that creates and is created by it. Messianism, in its turn, represents the belief that every nation and culture produced by it have their specific and unique place (resulting in unique mission) in the general plan of God (Braun, of course, is primarily interested in Polish culture).

**Keywords:** Jerzy Braun, culture, messianism, community, creativity



AGNIESZKA LEKKA-KOWALIK

---

## **Edukacja dla prawdy a edukacja dla rynku. Rzecz o fundamentach bezpiecznego świata**

Pragniemy bezpiecznego świata. To twierdzenie możemy z powodzeniem uznać za truizm, a praktycznym dowodem na jego prawdziwość jest otwieranie na uczelniach kierunków nazywanych „bezpieczeństwo narodowe” czy „bezpieczeństwo wewnętrzne”, które cieszą się dużym powodzeniem wśród potencjalnych studentów. Truizmami nie są natomiast tezy, które pojawiają się przy ustalaniu, jaki świat możemy uznać za bezpieczny i jak owo bezpieczeństwo zagwarantować. W niniejszym artykule będę bronić tezy, że edukacja dla prawdy buduje fundamenty bezpiecznego świata, natomiast proponowana dziś powszechnie edukacja dla rynku takiej roli spełnić nie może.

### **Bezpieczeństwo i edukacja – podstawowe rozróżnienia**

Ze względu na wielowymiarowość terminów „bezpieczeństwo” i „edukacja” – by precyzyjnie przedstawić tezy i argumenty – muszę w punkcie wyjścia wprowadzić szereg rozróżnień. Pierwsza kwestia dotyczy statusu ontycznego bezpieczeństwa. Należy bowiem odróżnić stan świadomości, tj. subiektywne poczucie bezpieczeństwa, od obiektywnego stanu rzeczy, tj. z jednej strony braku zagrożenia podstawowych dóbr i wartości, a z drugiej – istnienia możliwości rozwoju. Moje rozważania będą dotyczyły stanu rzeczy, a nie stanu świadomości. Należy też rozstrzygnąć kwestię podmiotu bezpieczeństwa. Możemy mówić o bezpieczeństwie osoby, rodziny, grupy społecznej, instytucji, narodu, państwa itd. Zasadniczo będę rozważała bezpieczeństwo i edukację jednostki, uznając, że bezpieczeństwo grup czy struktur wymaga odrębnych analiz, w których niezbędne są analizy bezpieczeństwa jednostki. Oczywiście możemy też mówić o bezpieczeństwie zwierzęcia, pola uprawnego czy dzieł artystycznych. Rodzi się wobec tego pytanie, jakim bytom należy zapewnić bezpieczeństwo. By na nie odpowiedzieć, zauważmy

dwie ważne rzeczy. Termin „bezpieczeństwo” jest terminem opisowo-wartościującym. Jak zauważa Maria Ossowska<sup>1</sup>, wartościowania mogą ingerować w konstruowanie aparatury pojęciowej. Pracą – twierdzi – nie nazwiemy działania wyrostka, który z wysiłkiem smaruje nieprzystojne napisy na wszystkich piętach świeżo wymalowanej klatki schodowej, ani budowania żeremi przez bobry. Do takich terminów należy również bezpieczeństwo – jest to stan rzeczy, który ma pewne własności empiryczne, a zarazem jest czymś dobrym czy pożądanym. Oznacza to w praktyce, że określając pewną sytuację jako bezpieczną, równocześnie uznajemy, iż jest taka, jak być powinna. To zaś pokazuje, że bezpieczeństwo jest pewnym dobrem, o które warto się starać i które należy się bytom. Czy wszystkim? A jeśli nie – co byłoby kryterium różnicującym?

Wykonajmy pewien eksperyment myślowy. Oto w pewnym społeczeństwie funkcjonuje gang, a policja usiłuje go zlikwidować – istnienie gangu jest zagrożone. Czy my – członkowie owego społeczeństwa nienależący do gangu – gotowi jesteśmy go bronić? Żądać zapewnienia gangowi bezpieczeństwa? Wątpię, by ktokolwiek udzielił na te pytania twierdzącej odpowiedzi. Sądzę natomiast, że bylibyśmy gotowi bronić aresztowanych członków gangu przed linczem oraz żądać zapewnienia im bezpieczeństwa i zabezpieczenia sprawiedliwego procesu. Dlaczego zajmujemy tak różne postawy, choć mamy faktycznie do czynienia z tymi samymi ludźmi? Otóż gangowi nie należy się bezpieczeństwo, bo czyni zło; bandycie się należy, ale nie jako bandycie, tylko jako osobie – tj. bytowi, któremu z natury przynależna jest godność. Powyższy eksperyment myślowy można oczywiście konstruować, wykorzystując inne przykłady (np. ISIS *versus* inne państwa), natomiast fundament naszej postawy wydaje się jasny: bezpieczeństwo należy się tym podmiotom, które uznajemy za wartości (czy też nośniki wartości lub źródło wartości).

Na potrzeby niniejszych analiz należy również odróżnić aspekty bezpieczeństwa związane z człowiekiem. Tytułem przykładu można wskazać bezpieczeństwo:

- biologiczne – nie zagraża mi utrata zdrowia i życia;
- psychiczne – moje podstawowe potrzeby są zaspokajane;
- ekonomiczne – dochody wystarczają na godziwe życie, mam możliwość odłożenia „na czarną godzinę”;
- wolitywne – nie jestem zmuszana do robienia rzeczy uznawanych przeze mnie za złe;
- emocjonalne – nie żyję w ciągłym lęku utraty czegoś dla mnie ważnego;
- intelektualne – nie jestem „karmiona” fałszem, mogę rozsądnie ufać otaczającym mnie ludziom, mediom, instytucjom.

<sup>1</sup> Zob. M. Ossowska, *Rola ocen w kształtowaniu pojęć*, [w:] *Fragmenty Filozoficzne III. Księga Pamiątkowa ku czci profesora Tadeusza Kotarbińskiego*, red. T. Czeżowski i in., PWN, Warszawa 1967, s. 462.

Oczywiście odróżnianie aspektów ma charakter analityczny, aspekty te są ze sobą sprzężone i wzajemnie się warunkują. Kwestia ta nie będzie przedmiotem moich rozważań. Interesuje mnie przede wszystkim aspekt intelektualny, ponieważ wprost związany jest z edukacją.

Również edukacja jest zjawiskiem wielowymiarowym, dlatego należy podać jej definicję używaną w niniejszych rozważaniach (ma ona oczywiście charakter definicji regulującej). Dwa rozumienia są dla tu istotne:

- edukacja jako proces formowania człowieka w aspekcie intelektu, woli i emocji (nabywanie wiedzy, cnót, umiejętności), tak by był zdolny do budowania własnego dobrego życia oraz do uczestniczenia w budowaniu dobrego życia społecznego;
- edukacja jako wytwór owego procesu formowania, a więc pewien stan umysłu, osobowość i posiadane umiejętności (w szerokim sensie).

Analizując związki między edukacją i bezpieczeństwem, należy odróżnić:

- edukację dla bezpieczeństwa (tę kwestię pomijam w moich rozważaniach);
- bezpieczną edukację – tj. taką, która zapewnia bezpieczeństwo. Wyżej wymieniłam rozmaite aspekty bezpieczeństwa. W tym przypadku chodzi zaś o edukację jako proces i przyjmując zaproponowane tu rozumienie, za najważniejsze uznaję przede wszystkim bezpieczeństwo intelektualne: w procesie edukacji nie „karmią” mnie fałszem, nie przedstawiają zdeformowanego czy zredukowanego do ideologicznie określonego obrazu rzeczywistości; bezpieczeństwo wolitywne: nie jestem zmuszana do robienia rzeczy uznawanych przeze mnie za złe; oraz bezpieczeństwo emocjonalne: w obrębie systemu edukacji nie żyję w lęku przed utratą czegoś, co jest dla mnie ważne (w tym także własnej osobowości);
- edukację jako element bezpiecznego świata: człowiek z natury pragnie wiedzieć (Arystoteles), a posiadanie wiedzy jest jego naturalną i głęboką potrzebą. Jest ona tak oczywista, że w naukach społecznych zaliczono ją do tzw. potrzeb bazowych, a brak dostępu do edukacji jest znamiem ubóstwa. Brak możliwości edukacji jest postrzegany jako brak bezpieczeństwa, ponieważ uniemożliwia – czy co najmniej utrudnia – osobisty i społeczny rozwój.

Kluczowe pytanie moich rozważań brzmi: co powinno być celem edukacji, by sprzyjała ona budowaniu bezpiecznego świata? Będę bronić tezy, iż bezpieczna edukacja to edukacja dla prawdy. I tylko taka edukacja może budować fundamenty bezpiecznego świata; wszelkie próby zastąpienia edukacji dla prawdy edukacją dla rynku – a taki jest kierunek reform edukacyjnych, w których mówi się o dostosowaniu edukacji do potrzeb rynku pracy, a system edukacyjny traktuje się jako instrument zwiększania PKB i uzyskiwania przewagi konkurencyjnej państwa na rynku globalnym – wcześniej czy później zachwieją fundamentami

bezpiecznego świata, który udało się nam do pewnego stopnia zbudować, przynajmniej w tzw. cywilizacji euroatlantyckiej. Innymi słowy, fundamentem edukacji musi być prawda, jeśli edukacja ma służyć budowaniu bezpiecznego świata, i to we wszystkich jego wymiarach. Już w tym miejscu należy sformułować oczywisty zarzut: postawiona przeze mnie teza wydaje się opierać na typowym fałszywym dylemacie: prawda albo rynek. A przecież możliwe jest, że ktoś jest wykształcony dla prawdy i znakomicie funkcjonuje na rynku – możliwe są więc „i prawda, i rynek” jako cele edukacji; i być może te właśnie cele najlepiej determinują naturę edukacji. By ocenić zasadność i wagę powyższego zarzutu – zwłaszcza wobec oczywistej słuszności uwagi o istnieniu ludzi „prawdy i rynku” – należy jednakże przeanalizować, co należy do istoty „edukacji dla prawdy” i „edukacji dla rynku”.

### Człowiek prawy – cel edukacji dla prawdy

Na wstępie znów należy poczynić rozróżnienie między „uczeniem prawdy” i „uczeniem dla prawdy”. Uczymy prawdy, gdy przekazywany uczniom czy studentom materiał to wiedza – wedle naszych najlepszych standardów epistemicznych – prawdziwa czy prawdopodobna, oczywiście z zaznaczeniem statusu owej wiedzy: tego, co jedynie prawdopodobne, nie przedstawiamy jako niepodważalnie prawdziwego, a tego, co uznane za prawdziwe w danej dyscyplinie, nie podważamy (przypadku, gdy prawdziwe czy prawdopodobne przedstawiamy jako z pewnością fałszywe, nawet nie rozpatruję). Z kolei „uczenie dla prawdy” jest pewnym skrótem myślowym, ponieważ chodzi faktycznie o kształtowanie człowieka: jego umysłu jako odkrywcy prawdy, jego woli jako powiernika i strażnika prawdy, jego uczuć jako radującego się prawdą. Sądzę, że w procesie edukacji dla prawdy można wyróżnić – oczywiście jedynie analitycznie – co najmniej trzy aspekty: uczenia odkrywania prawdy, respektowania odkrytej prawdy i wypracowywania określonych cnót.

Uczenie odkrywania prawdy jest oczywiście kwestią podstawową, a kluczowym terminem jest tu „odkrywanie”. *Słownik języka polskiego PWN* wyjaśnia, iż „odkryć” to m.in. „odsłonić to, co było zakryte”; „poznać rzecz dotąd nieznaną, natrafić na coś, o czego istnieniu nie wiadano”, „zwrócić uwagę na coś dotąd niezauważonego”.<sup>2</sup> Powyższe określenia pozwalają wydobyć istotne intuicje dotyczące edukacji dla prawdy. Po pierwsze odkrywanie to poznawanie dotąd nieznanych czy pomijanych bytów i aspektów świata. Odkrywanie nie ma innych immanentnych granic niż rzeczywistość. Nie redukujemy więc racjonalnego poznania do tego, co jest dostępne zmysłom i metodom nauk empirycznych, ale uczymy odkrywania prawdy o wszystkich aspektach świata i żadnego bytu *a priori* nie

<sup>2</sup> <http://sjp.pwn.pl/szukaj/odkry%C4%87.html>HYPERLINK (dostęp 31.12.2016).



wykluczamy z naszych badań. Po drugie odkrywanie to poznanie, ujawnienie, za-  
ważenie czegoś niezależnego ode mnie. Nie konstruuje więc prawdy (choć oczy-  
wiście konstruuje twierdzenie, które ma ją wyrażać), ale w jej odkrywaniu jestem  
podporządkowana rzeczywistości. Prawda to zgodność intelektu i rzeczy – *verum  
est adaequatio intellectus et rei*. Tak rozumiana prawda jest wartością, i to taką,  
która ma moc wiążącą. Ową moc wiążącą wyraża celne sformułowanie Tadeusza  
Stycznia: „com sam stwierdził, temu nie wolno mi zaprzeczyć”<sup>3</sup>. Dlaczego nie  
wolno? Styczeń niemal retorycznie pyta: „Czy mogę zaprzeczyć prawdzie przez  
siebie poznanej bez zaprzeczenia samemu sobie? [...] Czy mogę zaprzeczyć praw-  
dzie przez siebie poznanej bez sprzeniewierzenia się samemu sobie?”<sup>4</sup>. Okazuje  
się, że intelekt jest skierowany na prawdę i gdy zaprzeczam poznanej i uznanej  
przez siebie prawdzie, powoduję w sobie ontologiczne pęknięcie, tworzę siebie  
jako człowieka zakłamanego, a nawet ryzykuję popadnięcie w samooszustwo, by  
zniwelować owo pęknięcie. Jeśli poznaję coś jako prawdę, a zaprzeczam temu,  
niejako „pogwałcam” własny intelekt. Rozpoznaję też nieskończoność rzeczywi-  
stości jako przedmiotu poznania – wszak mogę do badań wyznaczać nie tylko  
coraz szczegółowsze aspekty przedmiotu, ale też relacje między kolejnymi prze-  
badanymi aspektami. Odkrywam natomiast własną „poznawczą skończoność”,  
i to dwojakiego rodzaju. Z powodu ograniczeń cielesno-psychicznych nie mogę  
poznać wszystkiego, co aktualnie jawi się jako poznawalne, a nawet tego, co mnie  
aktualnie interesuje. Muszę więc polegać na innych jako poznających i tym sa-  
mym dostrzegam, że inni są współodkrywcami prawdy. Co więcej, jestem odkryw-  
cą, a nie twórcą prawdy, więc z pokorą muszę uznać, iż mogłam w odkrywaniu  
prawdy popełnić błąd, a ktoś inny może mieć rację. Stąd muszę z współodkryw-  
cami prawdy wchodzić w dyskusję i dialog; nie wolno mi narzucać siłą – tj. wy-  
korzystując militarną, finansową, organizacyjną czy jakąkolwiek inną przewagę –  
własnych tez, ponieważ to rzeczywistość, niezależna tak ode mnie, jak i od mojego  
oponenta, jest ostatecznym arbitrem w naszych sporach poznawczych. Okazuje  
się więc, że edukacja dla prawdy wymaga przyjęcia określonego etosu prawdy:  
pokory poznawczej, otwartości na twierdzenia adwersarza, szacunku dla adwer-  
sarza jako współodkrywcy prawdy itd.

Etos ten ujawni się jeszcze wyraźniej, gdy rozpatrzymy drugi – obok uczenia  
odkrywania prawdy – aspekt edukacji dla prawdy: uczenie respektu dla odkry-  
tej prawdy. Cóż to jednak znaczy: respektować prawdę? Najkrócej rzecz ujmując,  
znaczy to: uznać zdanie wyrażające odkrytą prawdę i włączyć je do swych prze-  
konań oraz działać zgodnie z tym przekonaniem – wszak jest to przekonanie,

<sup>3</sup> T. Styczeń, *Etyka jako antropologia normatywna*, [w:] tenże, *Wolność w prawdzie*, Towarzy-  
stwo Naukowe KUL i Instytut Jana Pawła KUL, Lublin 2013, s. 326.

<sup>4</sup> T. Styczeń, *Czy istnieje etyka dla naukowca?*, „Ethos” 11(1998) nr 4 (44), s. 75–83, s. 80.

jaka jest rzeczywistość. Uznanie za prawdziwe twierdzenia, że pewna substancja używana w laboratorium jest trucizną dla ludzkiego organizmu, rodzi powinność działania zgodnie z poznaną prawdą, np. wprowadzenia proporcjonalnych środków bezpieczeństwa dla badaczy. Ignorowanie poznanej prawdy w działaniu jest brakiem respektu dla prawdy. Co więcej, ów respekt powinien płynąć z rozpoznania prawdy jako wartości. Jasno wyraża tę intuicję Klemens Szaniawski:

[P]rawda powinna być respektowana *dla niej samej*, a nie w wyniku kalkulacji utylitarnych. Kalkulacje te bowiem wcale nie muszą przemawiać na rzecz prawdy, przynajmniej w perspektywie doraźnej. Jeśli więc dla poszanowania prawdy będziemy szukać motywacji aksjologicznej w płynącym z niej pożytku, jeśli od pożytku uzależnimy status prawdy w życiu prywatnym czy publicznym, wynik będzie zmienny jako funkcja okoliczności oraz rachunku bezpośrednich zysków i strat<sup>5</sup>.

Uczenie odkrywania prawdy i respektu dla prawdy wymaga kształtowania określonych cech charakteru, zwanych w niemodnej już terminologii cnotami. Stróżewski, pisząc o trzech rozumieniach prawdy – jako *manifestatio*, *adequatio* i *coherentia* – twierdzi, że każde z tych ujęć wyznacza szczególny etos i każde narażone jest na niebezpieczeństwa. Prawda jako *manifestatio* zakłada otwartość podmiotu na odsłaniający się byt, a otwartość ta warunkowana jest intelektualną pokorą poznawczą; jej zagrożeniem są pycha („wiem lepiej”) i lenistwo poznawcze. Prawda jako *adequatio* zakłada wierność, tj. niesprzeniewierzenie się temu, co odkryte, a jej zagrożeniem jest niewierność. Prawda jako *coherentia* polega na spójności i harmonii; zaś największe niebezpieczeństwo to nie sprzeczność czy błędy w dedukcji, ale przyjęcie twierdzeń bez uzasadnienia, zwłaszcza przyjęcie przesłanek z ideologii. Jak słusznie zauważa Szaniawski, dochowanie wierności prawdzie nie jest łatwe,

wbrew wywodzącemu się ze starożytności stereotypowi, wedle którego prawda jest piękna i przez samą swoją atrakcyjność zwycięża, wystarczy tylko ulec jej wpływowi. Tymczasem prawda nader często jest nieatrakcyjna właśnie, ponieważ wymaga zastrzeżeń, ograniczeń, rozróżnień pojęciowych, umiarkowania. Ona przeważnie „leży pośrodku”, gdy tymczasem podniecające intelektualnie są właśnie skrajności<sup>6</sup>.

Owa niełatwość wierności prawdzie i konieczność oparcia się pokusom wymagają cech charakteru, które nosiły niegdyś nazwę cnot: stałej skłonności i sprawności woli do spełniania aktów moralnie dobrych. Odkrywanie prawdy i respektowanie prawdy będzie skuteczne, jeśli człowiek będzie miał stałą skłon-

<sup>5</sup> K. Szaniawski, *O ethosie prawdy*, [w:] tegoż, *O nauce, rozumowaniu i wartościach*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 541.

<sup>6</sup> K. Szaniawski, *O ethosie prawdy*, dz. cyt., s. 545–546.

ność i sprawność do bycia intelektualnie odważnym i pokornym zarazem, otwartym na twierdzenia innych, skłonność i sprawność do rzetelności, współpracy, a zarazem szacunku dla oponenta, pracowitości i wytrwałości w dochodzeniu do prawdy, umiarkowania i ostrożności przy akceptowaniu twierdzeń itd. Tak uformowany człowiek jest „bezpiecznym elementem” świata i jest zdolny do budowy bezpiecznego świata. Zauważmy bowiem, że wymienione wyżej cnoty nie stanowią cnót poznawczych w jakimś izolowanym sensie, ale są zarazem cnotami intelektualnymi i moralnymi. Krótko mówiąc, celem edukacji dla prawdy jest człowiek prawy, a do tego celu dobierane są metody, instrumenty i struktura edukacji. I dlatego można twierdzić, że edukacja dla prawdy buduje fundamenty bezpiecznego świata. Co stanie się, gdy zastąpimy edukację dla prawdy edukacją dla rynku? By to odkryć, należy przyjrzeć się, czym jest edukacja dla rynku i jakie są jej kluczowe cele.

### **Edukacja dla rynku i jej „produkt”: człowiek sukcesu**

„Rynek” jest terminem wieloznacznym. Na potrzeby naszych analiz należy go rozumieć jako instytucję, tj. jako zespół norm i warunków umożliwiających przeprowadzenie transakcji kupna i sprzedaży dóbr i usług oraz jako proces, za pomocą którego kupujący i sprzedający określają, co chcą kupić lub sprzedać i na jakich warunkach. Rynek pomaga ustalić optymalne dla konsumentów i producentów cenę i ilość. Ma on określoną strukturę. Strukturę tę tworzą kupujący i sprzedający, którzy mogą być partnerami równorzędnymi lub też narzucać sobie nawzajem różne warunki, zależnie od „siły”, jaką dysponują. Nieodłącznym elementem rynku jest konkurencja. Edukacja dla rynku oznacza więc, że należy uczyć rozumienia tej struktury i uczestniczenia w rynku, tak by odnieść sukces. Warunkiem sukcesu jest – ujmując rzecz w nieco uproszczony sposób – wygranie z konkurencją. Takie „rynkowe podejście” ma ważkie konsekwencje dla edukacji: w procesie nauczania należy skupić się na tym, co pozwoli osiągać przewagę konkurencyjną. Nie należy przy tym rozumieć terminu „przewaga konkurencyjna” wąsko. Możemy przecież konkurować nie tylko w sferze gospodarczej, ale także o uznanie prezesa firmy czy oglądalność programu telewizyjnego, o miłość czy przyjaźń kolegów, o pierwszeństwo odkrycia w nauce itd. Innymi słowy, edukacja dla rynku ma nauczyć, jak osiągnąć obrane cele – nie tylko w sferze ekonomicznej – a wartością „rynkową” jest skuteczność. Skuteczność wymaga oczywiście rozumienia rzeczywistości, ale stopień skuteczności moich działań zależy ode mnie, od moich umiejętności dobierania środków do celu, skłonienia innych do przyjęcia mojej oferty (choćby przez wykreowanie zapotrzebowania, którego wcześniej nie było), od moich kompetencji komunikacyjnych itp. Jedyłą bariera przy dobieraniu skutecznych środków jest

moja własna kreatywność, a dobro i zło moralne same w sobie nie są wartościami rynkowymi, choć można je takimi uczynić: jestem moralnie dobra, bo dzięki temu jestem skuteczniejsza w osiągnięciu moich celów. Z kolei „inni” to konkurenci lub odbiorców mojej oferty. Nie ma też zewnętrznego arbitra w naszych sporach rynkowych; działają spryt, kreatywność, umiejętność perswazji – z „innymi” negocjujemy, a nie dialogujemy. Uczymy też respektu dla rynku jako ostatecznego kryterium słuszności naszych działań i kształtujemy cechy charakteru niezbędne do osiągnięcia sukcesu na rynku: kreatywność, spryt, bezwzględność, szybkość decydowania itd. Krótko mówiąc, celem edukacji dla rynku jest człowiek sukcesu – i do tego celu dobierane są metody, instrumenty czy struktura edukacji. Idea edukacji dla rynku nie jest obca polskiemu prawu o szkolnictwie wyższym, np. w art. 13b p. 12 czytamy, iż „w celu **dostosowania programu kształcenia do potrzeb rynku pracy** uczelnia może prowadzić własny monitoring karier zawodowych swoich absolwentów” [podkreślenie A.L.K], a potrzeby rynku pracy stanowią kryterium rozmaitych decyzji ministerstwa, np. co do zwiększenia liczby miejsc na studiach (art. 8, p. 4) czy przy określaniu standardów kształcenia dla nauczycieli (art. 9c). I choć mowa jest tu o rynku pracy w sensie zarobkowania, termin „praca” może być potraktowany bardzo szeroko, jako działanie przynoszące mi to, co uważam za swój zysk. Czy tak uformowany człowiek jest elementem bezpiecznego świata i gotów jest budować bezpieczny świat? Zapewne tak, ale jedynie o tyle, o ile będzie to niezbędne dla bezpieczeństwa rynku i jego interesów. Przykładów nie trzeba szukać daleko – handel bronią jest działalnością lukratywną, a ci, którzy odnoszą w niej sukces, zapewniają pracę wielu ludziom, sponsorują artystów czy finansują projekty naukowe, choć trudno uznać, że przyczyniają się do wzrostu bezpieczeństwa na świecie.

Krótko mówiąc, „produktami” edukacji dla prawdy i edukacji dla rynku są inaczej uformowani ludzie. Nie będą rozwijać tu argumentów, ale uważam, że człowiek edukowany dla prawdy nie jest „ofermą” i jeśli chce, może odnaleźć się na rynku, a wtedy będzie ten rynek kształtował tak, by był on elementem bezpiecznego świata. Natomiast człowiek edukowany na rynku będzie miał problem z odnalezieniem się w bezpiecznym świecie zbudowanym na prawdzie, ponieważ może zabraknąć mu motywacji, by zrezygnować z sukcesu rynkowego tylko dlatego, by np. nie zrujnować innych przedsiębiorców, nie oszukać kontrahenta, nie wręczyć łapówki w celu wygrania przetargu itd. I zapewne pojawi się pokusa wykorzystania „naiwniaków”.

### Studium przypadku: dwa typy glazurników

Dotąd prowadziłam analizy na poziomie teoretycznym. Spróbujmy teraz „zejść na ziemię” i rozpatrzyć pracę glazurnika – fachowca, z którym wcześniej

czy później większość z nas się styka. Załóżmy, że mamy do czynienia z typami idealnymi (tak jak rozumiał je Max Weber): glazurnik A przeszedł proces edukacji dla prawdy, a glazurnik B – proces edukacji dla rynku. Załóżmy też, że obaj nauczyli się „wzorców doskonałości” swego zawodu. Glazurnik A zapewne ułoży płytki zgodnie ze sztuką układania płytek, której nauczył się na odpowiednich szkoleniach: wie, jak powinno być i respektuje tę wiedzę w działaniu. Co więcej, gotów jest odkrywać, jak można by układanie płytek ulepszyć i gotów jest uczyć się od innych, którzy coś w tej materii odkryli. „Dobra robota” i podwyższanie kwalifikacji są pochodnymi rozpoznania i respektowania prawdy o poprawnym sposobie ułożenia płytek oraz o sobie samym jako działającym. Ta prawda ma moc wiążącą. Glazurnik A nie może działać inaczej pod groźbą sprzeniewierzenia się sobie samemu jako człowiekowi prawemu. Glazurnik B – edukowany dla rynku – chce być człowiekiem sukcesu i wobec tego ułoży płytki tak, żeby klient nie zgłaszał zastrzeżeń, a ewentualne braki nie wyszły przed upływem czasu gwarancji, oraz tak, żeby budować markę i dostawać kolejne zlecenia. I zapewne inaczej ułoży kafelki w łazience klienta, który się na tym zna (czy też wzywa konsultantów), a inaczej u tego, który mało wie na temat układania płytek. Nie ma bowiem innego kryterium poza zadowoleniem klienta i nic nie zobowiązuje glazurnika, by układał kafelki zgodnie z poznaną sztuką, najlepiej, jak to tylko możliwe wedle aktualnej wiedzy. Co więcej, może zaoferować gorszą jakość za niższą cenę, nie sprzeniewierzając się sobie jako człowiekowi sukcesu. Zresztą nawet nie musi mieć szerokiej wiedzy na temat układania płytek, ale może się zabrać za to – i otworzyć firmę – bo ma co nieco domowej praktyki, a na układanie kafelków jest aktualnie popyt. Może też skończyć szybkie kursy – a ofert na rynku jest co niemiara, by w dwa–trzy weekendy zostać nie tylko glazurnikiem, ale masażystą, wychowawcą kolonijnym, negocjatorem, mediatorem itd.

Bez problemu można konstruować kolejne przykłady. Nawet uniwersytet wcale nie musi martwić się o poziom jakości kształcenia tak długo, jak długo studenci – klienci są zadowoleni. Żądanie poprawy jakości kształcenia i wprowadzanie w tym celu regulacji prawnych przy jednoczesnym traktowaniu uniwersytetów jako przedsiębiorstw usługowo-produkcyjnych jest nieuprawnione, a nawet można je potraktować jako ingerencję w wolny rynek. Miernikiem „jakości” jest satysfakcja klienta, a kiedy klienci przestają być zadowoleni, wcale nie trzeba podwyższać jakości kształcenia, tylko na przykład poszukać innych „rynków zbytu” (choćby warunkowo przyjmując osoby bez matury), zmienić produkt (zaoferować inne kierunki), zwiększyć łatwość zaliczania przedmiotów, zmniejszyć liczbę przedmiotów niezbędnych do uzyskania dyplomu z określonej dyscypliny, obniżyć cenę poprzez powierzenie zajęć doktorantom, a nie profesorom...

Ostatecznie „dobra robota” to robota, która znajduje nabywców i pozwala działającemu szybko osiągnąć zaprojektowany sukces. Nie jest to sytuacja jedy-

nie hipotetyczna: są przypadki, gdy firmy zakłada się na chwilę, by zgarnąć gotówkę od nieświadomych ryzyka klientów, a następnie zamyka albo kupuje marny towar, sprzedaje z dwuletnią gwarancją, a następnie „bankrutuje”. Normalnie kwalifikujemy je jako rodzaj oszustwa, ale „oszustwo” jest pojęciem moralnym, ewentualnie prawnym, a nie rynkowym. Ktoś, kto znalazł sposób realizacji swoich celów – a więc osiąga sukces – realizuje to, do czego został wychowany. Nie chodzi przy tym o jakieś świadome wyparcie się etosu prawdy. Szaniawski słusznie zwraca uwagę, że gdy prawda jest niezgodna z interesami czy pragnieniami podmiotu, to „prawda przegrywa w dysonansie poznawczym niekoniecznie w wyniku świadomej nierzetelności lub wskutek prymitywizmu myślowego. Prawdziwym winowajcą okazuje się najczęściej brak czujności wobec własnej motywacji”<sup>7</sup>. Rzecz w tym, że w edukacji dla prawdy to prawda jest wartością fundamentalną, a w edukacji dla rynku – instrumentalną, bowiem podporządkowaną ziemskiemu sukcesowi. Nie zdradzam prawdy w imię sukcesu, bo to sukces jest kryterium „mojej prawdy”.

Czy jednak rzeczywiście trzeba aż tak przeciwstawiać sobie edukację dla prawdy i edukację dla rynku? Wszak człowiek kształcony dla prawdy wybiera czasem sukces rynkowy kosztem prawdy, a wielu poszukujących sukcesu rynkowego kieruje się etosem prawdy; czasem człowiek prawy „odstawi fuszerkę”, a człowiek pragnący sukcesu oferuje najwyższą jakość. Tak oczywiście jest – a mimo to przeciwstawienie edukacji dla prawdy i edukacji dla rynku jest konieczne, bo za obiema koncepcjami edukacji tkwią inne koncepcje człowieka i ostatecznego celu jego życia. Już Tomasz z Akwinu podkreślał, że cele edukacji można poprawnie opracować tylko wtedy, kiedy odniesie się je do ostatecznego celu człowieka, a program nauczania musi być podporządkowany temu celowi. Dopiero wtedy potrafimy zrozumieć, czym powinna być edukacja, gdy rozumiemy człowieka i jego miejsce we wszechświecie. Zestawmy wobec tego najważniejsze różnice:

- W edukacji dla prawdy człowiek jest widziany jako osoba dążąca do rozumienia siebie i wszechświata, w którym przyjdzie jej działać; w edukacji dla rynku – to producent PKB.
- W edukacji dla prawdy przynajmniej na niektórych etapach kształcenia niezbędne są ogólne przedmioty dające rozumienie, takie jak filozofia (ale też metodologia, logika, literaturoznawstwo czy historia); w edukacji dla rynku – przedmioty o charakterze instrumentalnym.
- W edukacji dla prawdy utrzymuje się przedmioty, które poszerzają wiedzę o naturze człowieka, wszechświata itd.; w edukacji dla rynku, która także jest podporządkowana rynkowi – tylko te, które są rentowne.

<sup>7</sup> K. Szaniawski, *O ethosie prawdy*, dz. cyt., s. 546.



Już to krótkie zestawienie różnic – łatwo obecnie zauważalnych na szczeblu edukacji uniwersyteckiej – pokazuje, że analizowane formy edukacji budują innego człowieka, a przez to inny świat o innych fundamentach. W tym pierwszym fundamentem jest prawda – o mnie samej, o drugim człowieku, o innych bytach – której muszę się podporządkować, jeśli mam być człowiekiem prawym. W tym drugim fundamentem jest moja wola, którą muszę przeprowadzić, jeśli mam być człowiekiem sukcesu. I nie zawsze moja wola pragnie tego, co prawdziwie dobre.

Podsumujmy nasze rozważania. Ich punktem wyjścia była skądinąd oczywista teza, że pragniemy żyć w świecie naprawdę bezpiecznym, a nie jedynie dającym poczucie bezpieczeństwa. Równie oczywiste jest, że to człowiek jest najważniejszym „budowniczym” bezpiecznego świata, a to, jaki jest człowiek, zależy również – a może przede wszystkim – od tego, jak został ukształtowany w procesie edukacji. Zestawiłam ze sobą dwie koncepcje edukacji: dla prawdy i dla rynku. Celem tej pierwszej jest człowiek prawy, a „produktem” tej drugiej – człowiek sukcesu, gdzie sukces rozumiany jest jako osiągnięcie zaplanowanych celów. Ostre przeciwstawienie tych dwóch koncepcji edukacji jest konieczne, ponieważ stoją za nimi inne koncepcje dotyczące tego, kim jest człowiek i jakie jest jego ostateczne przeznaczenie. Twierdzę, że jeśli ostatecznie zwycięży edukacja dla rynku, zachwieją się fundamenty bezpiecznego świata, bo zabraknie respektu dla prawdy. A świat bez respektu dla prawdy staje się światem niebezpiecznym: jeśli istnieje jedynie „moja prawda”, to także „moja moralność”, a wtedy nic już nie przeszkadza, by wszystko – także drugi człowiek – stawało się instrumentem mojego sukcesu; instrument zaś wykorzystuje się i wyrzuca, a nie afirmuje dla niego samego – jak osobę. Innymi słowy, „w świecie pozbawionym prawdy nie da się na dłuższą metę żyć. Tam, gdzie dochodzi do rezygnacji z prawdy, to życie karmi się – w sposób ukryty – tym, że nie doszło jeszcze do jej całkowitego tam zaniku, tak jak światło trwa jeszcze jakiś czas po zgaśnięciu gwiazdy i ludzi jasnością wśród kosmicznej nocy, która stała się już faktem”<sup>8</sup>.

## Bibliografia

- Lekka-Kowalik A., *O dostojeństwie uniwersytetu – raz jeszcze*, „Ethos” 2006, nr 3 (75), s. 162–174.
- Lekka-Kowalik A., *Uniwersytet jako firma usługowa. Szansa czy klęska?*, „Ethos” 2009, nr 1–2 (85–86), s. 52–69.

---

<sup>8</sup> J. Ratzinger, *Dlaczego jeszcze jestem w Kościele*, [w:] J. Ratzinger, *Wykłady bawarskie z lat 1963–2004*, tłum. A. Czarnocki, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2009, s. 161.

- Majkrzak H., *Filozofia wychowania w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, „Człowiek w Kulturze” 2005, nr 17, s. 201–212.
- Ossowska M., *Rola ocen w kształtowaniu pojęć*, [w:] *Fragmenty Filozoficzne III. Księga Pamiątkowa ku czci profesora Tadeusza Kotarbińskiego*, red. T. Czeżowski i in., PWN, Warszawa 1967, s. 459–469.
- Ratzinger J., *Dlaczego jeszcze jestem w Kościele*, [w:] J. Ratzinger, *Wykłady bawarskie z lat 1963–2004*, tłum. A. Czarnocki, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2009, s. 143–166.
- Stróżewski W., *Kilka uwag o prawdzie*, [w:] *Etyka zawodowa ludzi nauki*, red. J. Goćkowski, K. Pigoń, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo PAN, Wrocław 1991, s. 65–72.
- Styczeń T., *Etyka jako antropologia normatywna*, [w:] T. Styczeń, *Wolność w prawdzie*, Towarzystwo Naukowe KUL i Instytut Jana Pawła KUL, Lublin 2013, s. 315–349.
- Styczeń T., *Czy istnieje etyka dla naukowca?*, „Ethos” 1998, nr 4(44), s. 75–83.
- Szaniawski K., *O ethosie prawdy*, [w:] K. Szaniawski, *O nauce, rozumowaniu i wartościach*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 540–548.

## Education for truth and education for market. On foundations of a secure world

Drawing on ideas of Maria Ossowska, Tadeusz Styczeń and Klemens Szaniawski, in the paper I analyze two conceptions of education: education for truth and education for market. The starting point is a thesis that we starve for a truly secure world, not a world which only allows us to feel secure. The human being is certainly the most important creator of a secure world, and what sort of a person a given human being is depends on how he or she was formed in the process of education. The two analyzed conceptions are placed in opposition, for behind them there lie radically different conceptions of what human being is and what is her final purpose. Education for truth aims at developing a righteous person; education for market – a person of success, where „success” means „achieving chosen goals”. I claim that education for truth is able to build the foundation of a safe world; education for market is not able to fulfill that aim. If the conception of education for market wins, truth will not be respected. Yet, any world without the respect for truth becomes dangerous: if there is only „my truth” and „my morality”, nothing prevents us for using anything – including a human person – as an instrument for my success. And an instrument is something one uses and disposes, not affirms for its own sake – as the human person should be affirmed. Considerations concerning the notions and phenomena of education and security constitute an introduction. The main theses are in turn illustrated by a case-study.

**Keywords:** education, security, human being-person, truth, market

STEFAN KONSTAŃCZAK, ALEKSANDRA BULACZEK

---

## Filozofów spór archeologiczny (II)

Prowadzenie polemik naukowych dziś staje się nieco zapomnianą sztuką, ale jeszcze w XIX wieku było praktycznie obowiązkiem każdego uczonego dbającego o swą naukową reputację. Wówczas było jeszcze możliwe śledzenie wszystkich publikacji naukowych odnoszących się do interesującego obszaru prowadzonych badań. Było to tym łatwiejsze, że liczba periodyków naukowych była ograniczona, podobnie jak liczba uczelni, a nawet gimnazjów. Spór na podłożu interpretacji odkryć archeologicznych pomiędzy Karolem Libeltem (1807–1875) a Stefanem Pawlickim (1839–1916) powstał właśnie jako konsekwencja względnej ograniczoności czasopism, w których w tym czasie można było publikować wyniki swoich badań oraz swoje refleksje o charakterze popularnonaukowym. Intelktualiści z tego okresu mogli bez większego kłopotu śledzić wszystkie wydania, w których publikowali filozofowie. Wystarczy przypomnieć, że na ziemiach polskich nie było wówczas jeszcze żadnego specjalistycznego czasopisma filozoficznego. Ponadto większość wydawanych wówczas czasopism (nie wyłączając dzienników) miała w zwyczaju przeprowadzać przegląd co ważniejszych artykułów i publikacji, które ukazywały się w kraju i zagranicą. Dlatego Pawlicki, nawet przebywając w Rzymie, dowiedział się o publikacjach Libelta w „Tygodniku Wielkopolskim”, które odnotowały przecież czasopisma ze wszystkich zaborów. Ówczesne poglądy Pawlickiego, po niedawnym nawróceniu i wstąpieniu do stanu duchownego, były jeszcze radykalne. Miał przecież wówczas dopiero 32 lata i znajdował się u progu wielkiej kariery naukowej. Toczenie polemiki z wybitną postacią ówczesnej polskiej kultury i nauki, jaką był Libelt, wywarło niewątpliwie wielki wpływ na osobowość i późniejsze stanowisko filozoficzne Stefana Pawlickiego. Ale jego oponent także został zmuszony do złożenia konkretnych deklaracji, które w istocie wykrystalizowały jego stanowisko filozoficzne w kierunku,

o jakim próżno szukać informacji we współczesnych podręcznikach z historii filozofii polskiej. Spór archeologiczny obu filozofów jest więc w istocie przyczynkiem do prześledzenia ewolucji ich stanowisk filozoficznych, a także kształtowania się stanowiska naukowego. Wielkie znaczenie w tej mierze miała kultura środowisk naukowych, które dbały nie tylko o poziom merytoryczny toczonych sporów, ale także o pielęgnowanie własnego prestiżu. W tej mierze to Libelt był mistrzem, a jego oponent początkującym uczniem, o którym dopiero dużo później biografowie napiszą, iż był „studnią i kopalnią znajomości historycznych, filozoficznych, językowych, teologicznych i wszystkich innych”<sup>1</sup>.

Sam Libelt uważał, że:

Krytyka literacka i naukowa, byleby przez uzdolnionych prowadzona, ma to sobie właściwego, że zwraca uwagę na dzieła nowo wychodzące, ocenia ich wartość, podnosi znaczenie autora w opinii publicznej, wyświeca jego stanowisko, z jakiego się na rzecz przez siebie traktowaną zapatruje, odchyła jego talent, jego zasługi, ale i nie pomija i słabych stron i niedomagań, jakieby w pracy jego odkryła. Ztąd w piśmiennictwie wielkie krytyki znaczenie, a gdzie jej niema, tam z pewnością wnosić można, że kraj czy naród, na niskim stoi stopniu wykształcenia. Bo jeżeli dzieło pewnej wagi, nie obudza niczyjego interesu, widno, że tego rodzaju praca publiczność czytającą nie obchodzi dla tego że się na niej nie zna i wartości jej ocenić nie umie<sup>2</sup>.

O takim jego stanowisku decydowało ogromne doświadczenie, także w toczeniu sporów naukowych w różnych dziedzinach nauki, a także pozycja społeczna związana z piastowaniem różnorodnych stanowisk społecznych i naukowych. Piastując je, musiał być człowiekiem kompromisu i nieco pobłażliwie traktować emocjami podszyte wystąpienia innych. Takiego doświadczenia i dystansu do problemu w toczonym początkowo sporze wyraźnie brakowało Pawlickiemu. Libelt w takich polemikach był już wprawiony i stąd na przepojone neofickimi emocjami argumenty ripostował:

Nie pierwszy to raz spotyka pisma moje ze strony duchownych zarzut nie tylko antykatolickich, ale nawet antychrześcijańskich kierunków, kiedy znowu świeccy brali mi bardzo za złe wywody moje o konieczności religii panującej, i obwieszczenie katolicyzmu, jako wiary najzgodniejszej z zasadami przyszłej filozofji słowiańskiej<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> T. Misicki, *Najuczepszy z ludzi. In memoriam ś.p. X. DRA. Stefana Pawlickiego*, drukiem „Dziennika chicagowskiego”, Chicago, Illinois 1916, s. 4.

<sup>2</sup> K. Libelt, *Kilka słów w odpowiedzi na list otwarty pana Dr. Henryka Levittoux*, „Tygodnik Wielkopolski” 1871, nr 44, s. 529. W artykule zachowano oryginalną pisownię wszystkich przytoczonych tekstów.

<sup>3</sup> Tenże, *Kilka uwag nad artykułem P. Stefana Pawlickiego: „Antropologia przedhistoryczna i chronologia Mojżesza”*, „Tygodnik Wielkopolski” 1871, nr 31, s. 63.

## Czeszewskie palafity jako naukowe wyzwanie

Odkrycie palafitów w Czeszewie miało niemałe konsekwencje naukowe. Po pierwsze, ponieważ były one charakterystyczne dla Szwajcarii i w ogóle środkowej Europy, sprzyjało to różnym mniej lub bardziej fantastycznym teoriom dotyczącym wędrówek ludów w zamierzchłej przeszłości. Jako drugą konsekwencję należy wskazać możliwość uniwersalnego przebiegu procesów kulturowych w skali całej ludzkości. Nic zatem dziwnego, że badania palafitów cieszyły się tak wielkim zainteresowaniem w całej ówczesnej Europie. W Polsce rozpoczęły się dość przypadkowo:

W 1863 roku Libelt i Łepkowski zauważają w przybrzeżnej części Jeziora Czeszewskiego konstrukcje drewniane kojarzące się im z szeroko spopularyzowanymi przez ówczesne piśmiennictwo palafitami szwajcarskimi, a zwłaszcza z obiektami zurychskimi, badanymi od 1854 roku przez Ferdynanda Kellera. W odnośnej publikacji z 1865 roku Łepkowski uznaje palafit czeszewski za pierwsze tego typu odkrycie na ziemiach polskich, wyznaczające zarazem w skali Europy wschodni zasięg „nawodzisk”. Z tejże publikacji i następującej potem całej serii wypowiedzi obu odkrywców Czeszewa dowiadujemy się, że eksploracje (największe w 1865 roku) ujawniły konstrukcje pionowe i poziome, możliwe do zinterpretowania przez współczesną nam naukę jako pozostałości falochronu oraz pomostu dościoviego do zlokalizowanego na wyspie grodu ludności kultury łużyckiej z wczesnej epoki żelaza<sup>4</sup>.

Badania te cechował profesjonalizm, którego zabrakło zarówno we wcześniejszych, jak i późniejszych odkryciach, gdyż:

Łepkowski spowodował wykonanie ekspertyz antropologicznych przez wybitnego specjalistę francuskiego Armanda Quatrefagesa i Józefa Majera, natomiast zoologicznych – przez Jana Kopernickiego i uczonych wiedeńskich<sup>5</sup>.

Niemniej jednak zarówno Libelt, jak i Łepkowski z braku dostatecznie wiarygodnych danych nie byli w stanie określić epoki historycznej, do której mogli zaliczyć swoje odkrycie.

Wydarzenie to wpłynęło niewątpliwie na dalsze losy polskiej archeologii, a także – paradoksalnie – filozofii. Józef Kostrzewski wspomina o nim w swym opisie dziejów archeologii wielkopolskiej:

Wymieniamy tu tytułem przykładu odkrycie w 1864 r. w Czeszewie w pow. wągrowieckim osady bagiennej typu biskupińskiego opisaney w kilka lat później przez *Karola Libelta*, jako osada palowa, którą zainteresowali się żywo archeolo-

<sup>4</sup> J. Fogel, *Archeologiczne tropy Józefa Łepkowskiego (1826–1894) w Wielkopolsce*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Opuscula Musealia” 1996, z. 8, s. 30.

<sup>5</sup> Tamże.

gowie z innych dzielnic: Józef Ignacy Kraszewski, Józef Łepkowski i Aleksander Przeździecki<sup>6</sup>.

Tego typu zapis sugeruje, że pamięć o czeszewskich palafitach przetrwała tylko w naukowych opracowaniach. Tymczasem na szczęście w zbiorach Biblioteki Jagiellońskiej oprócz korespondencji przychodzącej do Karola Libelta znajdują się także ściśle związane z nią dwie ilustracje autorstwa Tytusa Maleszewskiego *Podłogi budowli starożytnych w Jeziorze Czeszewskim* oraz *Kurhan nad Jeziorem w Czeszewie*. Dopełnieniem tych rysunków jest także fotografia przedmiotów wydobytych przez Łepkowskiego z tego jeziora<sup>7</sup>. Świadczy to niewątpliwie o tym, że już od momentu odkrycia tych konstrukcji zdawano sobie sprawę z ich znaczenia dla historii nauki i kultury.

Z chwilą odkryć w Czeszewie Karol Libelt chciał nimi zainteresować środowisko archeologiczne zarówno w Polsce, jak i w Niemczech. Szczególnie wiele obiecywał sobie z zapowiadanej wizyty wybitnego niemieckiego lekarza i archeologa Rudolfa Virchowa, którego znał jeszcze z czasów swego posłowania do parlamentu pruskiego. Libelt długo nie tracił nadziei na taką wizytę. Zapowiadał jego przyjazd już 28 września 1869 roku w liście do historyka Wacława Maciejewskiego (1792–1883), zapraszając go wraz z rodziną: „będziecie łaskawi parę dni wypocząć w Czeszewie i zobaczyć palowe budowle jeziora Czeszewskiego, które po jego wysuszeniu częściowym odkryły nawet podłogi z Pniów dębowych ułożone i mnóstwo ciekawych rzeczy. W początku października przybywa tu prof. Virchow z Berlina dla ich obejrzenia”<sup>8</sup>. Jeszcze w następnym roku w liście do tego samego adresata datowanym na 15 czerwca 1870 roku pisał: „na pierwsze trzy dni lipca mam zapowiedzianych gości prof. Virchowa i Aleks[andra] hr. Przeździeckiego dla oglądania zabytków budowli palowych”<sup>9</sup>. Niestety pomimo nawiązania kontaktu i kilkakrotnych zapowiedzi przyjazdu ostatecznie Virchow do Czeszewa nigdy nie dotarł<sup>10</sup>. Z korespondencji Libelta wiemy jednak, że na pewno był w Poznaniu kilka lat później, gdyż wspomniał on o jego odwiedzinach w Poznańskim Towarzystwie Przyjaciół Nauk<sup>11</sup>. Nie ma jednak żadnej wzmianki o tym, że zwie-

<sup>6</sup> J. Kostrzewski, *Z dziejów badań archeologicznych w Wielkopolsce*, Polskie Towarzystwo Archeologiczne – Ossolineum, Wrocław 1958, s. 19.

<sup>7</sup> K. Libelt, *Rozprawa geologiczno-antropologiczna*, wstęp, wybór i oprac. J. Linetty, Muzeum Pierwszych Piastów na Lednicy, Lednica 2013, s. 15.

<sup>8</sup> Tenże, *Listy*, zebrał, oprac. i wstępem poprzedził Z. Grot, PAX, Warszawa 1978, s. 514.

<sup>9</sup> Tamże, s. 522.

<sup>10</sup> Zob. np. K. Libelt, *Rozprawa geologiczno-antropologiczna*, dz. cyt., s. 39. Zamieszanie w tej kwestii wprowadził znany badacz historii Wielkopolski Zdzisław Grot, który w uwagach redakcyjnych do wydania *Listów* Libelta wyraził niczym niewsparty pogląd, że Virchow jednak oglądał odkrycia w Czeszewie. Tenże, *Listy*, dz. cyt., s. 515.

<sup>11</sup> Tamże, s. 587.



dził czeszewskie nawodziska. Być może nie było wówczas już co zwiedzać, gdyż po budowlach nawodnych za sprawą okolicznym mieszkańców pozostały tylko wspomnienia<sup>12</sup>. W takim stanie rzeczy to Aleksander Przeździecki był pierwszym archeologiem mającym niekwestionowany autorytet, który te odkrycia obejrzał.

Nic zatem dziwnego, że istotną rolę w sporze archeologicznym Libelta z Pawlickim odgrywał także Aleksander Przeździecki (1814–1871), który przez Libelta był traktowany jako ekspert rozstrzygający pojawiające się wątpliwości. W sprawie czeszewskich palafitów utrzymywał z nim stały kontakt korespondencyjny. Starał się też namówić go do osobistego przyjazdu do Czeszewa, co nie było zadaniem łatwym, zważywszy na poważne problemy zdrowotne Przeździeckiego, które powodowały, że jego przyjazd był wielokrotnie przekładany. W pierwszym liście datowanym na 1 lipca 1870 roku Przeździecki odpowiadał na zaproszenie Libelta:

Być może, że 3 sierpnia będę miał interes do załatwienia w Wiedniu. W parę dni później mam zamiar pojechać do hr. Węsierskiego dla poszukiwań archeologicznych na Lednicy, a następnie służyć Szanownemu Panu w Brdowie lub Czeszewie<sup>13</sup>.

Niestety zaawansowane przygotowania do wizyty przerwał niespodziewanie wybuch wojny francusko-pruskiej. Ponieważ w trakcie wizyty Przeździeckiego miało dojść do wspólnych z Libeltem odwiedzin Albina Węsierskiego (1812–1875) Libelt przekazał zainteresowanemu kopię usprawiedliwienia kolejnego odłożenia wizyty, jaką właśnie otrzymał. W liście swym z 30 lipca Przeździecki pisał:

Okoliczności wojenne i prywatny interes nie pozwalają mi korzystać z tego zaproszenia na teraz. [...] W każdym razie, gdybym mógł później udać się w pańskie strony, nie omieszkam korzystać z uprzejmego pozwolenia skomunikowania się później z Panem<sup>14</sup>.

Przeździecki łatwo jednak nie zrezygnował z atrakcyjnej naukowo wycieczki. Poprzez syna Libelta starał się zorientować o możliwościach późniejszego przyjazdu do Czeszewa. W kolejnym liście do wielkopolskiego filozofa pisał:

Obiecał mi donieść tu [chodziło o syna Libelta Pantaleona, który także udawał się na leczenie do Karlsbadu – przyp. SK], jak się rzeczy mieć będą u Państwa i czy bezpiecznie będzie odbyć wycieczkę do Czeszewa, z której sobie tyle przyjemności obiecuję<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> Wspominaliśmy o tym w poprzedniej części naszego artykułu *Filozofów spór archeologiczny*, „Studia z Filozofii Polskiej” 2013, nr 8, s. 199.

<sup>13</sup> *List Aleksandra Przeździeckiego do Karola Libelta z 1 lipca 1870 r.*, Korespondencja Karola Libelta, Czytelnia Rękopisów Biblioteki Jagiellońskiej, rkps 6004, t. 2, k. 127.

<sup>14</sup> K. Libelt, *Listy*, dz. cyt., s. 525.

<sup>15</sup> *List Aleksandra Przeździeckiego do Karola Libelta z 17 lipca 1870 r.*, Korespondencja Karola Libelta, dz. cyt., k. 129.

W następnym liście z Karlsbadu, adresowanym tym razem do Pantaleona Libelta, pisał natomiast:

zgłaszam się listownie do Szanownego Pana zapytaniem, czyli nie opuścisz Czeszewa w ciągu sierpnia i września i czy mógł bym sam przybyć pomiędzy 10 września (dzień, w którym kończę kurację tu), a 26-m września? Udamę się na 1-m października Bononii na Kongres archeologiczny i wiozę tam przedmioty Czeszewskie, powierzone mi na ten cel przez Łepkowskiego, ale radbym samą miejscowość dokładanie obejrzeć, w której może by się jeszcze co więcej znalazło. Korzystałbym z wielką przyjemnością z łaskawego zaproszenia Pańskiego Szanownego Ojca, któremu przeszłego roku, nie mogłem zadość uczynić z powodu wojny. Czekając odpowiedzi od hr. Albina Węsierskiego, co do zwiedzenia z nim Lednicy, gdyż chciałbym obie wycieczki razem połączyć<sup>16</sup>.

Tym razem ponownie doszło do przełożenia wizyty z powodów, które Przeździecki wyłuszczył w kolejnym liście do Libelta:

Niespodziewana słabość opóźniła i opóźnia jeszcze przyjazd mój do Czeszewa, na który się od tak dawna cieszę. Spodziewam się jednak, że koło 10 będę już w Nakle, a następnie w Kcyni i w Czeszewie. Czy mogę mieć nadzieję, że Czcigodny Pan będzie tam o tej porze? Hr. Albin Węsierski bardzo by był szczęśliwy żebyśmy z Czeszewa razem przyjechali do niego do Zakrzewa, dla obejrzenia świeżych wykopalisk na wyspie Lednicy. Prosił mnie abym to zaproszenie jego Szanownemu Panu przedstawił co też i czynię. Z gazet berlińskich dowiedziałem się, że Virchow znalazł nawodziska przy wyspie Wolin, podobne do innych znad morza znalezionych. Czeszewska, co do epoki ma ona być dawniejsza, a najbardziej ku wschodowi posunięta ze wszystkich dotychczas znanych. Czy zechce pan napisać do p. Virchowa, aby do Czeszewa przybył, bo to 10 lub 11 września? Niewiem czy wybiera się na kongres archeologiczny w Bononii?<sup>17</sup>

W następnym liście do Libelta wysłanym ze Schwalbach Przeździecki już precyzyjnie określił czas swego przyjazdu:

We wtorek 12-go o 9-tej z rana wyjeżdżam do Nakła, gdzie stanę o 5-tej po południu. Wyjeżdżając o 5 6-tej dylizansem nie wiem o której godzinie stanąlbym w Kcyni i czy nie byłoby za późne te przybycie tegoż dnia do Czeszewa? W takim razie przenocowałbym w Nakle albo w Kcyni. Czy nie byłbyś Pa łaskaw dać mi wiedzieć o tem listem lub telegramem?<sup>18</sup>

<sup>16</sup> *List Aleksandra Przeździeckiego do Pantaleona Libelta z 15 lipca 1871 r.*, Korespondencja Karola Libelta, dz. cyt., k. 131.

<sup>17</sup> *List Aleksandra Przeździeckiego do Karola Libelta z 3 września 1871 r.*, Korespondencja Karola Libelta, dz. cyt., k. 133.

<sup>18</sup> *List Aleksandra Przeździeckiego do Karola Libelta z 9 września 1871 r.*, Korespondencja Karola Libelta, dz. cyt., k. 135.

Wreszcie do odkładanej wielokrotnie wizyty Przeździeckiego w Czeszewie doszło. W kolejnym liście do Węsierskiego datowanym na 10 września 1871 roku Libelt informował:

towarzysząc hr. Przeździeckiemu miło mi będzie złożyć moje uszanowanie w Zakrzewie. Wszakże, gdy interes archeologiczny jest głównie celem podróży osób interesowanych i do Czeszewa, i do Zakrzewa, że Cię, Szanowny Kolego, będę mógł powitać w Czeszewie wraz z hr. Przeździeckim. Gdyby to jeszcze nastąpić mogło, mogę zapewnić, że będziesz miłym i pożądanym gościem w domu mego syna i przy badaniach mieszkań niegdyś najeziornych z przedhistorycznych czasów<sup>19</sup>.

Wizyta i rekonesans archeologiczny doszły więc do skutku jesienią tego roku. Libelt w kolejnym liście do Węsierskiego pisał bowiem o dolegliwościach zdrowotnych, które sprokurowała mu ta wizyta i wycieczka w terenie<sup>20</sup>. Wizytę Przeździeckiego odnotowała także prasa wielkopolska.

Bawił tu nasz archeolog Aleksander hr. Przeździecki, wracając z Czeszewa, gdzie badał tamtejsze nawodziska; – ma on także zwiedzić jezioro bnińskie i inne miejscowości wielkopolskie, obfitujące w wykopaliska; – następnie uda się do Bononji, gdzie dnia 1go października odbędzie się zjazd międzynarodowy antropologów i archeologów<sup>21</sup>.

O tym, jak wielkie wrażenie wywarły na nim czeszewskie nawodziska, możemy pośrednio przekonać się z jego wystąpienia na kongresie, które anonimowy korespondent „Gazety Warszawskiej” przedstawił następująco:

sprawozdanie ze starożytności znalezionych w palafitach czeszewskich i innych z epoki kamienia, które przedstawił hr. Przeździecki, należało do najbardziej godnych uwagi na kongresie<sup>22</sup>.

Trzeba tu przypomnieć, że odwiedziny Czeszewa miały miejsce zaledwie na rok przed śmiercią tego znanego archeologa. W nekrologu zamieszczonym w krakowskim czasopiśmie „Na Dziś” wspomniano ten fakt następująco:

W roku przeszłem jadąc do Bononii, wstąpił poprzednio do Czeszewa w Poznaniańskim do znakomitego naszego Dra Karola Libelta i razem z nim badał czeszewskie mieszkania nawodne<sup>23</sup>.

Sam gospodarz tej wizyty w swym liście do Cieszkowskiego z 12 stycznia 1872 roku, wspominając zmarłego Przeździeckiego, po raz pierwszy nazwał od-

<sup>19</sup> K. Libelt, *Listy*, dz. cyt., s. 541.

<sup>20</sup> Tamże, s. 545.

<sup>21</sup> *Pokłosie*, „Tygodnik Wielkopolski” 1871, nr 40, s. 491.

<sup>22</sup> *Zjazd archeologiczny w Bononii*, „Gazeta Warszawska” 1871, nr 233, s. 3.

<sup>23</sup> Jan ze Śliwina, *Aleksander hr. Przeździecki: Doktor filozofii*, „Na Dziś” 1871, t. 1, s. 429.

krycia terminem przyjętym w ówczesnej archeologii europejskiej: „Zanim jechał do Poznania, był w Czeszewie zwiedzić nasze Falbauty, był i na wyspie Ostrów przy Lednogórze”<sup>24</sup>.

Sam Przeździecki w swym artykule przesłanym do Biblioteki Warszawskiej tak opisał swoje wystąpienie na zjeździe archeologicznym w Bononii:

Dopełniłem nareszcie własnymi spostrzeżeniami dawniej już zrobionych opisów palafitu Czeszewskiego przez profesora Łepkowskiego, (który go najpierw rozpoznał jeszcze w 1863 r.) i przez Dra Libelta; przedstawiłem bogaty zbiór narzędzi z rogu reniferowego lub jeleniego i z kamienia; oraz naczyń glinianych, kości, szczęk i zębów zwierzęcych, których część już dawniej znaleziona, jest własnością Muzeum archeologicznego uniwersytetu krakowskiego. Z pomiędzy tych narzędzi, wielki topór z rogu reniferowego czy też jelenia (*cervus elaphus*) okazał się być unikatem, (jakem to już wyżej powiedział: Podługowaty otwór w tym toporze uważali jednak znakomici znawcy, nic wiem, czy słusznie, jako narzędziem śpiżowem wyróżniony). Dwa ułamki czaszek ludzkich, znalezionych pomiędzy palami jeziora Czeszewskiego, chociaż oczywiście bardzo stare, nie przedstawiały dość charakterystycznych cech do ich dokładnego ocenienia<sup>25</sup>.

Obszerniejsze i bogatsze w szczegóły było sprawozdanie zamieszczone na łamach rocznika Towarzystwa Naukowego Krakowskiego. Jego opis zawierał szczegóły, których nie zamieścił w sprawozdaniach z tego kongresu opublikowanych w innych miejscach. „*Palafit na Jeziorze Czeszewskim, najbardziej ku wschodowi posunięty, opisałem z widzenia po całkowitym jego osuszeniu*”<sup>26</sup>. Do swego sprawozdania załączył dodatek *O dwóch stacjach krzemiennych w ziemiach polskich; o palaficie Czeszewskim, o żalniku Dobieszewskim i okazach z epoki brązu, znalezionych w krajach dawnej Polski*, w którym podał dokładny opis geograficzny jeziora oraz odkrytego w nim palafitu.

W dniu 13 Września b.r. zwiedziłem sam palafit na jeziorze Czeszewskim, dziś już prawie cały na osuszonym brzegu jeziora, ale przykryty warstwą czar-noziem i trawy, nad którą sterczą na stopę wysokości tylko rzędy czerniałych palów dębowych. Najbliższe brzegów pale powyciągane były przez chciwą na to paliwo w bezleśnej okolicy ludność wiejską<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> K. Libelt, *Listy*, dz. cyt., s. 553.

<sup>25</sup> *Kongres międzynarodowy antropologiczny i archeologii przedhistorycznej odbyty w Bononii od 1 do 8 października 1871 roku, opisany przez Alexandra hr. Przeździeckiego*, „Biblioteka Warszawska” 1872, nr 1, s. 11.

<sup>26</sup> A. Przeździecki, *Kongres antropologiczny i archeologii przedhistorycznej odbyty w Bononii od 1 do 8 października b.r. 1871. Sprawozdanie Członka Kongresu Aleksandra hr. Przeździeckiego*, „Rocznik Ces. Król. Towarzystwa Naukowego Krakowskiego” 1872, T. XX, poczet 4, s. 147.

<sup>27</sup> Tamże, s. 162.

Przeździecki opisał także podjęte przez siebie i Libelta w trakcie jego wizyty prace wykopaliskowe, które jednak nie przyniosły żadnych nowych rewelacji.

Libelt był zatem bardzo zaangażowany w wyjaśnienie pochodzenia czeszewskiego palafitu i zależało mu, aby jego historia została możliwie wszechstronnie naświetlona. Pomimo dolegliwości zdrowotnych pojechał nawet z Przeździeckim do Zakrzewa, do Albina Węsierskiego, aby towarzyszyć mu w oględzinach wykopalisk lednickich. O tej wizycie znajdujemy ślad w liście Albina Węsierskiego do Libelta datowanym na 8 października 1871 roku, którym pisał: „Wywdzięczając się za odwiedzenie Zakrzewa i wykopaliska na wyspie Ostrów wraz z hr. Przeździeckim”<sup>28</sup>, a dalej opisał zjazd archeologiczny w Bononii (Bolonii).

Albin Węsierski najprawdopodobniej nigdy nie odwiedził czeszewskiego znaleziska. Mimo że miał do nich bardzo blisko, podobnie jak Virchow nigdy tam nie zawitał. Libelt jednak miał nadzieję, że ta wizyta dojdzie do skutku. W swoim liście datowanym na 15 października 1871 roku pisał więc:

Zapowiadany łaskawie przyjazd Szanownego Kolegi do Czeszewa, w celu zwiedzenia nawodników jeziornych tamtecznych, ucieszy niezmiernie gospodarza. Szkoda tylko, że jezioro już znacznie przybiera i brzegi zalewa, tak że kopanie w celach archeologicznych dopiero w maju i czerwcu odbyć się będzie mogło z korzyścią<sup>29</sup>.

Taka zmiana sytuacji zdaje się świadczyć o tym, że Libelt specjalnie dla eksploracji archeologicznej kazał osuszyć całe jezioro, a po wizycie i badaniach Przeździeckiego wypełniło się ono samoczynnie.

Cała sytuacja wokół czeszewskiego palafitu zdaje się wskazywać, że Libelt wiązał z tym odkryciem wielkie nadzieje. Jako przedstawiciel filozofii narodowej z radością przywitałby informację, że palafity są zabytkiem prehistorii słowiańskiej. Niestety ani Łepkowski, ani Przeździecki nie potwierdzili słowiańskiego pochodzenia tego odkrycia archeologicznego.

Z badaczy lokalnych wymienić należy [...] filozofa Karola Libelta, który w związku z odkryciem w majątku swoim Czeszewo domniemanej osady palowej ogłosił artykuł, o mieszkaniach nawodnych. O osadzie tej, należącej w istocie do osad bagiennych typu Biskupina, pisał już w r. 1864 Kraszewski a po Libelcie Łepkowski i Przeździecki<sup>30</sup>.

Ostateczna konkluzja z rekonesansów dokonanych przez obu wybitnych XIX-wiecznych archeologów niewiele musiała odbiegać od konstatacji Kostrzew-

<sup>28</sup> Cyt. za: J. Libelt, *Rozprawa geologiczno-archeologiczna*, dz. cyt., s. 157.

<sup>29</sup> Tamże, s. 544.

<sup>30</sup> J. Kostrzewski, *Dzieje polskich badań prehistorycznych*, Nakładem Polskiego Towarzystwa Prehistorycznego, Poznań 1949, s. 55. Krótka informacja o czeszewskim palaficie pochodząca od Kraszewskiego ukazała się w „Bibliotece Warszawskiej” 1864, nr 4, s. 324.

skiego. Libelt zatem potraktował rzecz całą jako ciekawostkę naukową i w takim duchu opublikował cykl swoich artykułów w „Tygodniku Wielkopolskim”. Zapewne nie przypuszczał, że jego publikacja wzbudzi tak wielki rezonans. To paradoksalne, że jego dywagacje o charakterze co najwyżej popularnonaukowym wzbudziły tak wielkie zainteresowanie, a same palafity jako zabytki kultury materialnej już nie. Los czeszewskiego nawodziska został zatem przesądzony, gdyż zainteresowanie nim zanikło z chwilą śmierci Libelta, choć jeszcze w 1884 roku badania w Czeszewie prowadziła ekipa niemieckich archeologów kierowana przez Heinricha Hockenbecka i Paula Tietza<sup>31</sup>.

Sprawa nawodzisk (palafitów) nie zakończyła się więc na sporze pomiędzy Libeltem a Pawlickim. Niemniej jednak spór wywołał w kraju szerszy rezonans, niż spodziewali się tego obaj oponenty. Okazało się wkrótce, że takich znalezisk w Polsce jest więcej. O jednym z nich informację podał „Tygodnik Wielkopolski” w styczniowym numerze z 1872 roku. Autorem tej informacji był Ryszard André, dziennikarz współpracujący z redakcjami niemieckich czasopism. Swoją korespondencję wysłał także do krakowskiego „Czasu”, na który później powoływał się sam Oskar Kolberg. „Tygodnik Wielkopolski”, podobnie jak i kilka innych ówczesnych polskich czasopism, wydrukował korespondencję Ryszarda André, ale właśnie konkluzja zamieszczona w krakowskim „Czasie” szczególnie zasługuje tu na przytoczenie, gdyż poza wątkiem naukowym zawiera również przesłanie ideologiczne.

O urnach i nawodziskach odkrytych niedawno w Lusowie pisze biegły w etnologii uczony Ryszard André, co następuje: Przy uprawianiu przestrzeni około ósm morgów pruskich wynoszącej, we wsi Lussowo, o dwie mile od Poznania odległej, która się z lekka zbliża ku jezioru Lussowskiemu, napotykał pług w głębokości jednej tylko stopy często na kamienie polne. [...] Celem regulacji i pozyskania gruntu kazał p. Boas jezioro lussowskie po części wysuszyć i nie mało się zadziwił, jak za opadaniem jeziora znaczna liczba pali pokazywać się zaczęła z wody. W ogóle policzył pan Boas ósmdziesiąt regularnie wbitych pali, mających przecięciowo 8 do 10 cali średnicy. Pale te były połączone z łądem stałym szeregiem innych pali, na których zapewne most spoczywał<sup>32</sup>.

A krakowski „Czas” dołożył do tej informacji następującą interpretację:

Połączenie tych cmentarzysk z mieszkaniem palowymi, niemniej jak ta okoliczność, iż są przysypane jak ruiny Babilonu, Niniwy grubą warstwą ziemi, świadczy o ich najwyższej starożytności i zbija wywody radcy rejencyjnego Wa-

---

<sup>31</sup> J. Linetty, *Z dziejów archeologii wielkopolskiej XIX wieku: badania nad palafitem czeszewskim*, Poznań 2015, s. 90–92. Dzięki uprzejmości autora mogliśmy skorzystać z rękopisu książki udostępnionego nam jeszcze przed jej publikacją.

<sup>32</sup> *Pokłosie*, „Tygodnik Wielkopolski” 1872, nr 4, s. 54.



gnera i inne niemieckie, jakoby na wschód Łaby znajdowały się groby i zabytki germańskie dawniejsze od słowiańskich<sup>33</sup>.

O tym, że archeolodzy już w XIX wieku, czyli pół wieku przed Kostrzewskim, doszli do podobnych konstatacji, świadczy choćby informacja pochodząca z wydanej w 1877 roku książki o zabytkach przedhistorycznych w Polsce. W książce tej zamieszczono informację następującej treści: „Osada nawodna odkryta na pograniczu Góry i Orla pow. wejherowski na Pomorzu, pochodzi zapewne jeszcze z neolitu”<sup>34</sup>. Wydawanie takich publikacji pod szyldem samodzielnych naukowych organizacji archeologicznych świadczy przecieź, że Libelt w swych zainteresowaniach i poszukiwaniach nie był odosobniony. Podobnie było zresztą nie tylko w Polsce. Jakub Linetty przytoczył w swej książce reperkusje czeszewskiego odkrycia w literaturze i nauce całej Europy<sup>35</sup>.

Józef Kostrzewski w swej monografii dotyczącej przedhistorycznych dziejów Wielkopolski wspominał o pałacu w Czeszewie, krytycznie oceniając działalność osób zaangażowanych w jego zbadanie.

Oprócz osad lądowych znamy z młodszej epoki kamiennej także ślady *osad nawodnych*, na palach zbudowanych, których tak wielką ilość odkryto w Szwajcarii, a jakie spotykamy raz poraz w innych częściach Polski. Takie budowle palowe z dość bogatym inwentarzem zabytków, znaleziono u nas np. w Czeszewie, w pow. wągrowieckim, lecz niezbadano ich niestety dostatecznie, poprzestając na zabytkach znalezionych na osuszonym dnie jeziora z ogromną szkodą dla nauki<sup>36</sup>.

Kostrzewski wyraźnie nawiązywał do powszechnych wówczas sytuacji, które znamy z krótkiego opisu z czasopisma „Z Otchłani Wieków” z 1938 roku:

P. Marian Sołtysiński, właściciel majątności Czeszewo w pow. wągrowieckim (będącej ongiś własnością filozofa Karola Libelta), ofiarował Ekspedycji Wykopalskiej U.P. w Biskupinie, prócz kilku kamiennych toporków i innych przedmiotów zawartość cennego skarbu brązowego, znalezionej w piasnicy dworskiej w Czeszewie. W skład tego skarbu wchodziły siekierki, grot oszczepu, bransolety, naszyjniki i szpile zdobione. Skarb ten, pochodzący z wczesnej epoki brązowej (ok. 1700–1400 przed nar. Chr.) został tam ukryty prawdopodobnie przez handlarza w chwili niebezpieczeństwa<sup>37</sup>.

<sup>33</sup> *Kronika miejscowa i zagraniczna*, „Czas” 1872, nr 11 (błąd drukarski, gdyż powinien być to numer 10), s. 3.

<sup>34</sup> J. N. Sadowski, *Wykaz zabytków przedhistorycznych na ziemiach polskich*, Wydawnictwo Komisji Archeologicznej Akademii Umiejętności, Kraków 1877, s. 55–56.

<sup>35</sup> J. Linetty, *Z dziejów archeologii wielkopolskiej XIX wieku: badania nad palafitem czeszewskim*, dz. cyt., s. 84–86.

<sup>36</sup> J. Kostrzewski, *Wielkopolska w czasach przedhistorycznych*, Fiszer i Majewski, Poznań 1923, s. 32.

<sup>37</sup> *Skarb z wczesnej epoki brązowej z Czeszewa w pow. wągrowickim*, „Z Otchłani Wieków” 1938, z. 9–19, s. 129.

Było to dosłowne przytoczenie notki prasowej z „Kuriera Poznańskiego”, która na dodatek zawierała ilustrację przedstawiającą niektóre z przekazanych w ten sposób przedmiotów<sup>38</sup>. Dla prawdziwego archeologa takie wyrwanie znaleziska z kontekstu to prawie zbrodnia na kulturze. Trudno nawet orzec, czy to znalezisko miało cokolwiek wspólnego z tamtejszymi palafitami. Brak jednak jakiegokolwiek wzmianki o nich sugeruje, że zostało po tym już tylko wspomnienie.

Zainteresowanie palafitami w Polsce – z powodów, o których była mowa wcześniej – było więc niemałe. Libelt, sam żywo zainteresowany starożytnościami słowiańskimi, co było mu pomocne w formułowaniu własnej koncepcji filozofii narodowej, kosztem własnego zdrowia pragnął zyskać odpowiedź na nasuwające się pytania o ich przeznaczenie i poziom kultury, jaką reprezentowało społeczeństwo, które je zbudowało i wykorzystywało. Pawlicki natomiast reprezentował zupełnie odmienną opcję związaną z doktrynalnym uniwersalizmem chrześcijaństwa. Już w punkcie wyjścia reprezentować musieli odmienne stanowiska, co rzecz jasna zaważyło na treściach i sposobie prowadzenia sporu. Archeologia, jako nauka związana bezpośrednio z odkryciami w sferze materialnej, jeszcze wówczas dawała wielkie pole do interpretacji. Obaj mieścili się w ówczesnie aprobowanych ramach dopuszczalnej wolności interpretacji, nie można więc zakładać, że któryś z nich nie zachował reguł warsztatu naukowego.

## Sporu archeologicznego odsłona druga

Pawlicki w emocjonalnym zakończeniu cyklu swoich polemicznych z Libeltem artykułów, pisanych już z Rzymu, a datowanym na 23 marca 1871 roku i opublikowanym w „Tygodniku Katolickim” stwierdził:

W ciągu tej krótkiej pracy, trzy razy do jednej i tej samej przychodziliśmy konkluzji, do zupełnej bezzasadności twierdzeń i obliczań materialistów. W świecie artystycznym od dawna znaną była sztuka i literatura fantastyczna; materyaliści w świecie uczonym stworzyli fantastyczną chronologią. Ich to zasługa!<sup>39</sup>

„Tygodnik Katolicki” był czasopismem wielkopolskim wydawanym w nieodległym od Poznania Grodzisku, a ponieważ Pawlicki wcześniej w swoich polemikach nieustannie zaliczał Libelta do grona materialistów, a nadto podważał jego naukowe kompetencje, Libelt został niejako zmuszony do szybkiego udzielenia repliki.

<sup>38</sup> *Skarb z wczesnej epoki brązowej*, „Kurier Poznański” 1938, nr 394, s. 8.

<sup>39</sup> S. Pawlicki, *Antropologia przedhistoryczna i chronologia Mojżesza. Odpowiedź na rozprawę Dr. Libelta: „Mieszkania nawodne przedhistoryczne” (Dokończenie)*, „Tygodnik Katolicki” 1871, nr 14, s. 222.

Replika Libelta ukazała się również w „Tygodniku Wielkopolskim” – podobnie jak polemika Pawlickiego w trzech częściach w kolejnych numerach tego czasopisma. W pierwszej części Libelt wydawał się zaskoczony argumentacją i emocjonalnością zarzutów Pawlickiego. Przypomina, że jego artykuł w ogóle nie podnosił zagadnień religijnych ani antropologicznych. W żadnym miejscu także nie zawierał propozycji nowej chronologii podważającej wskazania Mojżesza. Dlatego w swej replice napisał:

Szanowny autor pomylił się w jednym i w drugim. Rozprawa moja pomieniona nie miała pretensji ani być antropologią przedhistoryczną, ani obalać podania księgi *Genesis*. Powód do jej napisania był nader prosty. W jeziorze wsi Czeszewa, będącej moją własnością, odkryte zostały, nie przezemnie, ale przez inne osoby, tak zwane *falbauty*, czyli mieszkania nawodne, co mi było powodem dokładniejszego obeznania się i samemu, z poczynionymi dotąd odkryciami podobnych nawodzisk, i obznajmienia z niemi publiczności czytającej, ile mi się zdawało, mało jeszcze obeznanej z tego rodzaju poszukiwaniami. Com więc w tej materii skreślił nie było mojem zdaniem, ale obcych autorów, co o tym przedmiocie pisali. Sam tylko opis nawodzisk Czeszewskich i domysł jakie mogło być przeznaczenie nawodnych mieszkań w ogólności za moją własność uważam, a tu ani w antropologię przedhistoryczną nie wkraczałem, ani zaczynałem genezy Mojżeszowej<sup>40</sup>.

Libelt konstatował, że zaliczenie go tak *ad hoc* do grona materialistów jest niczym nieuzasadnione, podobnie jak uznawanie wszystkich reprezentantów takiego kierunku myślenia za osobników szkodzących interesom zarówno nauki, jak i narodu.

Analizując argumenty Pawlickiego, związał go z ultramontanizmem, który trwa ciągle na tych samych pozycjach, gdyż opiera się na dogmacie o nieomylności papieża. Tymczasem nauka się rozwija, gdyż ma sprzeczności usuwać, a nie je gromadzić.

Kto podania tej księgi bierze za niewzruszony dogmat stworzenia i bierze go literalnie, temu wszyscy astronomowie i geologowie wydawać się muszą marzycielami, ten i w system Kopernika nie uwierzy a wszelkie rozumowanie, jeżeli się na piśmie świętem i na nauce kościoła nie opiera, uzna za filozofję fałszywą. [...] Lepiej ten związek rzeczy pojmowali ci, którzy nie mogąc zawrzeć oczu na to wszystko co astronomia w niebiosach wykryła, a geologia w dowodach o formacji długowiekowej naszej planety odsłoniła, a co od podań starego testamentu bardzo odbiegało, – umyślili dogmat stworzenia pojednać z nauką obwieszczali, że owe sześć dni tworzenia świata oznacza sześć różnych epok rozwijania się pod kierownictwem bożem świata w ogólności, a ziemi naszej w szczególności<sup>41</sup>.

<sup>40</sup> K. Libelt, *Kilka uwag nad artykułem p. Stefana Pawlickiego „Antropologia przedhistoryczna i chronologia Mojżeszowa”*, „Tygodnik Wielkopolski” 1871, nr 30, s. 361.

<sup>41</sup> Tamże, s. 362.

Libelt w swej odpowiedzi pozwolił sobie także nawet na przytyki kierowane w stronę Pawlickiego, wskazując, że dosłownie przyjmując treści biblijne, można bez problemu wykazać oponentowi dyletanctwo, a nawet wprost go obrazić.

W drugiej części swej repliki Libelt przytoczył argument, który przez swą wymowę w zasadzie powinien spór zakończyć:

A ponieważ wiedza się rozwija i rozwijać się powinna, bo obok serca, które jest gorącym i żywotem wiary, Bóg obdarzył człowieka także rozumem, aby nim doznawał coraz dokładniej prawa natury i prawa społeczności; – wynika ztąd bezpośrednio, że to co księgi święte piszą o stworzeniu świata, o rodzaju ludzkim, jego społecznych i politycznych stosunkach, musi się z postępem nauki zmieniać, a, jako podania zmienne i czasowe, nie mogą stanowić dogmatu, który powinien być niewzruszonym artykułem wiary<sup>42</sup>.

Pomimo takiej konkluzji Libelt w ostatniej części swej repliki powrócił do kwestii zasadniczej, czyli palafitu czeszewskiego – przedmiotu swego artykułu, który wzbudził tak zaciętwioną polemikę Pawlickiego. Z niemałym zdziwieniem konstatował: „dostało się i mojej mało znaczącej rozprawie »o mieszkaniach nawodnych« znaczenie nie małej wagi, bo ją sz. autor znalazł wystosowaną przeciwko nauce kościoła, a napisaną w celu propagowania materializmu”<sup>43</sup>. Zbijając argumentację swego oponenta, pisał dalej, że nie czuje się specjalistą od geologii ani archeologii, choć ma pewną wiedzę na ten temat, ale przynajmniej nie wypowiadał się tak autorytatywnie jak Pawlicki, który tej wiedzy – jak wykazuje treść jego polemiki – ma jeszcze mniej. Nic zatem go nie upoważniało do podtrzymywania stanowiska naukowego, co do którego nie tylko nie ma dostatecznej wiedzy, ale i nie stanowi ona przedmiotu jego badań naukowych. Zarzucił przy tej okazji zupełną „nieznajomość zewnętrznych pokładów naszego planety, jak wewnętrznego układu warstw napływowych”<sup>44</sup>. Nic zatem dziwnego, że replikę swą zakończył stwierdzeniem, że ostatecznych argumentów co do rozstrzygnięcia toczzonego sporu może dostarczyć tylko geologia i geognozja<sup>45</sup>.

Wydawałoby się, że w obliczu takiej argumentacji spór archeologiczno-geologiczny obu filozofów na tym się skończy. Pawlicki jednak konsekwentnie stał na zajęтым stanowisku i wkrótce opublikował w zasadzie już tylko obronę, ale za to obszerną polemikę z zarzutami Libelta *Druga rozprawa z Panem Dr. Libeltem*. Przedmiot polemiki został odsunięty na dalszy plan, a górę wzięły emocje. Listę

<sup>42</sup> K. Libelt, *Kilka uwag nad artykułem p. Stefana Pawlickiego „Antropologia przedhistoryczna i chronologia Mojżeszowa”*, „Tygodnik Wielkopolski” 1871, nr 31, s. 374.

<sup>43</sup> Tenże, *Kilka uwag nad artykułem p. Stefana Pawlickiego „Antropologia przedhistoryczna i chronologia Mojżeszowa”*, „Tygodnik Wielkopolski” 1871, nr 32, s. 386.

<sup>44</sup> Tamże, s. 387. Nazwa „planeta” w ówczesnej gramatyce była rodzaju męskiego [przyp. S.K.].

<sup>45</sup> Geognozja – dawniej nauka zajmująca się wnętrzem ziemi, w odróżnieniu od geologii zajmującej się jej zewnętrznymi warstwami.

swoich zarzutów kierowanych w stronę oponenta rozpoczął stwierdzeniem, że replika Libelta tak naprawdę była kapitulacją wobec jego argumentów, bo żadnego z nich nie obaliła. Nieco buńczucznie kończy to deklaracją:

Spór naukowy pomiędzy mną a uczonym adwersarzem w dziedzinie chronologii nawodzisk uważam za skończony, dopóki nie wystąpi z nowymi geologicznymi lub historycznymi faktami<sup>46</sup>.

Pozostała część drugiej polemiki Pawlickiego została nakierowana na udowodnienie, że Libelt i „Tygodnik Wielkopolski” są propagatorami materializmu, a sam oponent w ogóle nie jest chrześcijaninem. Pawlicki był bowiem niezachwianie przekonany o tym, że dopiero zbudowane na podłożu wiary religijnej koncepcje naukowe mają sens, dlatego pisał:

Kto razem z Kościołem nie wierzy, że materya została stworzona w czasie, i że ma granice w przestrzeni, jakkolwiek nie umiemy ich określić, dla niedoskonałych zmysłów naszych, ten, choćby zaręczał, jak p. Libelt, bezustannie, że jest chrześcijaninem, w istocie nim nie jest<sup>47</sup>.

W całej polemice zaledwie dwa razy wspomina się o Czeszewie, ale w zasadzie bez związku z palafitami, a zatem przez taki zabieg spór został jakby przeniesiony ze świata faktów w świat abstrakcji. W konkluzji Pawlicki odniósł się do Libeltowskiej krytyki dogmatu o nieomyślności papieża:

Niezachwianą też mamy nadzieję, że i dogmat Nieomyślności sprowadzi za sobą wielką ruinę fałszywego liberalizmu, i ta ruina może w istocie być nieobrachowaniem następstwem<sup>48</sup>.

Na tym etapie sporu wydawać by się mogło, że obaj adwersarze nic już więcej do dodania od siebie nie mają. Tymczasem sprawy nabrały tempa, bo polemiki toczone na łamach poczytnych czasopism wzbudziły niemałe zainteresowanie społeczeństwa polskiego przedmiotem sporu, a ponadto uświadomiły obu adwersarzom ograniczoność własnej wiedzy w zakresie przedmiotu sporu. Warto zatem prześledzić, jak rosła świadomość historyczna społeczeństwa polskiego oraz jakie konsekwencje spowodował toczony spór co do przedmiotu późniejszych badań naukowych prowadzonych przez obu adwersarzy.

---

<sup>46</sup> S. Pawlicki, *Druga rozprawa z Panem Dr. Libeltem*, „Tygodnik Katolicki” 1871, nr 37, s. 562.

<sup>47</sup> Tamże.

<sup>48</sup> Tamże, s. 564.

## Archeologiczno-geologiczne studia Karola Libelta

Libelt nie był odosobniony w sporze z Pawlickim. Wspierali go nie tylko pozytywiści, ale także ówczesne elity intelektualne i świat kultury. Jego tekst był często przywoływany zarówno przez archeologów, jak i działaczy społecznych. Miał on znaczenie polityczne, gdyż mógł wskazywać na to, że osadnictwo słowiańskie było równie dawne jak np. germańskie, a więc Niemcy nie mogliby uzasadniać za pomocą odkryć archeologicznych swoich praw do ziemi wielkopolskiej. Niemniej jednak później Libelt był już ostrożniejszy w wydawaniu sądów dotyczących zagadnień, które mogły się spotkać z kontrowersyjnym przyjęciem. Aprobując postęp nauk przyrodniczych jako koniecznego warunku rozwoju cywilizacji, nie mógł przecież zaaprobować nastawienia niektórych pozytywistów kwestionujących otwarcie naukowość filozofii, a zatem także potrzebę jej uprawiania. W przedmowie do jednego z tomów swoich prac wydanych kilka lat po sporze z Pawlickim pisał:

Z góry się zastrzegam, że nie występuję przeciw dzisiejszym, materialnym wyłączenie kierunkom, opozycyjnie. Uważam je owszym jako konieczne następstwa już to rozwidnionego okręgu nauk przyrodniczych, geologicznych i astronomicznych, już też ogólnego społecznego popędu, do materialnego raczej niż moralnego dobrobytu. Są one dla ogółu nawet nader pożyteczne, o ile na tej drodze dążą do wzbogacenia wiedzy naszej szczegółowymi wiadomościami w obrębie rozlicznych pozytywnych nauk, na których polega oświata kraju, a bez których i filozofia obejść się nie może. Nie podzielamy tylko, ani tej zarozumiałości, patrzącej z politowaniem, jeśli nie z pogardą, na filozofów, jako na ludzi marzących w obłąkaniu; ani jego ostracyzmu, rzuconego na filozofię samą, wypędzoną jakby się zdawało, na zawsze z dziedziny umiejętności<sup>49</sup>.

Sam zatem starał się uporządkować i dokonać filozoficznego uogólnienia odkryć wszystkich nauk. Spór archeologiczny z Pawlickim skłonił go do wszechstronnych studiów nad dziejami naszej planety oraz historią gatunku ludzkiego. Wedle Libelta stanowiły one pewną systemową całość, gdyż rozwój *homo sapiens* był możliwy dopiero, gdy ewolucja zarówno geologiczna, jak i biologiczna osiągnęły pewne stadium, w którym człowiek mógł znaleźć dla siebie miejsce. Tak właśnie powstała *Rozprawa geologiczno-antropologiczna*, która była wyrazem dogłębnych studiów nad prehistorią naszej planety i zarazem naszego gatunku.

Libelt jednak w sporze z Pawlickim zajmował się głównie antropogenezą, a z tej racji przestudiował większość dostępnych mu prac dotyczących tego typu zagadnień, włącznie z pracami samego Darwina, był w stanie niemal od ręki

---

<sup>49</sup> K. Libelt, *Słów kilka do wydania drugiego*, [w:] *Filozofia i krytyka*, Nakładem Księgarni Jana Konstantego Żupańskiego, Poznań 1874, s. VII.



przygotować o tym rozprawę naukową. I tak najpierw powstała środkowa część *Rozprawy*, którą Libelt zatytułował *Człowiek przedhistoryczny*. Ukazała się ona jako swego rodzaju podsumowanie sporu z Pawlickim już w 1872 roku. Pozostałe zaś części *Rozprawy* blisko sto lat przeleżały w archiwach i nie funkcjonowały w obiegu naukowym Polsce. Przywrócenie ich historykom filozofii polskiej zawdzięczamy archeologowi Jakubowi Linetty, który całość opatrzył komentarzem rekonstruującym historię rękopisu<sup>50</sup>. Cała publikacja została pierwotnie pomyślana jako cykl trzech odrębnych artykułów, które pierwotnie miały zostać opublikowane w krakowskim czasopiśmie „Na Dziś” redagowanym przez Jana Waligórskiego. Z niewiadomych dziś względów do druku został przekazany tylko jeden tekst – *Człowiek przedhistoryczny*<sup>51</sup>. Pozostałe rękopisy gotowych do publikacji artykułów (*Rozprawa geologiczna* i *Epoka kamienna*) spoczywały w zbiorach Biblioteki Jagiellońskiej. Można zatem zasadnie domniemywać, że Libelt nosił się z zamiarem opublikowania później wszystkich trzech części razem także w postaci osobnej publikacji książkowej. Na rzecz takiej tezy świadczy zwłaszcza objęcie wszystkich części wspólnym tytułem *Rozprawa geologiczno-antropologiczna*.

*Rozprawa geologiczna* otwierająca całą publikację stanowi niewątpliwie konsekwencję polemik toczonych przez Libelta z Pawlickim na temat chronologii Mojżesza. Zainspirowała ona Libelta do dogłębnych studiów nad problematyką, w której nie czuł się specjalnie kompetentny. Świadczy o tym choćby samo nawiązywanie do „chronologii mojżeszowej” jako swego rodzaju punktu odniesienia. Libelt w swym tekście przyjął bowiem stanowisko, że rozsądnie można mierzyć odległość w czasie danych warstw geologicznych tylko pod warunkiem ich organicznego pochodzenia. Inaczej mówiąc, nie dostrzegał możliwości dokładnej 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. Dopiero w samym zakończeniu parę słów poświęcono ukształtowaniu powierzchni Ziemi, i to w zasadzie o kształtowaniu się terenu na styku lądu 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 ramach sporu Pawlickiego z Libeltem, nabiera ona zupełnie innego znaczenia. W tym kontekście jest to XIX-wieczna postać sporu dwóch ksiąg: Księgi Natury i Księgi Objawienia. Libelt w zgodzie ze stanowiskiem Galileusza starał się zająć stanowisko neutralne, a zatem nie uznawał wyższości treści którejkolwiek z nich. Nie kwestionował bowiem w żadnym miejscu zapisów Księgi Objawionej (Biblii), choć konsekwentnie opowiada się za zapisami Księgi Natury. Zarzucenie dalszych prac nad tą częścią *Rozprawy* sugeruje zarazem, że Libelt nie był ze swej pracy

<sup>50</sup> Tenże, *Rozprawa geologiczno-antropologiczna*, dz. cyt.

<sup>51</sup> Tenże, *Człowiek przedhistoryczny*, „Na Dziś” 1872, t. 3, s. 228–253.

zadowolony i zamierzał ją jeszcze dopracować. Niestety zabrakło mu już na to czasu.

Druga część *Rozprawy*, jak już wspomniano, nosi tytuł *Człowiek przedhistoryczny*. Stanowi ona konceptualnie kontynuację poprzedniej części, co wyraźnie wskazuje na to, że Libelt był już zwolennikiem teorii ewolucji, a zatem akceptował stanowisko, którego ze względów doktrynalnych nie akceptował Pawlicki. W tym wystąpieniu tak naprawdę polemizował z Pawlickim na czysto naukowych podstawach, czego przecież nie mógł robić na łamach popularnych czasopism kierowanych do zwykłego czytelnika. Dopiero teraz mógł wskazywać na niepodważalność dowodów naukowych, które jednak nie tyle kwestionują treści ksiąg Mojżeszowych, ile wykazują, że prezentują one przesłanie symboliczne. To był także wyraz akceptacji zdroworozsądkowego podejścia do zapisów biblijnych, w takim ujęciu stawały się one przedmiotem badań naukowych, co dziś przecież nie budzi żadnych wątpliwości. Zatem opis stworzenia z Księgi Rodzaju był tylko symbolicznym zapisem faktu, że w dziejach naszej planety można wyodrębnić dające się od siebie oddzielić epoki. W interpretacji Libelta nie zmieniło to oczywiście założenia, że w obu księgach to właśnie narodziny człowieka wieńczą proces tworzenia. Człowiek zatem powstał w wyniku długotrwałego procesu, a nie jest dziełem jednorazowego aktu, o czym był przekonany Pawlicki, który niejednokrotnie na łamach swych tekstów krytykował m.in. zwolenników teorii Darwina. *Człowiek przedhistoryczny* jest jedyną opublikowaną częścią całej *Rozprawy*, zapewne dlatego że akurat w tej problematyce Libelt czuł się kompetentny, ponieważ znaczna część jego treści stanowi konsekwencję jego wcześniejszych studiów nad palafitem czeszewskim, jak i znalezionymi w jego pobliżu artefaktami. Krakowskie czasopismo „Na Dziś”, które zamieściło pierwotnie ten artykuł, 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 tworów żyjących, potrzeba wprzód dla niego warunków bytu. Z czego wypada, że naprzód powstać musiały rośliny wodne, a następnie zwierzęta w wodzie żyjące. Gdy się lądy 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 rozwinęły 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<sup>52</sup>.

<sup>52</sup> Tenże, *Rozprawa geologiczno-antropologiczna*, dz. cyt., s. 87–88.

Libeltowi nie umknęła również specyficzna właściwość procesu ewolucyjnego, która zarazem wyodrębniała gatunki jako pewne jednolite jakościowo systemy, a z drugiej strony zaś je nieustannie różnicowała. Również społeczeństwo rozwijało się, przechodząc specyficzną ewolucję, dzięki czemu powstała cywilizacja. Było to warunkiem wyjścia człowieka 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 także 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 warunkowali wzajemnie swoje zainteresowania badawcze, w efekcie czego wykryły się w polskiej nauce dwa przeciwstawne obozy zadeklarowanych zwolenników i przeciwników darwinizmu. Tym większe zatem znaczenie dla polskiej nauki i samej filozofii niesie ze sobą wzmiankowana część *Rozprawy* Libelta.

Dalej zaś Libelt zauważał: „Im doskonalsze zwierzę, tem większe zasadnicze podobieństwo tych zasadniczych podstaw ustroju zwierzęcego do ludzkich”<sup>53</sup>. Nie oznaczało to jednak, że człowiek pozostał zwierzęciem, bo „z człowiekiem dopiero powstał świat ducha, świat samowiedzy, poznania wielkich nieodmiennych praw natury, praw moralności i społeczności ludzkiej”<sup>54</sup>.

Zwierzęta zaś, zdaniem Libelta, dotarły do granicy takiego świata duchowego, ale jej nie przekroczyły. Świat duchowy stanowi zatem cezurę oddzielającą świat zwierzęcy od ludzkiego. To właśnie w przemyśleniach Libelta można zauważyć, jak wielki dylemat postawił przed sobą do rozwiązania. Nie przestając być dzieckiem epoki, która wydała go na świat, był jednak także dzieckiem nauki, którą uprawiał. Racjonalność naukowa nakazywała mu zatem poważne potraktowanie należycie uzasadnionych argumentów odnośnie do wysuwanych przez zwolenników pozytywizmu. Niemniej jednak nie odrzucał argumentacji w duchu tradycyjnym, który został ukształtowany przez religię. Pisał zatem:

Istota stworzona na obraz i podobieństwo boskie, nie mogła pełzać na czterech, z głową ku ziemi pochyloną, musiała mieć wzrok i twarz uniesione do góry, w nieskończoność przestrzeni niebios<sup>55</sup>.

W konkluzji *Człowieka przedhistorycznego* Libelt przytoczył rozstrzygający argument na rzecz tylko symbolicznego odczytywania zapisów biblijnych:

Lecz jeżeli geologia w dalekiej przedhistorycznej epoce przechowała nam ślady szkieletów i czaszek, z których widać, że pierwotne generacje ludzkie zwierzę-

<sup>53</sup> Tamże, s. 232.

<sup>54</sup> Tamże, s. 233.

<sup>55</sup> Tamże, s. 239.

ce prowadzić musiały życie, to zaprawdę obojętną a zawsze nie wysledzoną będzie kwestją, gdzie były wpiery ich siedziby, a nikomu przez myśl nie przejdzie, szukać dla nich okolicy raj<sup>56</sup>.

W pewnym sensie na tej pracy Libelta można byłoby uznać spór archeologiczny obu filozofów za zakończony. Autor uznał za istotne wypowiedzieć się także na temat chronologii dziejów naszej cywilizacji, dlatego ostatnia część *Rozprawy* została zatytułowana *Epoka kamienna*. Wydawałoby się, że powinna ona odnosić się przede wszystkim do odkryć archeologicznych, które kojarzy się z zabytkami kultury materialnej. Tymczasem Libelt początkowo zajął się w niej przede wszystkim odkryciami antropologów. Zapewne chciał na podstawie analiz odkrytych szczątków kostnych praprzodków człowieka wykazać, że istniały różnice anatomiczne pomiędzy nim a współczesnym człowiekiem. Dopiero w dalszej części tej rozprawy zajął się rekonstruowaniem warunków życia i tworzeniem narzędzi przez ludzi pierwotnych. Ze współczesnej perspektywy może dziwić, dlaczego Libelt nie zdecydował się na publikację tej części rozprawy za swego życia. W odróżnieniu od pierwszej części, która szybko dezaktualizowała się w obliczu szybkich postępów nauk o Ziemi, ta część w większości zachowuje swą aktualność po dzień dzisiejszy. Być może sam Libelt stracił zainteresowanie problematyką w obliczu rosnących kłopotów ze zdrowiem i rosnącym zaangażowaniem w życie naukowe wielkopolskiego środowiska.

Sama *Rozprawa geologiczno-antropologiczna* nie jest, a tym bardziej nie była za czasów samego Libelta przeznaczona dla osób słabo orientujących się w historii nauki oraz dziejach gatunku ludzkiego. Żeby obiektywnie oceniać wartość *Rozprawy*, wiedza taka jest po prostu niezbędna. Umiejscowienie jej w kontekście sporu naukowo-teologicznego, jaki toczyli Libelt z Pawlickim, rzuca nowe światło na historię nauki polskiej w postromantycznej epoce. Ich spór być może był ostatnim w naszym kraju, w którym w roli niekwestionowanych ekspertów po obu stronach barykady wystąpili przedstawiciele filozofii. Szczególnie istotne jest w tym sporze to, że filozofia dla obu była królowa nauk, ale w swoich wystąpieniach polemicznych nie potrafili znaleźć w niej argumentów przesądających rozstrzygnięcie. Takich argumentów musieli doszukiwać się w naukach szczegółowych. Z tej racji można spór Libelta z Pawlickim także uznać za moment narodzin nowoczesnej filozofii nauki w Polsce.

Trudno orzec, czy Libelt czytał także inne prace swego zacietrzewionego polemisty, ale wiele wskazuje na to, że tak się stało. Jeśli tak rzeczywiście było, to właśnie Pawlickiemu zawdzięczamy, że ta czołowa postać polskiej filozofii narodowej miała bardzo umiarkowany stosunek do teorii ewolucji, choć Libelt był daleki od materializmu i jego współczesnej mu wersji – pozytywizmu. W liście do

<sup>56</sup> Tamże, s. 252.

Juliana Ochorowicza u schyłku swego życia pisał zatem, w zgodzie z wyznawaną przez siebie wersją heglizmu:

Wszakże filozofia pozytywna jest co do czasu najpóźniejszym i warunkowo najwyższym objawem ducha, ale nie jest ostatecznym. Teorie Darwina, Vogta Karola, Büchnera, nihilizm na Wschodzie, materializm na Zachodzie, „panowanie siły ponad prawem” – to wszystko dowodzi, że pozytywizm do granic swych się zbliża i przejdzie znowu w idealne kierunki<sup>57</sup>.

Nie miał jednak żadnej wątpliwości, że ewolucjonizm wyjaśnia nie tylko pochodzenie człowieka, ale i istniejący porządek w przyrodzie. Wypowiadał się przecież również na tematy antropologiczne, prezentując wyważone stanowisko:

Wreszcie rodzaj ludzki należy do ostatnich i najdoskonalszych tworów żywotnych, gdy już dlań były warunki nie tylko fizycznego ale i psychicznego i duchowego żywota. Z tem zdaniem, jako wynikiem fizyologicznych i paleontologicznych badań, stawamy przed zadaniem, zkąd się wziął rodzaj ludzki, i jakim był przedhistoryczny człowiek. Nie odrzucamy teorii Darwina, Karola Vogta. Mają one niezaprzeczoną swoją wartość, bo wykształciły materyalną stronę kwestyi człowieczeństwa. Ale pominęły całkiem stronę duchową, i to jest ich ujemnością<sup>58</sup>.

Niemniej jednak, pragnąc uniknąć ataku kolejnego zacierzewanego polemisty, złożył zarazem deklarację:

Od owej Darwinowskiej i Vogtowskiej teoryji, stokroć wyższą jest tradycja z genezy Mojżeszowej, że Bóg ulepił człowieka z mułu ziemie, tchnął weń ducha swego i stworzył go na obraz i podobieństwo swoje. W tej tradycji cały przycisk położony i słusznie na ducha, będącego podobieństwem bożem<sup>59</sup>.

Tak oto polemika z Pawlickim ostatecznie wykryształizowała stanowisko naukowe Libelta.

Trzeba jeszcze wziąć pod uwagę różnicę pokoleniową. Otóż w chwili, gdy rypostą Pawlickiego rozpoczęła się polemika, to Libelt był już w podeszłym wieku i miał wiele przywar, które ten wiek charakteryzują, w tym również przesadny formalizm i skostniałość poglądów<sup>60</sup>. Nadto był człowiekiem schorowanym, ale jego ogromne doświadczenie polityczne i naukowe spowodowało jakby odwrócenie ról – to on występuje w sporze jako tolerancyjny i wyrozumiały polemista, a Pawlicki jawi się jako skostniały, zacierzewaniony dogmatyk.

<sup>57</sup> List K. Libelta do Juliana Ochorowicza, [w:] K. Libelt, *Listy*, dz. cyt., s. 561.

<sup>58</sup> K. Libelt, *Człowiek przedhistoryczny*, dz. cyt., s. 231.

<sup>59</sup> Tamże, s. 233.

<sup>60</sup> Zob. Z. Grot, *Życie i działalność Karola Libelta*, PWN, Warszawa-Poznań 1977, s. 196.

## Konsekwencje sporu

Stefan Pawlicki, niczym John Stewart Mill, pierwsze próby naukowe podjął jeszcze przed ukończeniem 10 roku życia. W rękopisach w Bibliotece Jagiellońskiej zachowała się jego krytyczna ocena podręcznika przeznaczonego dla szkoły powszechnej. Zatytułowana została *Spostrzeżenia w Historii Kościoła powszechnego przez X. Szymona Bielskiego z r. 1919 – pisana w 1848 r.*<sup>61</sup>. Po ukończeniu studiów we Wrocławiu jego życie naukowe związane było bardziej z próbami znalezienia swego miejsca w nauce niż z rzeczywistym jej uprawianiem. Przystępując do polemik z Libeltem, miał już jednak pewne doświadczenia dydaktyczne oraz bogaty jak na swój wiek dorobek publicystyczny, choć w czasach młodzieńczych można go było zaliczyć do umiarkowanego zwolennika pozytywizmu.

Z racji niezachwianego przekonania właściwego neofitom Pawlicki w sporze archeologicznym początkowo nie przejawiał żadnych wątpliwości:

Ktokolwiek na mocy nawodzisk zechce rodzajowi ludzkiemu większą przypisać przeszłość, aniżeli biblia opiewa, już nie w imieniu nauki przemawia, lecz gwoli własnym swoim przesądom. A z tego się pokazuje, że jak ze śmieci lub torfów duńskich, tak i z przegniłych palów szwajcarskich nie straszna dla Mojżesza maczuga!<sup>62</sup>

Wydaje się jednak, że poszukując argumentów do swoich polemik, musiał korzystać z tych samych źródeł co i Libelt. Racjonalny umysł nie mógł zatem zignorować argumentów, które przecież przekonały jego oponenta, a zatem w późniejszych publikacjach swe stanowisko znacznie złagodził. W historii polskiej nauki znany jest jednak przede wszystkim jako zdeklarowany krytyk materializmu i teorii Darwina. Jeden z jego biografów tak scharakteryzował ten etap działalności naukowej:

O ile szczerze za młodych lat swoich skłaniał się Stefan Pawlicki ku modnej nauce pozytywistów i darwinistów, o tyle później, z potężną nauką i z niedościgłą precyzją chłostać będzie i druzgotać dawne bałwany i udowodni zupełną nicość ich doktryn i straszne niebezpieczeństwo ich wierzeń<sup>63</sup>.

<sup>61</sup> S. Pawlicki, *Spostrzeżenia w Historii Kościoła powszechnego przez X. Szymona Bielskiego z r. 1839*, Materiały Archiwalne Stefana Pawlickiego, Czytelnia Rękopisów Biblioteki Jagiellońskiej, rkps 6944 IV, k. 21–24. Chodzi tu o podręcznik Louisa-Mayeul Chaudona *Historia kościoła powszechnego: na klasę piątą i szóstą/z dzieła francuzkiego zebrana i do czasów naszych doprowadzona przez S. Bielskiego*, Drukarnia Pijarów, Warszawa 1819. Pawlicki korzystał zapewne z wydruku przeznaczonego wyłącznie do użytku szkolnego.

<sup>62</sup> S. Pawlicki, *Antropologia przedhistoryczna i chronologia Mojżesza. Odpowiedź na rozprawę Dr. Libelta: „Mieszkania nawodne przedhistoryczne” (Dokończenie)*, „Tygodnik Katolicki” 1871, nr 13, s. 203.

<sup>63</sup> T. Misicki, *Najuczeńszy z ludzi. In memoriam ś. p. X. DRA. Stefana Pawlickiego*, drukiem „Dziennika Chicagowskiego”, Chicago 1916, s. 8.



Sam Pawlicki niejednokrotnie na łamach swych tekstów ostro krytykował przyrodników, antropologów, którzy skłaniali się ku teorii ewolucji. W specyficzny sposób, z domieszką ironii i uczonym sarkazmem, pisał:

Gdyby sami ludzie niedouczeni, dla nieznamości anatomii i fizjologii nie umiejąc sobie dać rady z materyjalizmem, wyprowadzali siebie od orangutanów lub goryłów, byłaby rzecz znośniejsza, a nawet zasługująca na wielką z naszej strony pobłażliwość. Powiedzielibyśmy, że nie zrozumieli tego, co czytali. Ale gdy ludzie fachowi powiadają, że według najnowszych badań podobny rezultat nie ulega już żadnej wątpliwości, jest doprawdy czemu się dziwić, a gdy się pokaże, iż *mala fide* tak mówią, jest nawet o co się gniewać<sup>64</sup>.

Jak już zostało wspomniane, spór archeologiczny i antropologiczny z Libeltem odbił się szerokim echem w polskim kręgu naukowym. I tak samo jak argumentacja Libelta zjednywała mu zwolenników, tak i Pawlicki mógł liczyć na krąg ludzi gorliwie broniących jego stanowiska. Stronnikiem Pawlickiego był m.in. ks. Michał Nowodworski, który w „Przeglądzie Katolickim” pisał następująco: „Jest to smutny znak czasu, że wszystkie zdobycze nauki wyzyskuje niewiara przeciwko religii”<sup>65</sup>. Dalej zaś pomstował:

Dzienniki i popularne prelekcje służą za środek rozpowszechnienia pomiędzy ogółem tych przeróbek materyjalistowskiej fantazji; że zaś te fabrykaty podają się pod hasłem nauki, przeto publiczność przyjmuje je skwapliwie, i oklaskiem sławy nagradza podających jad na zabicie jej wiary, a zatem i wszelkiego wyższego życia ducha<sup>66</sup>.

Ksiądz Nowodworski opisał odkrycia palafitów w jeziorze czeszewskim, przy czym skwapliwie odnotował w przypisie, że to

odkrycie spowodowało p. Libelta do napisania w *Wielkopolaninie* artykułu o *mieszkaniach nawodnych*, w którym z żalem widzimy tego myśliciela stojącego po stronie wrogich chrystianizmowi hipotez. St. Pawlicki w *Tyg. Kat.* (N. 13–15) pomieścił dobrą na ten artykuł odpowiedź<sup>67</sup>.

W kolejnym artykule pt. *Nowe obelgi na Pana Libelta*, zamieszczonym na łamach „Przeglądu Katolickiego”, Nowodworski zaznaczył, iż sława i dobre imię Libelta po większej części nie zostały skalane przez jego adwersarzy. Argumentował to w następujący sposób:

<sup>64</sup> S. Pawlicki, *Studia nad darwinizmem*, Nakładem Wydawnictwa Dzieł Katolickich Dra Władysława Miłkowskiego, Kraków 1875, s. 47.

<sup>65</sup> M. Nowodworski, *Mieszkania nawodne czy świadczą przeciwko chronologii biblijnej?*, „Przegląd Katolicki” 1871, nr 28, s. 432.

<sup>66</sup> Tamże.

<sup>67</sup> Tamże, s. 434.

Obelga jest zarzutem zmyślonym, skłamanym, niesprawiedliwym. Zarzucając zaś p. Libeltowi, że staje po stronie nieprzyjaznej Kościołowi, zdaje nam się, że nie stawiliśmy mu zarzutu niesłusznego. Wiadomo bowiem powszechnie, że odsuwanie początku rodu ludzkiego do bajecznej jakiejś odległości, dzieje się w widokach materialistowskiej doktryny, a właśnie p. Libelt odsunąć usiłuje ten początek człowieka do przeszłości, sięgającej bardzo daleko poza chronologię biblijną; źródłem do swojej rozprawy szuka w pracach autorów materialistowskich tylko, pomijając zupełnie przeciwnego zdania uczonych; a wreszcie znanego propagatora materializmu, wędrującego po Europie ze swemi prelekcjami o zwierzęcym pochodzeniu człowieka, Karola Vogta, gorliwie rehabilitować usiłuje, zapewniając, że to jest znakomity badacz starożytności i pochodzenia rodzaju ludzkiego; że go niesłuszenie nieprzychylni mu ludzie obmówili, jakoby miał nauczać, iż człowiek od małpy pochodzi<sup>68</sup>.

Polemika z Libeltem wywarła jednak wyraźny wpływ na dalsze dociekania naukowe Pawlickiego. W latach sporu z poznańskim uczonym przebywał przecież w Rzymie, gdzie był słuchaczem Collegium Romanum i przygotowywał swą kolejną rozprawę doktorską, tym razem z teologii. Spór z Libeltem wzbudził zainteresowanie Pawlickiego archeologią. Zamierzał poważnie zajmować się archeologią chrześcijańską<sup>69</sup>, został nawet członkiem Instytutu Archeologicznego w Rzymie. Swych zainteresowań nie mógł jednak odnieść do odkryć na obszarze rodzinnego kraju, a stąd skoncentrował się na zabytkach Rzymu. W materiałach archiwalnych zachowały się liczne notatki Pawlickiego z posiedzeń tego instytutu, a także opisy wrażeń ze zwiedzania rzymskich zabytków<sup>70</sup>. Zapewne część z tych zapisków mogła stanowić podstawę wystąpień głoszonych na tym gremium. Tadeusz Sinko we wspomnieniu pośmiertnym wspominał, że Pawlicki uczestniczył także w pracach Societa dei cultori di Cristiano Archeologia oraz Academia di Archeologia Papale<sup>71</sup>. Uwzględniając nawet nieprecyzyjność ustaleń Sinki, moż-

<sup>68</sup> M. Nowodworski, *Nowe obelgi na Pana Libelta*, „Przegląd Katolicki” 1871, nr 51, s. 802.

<sup>69</sup> Wśród rękopisów Pawlickiego przechowywanych w Bibliotece Jagiellońskiej jedna teczka została nawet zatytułowana „Archeologia chrześcijańska” (8285 III) ale nie ma ona nic wspólnego z archeologią, gdyż zawiera tylko informacje na temat jednego z wielkich włoskich rodów artystycznych.

<sup>70</sup> *Instytut Archeologiczny w Rzymie. Notatki i opracowania*, Materiały archiwalne Stefana Pawlickiego, Czytelnia Rękopisów Biblioteki Jagiellońskiej, rkps 8277. Zawarte w niej materiały są datowane na lata 70. XIX wieku, a więc są wcześniejsze od informacji dotyczących jego działalności w rzymskim towarzystwie archeologicznym Societa dei cultori di Cristiano Archeologia, do którego wedle Tadeusza Sinki włączono go dopiero po 1882 roku.

<sup>71</sup> T. Sinko, *S.p. O. Stefan Pawlicki*, „Czas” 1916, nr 221, s. 1. Sinko sugeruje, że włączenie Pawlickiego do prac w tych instytucjach nastąpiło to dopiero po roku 1883. Tymczasem Akademia za czasów bytności Pawlickiego w Rzymie nosiła jeszcze nazwę Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, a zachowane protokoły z posiedzeń wyraźnie wskazują, że był on jego członkiem już w latach 70. XIX wieku. Nieprecyzyjność tej informacji spowodowała, że późniejsi biografowie Paw-

na zauważyć, że spór z Libeltem zainspirował Pawlickiego do podjęcia poszukiwań naukowych zmierzających w zupełnie nowym kierunku. W pewnym sensie przypieczętował także jego naukową specjalizację w obszarze historii starożytnej. Droga do tego prowadziła przez spór archeologiczny z Libeltem, a zatem najpierw Pawlicki poznał historię dotyczącą początków chrześcijaństwa. W tych początkach dostrzegł wyraźne inspiracje chrześcijaństwa platonizmem, co skłoniło go potem do dogłębnych studiów tej filozofii.

Pawlicki wyciągnął zatem wnioski z dyskusji z Libeltem, zwłaszcza dotyczące konsekwencji niedostatecznie uzasadnionych poglądów głoszonych publicznie. Dziesięć lat po tym sporze pisał:

Nie można rozprawiać o początku roślin lub zwierząt, a cóż dopiero o powstaniu cywilizacji lub religii, nie dotykając licznych interesów, a gdzie interes, tam zaraz budzi się namiętność. Przeróżne stronnictwa polityczne, filozoficzne lub religijne, zamieniły teorię początków, w broń zaczepną lub odporną dla swoich poszczególnych widoków, a zapominając o tem, że teoria początków powinna być nauką indukcyjną, bez żadnych przesądów, bez żadnego dogmatyzmu, wnosząc do niej gotowe już idee, tem fatalniejsze, że pozbawione naukowej podstawy<sup>72</sup>.

## Konkluzja

Spór archeologiczny Libelta z Pawlickim zapoczątkował zatem nowy rozdział w historii polskiej filozofii. Jak można zauważyć, obaj filozofowie nie spierali się już o kwestie metafizyczne, a sięgali po argumenty zaczerpnięte wprost z nauk szczegółowych. Zmuszało to nie tylko do wzbogacenia własnego warsztatu naukowego, ale także do wielokrotnej weryfikacji przytaczanych argumentów. Na pewno też spór ten podniósł na wyższy poziom kulturę prowadzenia polemik, w tym także zmuszał do okazywania szacunku dla oponenta, choćby w ogóle nie podzielało się jego poglądów.

Libelt słynął z kurtuazji i wstrzemięźliwości w krytyce swoich przeciwników, nawet jeśli ci takich standardów nie potrafili zachować. W swojej odpowiedzi na napastliwą replikę Levittoux z wielką klasą odpisał:

Nie pozostaje nam nic innego, jak we własnym imieniu, zapewnić publicznie Szanownego Autora o naszym szacunku i poważaniu, a w imieniu nauki, zachę-

---

lickiego w swych ustaleniach chronologicznych błęd ten jeszcze zwielokrotniają – nie tylko w datowaniu, ale także w nazwach tych instytucji. Potwierdza to również zachowana w zbiorach BJteczka Pawlickiego *Zapiski Stefana Pawlickiego uzupełniające dziennik 1878–1880 dotyczące m.in. prac Istituto Archeologica*, rkp 8511.

<sup>72</sup> S. Pawlicki, *O początkach chrześcijaństwa*, Księgarnia Gebethnera i Spółki, Kraków 1884, s. 5.

cić go do nieustawania w pracy, z taką rozległą znajomością rzeczy i rzadkim talentem ścisłej obserwacji w jego *Filozofji natury* dokonanej<sup>73</sup>.

Niemniej jednak obaj polemici zostali dziećmi swoich czasów i w ich ramach funkcjonowali. Odnosząc ich poglądy do dzisiejszej sytuacji, można stwierdzić, że ostatecznie to Libelt miał więcej racji, ale przecież gdyby nie toczony przez nich spór, to historia zarówno polskiej filozofii, jak i archeologii byłyby dziś uboższe.

### Bibliografia:

- Bulaczek A., Konstańczak S., *Filozofów spór archeologiczny*, „Studia z Filozofii Polskiej” 2013, nr 8.
- Fogel J., *Archeologiczne tropy Józefa Łepkowskiego (1826–1894) w Wielkopolsce*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Opuscula Musealia” 1996, z. 8.
- Grot Z., *Życie i działalność Karola Libelta*, PWN, Warszawa–Poznań 1977.
- Jan ze Śliwina, *Aleksander hr Przeździecki: Doktor filozofii*, „Na Dziś” 1871, t. 1.
- Kongres międzynarodowy antropologiczny i archeologii przedhistorycznej odbyty w Bononii od 1 do 8 października 1871 roku, opisany przez Alexandra hr. Przeździeckiego*, „Biblioteka Warszawska” 1872, nr 1.
- Korespondencja Karola Libelta*, Czytelnia Rękopisów Biblioteki Jagiellońskiej, rkps 6004, t. 2.
- Kostrzewski J., *Dzieje polskich badań prehistorycznych*, Nakładem Polskiego Towarzystwa Prehistorycznego, Poznań 1949.
- Kostrzewski J., *Wielkopolska w czasach przedhistorycznych*, Fiszer i Majewski, Poznań 1923.
- Kostrzewski J., *Z dziejów badań archeologicznych w Wielkopolsce*, Polskie Towarzystwo Archeologiczne – Ossolineum, Wrocław 1958.
- Kronika miejscowa i zagraniczna*, „Czas” 1872, nr 11.
- Libelt K., *Człowiek przedhistoryczny*, „Na Dziś” 1872, t. 3.
- Libelt K., *Kilka słów w odpowiedzi na list otwarty pana Dr. Henryka Levittoux*, „Tygodnik Wielkopolski” 1871, nr 44.
- Libelt K., *Kilka uwag nad artykułem p. Stefana Pawlickiego „Antropologia przedhistoryczna i chronologia Mojżeszowa”*, „Tygodnik Wielkopolski” 1871, nr 30; nr 31; nr 32.
- Libelt K., *Listy*, zebrał, oprac. i wstępem poprzedził Z. Grot, PAX, Warszawa 1978.

---

<sup>73</sup> K. Libelt, *Kilka słów w odpowiedzi na list otwarty pana Dr. Henryka Levittoux*, dz. cyt., s. 531.

- Libelt K., *Rozprawa geologiczno-antropologiczna*, wstęp, wybór i oprac. J. Linetty, Muzeum Pierwszych Piastów na Lednicy, Lednica 2013.
- Libelt K., *Słów kilka do wydania drugiego*, [w:] *Filozofia i krytyka*, Nakładem Księgarni Jana Konstantego Żupańskiego, Poznań 1874.
- Linetty J., *Z dziejów archeologii wielkopolskiej XIX wieku: badania nad palafitem czeszczańskim*, Poznań 2015 (rękopis).
- Misicki T., *Najuczcieńszy z ludzi. In memoriam ś.p. X. DRA. Stefana Pawlickiego*, drukiem „Dziennika Chicagowskiego”, Chicago, Illinois 1916.
- Nowodworski M., *Mieszkania nawodne czy świadczą przeciwko chronologii biblijnej?*, „Przegląd Katolicki” 1871, nr 28.
- Nowodworski M., *Nowe obelgi na Pana Libelta*, „Przegląd Katolicki” 1871, nr 51.
- Pawlicki S., *Antropologia przedhistoryczna i chronologia Mojżesza. Odpowiedź na rozprawę Dr. Libelta: „Mieszkania nawodne przedhistoryczne” (Dokończenie)*, „Tygodnik Katolicki” 1871, nr 13; nr 14.
- Pawlicki S., *Druga rozprawa z Panem Dr. Libeltem*, „Tygodnik Katolicki” 1871, nr 37.
- Pawlicki S., *Instytut Archeologiczny w Rzymie. Notatki i opracowania*, Materiały archiwalne Stefana Pawlickiego, Czytelnia Rękopisów Biblioteki Jagiellońskiej, rkps 8277.
- Pawlicki S., *O początkach chrześcijaństwa*, Księgarnia Gebethnera i Spółki, Kraków 1884.
- Pawlicki S., *Spostrzeżenia w Historii Kościoła powszechnego przez X. Szymona Bielskiego z r. 1839*, Materiały Archiwalne Stefana Pawlickiego, Czytelnia Rękopisów Biblioteki Jagiellońskiej, rkps 6944 IV.
- Pawlicki S., *Studya nad darwinizmem*, Nakładem Wydawnictwa Dzieł Katolickich Dra Władysława Miłkowskiego, Kraków 1875.
- Pokłosie*, „Tygodnik Wielkopolski” 1871, nr 40.
- Pokłosie*, „Tygodnik Wielkopolski” 1872, nr 4.
- Przeździecki A., *Kongres antropologiczny i archeologii przedhistorycznej odbyty w Bononii od 1 do 8 Października b.r. 1871. Sprawozdanie Członka Kongresu Aleksandra hr. Przeździeckiego*, „Rocznik Ces. Król. Towarzystwa Naukowego Krakowskiego” 1872, T. XX, poczet 4.
- Sadowski J. N., *Wykaz zabytków przedhistorycznych na ziemiach polskich*, Wydawnictwo Komisji Archeologicznej Akademii Umiejętności, Kraków 1877.
- Sinko T., *S.p. O Stefan Pawlicki*, „Czas” 1916, nr 221.
- Skarb z wczesnej epoki brązowej z Czeszewa w pow. wągrowickim*, „Z Otchłani Wieków” 1938, z. 9–19.
- Skarb z wczesnej epoki brązowej*, „Kurier Poznański” 1938, nr 394.
- Zjazd archeologiczny w Bononii*, „Gazeta Warszawska” 1871, nr 233.

## Philosophers' archeological dispute (II)

The authors presented the continuation of 19th century scientific debate on anthropogenesis between Stefan Pawlicki and Karol Libelt in the article. There were representing two incompatible societies in the Polish science. The first one, closer to Positivism, was represented by Libelt and the second one by Pawlicki - more conservative, adopting the indisputability of the Bible. It was a debate of two views on the world, where in both cases archeology was only a tool justifying philosophers' convictions. In the paper, there were discussed the arguments used by both philosophers to defend their attitudes as well as the way they interpreted archeological discoveries, which supported the assumptions of the theory of evolution. In conclusion, the influence of this debate on further philosophers' points of views has been presented.

**Keywords:** Karol Libelt, Stefan Pawlicki, archeological discoveries, palafittes, theory of evolution, anthropogenesis



ARTUR PASTUSZEK

---

## Ranga twórczego indywiduum w ewolucji gatunku ludzkiego według Stanisława Przybyszewskiego

Oceny związane ze Stanisławem Przybyszewskim są wypadkową głosów krytycznych generowanych przez czytelników jego dzieł. To wszakże na ogół enuncjacje mające charakter konfrontacyjny, wtopiony niejako w wysoką temperaturę ideologicznych, politycznych i estetycznych sporów, wyznaczały początkowo standardy interpretacji tej twórczości. Taka polemiczna dynamika nie dziwi, biorąc pod uwagę okres, w jakim kontrowersje te się rozgrywały – czas rodzącej się nowej sztuki, manifestacji nowych, częstokroć nowatorskich postaw, bilansów, dystansu i buntu. Stąd swoisty dwugłos – oscylujący pomiędzy uwielbieniem a krytycznym sądem – związany był z jednej strony z recepcją dzieła oraz oddziaływaniem estetycznej koncepcji, które nie ograniczały się jedynie do obszaru kultury polskiej, z drugiej zaś – z formującą się legendą, której Przybyszewski był w pewnym sensie współautorem<sup>1</sup>.

Dystans, z jakim ocenia się rzeczywistą wartość dorobku teoretycznego Przybyszewskiego, zwłaszcza w piśmiennictwie polskim, sprawia, że nieczęsto trak-

---

<sup>1</sup> Utrwalaniu już funkcjonujących legend służyły Przybyszewskiemu – jak zauważa Andrzej Z. Makowiecki – jego „tragigroteskowe mistyfikacje”. Obok bowiem jednoznacznej sytuacji odbiorczej, specyficznej aury otaczającej „genialnego Polaka”, który osiągnął międzynarodowy sukces, biograficznej legendy skandalisty czy satanisty Przybyszewski dostarczał szczególnego „autolegendotwórczego wsparcia”, które katalizowało obraz demonicznego i tragicznego artysty, *poète maudit* (zob. A. Z. Makowiecki, *Trzy legendy literackie. Przybyszewski – Witkacy – Gałczyński*, Warszawa 1980, oraz tenże, *Legenda literacka – przykład Stanisława Przybyszewskiego*, [w:] *Stanisław Przybyszewski. W 50-lecie zgonu pisarza*, pod red. H. Filipkowskiej, Wrocław 1982, s. 267–287). Oczywiście poza głosami legendy dzieła i twórczości współtworzącymi (m.in.: Ludwika Krzywickiego, Kazimierza Przerwy-Tetmajera, Stanisława Brzozowskiego, Karola Irzykowskiego i Tadeusza Boya-Żeleńskiego) nie zabrakło działań dezawuuujących, osłabiających utrwalony wizerunek Przybyszewskiego (wśród nich tekst Wincentego Lutosławskiego *Bańki mydlane. Pogląd krytyczny na tak zwany Satanizm nagich a pijanych dusz*, Kraków 1899).

tuje się jego twórczość jako *signum* przetaczających się przez intelektualne środowiska dysput estetycznych i światopoglądowych. Ten dystans jest konsekwencją sprzecznych ocen, jakie feruje się w odniesieniu do wartości literackiej jego dzieł – przeważają jednak opinie o niskiej wartości artystycznej i nazbyt emfaticznym, nierównym stylu. Wśród przyczyn takiego stanu rzeczy należałoby wskazać przede wszystkim to, że w pamięci współczesnych utrwalił się wizerunek artysty niezrównoważonego, posługującego się przesadnym, gorączkowym, egzaltowanym stylem, kontrowersyjnego i bezkompromisowego burzyciela tradycyjnego porządku. W tej ukształtowanej jeszcze za życia Przybyszewskiego legendzie mniej eksponowane miejsce zajęła tak ważna dla kształtu jego dzieła postawa krytyczna oraz konsekwencja, z jaką atakował wszelkie próby ograniczania twórczej swobody indywiduów.

Jak dowodził na łamach „Przeglądu Powszechnego” Jan Pawełski, Stanisław Przybyszewski przywiózł z Berlina poza entuzjazmem i twórczym zapałem także swoją „psychologię chorych dusz”, będącą implantem zachodnich idei<sup>2</sup>. Dla nas ważne jest jednak to, czy „wśród wielu zboczeń błąka się po kątach wielki pomysł, czy w ogólności jakiś promień piękna artystycznego”<sup>3</sup>, to znaczy jaki jest wkład dzieła Przybyszewskiego w modernizm i na jakim poziomie możemy je oceniać? Sam Przybyszewski napięcie pomiędzy wnoszonym przez europejski modernizm pierwiastkiem intelektualnego ładu, specyficznym „ufilozoficznieniem” dyskursu a słowiańską predylekcją do improwizacji oraz niczym nieskrępowanej twórczości opisuje jako nieustanną walkę zantagonizowanych czynników tak mocno akcentowanych w planie dzieła – formy, która wabi swą atrakcyjnością, i treści, która w swej dyskursywnej postaci usiłuje zdominować warstwę artystyczną.

Przyjmując zatem podobną sugestię interpretacyjną, możemy zauważyć, że tak istotna dla pierwszego okresu jego twórczości myśl Friedricha Nietzschego może stać się ilustracją takiego dialektycznego związku – nie tylko budowania artystycznego projektu na intelektualnym przepracowaniu problemu i odniesieniu do konceptualnej warstwy dzieła, ale również odwołania do zindywidualizowanego i twórczego pierwiastka. Osią konstrukcyjną estetycznej doktryny Przybyszewskiego mogłoby zatem być wyeksponowanie takiej dychotomii: pomiędzy tym, co artystyczne, twórcze, lecz nie do końca zdyskursywizowane, a tym, co filozoficzne, analityczne, zapośredniczone przez logikę dyskursu. Tym samym zamiast koncentrować się jedynie na gwarantujących koherencję elementach dzieła, można by wprost odnieść się do tych niekonsekwencji i wewnętrznych napięć, które zarysowują się pomiędzy teoretycznym (treściowym) a formalnym (artystycznym) planem twórczości.

<sup>2</sup> Ks. J. Pawełski, *Program nowej polskiej poezji*, „Przegląd Powszechny” 1898 rok XV tom LX, s. 2–4.

<sup>3</sup> Tamże, s. 5.

Byłby to także argument za utrzymaniem niekoherencji pomiędzy różnorodnymi składnikami jego dzieła. Eksponowanie niespójności artystycznego wymiaru dzieła z jego warstwą filozoficzną kłóciłoby się co prawda z powszechnie utrwalonym romantycznym przekonaniem o możliwości transpozycji idei filozoficznych w artystyczną formę – przynajmniej jeśli weźmiemy pod uwagę tak zwaną filozofię akademicką czy krytykę artystyczną. Inaczej jednakże rysuje się kontekst takiej inkoherencji, jeśli w tym nowym, *odczarowanym* – a zatem odartym z poczucia dziwności za sprawą naukowych procedur wyjaśniających – świecie porządek myśli będziemy lokowali także poza obowiązującymi ramami dyskursu, jeśli dopuścimy do głosu także i te sądy, które nie zawsze podparte są rzetelnym zapleczem argumentacyjnym lub sylogizmem.

Zadanie takie ułatwiłoby na pewno przyjęcie tezy o istnieniu wspólnej intelektualnej formacji modernistycznej. Istnienie takiej dyskursywnej podstawy pozwoliłoby bowiem zrekonstruować i skonfrontować filozoficzne oraz aksjologiczne założenia prowadzące zarówno do zróżnicowanych artystycznie wypowiedzi, jak i teoretycznych deklaracji, którym towarzyszyły głębokie różnice w obrębie kształtujących je estetyk oraz odmienne filozoficzne narracje. Tym samym problematyczne wydaje się uzgodnienie porządków: teoretycznego i artystycznego – zazwyczaj odślaniana jest raczej ich rozbieżność, niemożliwość skorelowania wygłaszanych estetycznych tez z wypowiedzią artystyczną, co przekłada się na różnice w obrębie estetyk deklaracyjnych i immanentnych. W odniesieniu do dzieła Przybyszewskiego problem ten – niespójności artystycznej praktyki i teorii sztuki – podnoszony był wielokrotnie, uzyskując postać albo zarzutu niekonsekwencji, albo świadomego i potwierdzającego wcześniejsze konstatacje komunikatu.

W tym wypadku pomocne może okazać się odwołanie do mniej regulatywnego, ale otwartego przez to na różne formy aktywności (intelektualnej i twórczej) pojęcia „światopoglądu”. Na użyteczność tego terminu w odniesieniu do modernistycznej formacji wskazywali między innymi Kazimierz Wyka i Stanisław Borzym. Zalety posługiwania się nim podkreślał także Ryszard Nycz, który postulował ujmowanie modernizmu jako artystyczno-światopoglądowej formacji, aby uzyskać szersze spojrzenie na intelektualne i artystyczne przesłanki formowania się określonego obrazu świata<sup>4</sup>. „Światopogląd” może bowiem okazać się niezwykle przydatny, aby opisać wewnętrznie spójny, sensowny i uporządkowany, ale zróżnicowany system wartości i przekonań, który wyróżnia określoną i charakterystyczną dla przełomu XIX i XX wieku formację umysłową, bez redukcji jej heterogenicznego charakteru oraz mnogości i odrębności poszczególnych manifestacji artystycznych. Posługiwanie się pojęciem „światopoglądu filozoficznego” może dodatkowo pomóc nam uniknąć paradoksalnej sytuacji, kiedy deklarowana

<sup>4</sup> Zob. R. Nycz, *Język modernizmu. Prolegomena historycznoliterackie*, Wrocław 1997, s. 9–42.

niechęć do filozofii uniemożliwia rekonstrukcję tej warstwy artystycznej kreacji, w której zawarte są rudymenty estetycznych, metafizycznych czy też teoriopoznawczych treści. Taka sytuacja miała miejsce właśnie w przypadku Przybyszewskiego, który wyżej cenił sobie poetycką duszę niżli filozoficzne przerafinowanie.

Najbardziej kontrowersyjne i niebezpieczne wydawało się przeszczepianie idei radykalnych środowisk artystycznych Zachodu na polski grunt, ale także bezkompromisowość w obnażaniu złudnej wartości dotychczasowych regulacji. Przekonanie o ogromnej sile destrukcyjnej tego konceptu podzielali nawet adherenci jego twórczości. Józefat Nowiński podkreślał, że jego dzieła, poza walorami artystycznymi, zawierają treści, które są:

bezwzględny anarchizmem duchowym beładnie przeczącym wszystkiemu, czem ludzkość trwa i doskonali się, a z maniacką za to konsekwencją głoszącym uległość bezwzględnej bezpośredniemu nakazowi „duszy” czyli „absolutu”, utożsamianemu niezmiennie z nakazem [...] zdeprawowanego zmysłu płciowego, wyzwolonego całkowicie dzięki zerwaniu wszelkich dróg skojarzeniowo-uczuciowych z zaprzeczonemi, oczywiście, pojęciami etyczno-społecznymi<sup>5</sup>.

Ten spór o Przybyszewskiego, którego temperatura na początku była wysoka, zyskiwał jednak z czasem formę sceptycznego dystansu. Jego konsekwencją było stopniowe wygasanie sporów wokół autora *Confiteor*, ale i sukcesywne zacieranie się obrazu jego dzieła. Towarzyszącą mu bowiem niemalże od samego początku atmosferę skandalu – którą zresztą sam autor skutecznie podsycał – sukcesywnie zastępował sceptycyzm i przekonanie o dekadencckim charakterze tej twórczości. Wraz z gasnącą gwiazdą Przybyszewskiego zmieniał się stosunek do większości jego prac, których warstwa literacka oceniana była nisko – powątpiewano także w eksplanacyjną wartość wypracowanych kategorii teoretycznych oraz logiczną konsekwencję i koherencję dzieła. Późniejsze interpretacje już nie są tak zaciekle i nieprzejednane – komentarze stają się bardziej umiarkowane i zdystansowane, znajdujemy także większą ostrożność w ferowaniu sądów oceniających. Jednakże nadal kwestią sporną pozostaje zarówno wartość jego artystycznej kreacji, jak i skuteczność teoretycznych rozwiązań.

Czy zatem dzieło Przybyszewskiego jest kamieniem milowym artystycznej moderny, pobudzającym kreatywność i generującym szereg charakterystycznych dla epoki postaw, a także fundującym ten rodzaj dyskursu, który możemy określić jako nowoczesny? Czy jest może ono po prostu *signum* swoich czasów, jednym z wielu świadectw zmagania się twórczych indywiduali z nową, zdegradowaną rzeczywistością? W ocenie tej pomóc może wskazanie, jaką rolę przypisał Przybyszewski twórczym jednostkom, jak ocenia ich kulturotwórczą moc. Niewątpli-

<sup>5</sup> J. Nowiński, *Stanisław Przybyszewski*, Warszawa 1902, s. 5–6.

wie przyjęcie takiej perspektywy interpretacyjnej dzieła, która umożliwi dostrzeżenie i zaakceptowanie specyficznego przenikania się wielu nierównorzędnych poziomów analizy, pozwoliłoby wyeksponować swoistość tej niezwykle zróżnicowanej twórczości, a także pominąć większość teoretycznych rozbieżności i skoncentrować się na tych charakterystycznych cechach dzieła i osobowości twórcy, które oddziaływały na artystyczne środowisko polskiej moderny.

Polski charakter tych przemian jest o tyle ważny, że oprócz uniwersalnych treści tak mocno związanych z samym ruchem wypełnia dyskusje wokół kwestii antropologicznych czy społecznych politycznym dyskursem, zwłaszcza tym emancypacyjnym, związanym z odradzającą się państwowością – z nowym historycznym planem, który zdaje się rysować po odzyskaniu niepodległości. Co prawda twórczość Przybyszewskiego wyznacza szerszą perspektywę niżli ta ograniczona do polemik wokół nowej polskiej sztuki<sup>6</sup>. Więcej – lokuje się w obszarze kwestii uniwersalnych wypracowanych przez nowatorskie prądy filozofii i sztuki europejskiej, a wiążące się z kondycją człowieka – z jego nowym wizerunkiem i ze zmieniającymi się warunkami egzystencji wywołanymi przez gwałtowne przemiany cywilizacyjne, których następstwem było pojawienie się mas i związanej z nimi nowej formy zunifikowanej kultury.

Ale i on został uwikłany w spór dotyczący nowego porządku politycznego, wartości narodowych, tradycji i „uświęconej” narodowej estetyki. Z tej perspektywy także – a może przede wszystkim – będzie oceniany albo jako postać wnosząca wraz z nowatorskimi europejskimi ideami ożywczy impuls do polskiej kultury, rewolucyjny, postępowy ferment mogący wyrwać społeczeństwo ze stagnacji, albo też jako bezmyślny kopista, nowinkarz, skandalista manipulujący emocjami odbiorców, posługujący się tym, co także na Zachodzie wzburzało masy i wywoływało konflikty.

Taka biegunowa przeciwstawność ocen nie była jednak w tym czasie niczym wyjątkowym. Uniwersalność i kosmopolityzm nowej sztuki oburzały bowiem tych, którzy zastygli w tradycyjnych pozach, przekonani o ponadczasowej wartości kultur narodowych, o lokalnej tożsamości i historycznej ciągłości, potrzebie utrzymania wypracowanych zwyczajów, schlebiana ideałom, a także zagrożeniu ze strony wszelkich nurtów naruszających tradycyjny porządek. Zaangażowanie tych „patriotycznych” środowisk, przejawiające się w walce z zachodnim nihilizmem i artystyczną dowolnością, przybrało postać obrony odradzającego się (czy reaktywowanego) narodowego mitu, którego założycielska moc umożliwiłaby re-

---

<sup>6</sup> Przybyszewski był twórcą dwujęzycznym, przekraczającym ramy kultury narodowej, aktywnie uczestniczącym w życiu kulturalnym międzynarodowej bohemy końca wieku. W opracowaniach niemieckich przeważają głosy wskazujące jego wyjątkowość, zwłaszcza dla ukształtowanej w Berlinie artystycznej cyganerii.

konstrukcję świata sprzed kryzysu, politycznie odmienionego i artystycznie afirmowanego, izolowanego od degenerującej się kultury Zachodu.

Stąd wszelki bunt młodych artystów polskich był traktowany jak atak na uświęcone wartości, na polityczną suwerenność i narodową tożsamość, niezależnie od tego, czy u jego źródeł tkwiła wrażliwość społeczna, czy prosty sprzeciw wobec mechanizmów ograniczających jednostkową kreatywność, unifikujących i alienujących. Nierzadko także artyści ci, dostrzegając doniosłość uniwersalnych kwestii, z którymi pragnęli się zmierzyć, usiłowali zrzucić noszony dotychczas gorset narodowej posługi – uwolnić się od obowiązku nieustannego mierzenia się z narodowym posłannictwem oraz ustalania hierarchii wartości z perspektywy sukcesora walki o wolną ojczyznę, co wiązało się z podporządkowaniem artystycznych kryteriów funkcjom emancypacyjnym czy też politycznym. W tym kontekście spory artystyczne szybko przeobrażały się w polityczno-etyczne dysputy. Dotyczyły one charakteru relacji, w jakich miały pozostawać manifestowane ideały artystyczne oraz wartości estetyczne w odniesieniu do wartości moralnych i uświęconych tradycją oraz martyrologią patriotycznych celów. Zagrożenia cywilizacyjne oceniono jako bardziej dotkliwe, na ogół przyjmując, że troska o podstawowe wartości i autentyczny wymiar egzystencji winna wyprzedzać emancypacyjne, niepodległościowe dążenia. Oczywiście nie lekceważono sytuacji geopolitycznej, w jakiej znajdowała się Polska – niedogodnej dla kultury polskiej – zakładano jednakże, iż remedium na nią będzie zniesienie źródłowego zagrożenia, jakim jest symptomatyczna dla nowych czasów utrata indywidualności.

Cały ten *entourage* odzwierciedla relacje, które zachodzą pomiędzy jednostkową manifestacją, polityczną presją, kulturową tradycją oraz ogólnie panującym klimatem epoki (wraz z wszystkimi obecnymi w nim radykalnymi tendencjami), a generowany jest nie tylko poprzez recepcję dzieła, ale także za sprawą współtworzonych legend tak mocno związanych z ogólnym projektem nowoczesności. Projekt ten, klasyfikowany jako modernistyczny – choć trudno wyznaczyć jego wyraźne granice i określić precyzyjnie jego kształt – przekracza przecież państwowe granice oraz etniczne różnicowania, zaś konstruowana w jego ramach legenda jest fundowana na diagnozie tragicznej relacji pomiędzy życiem a jego wysublimowanymi formami (w tym przede wszystkim: sztuką). Konsekwencją obecności tej tragicznej dominanty w modernistycznych narracjach będzie między innymi nihilizm, poczucie dewaluacji dotychczasowych idei wraz z dojmującym odczuciem destabilizacji samej idei człowieka i konieczności wypracowania nowej antropologii.

Forpocztę nowoczesności stanowią cywilizacyjne przeobrażenia – reorganizacje, adaptacje i modyfikacje wpływające na jakość życia – postęp technologiczny, industrializacja, wzrost dynamiki migracji, ale i rosnący poziom wiedzy i zwią-



zane z nim reformy społeczne oraz transformacje dotychczasowego obrazu świata. Ważnym elementem wszystkich tych przeobrażeń jest charakterystyczna dla nowoczesności instrumentalizacja rozumu czy też wysoka ekspozycja tej jego zdolności i praktycznej doniosłości, która pozwala w najbardziej ekonomiczny sposób realizować zamierzone cele. Wszelkie modyfikacje struktury społecznej, polityczne przemiany oraz cywilizacyjne efekty stanowiąc mogą odtąd konsekwencje takiej narzędziowej przydatności tej władzy poznawczej, która pretenduje przecież także do poszerzenia swej hegemonii na obszar politycznej suwerenności oraz doskonalenia technik opanowania rzeczywistości. W ten sposób ogół nowoczesnych procesów wraz z technologicznym progresem, nową stratyfikacją społeczną czy przeobrażeniami w zakresie komunikacji społecznej stanowi następstwo emancypacji i dominacji instrumentalnego rozumu, ale także obietnicę – realizowaną w mniej lub bardziej radykalny sposób – emancypacji szerokich mas społecznych, usprawnienia przepływu informacji oraz zwiększenia komfortu życia, jego stabilności i przewidywalności.

Z instrumentalną racjonalnością zostało skorelowane także kryterium wydajności oraz skuteczności, które refleksyjny potencjał zredukowało do troski o utrzymanie określonego porządku produkcji. Skutkowało to – paradoksalnie – przeobrażeniami w dziedzinie środków produkcji, które przyczyniły się do zmiany układu sił społecznych, zwłaszcza zaś samoświadomości i emancypacji nowych podmiotów życia społecznego: proletariatu i mas miejskich. Gwałtowna industrializacja, szybki wzrost wielkich aglomeracji miejskich i towarzysząca mu migracja ludności wiejskiej spowodowały zmianę jakości życia w wielkich skupiskach miejskich, a także zmianę warunków pracy – masy, uschematyzowane i zuniformizowane, zaczęły wyznaczać standardy działania. Tym samym stały się antypodami indywidualizacji i samodzielności, wykreślając z katalogu wartości niepowtarzalność, oryginalność czy autonomiczność. Stąd w porządku artystycznym napięcie pomiędzy *jednostkowym* a *powszechnym* będzie nieustannie generowane, zaś symbolem nowej zunifikowanej kultury stanie się filister wraz ze swoim banalnym, pozbawionym duchowego tła życiem.

Choć jednak modernistyczny ruch był zjawiskiem uniwersalnym, przekraczającym podziały geograficzne i polityczne, to obawy przed kosmopolitycznym charakterem modernistycznej sztuki przeważały w ocenach nad widoczną progresją, otwarciem, znoszeniem prowincjonalizmu i sublimowaniem kultur etnicznych. Dla narodowych ideałów nadal także groźne pozostawały nihilistyczne treści podlegające jedynie kryteriom estetycznym czy manifesty artystyczne niepromujące doraźnych celów emancypacyjnych. Jednak ogólny sens modernizacji w Polsce, podobnie jak w pozostałej części Europy, wiąże się z akceleracją przemian stosunków społecznych, politycznych i ekonomicznych. Podobnie także są diagnozowane

społeczne i antropologiczne konsekwencje tego modernizacyjnego tempa – jako regres, kryzys, stagnacja czy destabilizacja dotychczasowego świata. Stąd wśród wielu polemik powracać będzie temat restytucji tradycyjnych wartości.

Do spektakularnych manifestacji postawy modernistycznej dochodziło najczęściej w obszarze sztuki lub filozoficznej refleksji. Tam też zazwyczaj odnajdujemy najbardziej charakterystyczne rozwiązania. Wyzyskują one przede wszystkim te momenty, które zostały już wskazane – a więc nierównoległość porządku społecznego i indywidualnego, zawodność racjonalnych strategii poznawczych i pesymistyczną perspektywę rozwoju naturalnego. W kontekście duchowej porażki – promocji filisterskiego modelu życia oraz scjentystycznego ateizmu redukującego przestrzeń *sacrum* i umasowienia estetycznego doświadczenia – jedynie rozbudzanie indywidualnej kreatywności mogło jeszcze dawać nadzieję na przełamanie zaistniałego impasu. Lecz przestrzeń, w której przyszło aktywnym indywidualnościom działać, nie przypominała już dawnego, tradycyjnego ładu. Znikło z niej bowiem to wszystko, co przez oświecony rozum wstydliwie brane było za przesąd czy zabobon. Jednak „oczyszczony” poznawczo świat człowieka, pozbawiony mitu magii czy ideologii, przestał być źródłem żywotnej energii generującej filozoficzny dyskurs. Emocjonalną postawę zastąpił zdystansowany wobec siebie i świata rozum, który mógł odkryć jedynie opór niepoddającej się ingerencji irracjonalności, zaś pozostała po takiej redukcji pustkę zapełniły już tylko działania artystyczne. Jak zauważył Zbigniew Kuderowicz, nowoczesność jawi się jako ten okres, w którym koegzystencja filozofii i sztuki była jeszcze możliwa, ponieważ „uniwersalistyczne rozumienie funkcji sztuki, czyli odnoszenie jej do problematyki sensu życia, granic poznania, sensu historii, przejawiało się w tym, że samowiedza artystów wymagała od nich deklaracji światopoglądowej”. W ten sposób „artyści formułujący samowiedzę stali się autorami filozoficznych wypowiedzi”<sup>7</sup>, co nie tylko wyznaczyło szerszy kontekst ich twórczego wysiłku, ale także umożliwiło redefiniowanie kształtu filozoficznej refleksji i wzbogacenie repertuaru retorycznych środków.

Gdybyśmy chcieli wskazać ten zestaw parametrów, które wyznaczają filozoficzny światopogląd polskiej moderny, musielibyśmy wyeksponować opór młodego pokolenia przeciwko hegemonii rozumu, znudzenie i zmęczenie tradycyjnymi formami artystycznymi, a także sprzeciw wobec sankcjonowanych porządkiem estetycznym postaw odbiorczych. Ten opór wyraża się wielością głosów polemicznych i szeregiem wystąpień programowych, co opisywane jest częstokroć retoryką walki, agresji, ataku na uświęcone tradycyjnym porządkiem wartości. W podobny sposób odbierane są kolejne wystąpienia Przybyszewskiego. Rozpoznanie

<sup>7</sup> Z. Kuderowicz, *Artyści i historia. Koncepcje historiozoficzne polskiego modernizmu*, Wrocław 1980, s. 11.

istoty tego buntu pojawia się u nielicznych krytyków. Tak jest w przypadku Stanisława Brzozowskiego, który swobodę obyczajową Przybyszewskiego, epatowanie erotyzmem i potwornością traktuje jako niedojrzałą formę obronną. Spod tych rozpaczliwych gestów przeziara jednak walor filozoficzny – to charakterystyczna dla modernizmu próba zwrócenia się w stronę duszy, poszukiwania źródła wiedzy w nieuświadomianych rejonach.

Tam bowiem, nie zaś w krytycznie omawianych zaniechaniach (zwłaszcza tych dotyczących problematyki społecznej) Brzozowski dostrzega główną wartość dzieła Przybyszewskiego. W szczerości, z jaką ta tragiczna postać odczytuje każde napięcie twórczego ducha, tkwi jej olbrzymia wartość – ale ta szczególna duchowa konstrukcja prowadzi właśnie do zniesienia społecznej perspektywy, tak znaczącej dla Brzozowskiego. To przecież tutaj wyeksponowana zostaje chyba najwyraźniej jedna z fundamentalnych modernistycznych dominant światopoglądowych – indywidualizm. To indywidualizm wydaje się – zwłaszcza w pierwszym okresie twórczości – najbardziej rozpoznawalnym elementem dzieła Przybyszewskiego. Jeśli jednak wątek indywidualistyczny uzna się za najmocniej wyeksponowany, to z drugiej strony należałoby dostrzec także osnowę w postaci kulturowego pesymizmu. Tutaj jednakże natrafiamy na krytyczny wielogłos.

W obszarze niemieckojęzycznym jest na przykład Przybyszewski rozpoznawany jako „jedyny reprezentant dekadentyzmu”<sup>8</sup>. Jednak nazwanie Przybyszewskiego dekadentem jest – jak wskazuje na przykład Stanisław Borzym – stosowne jedynie z perspektywy jego troski o los twórczych indywiduów, a ten dla jednostek wrażliwych i kreatywnych nie jest obiecujący. Natomiast maksymalizacja celów artystycznych – nawet kosztem samego siebie – tak mocno wyeksponowana w dziele autora *Confiteor*, wskazywałaby raczej na to, aby ten termin porzucić.

W podobnym tonie prowadzone są analizy Teresy Walas, która zauważyła, że dekadenccka perspektywa nie byłaby wystarczająca dla uzasadnienia konieczności podejmowania jakichkolwiek wysiłków twórczych oraz dla wysokiej waloryzacji indywiduów w ten sposób zmagających się ze swym losem. Owszem, kiedy weźmiemy pod uwagę ostateczną perspektywę ludzkiej świadomej egzystencji, jaką jest niewątpliwie cierpienie, organiczne wręcz odczuwanie przez wrażliwe jednostki nieustannej wrogości i oporu świata, a co za tym idzie pesymistyczne nastrojenie, to w odniesieniu do dzieła Przybyszewskiego określenie dekadentyzmu będzie uzasadnione.

Należy jednak pamiętać, że pojęcie „dekadentyzmu” wskutek kulturowego zapóźnienia uzyskało sens lokalny. Początkowo wiązane było raczej z postawami światopoglądowymi, charakterystycznymi dla czasu przełomu, a budowany

---

<sup>8</sup> Zob. G. Matuszek, *Der geniale Pole. Niemcy o Stanisławie Przybyszewskim (1892–1992)*, Kraków 1996, s. 255.

mi w oparciu o rozpoznane koncepcje filozoficzne konstatujące graniczną, kryzysową sytuację, w jakiej znalazł się człowiek. Z czasem jednak zostało związane z krytycznymi interpretacjami estetycznymi, zazwyczaj wrogo nastawionymi do nowatorskich zjawisk, przeżywających w Polsce swoje okresy popularności oraz zapomnienia.

Niewątpliwie jedynie osoby twórcze mogły przełamać impas związany z przeświadczeniem o nieuchronności deterministycznych praw i nieodwracalnej mechaniki natury. Tym samym tylko one – będąc rezultatem naturalnego procesu różnicowania i funkcjonalnego doskonalenia – mogły tę energię skutecznie wyzyskać.

Przekonanie Przybyszewskiego dotyczące ewolucji gatunku ludzkiego, doskonalenia i sublimowania szczególnie predestynowanych (naturalnie uposażonych) osobników jest zbieżne z naturalistycznymi interpretacjami wyjaśniającymi genezę aktywnych i twórczych jednostek, ale także rozwój kulturowych całości. Pozwala wyjaśnić zróżnicowaną dynamikę przemian gatunków, przede wszystkim zaś jednostek. Człowiek bowiem, opisywany jako stwór skomplikowany i funkcjonalnie coraz silniej wyposażony w instrumenty samodzielnego przekształcania i profilowania odpornej rzeczywistości, jest zdolny do takiej progresji, w której iloraz wrażliwości jest konsekwencją twórczej aktywności i *vice versa*. Z drugiej strony bowiem sublimująca wrażliwość jednostek twórczych jest jednocześnie gwarancją subtelniejszej kulturowej konstrukcji, co w rezultacie prowadzi do cywilizacyjnej progresji. Opisane procesy stymulują rozwój gatunku oraz wpływają na stopniowe wydobywanie się człowieka ze stanu naturalnego. To sprawia, że jedynie twórcze indywidualium generuje wszelki rozwój, że od takich samodzielnich aktywnych jednostek jest uzależniony w pierwszym rzędzie poziom kultury, a w konsekwencji wszelkie społeczne modyfikacje.

Ale twórcze jednostki muszą za to zapłacić wysoką cenę. Jest nią specyficzne uposażenie tych wyjątkowych indywidualiów, odróżniające je nie tylko pod względem psychologicznym, ale także fizjologicznym. Ich inność przesądza o charakterze reakcji – wszelkie doznania powinny bowiem sublimować w energię twórczą, interpretując i modyfikując treści życiowe. Twórczość nie jest jednak afirmacją – jest występką przeciwko normie, który realizuje się poprzez wolę mocy, chęć działania i samodzielnego władania, a więc jest zwrócony przeciwko wspólności, przeciwko instynktom stadnym. To musi wywoływać stały konflikt i wyobcowanie. Jednostka twórcza jest więc poprzez swe nadmierne „unerwienie”, *umóżgowienie* i wynikającą stąd wrażliwość, a także zdolność syntetyzowania objawiającą się na poziomie ducha, jedynym centrum kreatywności, źródłem enkulturacyjnej energii. To ją ze społeczeństwa wyróżnia, ale tym samym naznacza. Jednocześnie sama nie jest w stanie takiej uciążliwej sytuacji zaakceptować. Jej wrażliwość nie

znajduje potwierdzenia w odczuciach innych osób, a ta emocjonalna różnica determinuje wrogi stosunek do pozostałych ludzi. To decyduje o nieustannym konflikcie, w jakim pozostają twórcze jednostki względem społeczeństwa.

Kultura rozwija się dzięki szczególnej wrażliwości pojedynczych osobników rodzaju ludzkiego. Ta nadwrażliwość jest zintensyfikowaną zdolnością postrzegania. Akceleruje więc ona nie tylko jakość, ale i ilość poznawanego materiału. Lecz to uprzywilejowane stanowisko wrażliwych indywiduów w kosmosie nie jest wyłącznie błogosławieństwem – przyspiesza tempo cywilizacyjnych, społecznych przemian, ale i wzbogaca spektrum indywidualnych doznań. A to już stanowi dla wyjątkowych jednostek zagrożenie. Prowadzi bowiem do nieustannego przekraczania progu tolerowanych przez organiczną konstrukcję wrażeń. Poza tym progiem każdą jednostkę czeka jedynie ból i cierpienie. Dalsze więc doskonalenie aparatu percepcji, kolejne intensyfikowanie odczuć może jedynie to cierpienie powiększać.

W ewoluującym człowieku wykształcona została także *dusza*. To coś wyższego niżli *mózg*. *Dusza* na skutek konfrontacji z prozaicznym życiem powołała *mózg* do istnienia jako narzędzie podporządkowania sobie prozaicznej rzeczywistości, z tym że predylekcja *mózgu* do tego, co błahe i banalne, oraz instrumentalny charakter sprawiają, że staje się on użyteczny w oswojaniu małostkowości i ucieczce od „najgłębszych tajemnic bytu”. *Dusza* z kolei tam – to znaczy: ku absolutnej świadomości wszechrzeczy – dąży, próbując zsyntetyzować jedynie to, co z jej perspektywy rzeczywiste i wartościowe, co nie stanowi wyłącznie pozoru, a co *mózg* w swej logicznej mechanice prześlepia.

Fundamentalne dla zrozumienia kondycji człowieka jest bowiem uchwytnie dualistycznej konstrukcji jego życia wewnętrznego, które w swej jednostkowej postaci uzależnione jest od relacji w polu dwóch związanych ze sobą elementów – *duszy* i *mózgu*. *Dusza* jest tym, co predysponuje człowieka do ogarnięcia całości bytu, do „absolutnej świadomości wszechrzeczy”, ale na skutek nużącego, uciążliwego obcowania z prozą i banałem codzienności – niejako z przyczyn „higienicznych” – powołała *mózg* do istnienia. Funkcjonuje on niejako na niższym poziomie – stanowi narzędzie przechwytywania dostępnych we wrażeniach fragmentów rzeczywistości. Jego analityczne usposobienie i drobiazgowość powodują, że w swym powszednim znoju człowiek koncentruje się na coraz mniej istotnych elementach świata, eksponując ulotność i cyzelując szczegół. Sprowadza więc rozumienie do instrumentalnej funkcji porządkowania świata pozoru.

Na takim wewnętrznym dualizmie (*dusza-mózg*) buduje Przybyszewski sieć opozycji, odnajdując źródłową siłę, niejako prasu substancję, z której wszelka różnorodność – a w tym indywidualność – bierze swój początek. Tym źródłowym momentem jest dla Przybyszewskiego *pleć* (*das Geschlecht*), którą na kartach *To-*



*tennesse* obudowuje specyficzną kosmogonią, stwierdzając: „Na początku była płeć. Nic poza nią – wszystko w niej”<sup>9</sup>. *Płeć* (nazywana w polskim tłumaczeniu „chucią”) to prasiła życia, jego źródło i cel.

Wrażliwe, twórcze jednostki rozpoznają nie tylko przesłanki twórczości, ale także genezę własnej mocy twórczej. Zatem do opisanego planu społecznego, gdzie ze względu na patologiczną konstrukcję oraz związaną z nią emocjonalną nadmiarowość twórca skazany zostaje na wyobcowanie, dochodzi kolejny, związany z estetyczną predylekcją. Odnajdujemy ją bowiem jedynie w nadwrażliwych indywiduach – pozostałe osobniki gatunku ludzkiego zadowolić się muszą instrumentalną dyspozycją mózgu osłabiającego moc odkrywanych przez niespokojną duszę anomalii.

Dlatego samopoznanie artysty jest jednocześnie momentem, który ten fatalistyczny horyzont jest w stanie osłabić. Niezależnie od ujawnionego tragizmu i pesymizmu sytuacji, w jakiej się znalazło, nie powoduje ono zaniechania i wycofania. Cierpienie bowiem nie odbiera mocy twórczej jednostce, nie skłania jej do unikania konfrontacji z nieakceptowaną rzeczywistością. Wprawdzie samoświadomość intensyfikuje jedynie bolesne doznania, ale pozwala także na odkrycie własnej mocy w przestrzeni sztuki, mogącej dostarczyć metafizycznych uniesień i estetycznych wzruszeń. Wtedy dopiero cierpienie odnajduje swój sens – aktywuje samorealizację podmiotu, stając się katalizatorem bolesnych, lecz niezbędnych duchowych metamorfoz, które spełnienia poszukiwać będą w artystycznej kreacji.

Cierpienie zatem nie osłabia twórcy, lecz skłania go do poszukiwania absolutnego horyzontu życia. Tylko wśród „nowoczesnego plebsu” cierpienie wyzwala strach i miast ku twórczości prowadzi ku próbom intelektualnego osłabienia źródłowych antynomii. W artyście pesymizm nie przeradza się w nihilizm, ale w przekonanie o istnieniu metafizycznej zasady regulującej wieczny przepływ i różnicowanie – twórcze indywiduum obdarzone wyjątkowymi predyspozycjami może do niej dotrzeć, wzmagając swój twórczy zapał. Dusza, ku której jest zwrócony, postrzega bowiem istotę rzeczy i w konsekwencji uwalnia rzeczy z mocy przypadku, zaś poznanie z form dostępnych mózgowi.

Pesymistyczne diagnozy cywilizacyjnej zapaści, rozpoznanie jej genezy, a także wiedza dotycząca ewolucji osobowości twórczych nie prowadzą zatem do zaniechania, lecz intensyfikują wysiłek. Wysoka wartość, jaką Przybyszewski przypisuje twórczym jednostkom, oraz waloryzowanie sztuki jako momentu samopoznania i samodoskonalenia się gatunku ludzkiego skłaniały go raczej do aktywnego uczestnictwa w kulturze oraz bezkompromisowego przeciwstawienia się krytycznie rozpoznanemu społecznemu porządkowi niżli apatycznej kontemplacji. Podobną rolę Przybyszewski wyznaczał artystom z kręgu „nowej sztuki”.

<sup>9</sup> S. Przybyszewski, *Totennesse*, [w:] tegoż, *Poematy prozą*, Kraków 2003, s. 96.



Krytykując naturalizm i realizm tradycyjnych nurtów ze względu na ich „umó-zgowioną”, zracjonalizowaną formę, postulował taką formę artystycznej kreacji, która eksplorowałaby irracjonalne wątki, tym samym aktualizując duchowy potencjał. Tylko tak rozumiana sztuka mogła dystansować się wobec nietrwałości i płynności świata, różnorodności materii i ulotności wrażeń, koncentrując się na samej twórczej mocy, mocy, która swym aspołecznym i aintelektualnym charakterem wywoływała wrogie reakcje.

Nowa sztuka musiała znaleźć nowego odbiorcę, konesera uwrażliwionego na artystyczne konstrukcje. Nietzscheański wątek śmierci Boga, który stał się wyrazem aksjologicznie zdegradowanego świata oraz manifestowanego w środowiskach artystycznych nihilizmu, spowodował poszukiwanie alternatywnych rozwiązań, kompensujących utratę *sacrum*. Pomimo jednak aktywizującego potencjału formuła Przybyszewskiego została odczytana jako dekadencja. Nie dostrzeżono, że niezależnie od zdominowania społecznego życia przez przygodność oraz naruszenia aksjologicznego fundamentu, który gwarantował zasadność kulturotwórczych wysiłków, siła wyzwolonego krytycznego oporu generowała twórcze postawy.

W przestrzeni sztuki pozwoliło to rozpoznawać piękno, którego estetyczna wartość swą enigmatycznością i niezrozumiałością wskazywała na irracjonalność świata, zaś z drugiej strony znosiła przypadkowość, wykraczając poza przyrodniczy determinizm. Piękno ujawniło się także pod postacią „twórczej duszy”, zyskując metafizyczne obramowanie i ujawniając twórcze indywidua. One jedynie mogły przekroczyć fatalny mechanizm naturalnych determinacji i – będąc rezultatem ewolucji, funkcjonalnego doskonalenia i różnicowania – w sposób autentyczny wyzyskać swoją wiedzę i wrażliwość.

Choć więc u Przybyszewskiego diagnoza tych mechanizmów naturalnych i społecznych, które prowadzą wybitne jednostki do intensyfikacji cierpienia, ma tragiczny kontekst, łączy się bowiem także ze zniesieniem „kłamstwa mózgu”, że szczęście jest w naszym bezpośrednim zasięgu, kamuflującego rozpoznanie duszy dotyczące związanej z egzystencją udręki, to odsłonięcie źródła tego konfliktu przez genialne indywidua może wyzwolić kulturotwórczy potencjał. To prawda, że zarówno dualistyczna konstrukcja wewnętrznego życia, jak i agoniczna forma organizacji społecznej narażają podmioty twórcze na egzystencjalne udręki. Jednakże te opozycje i antynomie nie uniemożliwiają ostatecznie twórczej kreacji – co więcej, wzmagają jeszcze heroiczny wysiłek.

W ten sposób artyści znoszą dekadencją perspektywę, która przyczynić się może do emancypacji pozostałych uczestników kultury. Wprawdzie opisywani bywają jako istoty chore, anomalne czy patologiczne, jednak takimi jawią się jedynie z perspektywy pobieżnie odczytanej społecznej roli, w której nie znaleziono miejsca dla jednostek nieustannie skonfliktowanych, dla których żywioł stanowi-

ły aintelektualny bunt i amoralna przekora. Kreatywne jednostki sztuka prowadzi do wzlotu, do spotęgowania twórczych możliwości, zaś związane z nią cierpienie nie odbiera sił, lecz konfrontuje z mocą.

Chorobowe stany, tak łatwo przypisywane artyście, są jedynie symptomem przekraczającej intelekt twórczej mocy – nie destrukują ludzkiego świata, lecz stanowią jego nieodzowny, dopełniający element. O ile więc Przybyszewski zdaje się potwierdzać tę sugestię, iż neurotycy i psychotycy potrafią odczuwać inaczej, zaś stany patologiczne są wynikiem rafinowania i doskonalenia w procesie ewolucji indywiduów, o tyle wartość przypisuje im jedynie wtedy, kiedy są w stanie przekraczać moc poznawczą intelektu i odsłaniać rejony dla mózgu niedostępne, tym samym docierając do absolutu. W podobny sposób przedstawiają się relacje pomiędzy patologią i normą, jeśli chodzi o odbiór dzieła. Z perspektywy zbanalizowanej, ustanowionej przez masę „normy” wszystko to, co wykracza poza przyjętą miarę, określono jako patologiczne. Spospolitowane zostały nawet te niezracjonalizowane formy uznania twórców, które przybierały kształt legend i które w swej legendotwórczej formie rekompensowały nie do końca uświadamianą wartość ich wysiłku. Zamiast bowiem ujmować w kształt legendy niezrozumiałą kreatywność i wrażliwość, sprowadziły postacie te na niziny codzienności (z wyzyna uświęconego wcześniej artystycznego ształu), bliskiej ziemi rozpoznawalności i równości. W ten sam sposób przez tłuszczę został potraktowany geniusz.

Tym sposobem również w ramach przebiegających przez ten obszar gradacji łatwiej byłoby zrekonstruować spójny kształt światopoglądu filozoficznego. Nie sankcjonowałyby to wyłącznie syntetyzowania wyraźnie obecnych w ramach nowoczesnego projektu, lecz rozproszonych w obszarze poszczególnych dzieł wątków, ale także programową ich dekonstrukcję. Zaś artystyczna specyfika modernistycznej formacji mogłaby uzyskać wyraźniejszy kształt – mocniej i precyzyjniej wiążąc ze sobą takie postaci jak Przybyszewski. Mogłaby w ten sposób swe światopoglądowe konstrukcje konfrontować z twórcami, dla których artystyczna subtelność i estetyczne wyrafinowanie znaczyły więcej niżli filozoficzna spójność. Paradoksalnie przecież to właśnie w warstwie filozoficzno-swiatopoglądowej propozycja Przybyszewskiego wydaje się najbardziej wyrazista. Tu wszakże zauważalny jest nie tylko opór, ale i stopniowa ewolucja poglądów, odzwierciedlająca fascynację ideami zarówno artystycznymi, jak i filozoficznymi. Jego światopogląd bowiem, pomimo alergicznej wręcz niechęci do skostniałej, akademickiej refleksji filozoficznej, nie zamykał się na ten rodzaj dyskursu, oscylował w kierunku zgodnym z tendencjami epoki – miał więc swą fazę naturalistyczną, metafizyczno-indywidualistyczną, ale także społeczną – z wolna rozpoznając i asymilując najbardziej atrakcyjne rozstrzygnięcia.

Sposób, w jaki Przybyszewski prezentuje się w żywiole sztuki, oraz to, jak rozstrzygane są główne estetyczne spory, odnosi się do stanu wojny wypowiedzianej wszelkim anachronicznym ujęciom twórczości artystycznej. Zostają bowiem skonfrontowane ze sobą: nowatorska sztuka, która poza sobą samą nie dostrzega celu, i artystyczne dziedzictwo przeszłości, twórczość zwrócona służalczo w stronę rzeczywistości. Walce tej sekunduje Przybyszewski, lecz nie jako sprawozdawca, neutralny obserwator, ale jako generujący konflikt wrażliwy świadek kryzysu. Wrażliwość ta jest rejestrowana przede wszystkim w przestrzeni artystycznej.

Jednakże poza artystyczną praktyką, w zakresie której rekonstruować możemy fundamentalne założenia estetyki, dzieło Przybyszewskiego zwraca się także ku teoretycznym rozwiązaniom. Choć nie doczekały się one znaczącej akceptacji, gdyż to twórczość literacka była raczej tym momentem, który zadecydował o wizerunku Przybyszewskiego, to swoją formą przyczyniły się do utrwalenia wizerunku dekadenta. Tak oceniany był przez siebie współczesnych i taka postać – przy „autolegendotwórczym wsparciu” – przeniknęła do masowej wyobraźni. Ale obok powszechnie generowanego wizerunku nihilisty, erotomana i satanisty pojawiały się zgoła odmienne próby rozpoznania i interpretacji. Osobą wysoko ceniącą Przybyszewskiego był Stanisław Brzozowski, dla którego autor *Confiteor* stanowił wzorcowy przykład artystycznej szczerości i bezkompromisowości. Jego gloryfikacja indywidualnej twórczej pasji postrzegana była zaś jako radykalne wystąpienie przeciw filisterskim formom życia.

Według Brzozowskiego to nieustanne zmaganie się z niepokojącymi konsekwencjami postępującej cywilizacji nadaje Przybyszewskiemu, odczuwającemu wręcz fizjologicznie skutki wymykającego się ludzkiej woli, a tym bardziej świadomości procesu – podobnie jak i całemu pokoleniu, choć w o wiele bardziej zintensyfikowanej formie – tragiczny rys. Fascynacja Brzozowskiego Przybyszewskim była tak znacząca, że nawet obce mu filozoficznie konsekwencje skrajnego indywidualizmu interpretował w kontekście szczerego, ofiarnego buntu. W podobny sposób traktował uwikłanie Przybyszewskiego w spór dotyczący „nowej sztuki” i jej społecznego, emancypacyjnego potencjału. Brzozowski określił mianem „mitologii rozpacz” cały kompleks przekonań, na którym Przybyszewski wznosił swe przeświadczenie o wyjątkowości istnień jednostkowych, zwłaszcza zaś tych, które ze względu na szczególne naturalne uposażenie stają się tragicznymi bohaterami walki o artystyczne i estetyczne wartości, demistyfikując równocześnie jej radykalizm.

Symptomatyczne jest to, że choć ogłoszone przez Przybyszewskiego w krakowskim „Życiu” programowe artykuły *Confiteor* i *O „nową” sztukę* pojawiły się już po opublikowaniu podobnych artystycznych manifestów przez Zenona Przesmyckiego i Artura Górskiego, to właśnie jego teksty porywały i uwodziły swo-

im niezrównoważeniem, gorączkowym, egzaltowanym stylem, ale i radykalnym atakiem na tradycyjne wartości, a także kpinią z przyzwyczajzeń odbiorczych. Być może to właśnie potencjał krytyczny i żywiołowość przeprowadzanych ataków zdecydowały o popularności i tak szerokim odzewie.

W artykułach tych, mających znamiona manifestów programowych, w sposób odważny, choć nie prekursorski, zestawiał Przybyszewski sztukę, której jest orędownikiem – a więc nową, modernistyczną, nakierowaną na duchowy wymiar człowieka i eksploatującą irracjonalne wątki – z tą, która winna przebrzmieć i zejść z areny historii – naturalistyczną, starą, odwołującą się do *mózgu* jako gwaranta świadomego, w pełni zracjonalizowanego działania. W ogóle sztuka wraz z żywiołem piękna jest jednym z tych elementów, które istnieją w antagonistycznym związku z twórcą. Jedynie dwie siły nawzajem się znoszące – sztuka oraz artysta wraz z twórczym potencjałem i nadmierną wrażliwością – mogą generować i intensyfikować napięcia pomiędzy sobą. Są bowiem wzajemnie przyciągającymi się i odpychającymi biegunami, gdzie energia oscyluje pomiędzy estetyczną satysfakcją i organicznym bólem.

Przybyszewski w specyficzny sposób eksploatuje w swym dziele wątki filozoficzne reprezentatywne dla myśli końca XIX wieku, która na przekór procesom unifikującym i postępującemu przyrostowi tkanki społecznej manifestowała indywidualizm i estetyzm. Stąd raczej rozpoznawalne i mieszczące się w optyce epoki jest dla dyskursywnej części jego prac uwikłanie w ten filozoficzny dyskurs, któremu patronują Arthur Schopenhauer i Friedrich Nietzsche. Zwłaszcza polska recepcja nietzscheizmu wiele zawdzięcza Przybyszewskiemu, zafascynowanemu – co wielokrotnie podkreślał – nie tyle rozwiązaniami teoretycznymi, ile samym językiem niemieckiego myśliciela, a jednak korzystającemu wielokrotnie z jego filozoficznych ustaleń.

Inspiracji dostarczyły Przybyszewskiemu berlińskie studia i związki z tamtejszą artystyczną cyganerią, ale także kręgiem twórców niemieckich i skandynewskich. Jednak wątki te zostały w oryginalny sposób przepracowane, tak że przekraczały one niejednokrotnie ramy modernistycznego światopoglądu. Przybyszewskiemu udało się w ten sposób skorelować wizerunek artysty jako istoty niezwykle wrażliwej – o wysublimowanej konstrukcji nerwowej, a przez to także aktywnej i samodzielnej – z emancypacyjnymi postulatami środowisk polskich patriotów. Ewolucja, która doprowadziła do powstania indywiduum twórczego, w swej „chytrości” przygotowała je do nieustannej konfrontacji z żywiołem społecznym. Jednostki te, wchodząc w konflikt ze społeczną normą, są wszakże marginalizowane, ale jednocześnie ich energia, zwrócona na przełamywanie krępujących konwencji, staje się użyteczna dla zbiorowości, gdyż ich niespokojny artystyczny duch, krytyczny i wiecznie buntowniczy wobec zastanych form społecznych, utrzymuje kulturę w nieustannym napięciu.

Tak można uzasadnić użyteczność twórczych jednostek dla narodu polskiego – jego kultura (dusza) poprzez stymulowanie owego wewnętrznego konfliktu jest pobudzana nieustannie do rozwoju. W ten sposób bilansują się te, wydawałoby się, sprzeczne tendencje – radykalizujące się i indywidualizujące artystyczne praktyki, wyrastające z pesymistycznych diagnoz krytyczne działania i opór wobec usankcjonowanego mieszczańskiego porządku jednocześnie mogą służyć przełamywaniu stereotypów oraz intensyfikacji twórczego wysiłku, który dla kultury polskiej (jak i dla każdej kultury) stanowi istotny impuls rozwoju. Co więcej, tak eksponowany w dziele Przybyszewskiego indywidualistyczny wątek nie implikuje jedynie pesymistycznego horyzontu ludzkich działań, ale także estetyczną predylekcję, która może odkryć dodatkowy horyzont ludzkiej egzystencji.

Nie osłabia to jednak egzystencjalnego bólu indywiduum. Wręcz przeciwnie – intensyfikuje jego cierpienie. Nie jest więc antidotum na samotność i fatalizm. Jest raczej katalizatorem bolesnych, lecz niezbędnych duchowych metamorfoz. Jedynie bowiem wrażliwe jednostki twórcze mogą rozpoznać potęgę tego, co skrywa się pod warstwą zracjonalizowanego pozoru, choć – co zostało także wskazane – w konsekwencji wyłącznie ulegając tym mrocznym, źródłowym mocom, nie zaś je opanowując, mogą one wypełnić artystyczną misję. To jest właśnie geneza tych estetycznych tez, które wyrosły z przekonania o schyłkowym stadium kultury oraz doniosłości roli, jaką odegrać może sztuka dla odbudowy więzi z irracjonalnymi, źródłowymi dla rozwoju indywiduum treściami. Dodatkowo dla autora *Confiteoru* jedynym aktywnym podmiotem, twórcą kultury, który mógłby się przeciwstawić wszechogarniającej inercji, był wyłącznie artysta. Już samo takie zestawienie rodzących się w łonie nowych społeczeństw dysproporcji – dynamiczne i autonomiczne indywidua naprzeciw bezwładnych i niesamodzielnych mas – wskazuje na generowany przez cywilizacyjny progres konflikt pomiędzy społecznym ładem a suwerennością twórczych jednostek.

### **Bibliografia:**

- Kuderowicz Z., *Artyści i historia. Koncepcje historyzoficzne polskiego modernizmu*, Zakład Narodowy imienia Ossolińskich, Wrocław 1980.
- Lutosławski W., *Bańki mydlane. Pogląd krytyczny na tak zwany Satanizm nagich a pijanych dusz*, Księgarnia S. A. Krzyżanowskiego, Kraków 1899.
- Makowiecki A. Z., *Trzy legendy literackie. Przybyszewski – Witkacy – Gałczyński*, PIW, Warszawa 1980.

- Makowiecki A. Z., *Legenda literacka – przykład Stanisława Przybyszewskiego*, [w:] *Stanisław Przybyszewski. W 50-lecie zgonu pisarza*, pod red. H. Filipkowskiej, Zakład Narodowy imienia Ossolińskich, Wrocław 1982, s. 267–287.
- Matuszek G., *Der geniale Pole. Niemcy o Stanisławie Przybyszewskim (1892–1992)*, Universitas, Kraków 1996.
- Nowiński J., *Stanisław Przybyszewski*, Księgarnia Konstantego Treptego, Warszawa 1902.
- Nycz R., *Język modernizmu. Prolegomena historyczno-literackie*, Leopoldinum, Wrocław 1997.
- Pawelski J., *Program nowej polskiej poezji*, „Przegląd Powszechny” 1898, rok XV, tom LX, s. 2–4.
- Przybyszewski S., *Totenmesse*, [w:] S. Przybyszewski, *Poematy prozą*, Wydawnictwo Literackie Kraków 2003, s. 96.

## Significance of the creative individual in the human evolution by Stanisław Przybyszewski

Przybyszewski assigned the activating and culture-producing power to creative individuals. His work is fixing wide prospects for modern transformations – it isn't limited only to polemics around the modern Polish art. It is regarding the universal issues, associated with the condition of the modern man – art's valorization is becoming a component of the self-knowledge and the self-improvement of the human species. Dynamics of transformations of civilization were associated with the changing living conditions and the appearance of the new form of the standardized culture. Therefore in new social reality arousing the individual creativity through the maximization of artistic purposes could carry feeling the spiritual defeat and to give hope for breaking an existing stalemate. Przybyszewski's belief concerning the evolution of the human species, in it of improving exceptionally talented subjects, is coinciding with naturalistic interpretations explaining the genesis of active and artistic individuals, but also the development of cultural whole. It allows to explain diversified dynamics of transformations of species – the sublimating sensitivity of creative individuals is a guarantee of refinement of cultural structures, what as a result is leading to the progression of civilization. Described processes are stimulating the development of the species, they influence also getting out of man from the state of nature. It causes that only a creative individual is generating all development, that a level of the culture will depend on such independent, active individuals and in consequence all social changes.

**Keywords:** creative individual, modern man, intellectual background, evolution of the human species, progression of civilization



**Joanna Zegzuła-Nowak**  
Henryk Elzenberg i Stanisław Brzozowski –  
moc indywidualizmu we współczesnej filozofii polskiej  
Henryk Elzenberg and Stanisław Brzozowski –  
the power of individualism in the modern Polish philosophy

**Krystian Saja**  
Romantyczne domknięcie projektu oświecenia  
w myśl filozofii Stanisława Brzozowskiego  
Romantic Enlightenment according to the philosophy of  
Stanisław Brzozowski



JOANNA ZEGZUŁA-NOWAK

---

## Henryk Elzenberg i Stanisław Brzozowski – moc indywidualizmu we współczesnej filozofii polskiej

Na polską filozofię pierwszej połowy XX wieku znaczący wpływ wywarły dominujące wówczas w nauce światowej tendencje: neopozytywizm oraz filozofia analityczna. Rodzimi filozofowie stopniowo zaczęli odchodzić od filozofii narodowej na rzecz filozofii uprawianej metodycznie z zachowaniem wymogów krytycyzmu naukowego. Zanegowano metafizycyzm, irracjonalizm, pojawiła się zaś filozofia naukowa poszukująca w filozofii jedynie tego, co da się stwierdzić bezspornie, jasno i ostatecznie. Poszukiwano zatem jedynej i pewnej metody filozoficznej (wrazem tych dążeń były psychologizm oraz logicyzm). W 1895 roku we Lwowie pojawił się ukształtowany przez wiedeńskie środowiska naukowe Kazimierz Twardowski, który pragnął na Uniwersytecie Jana Kazimierza kultywować i rozwijać wzorce zaczerpnięte od Franza Brentana. Zamierzał bowiem wypracować nowe sposoby uprawiania filozofii w oparciu o wymogi naukowej ścisłości. Choć program filozofii naukowej istotnie wpłynął na kształt i rozwój polskiej filozofii współczesnej, to jednak nie był jedyną drogą jej uprawiania. Swą twórczość filozoficzną w oprawie dalece wychodzącej poza kryteria naukowości prowadziło wielu niezależnych, a przy tym wybitnych, nietuzinkowych i uznanych dziś filozofów.

Nie utożsamiali się oni z żadną konkretną szkołą ani kierunkiem filozoficznym, a wręcz przeciwnie – pielęgnowali swą odrębność i niezależność intelektualną. Henryk Elzenberg pisał: „Prawdziwa, mocna indywidualność ludzka jest jak gwóźdź diamentowy, wbity prosto w kosmos na wieki wieków, bez podłożonych zabezpieczających tekturek. Takimi diamentami usiane jest dno wszechistnienia, jak przestwór nocny gwiazdami; nic ich nie łączy prócz tego, że są właśnie takie mocne i białe – i to jest ich wielkopańska wspólnota”<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, Wyd. UMK, Toruń 2002, s. 291–292.

Takim gwoździem diamentowym w filozofii polskiej był zapewne sam Elzenberg. Jednakże i przed nim wielu filozofów przejawiało tego typu tendencje w swej postawie naukowej. Jednym z nich był Stanisław Brzozowski. Choć filozofów tych dzieliła różnica pokoleniowa, to wbrew pozorom bardzo wiele ich jednak łączyło. Przede wszystkim obaj silnie zaznaczyli na tle swej epoki własny indywidualizm poglądów i twórczych aspiracji, z tym że Elzenberg był diamentem indywidualizmu, który miał możliwość szlifować się przez lata (przede wszystkim w ogniu swych polemik), z kolei Brzozowski pozostał diamentem do końca nieoszlifowanym, zgasł bowiem przedwcześnie, pokonany przez nieuleczalną chorobę<sup>2</sup>.

### Czy indywidualizm zawsze łączy się z osamotnieniem?

Henryk Elzenberg głosił kult indywidualizmu, który niejednokrotnie eksponował w swych pismach. Sformułował nawet tezę, że indywidualizm w najwyższej postaci (tzw. arystokratyczny) dotyczy tylko nielicznych, wiąże się zatem nierozdzielnie z pewnym niezrozumieniem, osamotnieniem, a często nawet z ostracyzmem społecznym. Człowiek indywidualista to jednostka, którą wyróżnia tzw. cecha wartościotwórcza. Według tego filozofa bowiem tylko takie jednostki mogą zbliżyć się do świata tworców prawdziwie wartościowych, które są najcenniejsze dla człowieka. To w jednostkach, a nie w zbiorowości ludzkiej upatrywał możliwość realizacji tego, co najważniejsze. W swych konspektach do wykładów o indywidualności pisał, że „jedynie stany psychiczne jednostek i jednostki same mogą być wartościowe”<sup>3</sup>. W związku z tym uważał, że zbiorowość może posiadać jedynie wartość dystrybucyjną (np. ze względu na posiadanie wielu wartościowych członków). Tego typu „arystokraci ducha” zaś to wybrańcy, którzy „pozostają każdy dla siebie, samotni i rozproszeni”<sup>4</sup>. Posiadając poczucie własnej wyższości, wychodząc poza zbiorowość, dają wyraz swego indywidualizmu w tworzeniu i unikaniu stania się pospolitymi. Za taką jednostkę Elzenberg uważał niewątpliwie samego siebie i na tej podstawie starał się także tłumaczyć towarzyszące mu stale poczucie osamotnienia, niezrozumienia i niejednokrotnie odrzucenia.

Poczucie marginalizacji i osamotnienia towarzyszyło zarówno Elzenbergowi, jak i Brzozowskiemu już od wczesnego dzieciństwa. W konsekwencji uczucia wyobcowania, braku wsparcia, niezrozumienia, braku więzi rodzinnej, miłości i troski rodzicielskiej wpłynęły znacząco na ich postawy i osobowości w życiu dorosłym. Elzenberg nie zdążył zaznać rodzinnego ciepła, rodzicielskiej blisko-

<sup>2</sup> S. Brzozowski zmarł na gruźlicę w wieku 33 lat.

<sup>3</sup> Materiały Archiwalne Henryka Elzenberga, Archiwum Polskiej Akademii Nauk w Warszawie, sygn. III-181, teczka nr 132, k. 6.

<sup>4</sup> Tamże, k. 10.

ści czy opieki. Został bowiem osierocony już we wczesnym dzieciństwie (gdy był w okresie niemowlęcym, zmarła jego matka, w wieku 13 lat stracił zaś ojca). Już w wieku 9 lat został zaś oddany pod opiekę ciotki i wysłany do Szwajcarii. Od wczesnych lat dziecięcych przebywał zatem za granicą, gdzie pobierał nauki, a więc z dala od rodzinnego domu. Przeżycia te miały zapewne wpływ na jego dalsze życie. Mieczysław Wallis, wieloletni przyjaciel filozofa, pisał o tym następująco: „Nie zaznał ciepła domu rodzinnego, co później przez całe życie odczuwał jako krzywdę”<sup>5</sup>. Sam filozof wspominał nawet o gnębiących go w młodości myślach samobójczych. Być może ten rys osobowości odziedziczył po ojcu, który (jak zaświadcza Wallis w jednej z notatek poświęconych Elzenbergowi), miał pewne rysy psychopatyczne objawiające się długotrwałymi stanami depresji<sup>6</sup>. Być może dlatego też nie udało mu się stworzyć udanego związku z poślubioną przezeń Marią Radoską, pozostał także bezdzietny.

Podobnie Brzozowski doświadczył w dzieciństwie niedostatku uczuć rodzicielskich, dorastał w rodzinie o konserwatywnym podejściu do wychowania i obyczajów. Sposób, w jaki był traktowany przez apodyktyczną matkę i ojca alkoholika, zubożalego ziemianina, destrukcyjnie wpłynął na jego emocjonalność i postawę w życiu dorosłym. Witold Mackiewicz pisze następująco:

Okres młodości Brzozowski wspominał [...] źle. Przytłaczała go atmosfera, jaka panowała w rodzinie, przepojona kultem klerykałno-szlacheckiej tradycji. Ograniczało to swobodę myślenia, ponadto Brzozowski głęboko przeżywał brak więzi rodzinnej i uczuć, których niedostatek przypisywał szczególnie matce, kobiecie powściągliwej, surowej i despotycznej w kontaktach rodzinnych. [...] Brzozowski, jak później zatytułuje jedną ze swoich książek, będzie się czuł „sam wśród ludzi”, nie potrafi w stosunkach międzyludzkich wykroczyć poza dwa skrajne stany emocjonalne: miłość i nienawiść. Brak współpracy na co dzień, brak zwyczajnych, bezpośrednich, ludzkich stosunków opartych na wzajemnym zaufaniu i życzliwości sprawi, że ludzi będzie traktował jak obiekty i bezbarwne postaci<sup>7</sup>.

Negatywny wizerunek rodziców kreśli także filozof w swym *Pamiętniku*. Czymy w nim, co następuje:

Rodzice moi byli oboje, w różnej postaci, rozbitkami szlacheckiego rozkładu: z tradycjami zamożności i majątku, bez tradycji pracy, z osłabionym lub zanikającym poczuciem rzeczywistości, celów i uczuć ogólnych<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> Materiały Archiwalne Mieczysława Wallisa, Archiwum Połączonych Bibliotek WFIS UW, IFIS PAN i PTF w Warszawie, Rkps 15 T. I, k. 5.

<sup>6</sup> Por. tamże, Rkps 15 T. I, k. 41.

<sup>7</sup> W. Mackiewicz, *Brzozowski*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1983, s. 19.

<sup>8</sup> S. Brzozowski, *Pamiętnik*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław-Warszawa-Kraków 2007, s. 20.

Szczególnie emocjonalnie i pejoratywnie ujmuje jednak wpływ matki na swój rozwój i życie, podkreślając, jak wiele krzywd zaznał z jej strony. Pisze:

Matka moja jest najsilniejszym charakterem ludzkim, jaki spotkałem w życiu. Tak ustalonej w swym organizmie, tak bezwzględnej, bez wysiłku sięgającej po każdy środek, zarówno najniewinniejszy, jak najprzewrotniejszy – zimnej woli trudno sobie wyobrazić. Paradoks i tragedia tej duszy polegają na tym, że ta straszna siła działa w próżni i działając w ten sposób, przepoiła się nią, stała się prawdziwie demoniczną potęgą wrogą życiu, niszczącą je w samych korzeniach. Obcowanie z tą kobietą zostawia w duszy pustkę ogołoconą ze wszystkiego – rozpaczliwą. Jej myśli – to, co ona mówi, wewnątrz jej odbijające się w słowach, odruchach – robią wrażenie nagiej zwartej ściany, która idzie – wprost na nas; jest to jakby grób, który wali się na nas. [...] Nigdy nie wyleczę się z tego, co wytworzył, wyiębił, zniszczył we mnie wpływ Matki<sup>9</sup>.

Zarówno Elzenberg, jak i Brzozowski byli także swego rodzaju outsiderami intelektualnymi swoich epok. Obaj nie podążali ślepo za dominującymi wówczas nurtami i nie realizowali założeń programowych własnych epok, podążając raczej drogą własnych ambicji i planów twórczych, co przekładało się także na pewne poczucie odrzucenia czy wyobcowania w środowisku naukowym.

Elzenberg był introwertykiem, nawet po trosze ekscentrykiem o inklinacjach perfekcjonistycznych, przejawiającym spory dystans względem otoczenia. Ten charakterystyczny dla Elzenberga rys osobowości podkreślały osoby, które znały go bliżej. Mieczysław Wallis określał go jako postać odosobnioną, bardzo zamkniętą w sobie, człowieka

który pod pewnymi względami był zagadką nawet dla swego najbliższego otoczenia, [...] żyjący nade wszystko życiem wewnętrznym, zwrócony wewnątrz, dążący we wszystkich swych poczynaniach do doskonałości, człowiek, który nie miał poczucia własnej rzeczywistości otaczającego go świata [...], który realnie odczuwał jako „zasłone”, jako „woal”, poza którym ukrywa się jakaś „meta natura”, schizotypik, introwertyk, przeczuleniec, człowiek niepraktyczny, niezaradny życiowo, nie umiejący „rozpychać się łokciami”, nie miał łatwego życia, nie zrobił żadnej „kariery”, do końca życia znany tylko niewielkiej garstce intelektualistów<sup>10</sup>.

Cechował go także pewien egotyzm w postawie naukowej. Skupiony był raczej na samorozwoju, dążeniu do doskonałości wewnętrznej i udoskonalaniu własnych koncepcji, aniżeli na ich propagowaniu w środowisku naukowo-akademickim. Takie nastawienie miało także wpływ na jego relacje z otoczeniem. Wysokie wymagania moralne, jakie stawiał sobie i innym, oraz niechęć do ustępstw

<sup>9</sup> Tamże, s. 170–171.

<sup>10</sup> Materiały Archiwalne Mieczysława Wallisa, Archiwum Połączonych Bibliotek WFiS UW, IFiS PAN i PTF w Warszawie, Rkps 15 T. I, k. 32, 34, 37, 38, 39.



i kompromisów utrudniały mu stworzenie pozytywnych stosunków z otoczeniem<sup>11</sup>. Naturalną konsekwencją takiej postawy było też to, że nie skupiał swej uwagi na zjednywaniu sobie środowiska akademickiego. Mimo że nie zależało mu na szerokiej popularności, na rozgłosie, na oklaskach, to jednak bolało go to, że był tak mało znany, nawet wśród polskiej elity intelektualnej<sup>12</sup>.

Niejednokrotnie podkreślał także własne poczucie wyobcowania i niepewność siebie. Ubolewał głęboko nad własną nieumiejętnością porozumienia się z otoczeniem i przekazania własnych treści wewnętrznych. W jednej ze swych notatek pisał następująco:

Myślałem niedawno [...] o swojej niezdolności *narzucenia* swojego sposobu odczuwania i myślenia, – i o tem, że związane jest to ściśle z mojem ciąglem teoretycznym uzasadnianiem tego sposobu myślenia i odczuwania i tłumaczeniem go ludziom: jedno i drugie – niezdolność narzucenia i potrzeba uzasadniania ma swe źródło w *niepewności siebie*<sup>13</sup>.

Co więcej, przyznawał dalej, że jego myśl filozoficzna była właśnie wynikiem tego stanu wewnętrznego. Pisał o tym następująco: „Wszelka wogóle teoria, przynajmniej w tych moich dziedzinach, estetyki, etyki, filozofii życia i filozofii wartości, zdaje się być wyrazem niepewności siebie”<sup>14</sup>.

Z kolei jeśli chodzi o autora *Samego wśród ludzi*, to Marta Wyka podkreśla, że także

Życie Brzozowskiego przebiegało poza jakąkolwiek wspólnotą – czy to umysłową, czy artystyczną. Nie interesowała go, z przyczyn oczywistych (choroba), bohema jako możliwość istnienia we wspólnocie emocjonalnej, nie współtworzył w zasadzie programów [...], nie był sympatykiem żadnego literackiego ugrupowania<sup>15</sup>.

Brzozowski spotkał się z także z silnym ostracyzmem środowiska naukowego oraz społecznym, związanym z jego działalnością polityczno-publicystyczną, który – być może nawet ostatecznie przezeń niezawiniony – odcisnął niezatarte piętno na jego dalszej działalności twórczej i życiu osobistym. Chodzi mianowicie o zarzut bycia płatnym agentem policji carskiej, tzw. ochrony. Witold Mackiewicz okoliczności tego zajścia opisuje następująco:

W kwietniu 1908 r. na rodzinę Brzozowskich spada kolejny cios. „Czerwony Sztandar”, organ SDKPiL [...] ogłosił spis płatnych agentów ochrony, z nazwi-

<sup>11</sup> Por. tamże, Rkps 15 T. I, k. 80.

<sup>12</sup> Por. tamże, Rkps 15 T. I, k. 82.

<sup>13</sup> Materiały Archiwalne Henryka Elzenberga, Archiwum Polskiej Akademii Nauk w Warszawie, sygn. III-181,teczka nr 5, k. 1.

<sup>14</sup> Tamże, k. 1.

<sup>15</sup> M. Wyka, *Wstęp*, [w:] S. Brzozowski, *Pamiętnik*, s. XX.

skiem Stanisława Brzozowskiego, pseudonim policyjny „Goldberg”. Listę agentów nadesłał Centralny Komitet Socjaldemokratycznej Partii Robotniczej Rosji. Informację o „zdemaskowaniu szpiega” przedrukowują niemal wszystkie pisma polskie<sup>16</sup>.

To wydarzenie wpłynęło negatywnie na wszystkie sfery aktywności Brzozowskiego. Wywołało spore poruszenie opinii publicznej, pisarzy i intelektualistów. Rozpoczęło wręcz nagonkę na filozofa. Pojawiło się wówczas wiele bezwzględnie szkalujących go publikacji, m.in. we lwowskim „Głosie”. Jak pisze Ryszard Palacz:

Jedynie na podstawie publikacji tego spisu agentów i wyznania byłego pracownika Ochrony, prawie jednogłośnie Brzozowskiego uznano za zdrajcę sprawy narodowej, idei socjalistycznej oraz zwykłego szpiega, skazując na wieloraką, bo polityczną, narodową i obywatelską banicję<sup>17</sup>.

Brzozowski, przebywający wówczas we Florencji, bardzo dotkliwie odczuwał to odrzucenie, także ze strony mieszkających tam Polaków. Stanisław już do końca swych dni nie uwolnił się od oskarżeń, o co usilnie zabiegał, m.in. żądając zwołania sądu, pisząc liczne oświadczenia. Sprawa winy Brzozowskiego nie została zresztą ostatecznie rozstrzygnięta do dziś. Wiele jednak wskazuje na to, że publikacja owej listy agentów ochrony była tylko zwykłą prowokacją polityczną<sup>18</sup>. Niemniej jednak oskarżony o zdradę narodu Brzozowski głęboko przeżył ten społeczny ostracyzm. Jak pisze Marta Wyka, jego reakcją na zaistniałą sytuację było ostatecznie to, że „wybiera izolację i odosobnienie, aby w samotności budować swoją wieżę z kości słoniowej, wznoszoną z przygód i zagadek umysłu”<sup>19</sup>. Podobnie jak Elzenberg zatem skłaniał się ku tworzeniu i analizie własnych utworów wewnętrznych. I podobnie też jak w przypadku autora *Kłopotu z istnieniem* przepaja go w tym dążeniu pewien egotyzm, „nieobca jest mu również pycha, arystokracja ducha, poczucie bezwzględnej misji”<sup>20</sup>.

Zresztą także Elzenberga spotkało podobne, do dziś nie do końca rozstrzygnięte co do słuszności i zasadności stawianych zarzutów upokorzenie (tyle że na forum akademicko-naukowym), które zaważyło także na jego życiu zawodowym, a w pewnym sensie i osobistym. Mianowicie w 1929 roku Tadeusz Czeżowski próbował ściągnąć Elzenberga do Wilna na katedrę filozofii (po Wincentym Lutosławskim) Uniwersytetu Stefana Batorego. Zamysł ten, choć spotkał się z przy-

<sup>16</sup> W. Mackiewicz, *Brzozowski*, dz. cyt., s. 32.

<sup>17</sup> R. Palacz, *Klasyki filozofii polskiej*, Zachodnie Centrum Organizacji, Warszawa-Zielona Góra 1999, s. 245.

<sup>18</sup> Por. tamże.

<sup>19</sup> M. Wyka, *Wstęp*, dz. cyt., s. XXI.

<sup>20</sup> Tamże.

chylnością środowiska akademickiego i naukowego, to jednak ostatecznie nie powiódł się. Stało się to za sprawą profesora romanistyki, ówczesnego dziekana Wydziału Humanistycznego Stefana Glixellego, który wystąpił z ostrą krytyką dokonanej przez filozofa recenzji podręcznika do nauki języka francuskiego *Le livre de la France pour les classes supérieures des lycées* autorstwa A. Rouxa i K. Mellerowicza (Wyd. Gebethner & Wolff, Warszawa 1925)<sup>21</sup>. Glixelli zarzucił Elzenbergowi, że jego pozytywne opinie o wartości i poziomie recenzowanej książki są niesłuszne, a to z kolei podważa wiarygodność jego kompetencji naukowych i źle świadczy o podejściu do pracy naukowej w ogóle<sup>22</sup>. Choć Elzenberg próbował (lojalnie poinformowany przez Czeżowskiego o zarzutach dziekana) bronić się i ripostować, ostatecznie jego kandydatura przepadła na Radzie Wydziału. Wiele przemawia jednak za tym, że Glixelli działał w ten sposób, gdyż zależało mu nie tyle na tym, by stanowisko objął ktoś rzeczywiście kompetentny, ile na przeforsowaniu własnego kandydata. Na pewno jednak wydarzenie to ugodziło w dumę filozofa i dotknęło go boleśnie. Sprawa przecież rozeszła się w środowisku naukowym i mogła mu trwale zaszkodzić. Dlatego sam pisał nawet do Czeżowskiego, by nie zabiegał dalej o etat dla niego.

### Indywidualizm w twórczości i formie wyrazu

Obaj filozofowie nie obawiali się także wystąpić ponad założenia i wyznaczniki programowe swoich epok, często idąc w swych dokonaniach twórczych niejako pod prąd wobec dominujących trendów w nauce. Szczególnie Elzenberg, który walczył o możliwość realizowania się w wybranych przez siebie obszarach twórczych oraz własny sposób wyrażania treści filozoficznych poświęcił całe swe życie. Obu filozofów łączy zatem bezkompromisowość i determinacja w dążeniu do obrony i uzasadnienia swych poglądów. Wyrazem takiej postawy było ich silne nastawienie polemiczne, które stanowiło wręcz ich indywidualny wyróżnik. Przykład postawy polemicznej Elzenberga dowodzi, że prowadzenie polemiki jest i powinno być istotnym elementem działalności naukowo-badawczej. Jego zdaniem sama filozofia to obszar walki, ścierania się różnorodnych stanowisk i poglądów. Bez ich konfrontacji nauka ta mogłaby ulec stagnacji, a nawet regresowi. Pisał zatem:

Stan filozofowania jest stanem wojny. Nie dajmy się omamić pozorom: stonki między filozofami mogą być jak najbardziej kurtuazyjne – nie przeszkadza to, że są walką, walką o światopogląd, a więc o życie. Kto się w tej walce nie bro-

<sup>21</sup> Materiały Archiwalne Tadeusza Czeżowskiego, Dział Zbiorów Specjalnych, Biblioteka UMK w Toruniu,teczka Rkps nr 1616/III 2, k. 37.

<sup>22</sup> Por. także, por. także R. Jadczyk, *Przyczynek do biografii Henryka Elzenberga*, „Przegląd Humanistyczny” 1992 nr 4, s. 130.

ni, to znaczy nie atakuje, ten ginie: odebrane mu zostaje oblicze własne i zostaje starty z oblicza ziemi<sup>23</sup>.

W poddaniu zewnętrznej krytyce własnych poglądów widział także Elzenberg nie tylko możliwość sprawdzenia, na ile są one odporne na krytykę, ale także ich rozwoju. Poza tym szansę doskonalenia własnych koncepcji filozof ten dostrzegał także w negacji poglądów odmiennych czy wręcz antagonistycznych. Dlatego wchodził w liczne polemiki, wysuwając wiele stwierdzeń krytycznych nie tylko wobec ówczesnego środowiska filozoficznego (szczególnie reprezentantów szkoły lwowsko-warszawskiej), ale także humanistów – ludzi sztuki oraz literatury<sup>24</sup>. Elzenberg jako filozof szczególne upodobanie znalazł bowiem w etyce, estetyce, aksjologii i filozofii kultury. Dziedziny te nie były jednak wówczas najbardziej cenionymi w filozofii, pojawił się bowiem paradygmat filozofii naukowej, w której przeważały dociekania natury epistemologicznej, logicyzm, panował kult ścisłości, jednoznaczności, jasności i precyzji terminologicznej. Bez względu na to Elzenberg jednak z zapałem oddawał się tworzeniu własnego systemu tzw. aksjologii ogólnej. W swej twórczości częstokroć występował też przeciwko odrzucaniu w filozofii tego, co niejasne, nieściśle, niedopowiedziane, a co stanowiło podstawę metodologicznych założeń dominującej wówczas w filozofii polskiej szkoły lwowsko-warszawskiej. Elzenberg przekonywał, że filozofia nie tylko nie powinna negować tego, co wykracza poza precyzyjne i ściśle naukowe metody weryfikacji, ale wręcz powinna podejmować takie właśnie „oporne” problemy. To właśnie one są najczęściej najważniejsze. Pisał o tym także w swoim dzienniku:

Dążenie do możliwie największej [...] jasności, niedwuznaczności, precyzji wysłowienia się jest rzeczą dobrą, w myśleniu teoretycznym i w sytuacjach uchodzących za „normalne” wprost nakazaną. Jednym [...] z najgorszych fałszów, jakie można głosić, a które wciąż się głosi, to że jeśli się coś nie da powiedzieć jasno, niedwuznacznie, z precyzją, nie należy tego mówić w ogóle. Twórcze pomysły stale przychodzą w postaci, która te zalety wyklucza; maksymalna precyzja zawsze i wszędzie, to jest urojenie maniaków<sup>25</sup>.

Dlatego też uznał, że w dążeniu do prawdy i wiedzy sam strach przed popełnieniem błędu jest zjawiskiem o wiele bardziej katastrofalnym w skutkach aniżeli

<sup>23</sup> H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem...*, dz. cyt., s. 390.

<sup>24</sup> Jedną z ciekawszych polemik pozafilozoficznych jest Elzenbergowska polemika z artykułem Czesława Miłosza *Obowiązek*, który ukazał się po raz pierwszy w „Gazecie Codziennej” 28 marca 1940 roku. Tekst polemiczny Elzenberga został napisany w tym samym roku, opublikowany został zaś dopiero w 1997 roku w czasopiśmie „Znak”. Por. C. Miłosz, *Obowiązek*, „Znak” 1997 nr 12, s. 56–58; H. Elzenberg, „*Obowiązek*” Miłosza: próba dyspozycji, „Znak” 1997 nr 12, s. 59–63; H. Elzenberg, „*Obowiązek*” Miłosza. *Fragmenty konspektu pierwszego*, „Znak” 1997 nr 12, s. 63–65; B. Wolniewicz, *Elzenberg o Miłoszu*, „Znak” 1997 nr 12, s. 66–72.

<sup>25</sup> H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem...*, dz. cyt., s. 454.

jego popełnienie. Może on bowiem hamować rozwój filozofii, nauki, tłamsić ludzką kreatywność i naturalną ciekawość świata. Wyrażał także głęboki sceptycyzm wobec proponowanej przez Łukasiewicza metody filozoficznej, odwołującej się do metody logiki matematycznej (dedukcyjnej oraz aksjomatycznej)<sup>26</sup>. Obcy był mu także wszelki formalizm (szczególnie logiczny). Argumentował następująco:

Dawniej miałem tę ambicję, żeby myśl swoją zamknąć w jakieś ostateczne formuły, ująć ją w szereg prawd, których mógłbym się trzymać. Za braki dyskwalifikujące [...] uważałem niezgodność dwóch wypowiedzi [...]. Dziś wiem, że każda wypowiedź unaocznia tylko pewien aspekt mej myśli [...], która tylko poprzez sprzeczności [...] w ciągłych przybliżeniach, przemianach [...] zdoła ujawnić treść swą istotną, nie dającą się zamknąć w formuły<sup>27</sup>.

Sam opowiadał się za aforystyczną i obrazową formą wyrazu treści filozoficznych. Co więcej, jak zauważa Włodzimierz Tyburski, Elzenberg wyrażał pogląd, zgodnie z którym we wszelkich dociekaniach ważne jest, by wszystkie sensowne możliwości rozumienia oraz interpretacji świata i człowieka pozostawić otwarte. Nie należy zatem dążyć do ostatecznych, jednoznacznych rozstrzygnięć i wyników. Filozof podzielał bowiem pogląd, zgodnie z którym z którym człowiek realizuje się najpełniej w samym myśleniu, a nie w jego wynikach<sup>28</sup>.

Z kolei jeśli chodzi o Brzozowskiego, Witold Mackiewicz pisze o rysie polemicznym jego postawy naukowo-twórczej następująco: „To już jest styl Brzozowskiego. Drapieżny i napastliwy wszędzie, gdzie stoi ktoś na drodze”<sup>29</sup>. W swych pismach filozof ten analizował, oceniał i krytykował wiele zjawisk i tendencji społeczno-kulturalnych ówczesnej Polski. Był zresztą baczny obserwatorem i komentatorem nastrojów i przemian społecznych nie tylko w kraju. Mackiewicz zauważa, że „Brzozowski dostrzegał wyraźniej niż inni atmosferę przesilenia ideologicznego i umysłowego w Europie i atmosferę tę wiązał także z sytuacją historyczną oraz kulturową własnego narodu”<sup>30</sup>. Atakował modernistyczną wizję dekadentyzmu, demaskował polską mitologię narodową. Należy podkreślić, że okres modernizmu w Polsce łączył się początkowo z pewną oczywistą dominacją pesymizmu. Jak pisze Roman Padol:

Przełom wieków – wieku XIX i XX – w Polsce rodził dwojaki postawy. Najpierw zbliżający się koniec wieku wiązał się ze skrajnym pesymizmem, rezygnacją, z przeświadczeniem o nieuchronności zła i cierpienia. Modernistyczna poezja – w tej pierwszej fazie – w bardzo sugestywny sposób mówi o niepewności celów,

<sup>26</sup> Por. L. Hostyński, *Układacz tablic wartości*, Wyd. UMCS, Lublin 1999, s. 279.

<sup>27</sup> H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem...*, dz. cyt., s. 305.

<sup>28</sup> Por. W. Tyburski, *Elzenberg*, Wiedza Powszechna, Warszawa 2006, s. 20.

<sup>29</sup> W. Mackiewicz, *Brzozowski*, dz. cyt., s. 23.

<sup>30</sup> Tamże.

odrzuca sens ludzkiego istnienia, przeczy wszelkim wartościom. Dominujące jest przekonanie, że nie ma już żadnej nadziei „dla człowieka końca wieku”<sup>31</sup>.

W związku z tym postawa Brzozowskiego stanowiła niejako naturalną reakcję przeciwstawiającą się takim nastrojom i tendencjom. Zresztą w wieku XX stopniowo zaczęły pojawiać się i wzrastać postawy aktywizmu i buntu. Należy tu wspomnieć także o wpływie określonych stanowisk filozofii światowej, wśród których szczególnie silnie zaznaczyła się filozofia Nietzschego, głosząca postulat rewizji wszystkich wartości, przyjęcia aktywnej postawy wobec świata. Także na Brzozowskiego silny wpływ wywarła myśl niemieckiego filozofa. W takich okolicznościach narodziła się jego „filozofia pracy”, jako koncepcja działalności kulturotwórczej<sup>32</sup> wzmagającej ludzką moc, która ma przeobrazić nie tylko jednostkę, ale cały naród, zbiorowość ludzką. Ryszard Palacz, podkreślając indywidualizm tej koncepcji, pisze następująco:

Brzozowski podkreślał nieustannie w swej twórczości ideę [...]: istnieje związek między kulturą pracy a życiem duchowym. Na tym poziomie bowiem decyduje się los jednostek i zbiorowości. Warunkiem wszystkich spodziewanych stanów jest praca rąk i mózgu. Nie była to myśl do zaakceptowania w ówczesnych, polskich warunkach<sup>33</sup>.

Sam filozof w jednym ze swych dzieł pisał następująco:

Problem polega nie tylko na tym, aby zachować wiarę w Polskę, ale aby stworzyć Polskę jako realną moc dziejową. [...] Rodzi się właśnie typ Polaka zdolnego żyć na najwyższym poziomie, stworzonym przez europejską kulturę. Powstawanie tego typu, jego walka, dojrzwianie, przekształcanie polskiej kultury w organ jego panowania nad światem i własnego samorządu – oto droga, po której musi iść myśl polska. Musi ona stać się świadomością swobodnych robotników, zdolnych do samoistnej pracy na najwyższym poziomie technicznym<sup>34</sup>.

Roman Padoł zalicza zatem Brzozowskiego do grona wielkich indywidualności, „które nie mogły utrzymać się w granicach wyznaczonego wcześniej kanonu myślenia i odrzuciły dominację bezzadności, rozczarowania. [...] Tworzenie etosu aktywizmu to dla Brzozowskiego walka o światopogląd”<sup>35</sup>.

<sup>31</sup> R. Padoł, *Naród i koncepcje postępowania narodowego w polskim modernizmie*, [w:] *Kołąkowski i inni*, red. J. Skoczyński, Zakład Historii Filozofii UJ, Kraków 1995, s. 117.

<sup>32</sup> A. Mencel podkreśla: „Aktywność kulturalna jest w jego oczach jednym z podstawowych sposobów przekształcania wewnętrznej substancji społeczeństwa”. Tenże, *Stanisław Brzozowski – kształtowanie myśli krytycznej*, Czytelnik, Warszawa 1976, s. 36–37.

<sup>33</sup> R. Palacz, *Klasyki filozofii polskiej*, dz. cyt., s. 248.

<sup>34</sup> S. Brzozowski, *Legenda Młodej Polski*, Warszawa 1937, s. 149–150, za: A. Mencel, *Stanisław Brzozowski – kształtowanie myśli krytycznej*, dz. cyt., s. 38–39.

<sup>35</sup> R. Padoł, *Naród i koncepcje postępowania...*, dz. cyt., s. 117–118.



Z takiego punktu widzenia filozof krytykuje zatem wiele ówczesnych postaw. Nie zawahał się przy tym także poddać krytyce autorytetu, atakując bezideowość dzieł Henryka Sienkiewicza oraz jego wizję historii Polski. Uważał, że proza Sienkiewiczowska demotywuje Polaków do działań na rzecz przyszłość narodu, odciągając od tego, co ważne dla kraju tu i teraz, snując złudne wizje przeszłości. Mackiewicz przekonuje, że w ujęciu Brzozowskiego

Pisarstwo Sienkiewicza usypia Polaków i zabija w nich pragnienie tworzenia życia, zwracając się do martwych obrazów majestatycznej, magnackiej przeszłości. Patrzenie „wstecz”, kontentowanie się sentymentalną, iluzoryczną wizją przeszłości to objaw zdziecinnienia. Jeśli to robi wielki pisarz wówczas, gdy potrzeba chwili nakazuje walkę o polską przyszłość, to już jest jawna deprawacja narodu<sup>36</sup>.

Twórczy indywidualizm prezentowanych filozofów znalazł także swój wyraz w ich szczególnego rodzaju dziełach przesyconych autorefleksją i wątkami autobiograficznymi, stanowiących zapis ich stanów intelektualnych i przeżyć. Elzenberg był autorem dziennika filozoficznego *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, Brzozowski zaś *Pamiętnika*.

*Kłopot z istnieniem* to dzieło uznane dziś przez wielu twórców i krytyków literackich za istotny wkład intelektualny do polskiej kultury XX wieku. Kunszt formy aforystycznej przeplata się w nim z wieloma cennymi dictami, przemyśleniami, które nie tracą zresztą na swej ważności po dziś dzień. Filozof pisze bowiem o zagadnieniach i problemach, które od wieków nurtowały ludzkość (np. o wartościach, śmierci, życiu, samobójstwie, samotności, kulturze, sztuce, twórczości, narodzie), dając czytelnikowi impuls do własnych poszukiwań intelektualnych i rozstrzygnięć. Na przykład pisze następująco: „Ślepe przywiązanie do życia to przejaw nędzy życiowej. A najpiękniejszą czarę z największą satysfakcją się w końcu rozbija”<sup>37</sup>; albo: „Nie ma takiego probierza siły żywotnej człowieka jak jego stosunek do śmierci”<sup>38</sup>; czy też: „Czy wartości są czymś absolutnym? W każdym razie ja swego życia nie chcę mieć czym innym, jak tylko walką, najprzód o poznanie, a potem o wytwarzanie wartości”<sup>39</sup>, lub: „Nie poezja jest wyrazem uczuć, ale uczucia są materiałem, z którego, według swego instynktu estetycznego, poeta buduje swój utwór”<sup>40</sup>. Autor odsłania także wiele własnych bolączek, słabości, pragnień i dążeń, jak również ukazuje swe refleksje dotyczące ówczesnych wydarzeń zarówno społecznych, jak i ze świata akademicko-naukowego.

<sup>36</sup> W. Mackiewicz, *Brzozowski*, dz. cyt., s. 22–23.

<sup>37</sup> H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem...*, dz. cyt., s. 52.

<sup>38</sup> Tamże, s. 59.

<sup>39</sup> Tamże, s. 74.

<sup>40</sup> Tamże, s. 78.

*Pamiętnik* Brzozowskiego to z kolei przykład wysokich lotów sztuki esejistycznej, w której autor łączy elementy intymistyki (odsłaniając czasem totalnie swe bolesne przeżycia i stany wewnętrzne) z czymś w rodzaju krytyki literackiej (gdy analizuje i ocenia działalność oraz dokonania wielu twórców i osób publicznych). Było więc to niezwykle śmiałe, oryginalne (bo wymykające się jednoznacz- nemu ujęciu gatunkowemu) i dodatkowo silnie zdeterminowane kończącym się czasem aktywności twórczej (ze względu na pogarszający się stan zdrowia), z czego filozof zdawał sobie w pełni sprawę, przedsięwzięcie twórcze<sup>41</sup>. Dzieło obejmuje lata 1910–1911, a więc okres już po postawieniu mu zarzutów o agenturę i za- razem bezpośrednio poprzedzający jego śmierć. Stanowi więc szczególnie cenny zapis uczuć i stanu ducha filozofa znajdującego się w specyficznej i zarazem nie- zwykle trudnej sytuacji życiowej. Dzieło to, co sugeruje wielokrotnie sam autor, przekracza granice zwykłej autobiografii, jest dziełem o szczegółowo zaplanowa- nej i przemyślanej formie i konstrukcji. Jak czytamy w jego *Wstępie*:

Ma być również – a może przede wszystkim – przewodnikiem po szlakach du- chowego rozwoju determinowanego przez poddane selekcji i hierarchizacji fakty biografii. Te mianowicie, na które sam autor zdecydował się wskazać<sup>42</sup>.

Autor kreśli w nim także swe twórcze pomysły, plany pracy naukowej. Spe- cyfiką *Pamiętnika*, przez jednych uważaną za wyraz odwagi, przez innych zaś obrazoburstwa, jest także imienne odnoszenie się autora do ocenianych, a często niezwykle bezwzględnie krytykowanych postaci (intelektualistów, filozofów, ludzi sztuki, literatów), którzy w znacznej większości żyli jeszcze w momencie ukazania się dzieła<sup>43</sup>. Dla przykładu – Brzozowski pisze o znanym wówczas krytyku literac- kim i eseiście Karolu Irzykowskim: „Nie lubię Irzykowskiego”<sup>44</sup>, albo o Żerom- skim: „Ile kłamstw sprzysięgło się dziś na myśl polską. Żeromski? Niewątpliwie: nie tylko myli się, ale i kłamie – nie jest szczery [...]”<sup>45</sup>. Co więcej, w *Pamiętniku* filozof zaznacza też własne prekursorstwo, postrzega bowiem siebie jako twórcze indywiduum, niezależne od panujących trendów i autorytetów, gotowe w swym kunszcie na wystąpienie na forum europejskim. W swych zdolnościach pisar- skich stawiał siebie na równym poziomie z twórcami europejskimi. Pisał:

<sup>41</sup> Brzozowski pisze na przykład: „Rozpacz wkrada się przez każdą szczelinę; rozpacz i znie- chęcenie. Nie mam w tej chwili żadnej łączności z życiem – jestem sam [...]. Słaby jestem człowiek”. A dalej: „Znów choroba nieoczekiwana i paraliżująca. Co się stanie z nami, z biedną myślą i bied- niejszą jeszcze rodziną moją”. I jeszcze w innym miejscu: „Jak strasznie i beznadziejnie jestem sam [...]”. S. Brzozowski, *Pamiętnik*, dz. cyt., s. 108, 162, 165.

<sup>42</sup> M. Wyka, *Wstęp*, dz. cyt., s. VIII.

<sup>43</sup> Dzieło to wydała po śmierci Brzozowskiego jego żona Antonina Brzozowska, którą ustano- wił on jedynym dysponentem jego spuścizny.

<sup>44</sup> S. Brzozowski, *Pamiętnik*, dz. cyt., s. 170.

<sup>45</sup> Tamże, s. 32.

Gdy czytam książki krytyczne, filozoficzne, pisane przez poważnych pisarzy angielskich lub francuskich, [...] doznaję uczucia, a właściwie widzę dokładnie, że byłbym w stanie pracować na tym poziomie. Przez to określenie „na tym poziomie” rozumiem, że posiadam aparat ogólnego przygotowania kulturalno-literackiego, wystarczający, by nadać mojemu głosowi ważkość i konsystencję zewnętrzną, zabezpieczające prawo do mównicy. Zdaje mi się bowiem, że myślowo byłbym w stanie dać więcej, sięgnąć głębiej już dziś, nawet na obcym terytorium.

A dalej czytamy:

Mogę już dzisiaj pisać tak, żeby to, co piszę, wytrzymało miarę najkulturalniejszej publiczności europejskiej. Dlatego też powinienem mieć odwagę szczerości bezwzględnej. Mówić jasno, gdzie kończy się moje przygotowanie, określać jego granice, królewsko ignorować świat Feldmanów, Garfeinów-Garskich i Irzykowskich. Pisać własną terminologią, własnymi stanowiskami, robiąc dla nich miejsce w świecie<sup>46</sup>.

Zarówno jeden, jak i drugi myśliciel, decydując się na ujęcie w formie osobistych zapisków dróg myśli własnych, odkrywa przed czytelnikami cały zbiór swych inspiracji twórczych, duchowych rozterek, dywagacji, przemyśleń, pozwala „tropić” własny swój indywidualizm oraz rozwój intelektualny, niejako podążać za nimi. W ten sposób filozofowie ci uczynili swe dzieła dziełami unikatowymi i wyróżniającymi się w rodzimej twórczości filozoficznej.

Obaj też poszukiwali własnych form i sposobów formułowania i przekazywania koncepcji i treści filozoficznych. Chętnie posługiwali się aforystyczną formą wypowiedzi, eseistyką. Elzenberg przejawiał inklinacje nie tylko w kierunku aforystycznej formy wypowiedzi, ale także do ujmowania treści filozoficznych w formy symboliczne, poetyckie, chętnie też posługiwał się metaforą. Przekonywał nawet, że język obrazowy w swych możliwościach poznawczych znacznie przekracza możliwości języka dyskursywnego, naukowego<sup>47</sup>. Pozwala bowiem na uchwycenie jakiejś cechy, która „bez metafory wyrazić się nie da [nieskończenie określona? albo po prostu nie posiadającą terminu?]”<sup>48</sup>. Stąd też konkludował następująco:

ludzie lepiej się rozumieją, gdy niezupełnie racjonalnie myślą, a mówią w jakimś stopniu metaforycznie. Klasycznym dla mnie przykładem była rozmowa z Berentem [...] o pisarzach i krytykach polskich. Mówiliśmy metaforami – a jakeśmy się rozumieli<sup>49</sup>!

<sup>46</sup> Tamże, s. 166, 173.

<sup>47</sup> Por. H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem*, dz. cyt., s. 249.

<sup>48</sup> Materiały Archiwalne Henryka Elzenberga, Archiwum Polskiej Akademii Nauk w Warszawie, sygn. III-181, teczka nr 94, k. 2.

<sup>49</sup> H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem...*, dz. cyt., s. 291.

Dlatego też negował nasilające się w polskiej filozofii tendencje do ujmowania treści filozoficznej w sztywne ramy metodologiczne, negując postulaty szkoły Twardowskiego. Także Brzozowski nie podzielał nastawienia metodologicznego „twardowszyków”, odrzucając postulaty uprawiania filozofii z zachowaniem rygorów naukowości. Palacz podkreśla:

Działalność Twardowskiego ze Lwowa uważał za pożyteczną, ale dla pisania referatów, bo niewiele miała ona wspólnego z prawdziwą filozofią, która musiała być inna od uniwersyteckiej. Filozofia nie była dla niego spekulacją rozwijaną na katedrze uniwersyteckiej. Nie była także oderwaną od życia refleksją, ale narzędziem, które wzbogaca życie i nadaje mu nowe treści<sup>50</sup>.

O specyfice twórczości Brzozowskiego Mackiewicz pisze następująco:

Pisma Brzozowskiego nie są łatwe i nie dają się jednoznacznie naukowo określić; myśl jego ciągle ewoluowała, środkiem wyrazu tez filozoficznych często była forma krytyki i twórczości literackiej, nierzadko aforystyczna i wielowątkowa w treści<sup>51</sup>.

Obaj filozofowie zajmowali się krytyką literacką. Brzozowski uważał nawet, że jest ona działalnością filozoficzną. Pisał o tym następująco:

Nie powinienem dać w siebie wmówić, że tego rodzaju krytyka, jak moja, jak ta, do której jestem zdolny, nie ma racji bytu. Moja krytyka wyrasta z filozofii, jest przede wszystkim, i bardziej niż czymkolwiek innym, metodą filozoficzną. Nie filozofia metodą krytyki literackiej, lecz krytyka metodą filozofii<sup>52</sup>.

Z kolei u Elzenberga działalność ta stanowiła naturalny przyczynek do zainteresowania się estetyką, a w konsekwencji filozofią w ogóle. Jego teksty krytyczne (recenzje) można więc czasem potraktować jako swego rodzaju prolegomena do twórczości i problematyki filozoficznej. W tej sferze ich działalności łączą obu filozofów także podobne inspiracje i zainteresowania twórcze (m.in. Renanem czy Maeterlinkiem).

## Uwagi końcowe

Twórczość i postawy intelektualne Elzenberga oraz Brzozowskiego stanowią istotną przeciwwagę dla uzurpującej sobie prawo do dominacji, zwłaszcza w pierwszej połowie XX wieku (a znajdującej licznych zwolenników i kontynuatorów także współcześnie), filozofii naukowej. Prawdziwie twórczy indywidu-

<sup>50</sup> R. Palacz, *Klasycy filozofii polskiej*, dz. cyt., s. 249; por. także S. Brzozowski, *Pamiętnik*, dz. cyt., s. 29.

<sup>51</sup> W. Mackiewicz, *Brzozowski*, dz. cyt., s. 8.

<sup>52</sup> S. Brzozowski, *Pamiętnik*, dz. cyt., s. 132.

alizm wymyka się bowiem wszelkim ramom, w które starano się wielokrotnie wtłoczyć filozofię. Elzenberg w swej twórczości walczył zatem o swobodę metodologiczną i przedmiotową filozofii, Brzozowski zaś o jej antyspekulatywny charakter i uznanie jej za dyscyplinę, którą można aktywnie wykorzystywać w działaniu i życiu. Ich postawy zatem dowodzą, że filozofia wartościowa poznawczo i „życiowo” to nie tylko filozofia uprawiana metodycznie, ale także ta, a może i przede wszystkim ta, która otwarta jest na różnorodne formy i style wypowiedzi oraz sposoby rozstrzygnięć problemowych i zastosowań. Dowodzi to zatem, że postulat stawiania metodologicznych i przedmiotowych granic filozofii nie może być jedynie słusznym i powszechnie uznawanym, gdyż jest on niewystarczający i zubażający naukę. Rozumując tym tokiem, można przyjąć pogląd, który wyraził kilka lat temu Ryszard Kleszcz: „Dyskurs filozoficzny może wykorzystywać wszelkie metody poznawcze”<sup>53</sup>. Jeszcze bardziej zdecydowany pogląd pojawił się wypowiedzi Jadwigi Mizińskiej, która przekonywała, że filozofia nie powinna być ograniczana żadnymi wymogami formalnymi, bowiem dyscyplina ta już ze swej istoty jest dyscypliną nieograniczoną.

Filozofia wszak w samej swojej nazwie [...] zawiera przestrożę przed zbyt ścisłym jej definiowaniem. Ani *umiłowanie*, ani *mądrość* nie dają się bowiem zamknąć w jakiegokolwiek ramy. Nie sposób postawić im żadnych granic, barier, zapór<sup>54</sup>.

## Bibliografia

- Brzozowski S., *Pamiętnik*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków 2007.
- Elzenberg H., „Obowiązek” Miłosza: próba dyspozycji, „Znak” 1997 nr 12, s. 59–63. Elzenberg H., „Obowiązek” Miłosza. Fragmenty konspektu pierwszego, „Znak” 1997 nr 12, s. 63–65.
- Elzenberg H., *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, Wyd. UMK, Toruń 2002.
- Hostyński L., *Układacz tablic wartości*, Wyd. UMCS, Lublin 1999.
- Jadcza R., *Przyczynek do biografii Henryka Elzenberga*, „Przegląd Humanistyczny” 1992 nr 4, s. 130.
- Kleszcz R., *Co to jest filozofia*, „Ruch Filozoficzny” LX (2003) nr 4, s. 539.
- Mackiewicz W., *Brzozowski*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1983.

<sup>53</sup> R. Kleszcz, *Co to jest filozofia*, „Ruch Filozoficzny” LX (2003) nr 4, s. 539.

<sup>54</sup> J. Mizińska, *Nieograniczona filozofia*, „Ruch Filozoficzny” LX (2003) nr 4, s. 543.

- Materiały Archiwalne Henryka Elzenberga, Archiwum Polskiej Akademii Nauk w Warszawie, sygn. III-181.
- Materiały Archiwalne Mieczysława Wallisa, Archiwum Połączonych Bibliotek WFiS UW, IFiS PAN i PTF w Warszawie, Rkps 15 T. I.
- Materiały Archiwalne Tadeusza Czeżowskiego, Dział Zbiorów Specjalnych, Biblioteka UMK w Toruniu,teczka Rkps nr 1616/III 2.
- Mencel A., *Stanisław Brzozowski – kształtowanie myśli krytycznej*, Czytelnik, Warszawa 1976.
- Miłosz C., *Obowiązek*, „Znak” 1997 nr 12, s. 56–58.
- Mizińska J., *Nieograniczona filozofia*, „Ruch Filozoficzny” LX (2003) nr 4, s. 543.
- Padoł R., *Naród i koncepcje postannictwa narodowego w polskim modernizmie*, [w:] *Kołąkowski i inni*, red. J. Skoczyński, Zakład Historii Filozofii UJ, Kraków 1995, s. 117.
- Palacz R., *Klasyki filozofii polskiej*, Zachodnie Centrum Organizacji, Warszawa–Zielona Góra 1999.
- Tyburski W., *Elzenberg*, Wiedza Powszechna, Warszawa 2006.
- Wolniewicz B., *Elzenberg o Miłoszu*, „Znak” 1997 nr 12, s. 66–72.

## Henryk Elzenberg and Stanisław Brzozowski – the power of individualism in the modern Polish philosophy

Elzenberg's and Brzozowski's work and intellectual attitude constitute the important counterbalance to scientific philosophy usurping the right to dominate particularly in the first part of the 20<sup>th</sup> century (and finding numerous followers and continuators also nowadays). A truly creative individualism is getting out of the framework to which philosophy has been forced repeatedly. Then, Elzenberg fights for methodological and subject freedom of philosophy in his work. Whereas Brzozowski fights for its anti-speculative character and its recognition as a discipline, which can be actively used in the action and life. Therefore, their attitudes prove that philosophy valuable in terms of learning and “living” is not only philosophy gone in for discipline. Moreover, it is also, and maybe it is above all, this philosophy which is direct with different forms and styles of expression as well as manners of problematic solving and implementations. Then, it indicates that a populate for posing the methodological and subject borders of philosophy cannot be the only right and universally recognised one as not being a sufficient one, it has been limiting science.

**Keywords:** Henryk Elzenberg, Stanisław Brzozowski, modern Polish philosophy, individualism



KRYSTIAN SAJA

---

## Romantyczne domknięcie projektu oświecenia w myśl filozofii Stanisława Brzozowskiego

Zdaniem Agaty Bielik-Robson „Stanisław Brzozowski był pierwszym filozofem – nie tylko w skali polskiej, ale wręcz w skali światowej – który dostrzegł, że istnieje całkowicie swoista filozofia romantyczna”<sup>1</sup>. Była to według Brzozowskiego nie tyle filozofia prądu literackiego, ile raczej filozofia światopoglądowa. Zdaniem wielu literaturoznawców przedkładanie intuicji i uczucia nad rozum, oraz konteksty folklorystyczne usytuowały romantyzm polski na pograniczu materializmu oświeceniowego i idealizmu transcendentnego. Sam Brzozowski bowiem wyodrębnił w tym chaosie romantycznej formacji zwarty monolit ideowy. Jak wskazuje Bielik-Robson, analizował romantyzm z perspektywy „dopiero co powstałych krytycznych języków nietscheizmu, marksizmu i psychoanalizy”<sup>2</sup>. Tym samym z perspektywy lat należałoby spojrzeć na Brzozowskiego nie jak na krytyka romantyzmu, lecz tego, który zrewidował światopogląd romantyczny (w szczególności światopogląd romantyzmu polskiego), ukierunkowując go, co ciekawe, w stronę oświecenia. Poprzez nowatorstwo poglądów, uzyskane dzięki krytycznym językom Nietzschego, Marksa i Freuda, „ujawnia się najcenniejsze odkrycie romantyków, odkrycie, jakiego sami nie do końca byli świadomi – że ich własne ujęcie ludzkiego podmiotu bynajmniej nie jest idealistyczne, lecz niejako zupełnie odwrotne: subtelnie materialistyczne”<sup>3</sup>.

Co więcej, wydaje się, że Brzozowski poprzez „ustanowienie fundamentu”<sup>4</sup>, załączył nową metodologię w postaci „perspektywy historyczno-psychologicznej

---

<sup>1</sup> A. Bielik-Robson, *Syndrom romantyczny. Stanisław Brzozowski i rewizja romantyzmu*, [w:] *też, Romantyzm, niedokończony projekt. Eseje*, Kraków 2008, s. 75.

<sup>2</sup> Tamże.

<sup>3</sup> Tamże, s. 76.

<sup>4</sup> S. Brzozowski, *Filozofia romantyzmu polskiego*, Lwów 1924, s. 9.

i filozoficzno-treściowej”<sup>5</sup>, wskazał na domknięcie w romantyzmie polskim niedokończonego jego zdaniem projektu oświecenia, choć nigdy wprost o tym nie pisał.

Nietrafne jest określanie oświecenia jako jednoznacznie racjonalistycznego i ateistycznego. Czesław Miłosz przyznał, „że nie ma sprzeczności między sympatią do oświecenia a sympatią do poezji tzw. metafizycznej. Tzw. romantyzm był hiperbolizacją wątków oświeceniowych, a zajmował się także metafizyką”<sup>6</sup>.

Poniższa próba analizy pism Brzozowskiego, a w szczególności *Filozofii romantyzmu polskiego*, ma zatem na celu udowodnienie tezy o istnieniu w romantyzmie polskim jeśli nie bezpośredniej kontynuacji projektu oświeceniowej analizy podmiotu ludzkiego, to chociażby wyraźnych śladów filozofii tego okresu. Podejmując próbę wykazania wspomnianej zależności, postaramy się również wypracować definicję tzw. polskiego ducha narodowego, konfrontując go z myślą europejską doby romantyzmu. Romantyzm polski wydaje się kontynuacją myśli oświeceniowej związanej z kształtowaniem świadomego analityka, którego samostanowienie (samowiedza) wynika z charakteru wypracowanego ducha narodowego.

## Europa myśli obcej

Zdaniem Stanisława Brzozowskiego poeci romantyzmu polskiego nie tyle reprezentowali współczesność duchową spójną, jak się wyrażał, z *otchłaniami* ówczesnej Europy, „w których znikają wieki, w których cała terażniejszość jest czemś tymczasowym pomiędzy przeszłością i przyszłością”<sup>7</sup>, ile sięgali w głąb przeszłości, żyjąc terażniejszością Sofoklesa, Ajschylosa, mędrców jońskich, Buddy, a w szczególności Jezusa Chrystusa<sup>8</sup>. Jak pisał Brzozowski, wynikało to z faktu, że po roku 1831 romantyzm polski „zrywał coraz bardziej związki powierzchowne, nawet ze zjawiskami literacko-artystycznymi współczesnej sobie Europy kulturalnej, szedł coraz bardziej w głąb siebie samego, urastał w czystość duchową i majestat, wymagające dla niego zgoła innych kulturalno-historycznych perspektyw i oświeleń”<sup>9</sup>.

Było to następstwo burz dziejowych, w jakich znalazła się Polska po wspomnianym roku 1831, wobec których naród polski nie mógł i nie był w stanie normalnie funkcjonować. Po upadku powstania listopadowego elity intelektualne z racji emigracyjnego wyizolowania zostały pozbawione bezpośredniego wpływu na światopogląd narodu oraz funkcjonowanie państwa. Andrzej Walicki podkre-

<sup>5</sup> Tamże, s. 9.

<sup>6</sup> J. Płuciennik, *Literatura, głupcze! Laboratorium nowoczesnej kultury literackiej*, Kraków 2009, s. 25.

<sup>7</sup> S. Brzozowski, *Filozofia romantyzmu polskiego*, dz. cyt., s. 10–11.

<sup>8</sup> Tamże, s. 11.

<sup>9</sup> Tamże, s. 10.

śla, że „tragedia i wielkość myśli emigracyjnej polegała na tym, że musiała ona ugruntować Polskę w świecie idei, bez realnej podstawy”<sup>10</sup>.

Jak trafnie stwierdza Tomasz Tadeusz Brzozowski: „Przedstawiciele Wielkiej Emigracji starali się zaszczepić i wcielić w życie myśl narodowyzwolenczą”, lecz w kraju nie było już warunków do jej urzeczywistnienia. Traumatyczne przeżycie narodowe oraz brak orientacji ow codziennym życiu społeczeństwa pogłębiły procesy alienacyjne<sup>11</sup>. Stąd też kiedy Europa zaczytywała się już w powieściach popularnych, Polska nadal pozostawała obszarem zdominowanym przez poezję, z nielicznymi, nieśmiałyymi próbami odejścia od tej tendencji<sup>12</sup>. Była to poezja ducha narodowego, idea pozbawiona fundamentu rzeczywistej państwowości. Zdaniem samego Brzozowskiego „jesteśmy współczesnymi tych ludzi, z którymi pracę ducha prowadzimy”<sup>13</sup>. W myśl tego poglądu romantyzm polski był manifestacją Chrystusa, bowiem to z nim wydaje się prowadzić pracę duchową. Chrystus był dla romantyków polskich „zjawiskiem wczorajszym, dzisiejszym nawet, nieustannie obecnym”<sup>14</sup>. Brzozowski utożsamiał Chrystusa ze Słowem. Był on niezmiennie obecny wśród ludzi, jako nieskończona radość swobody obwieszczania wiedzy o sobie samym. Tym samym ludzkość powinna być jak wolne Słowo. Ludzkość przedchrystusowa samej siebie jako swobody Słowa nie pojmowała. Ludzkość pochrytusowa, otrzymując przykład od Boga, miała za zadanie uczynić całą treść ludzkiego życia swobodą, a samą siebie odrodzić w Słowie. Duch ludzkości miał być silny swobodą Słowa, zaprzeczając tym samym dziejowej konieczności. Zdaniem Brzozowskiego współczesny świat wyrzekł się tak pojmovanej swobody. Jak stwierdzał:

Próbuje żyć państwem, jak Rzym, ale już w to nie wierzy. Próbuje żyć życiem nieodrodzonym, jak Grecja, ale już w to nie wierzy. Próbuje żyć zaprzeczeniem, jak Indje, ale już w to nie wierzy. I gdy patrzę w świat, widzę pokłębienie idei, które ideami nie są, bo nie wierzą w siebie, bo już o Słowie wiedziały i rozpaczwały o Niem. I widzę Kościół, który rozumie, że Słowo jest śmierć, ale nie rozumie, że śmierć jest po to, aby było życie. I poza tem nic. Rozterka, mrok, zwątpienie, siła brutalna, szal, szlachetność w siebie nie wierząca<sup>15</sup>.

<sup>10</sup> A. Walicki, *Stanisław Brzozowski i filozofia polskiego romantyzmu*, „Studia Filozoficzne” 1969, nr 4 (59), s. 36.

<sup>11</sup> T. T. Brzozowski, *Stanisław Brzozowski wobec myśli filozoficznej romantyzmu polskiego*, <http://www.filozof.uni.lodz.pl/folia/01%20BRZOZOWSKI%20Brzozowski%20a%20romantyz%20polski%27.pdf> (dostęp: 29.03.2014), s. 4.

<sup>12</sup> Na przykład Z. Krasiński, *Powieści gotyckie*, J. Barszczewski, *Szlachcic Zawalnia, czyli Białoruś w fantastycznych opowiadaniach* itp.

<sup>13</sup> S. Brzozowski, *Filozofja romantyzmu polskiego*, dz. cyt., s. 10.

<sup>14</sup> Tamże.

<sup>15</sup> Tamże, s. 18.

Europa współczesna romantykom polskim zatraciła i wyrzekła się prawdy Słowa, wyrażając jedynie „niezadowolenia, tęsknoty à la Byron lub Chateaubriand”<sup>16</sup>. Konieczność i powinność górują nad radością i swobodą. Ludzie nie są w stanie żyć prawdą Słowa, gdyż jej nie dostrzegają, pomimo że przyście Chrystusa dawno już miało miejsce, dlatego też są nieszczęśliwi i często ogarnięci obłędem. Także Kościół, zdaniem Brzozowskiego, zaprzepaścił szansę odkrycia radości i swobodnej szlachetności płynącą ze Słowa, nazywając siebie „ciałem Słowa”<sup>17</sup>. Brzozowski krytykował samą instytucję Kościoła, nie zaś Kościół żywy, nazwany przez niego „nie urządzeniem ludzkim, lecz założeniem wiekustem w Słowie uwarowanym”<sup>18</sup>. Pisał również, że „wszystkie duchy zespolone są w prawdzie, gdyż prawda jest jedna i gdy jeden ją znajduje, zabezpieczona jest dla wszystkich, gdy w kimś jednym jest zagrożona – zagrożona jest dla wszystkich”<sup>19</sup>.

Zespolenie duchów w prawdzie Słowa to Kościół żywy. Zdaniem Brzozowskiego romantyzm polski góruje nad Europą swoją wewnętrzną treścią duchową – zespolonym duchem narodu, który prawdę Słowa odnalazł. Na tak ukształtowanym światopoglądzie Brzozowski budował filozofię, w myśl której tylko romantyzm polski rozumie prawdę płynącą ze Słowa – czyli swobodny indywidualizm. Nie chodzi tu o indywidualizm pochodzący od *Ja* – ego ducha niemieckiego, a ten wynikający z podmiotu ducha myślącego, któremu potrzebny jest czyn. Stanowisko dziejowe romantyzmu polskiego to manifestacja Słowa, poprzez czyn i jego spełnienie (zgodnie z tym, co mówił Cieszkowski, przywołany przez Brzozowskiego w *Filozofii romantyzmu polskiego*). Jest więc romantyzm polski dla Brzozowskiego bodaj pierwszą realizacją filozofii czynu (filozofii pracy) w kraju, zaś tak gorliwa obrona romantyzmu polskiego przez dotychczasowego krytyka romantyzmu to zapewne zasługa marksizmu, który również doczekał się krytyki ze strony Brzozowskiego<sup>20</sup>. Jak metaforycznie stwierdza Brzozowski, romantyzm polski jest „rozdziałem w żywocie ziemskim i ludzkim odwiecznej Światłości”<sup>21</sup>. Obok romantyzmu polskiego istnieje, zdaniem Brzozowskiego, tylko jedna filozofia, która

<sup>16</sup> S. Brzozowski, *Filozofia romantyzmu polskiego*, dz. cyt., s. 11.

<sup>17</sup> Tamże, s. 17.

<sup>18</sup> Tamże, s. 69.

<sup>19</sup> Tamże.

<sup>20</sup> Zdaniem Brzozowskiego marksizm, będąc wynikiem i sumą dokonań filozofii niemieckiej XIX wieku, nie stworzył aparatu pojęciowego, za pomocą którego swobodę dałoby się właściwie prze-myśleć. Marksizm chciał „wypowiedzieć tę wielką prawdę: jest tylko Słowo, jest tylko swoboda, chciał wygłosić oczywistą konieczność swobody, lecz zmylił drogę i wypowiedział swobodę konieczności” (S. Brzozowski, *Filozofia romantyzmu polskiego*, dz. cyt., s. 61). Zrozumiał on tylko konieczność, która jest kłamstwem, bowiem oznacza świat bez czynu. Zdaniem filozofa pod znakiem marksizmu odrodzenie Polski się nie dokona. Polskę trzeba mieć w sobie, jako swobodę Słowa. Jak wykazuje historia współczesna, Brzozowski miał rację.

<sup>21</sup> S. Brzozowski, *Filozofia romantyzmu polskiego*, dz. cyt., s. 20.

poczyniła najpoważniejsze wysiłki „w kierunku swobody duchowej człowieka”<sup>22</sup> – filozofia niemiecka. Zbliżyła się ona co prawda do progu odkrycia swobody Słowa, lecz poprzez wykreowanie tzw. romantycznej świadomości fałszywej, to jest *Ja* jednostkowego, utkwiała w martwym punkcie. Jak pisał Brzozowski, „ludzkość nie jest zbiorem pojedynczych jednostek, lecz kościołem, to jest żywym zespoleniem duchów w miłości i prawdzie”<sup>23</sup>.

Filozofia niemiecka nie pojmowała takiej istoty Słowa w ludzkości.

### Duch niemiecki – ego zdobywca

Zdaniem Brzozowskiego wpływ ducha filozofii niemieckiej czasu romantyzmu stał na przeszkodzie do obiektywnego spojrzenia na rodzimy romantyzm. Stąd też wiele, i to nawet świątłych, umysłów współczesnych nie dostrzega głębi jego czystej, estetycznej formy. Co więcej, nie dostrzega nawet samej formy. Do tej pory rozumienie romantyzmu polskiego zamykało się w schemacie *Sturm und Drang*, będąc chaosem, rozpiętym w szerokim obszarze filozoficznej myśli niemieckiej spod znaku Kanta, Schlegla, Schellinga, Hegla i wielu innych. Była to jednak niemiecka refleksja transcendentalna. Za czasów Brzozowskiego ukształtował się przesąd, jak się wydaje po dziś dzień obecny w literaturoznawstwie „o niezmierzonej wyższości teoretycznej – filozofii niemieckiej nad treścią myślową naszego romantyzmu”<sup>24</sup>. Brzozowski zdecydowanie odrzuca tego typu spekulacje. Jaka jest istota filozofii romantyzmu niemieckiego? W najprostszym wyjaśnieniu: filozofia niemiecka dąży do poznania swobody, lecz jej nie urzeczywistnia, a można ją poznać tylko przez jej urzeczywistnienie. Dlaczego tak się dzieje? Zdaniem Brzozowskiego w niemieckiej filozofii swoboda miała być zdobyczą człowieka, a nie wynikać z niego jak ze Słowa. W myśl filozofii Immanuela Kanta i niemieckiej interpretacji jego poglądów człowiek jest prawodawcą względem przyrody. Swoboda jest więc należną zdobyczą dla *Ja*, a człowiek żyjący wedle takiego prawa nigdy się nie rozwinie – nie osiągnie prawdy o sobie samym, bowiem *Ja* zawsze przegrywa. To dlatego upada po monologu Wielkiej Improwizacji w *Dziadach* Adama Mickiewicza, który krytykuje w ten sposób ducha filozofii niemieckiej. Kieruje się zatem główną zasadą romantyzmu polskiego, mówiącą, że „jedynie dopełnienie prawdy – prowadzi do jej poznania”<sup>25</sup>. Swobodę należy wypracować w sobie samym poprzez czyn, a nie ją zdobywać. To z filozofii Hegla czerpie model podmiotu *Ja* ducha niemieckiego, lecz filozofia ta nie zosta-

<sup>22</sup> Tamże, s. 54.

<sup>23</sup> Tamże, s. 68.

<sup>24</sup> Tamże, s. 55.

<sup>25</sup> Tamże.

ła rozwinięta we właściwy sposób w tym wzorcu. Zdaniem Brzozowskiego *dusza czująca* określona przez Hegla w jego *Encyklopedii nauk filozoficznych* – jak pisze Bielik-Robson – pozwoliła „dać się wchłonąć w obcy sobie idiom filozofii transcendentnej, powracający do filozofii świadomości”<sup>26</sup>.

Paradygmat kartezjański jest zdaniem Brzozowskiego niepełny i całkowicie błędny. Z powodu swojego redukcyjnego charakteru paradygmat „myślę, więc jestem” zawiera jeden podstawowy błąd, jakim jest niewyjaśnienie pojęcia *jeste-stwa*. Doprowadziło to do wielu nadinterpretacji myśli Kartezjusza. Istotą ducha w ujęciu Hegla jest wolność, a tę należy wypracować sobie czynem. Duch niemiecki jest duchem zaborczym, duchem zdobywcy tego, co wedle jego rozumowania prawnie mu się należy. Tu pojawia się pytanie – należy się od kogo? Nie jest to swoboda zupełna, jest formą posłuszeństwa względem czegoś, co ma nam ją ofiarować. Władac możemy tylko sobą, od niczego i nikogo niezależnie, a stwierdzamy to czynem, bez niego nigdzie nie ma swobody. Filozofia niemiecka zakłada ponadto, że „rozwój świata prowadzi do swobody”<sup>27</sup>. Jednak, jak pisze Brzozowski:

Gdy więc zachodzić zaczynają coraz częściej wypadki, w których konieczną się staje konfrontacja przedmiotowego biegu zdarzeń z własnym naszym przeświadczeniem, coraz częściej też okazuje się, że ta dyrektywa jedyna przecież, gdy o swobodę, a więc samowładztwo nasze nad sobą idzie, zanikła i dziwnie zmętniała i nie znajdujemy w sobie myśli, w imię których biegiem zdarzeń zawładnąć i kierować byśmy mogli<sup>28</sup>.

W obliczu konfrontacji świata z własnym doświadczeniem duch niemiecki, pozbawiony wypracowanej w sobie swobody w postaci zdolności czynu, nie potrafi właściwie pokierować światem. Bielik-Robson zauważa, że ducha czującego w ujęciu Hegla można zinterpretować po freudowsku, gdyż „żyje pod nieustanną, niekwestionowaną presją Zasady Rzeczywistości”<sup>29</sup>. Duch niemiecki jest w ostatecznym rozrachunku duchem słabym, bo zapatrzonym we własne ego zdobywcy, które tak naprawdę pozostaje zależne od czynników rzeczywistości fizycznej. Wywyższenie ducha niemieckiego, wywodzącego się z idealizmu, to według Brzozowskiego syndrom romantycznej świadomości fałszywej, która stanowi dla filozofa podstawę analizy doprowadzającej do rewizji filozofii romantyzmu. Myśl krytyczna względem filozofii *Ja* romantycznego pojawia się między innymi w dziele

<sup>26</sup> A. Bielik-Robson, *Syndrom romantyczny. Stanisław Brzozowski i rewizja romantyzmu*, dz. cyt., s. 76.

<sup>27</sup> S. Brzozowski, *Filozofia romantyzmu polskiego*, dz. cyt., s. 57.

<sup>28</sup> Tamże, s. 58.

<sup>29</sup> A. Bielik-Robson, *Syndrom romantyczny. Stanisław Brzozowski i rewizja romantyzmu*, dz. cyt., s. 77.



*Głosy wśród nocy. Studia nad przesileniem romantycznym kultury europejskiej*<sup>30</sup>. Jak stwierdza Bielik-Robson:

Ja romantyczne, wedle Brzozowskiego, wcale nie jest aż tak pewne siebie i swych wewnętrznych mocy: wręcz przeciwnie, jego buńczuczna retoryka jest w istocie retoryką niepokoju, podskórnej świadomości ciemnych nurtów podmywających autonomię pojedynczego podmiotu, nieustannie zagrażających jego samostanowieniu [...]. Ja romantyczne jest w ujęciu Brzozowskiego syndromem choroby toczącej duszę czującą: owej heglowskiej „choroby” czystego Selbstgefühl, którego pragnienie duchowej autonomii rozrywane jest nieustannie przez mechaniczne wpływy świata. Dusza romantyczna, mówi Brzozowski, jest duszą chorą. [...] w niemieckiej filozofii transcendentalnej prowadzi do samooszustwa i jałowego „buntu kwiatu przeciw korzeniom”<sup>31</sup>.

Romantyczna niemiecka dusza czująca domaga się posłuchu w ujęciu czysto idealistycznym względem rzeczywistości, która go przytłacza. Wiara w słusność żądania, bez czynu jako próby osiągnięcia swobody jest właśnie syndromem romantycznej świadomości fałszywej. Romantyczne *Ja* ducha niemieckiego stawia sprawę jasno:

choć wykluczony przez waszą rzeczywistość, jestem i mam prawo, jak się zdaje, do tego powiedzenia: „jam jest, który jest”, ale stwierdziwszy to, romantyzm nie był skłonny sprawdzić, czy i w jakiej mierze istnieje on niezależnie i poza obrębem zaprzeczającej i zaprzeczanej rzeczywistości<sup>32</sup>.

Brzozowski w *Głosach wśród nocy* wypowiedział się o całej filozofii romantycznej, jednak, jak już zauważyliśmy, pod koniec życia odnalazł on głębszy wymiar romantyzmu polskiego wyrażony w *Filozofii romantyzmu polskiego*. Wobec powyższego należałoby się zastanowić nad tym, jaki jest romantyczny duch polski i jaką pełni rolę w filozofii Brzozowskiego.

## Duch polski – Słowo w czynie

Na gruncie filozoficznym polska i niemiecka koncepcja romantyzmu były niemal identyczne. Obie koncepcje postulowały swobodę i wyzwolenie człowieka, z tym że niemiecki duch *Ja* pozostał w niewoli, zadowolając się jedynie teoretycznym poznaniem swobody, zaś duch polski oparty na tej swobodzie niewolę zniósł, a przynajmniej swobodę Słowa starał się realizować. Jak wskazuje Paweł Trzebu-

<sup>30</sup> Przesilenie romantyczne – „to świadomość stałej obecności uwarunkowania *Ja* przez otaczający je nieludzki świat, a zarazem rebelia wobec tej nieznośnej samowiedzy, wiodąca wprost do romantyzmu negacji” (tamże, s. 81).

<sup>31</sup> Tamże, s. 81.

<sup>32</sup> S. Brzozowski, *Głosy wśród nocy*, Lwów 1912, s. 15.

chowski, „Pomiędzy polską filozofią romantyczną a idealizmem niemieckim istnieje zasadnicza różnica. Romantyczna myśl niemiecka zmierzała przede wszystkim do określenia idei wolności, romantyzm zaś polski wysunął na czoło zasadę realizacji tej wolności”<sup>33</sup>. Brzozowski zaś wskazywał, że w romantyzmie polskim zasadą jest, że „prawdę poznaje się przez jej dopełnienie. Mamy tu do czynienia ze znaną Platonowi i wszystkim mistykom prawdą, że poznanie wtedy jest tylko rzeczywiste, gdy się na tożsamości opiera”<sup>34</sup>.

Ujawnia się w ten sposób rzeczywistość platońska w polskiej filozofii romantycznej. Tylko poprzez Słowo – prawdę, rozumiane jako swoboda w sobie i świecie „ludzkość dojść może do swego wyzwolenia”<sup>35</sup>. Zdaniem Brzozowskiego „romantyzm nasz to nie szkoła literacka, nie kierunek artystyczny, nie coś przypadkowo powstałego i powierzchownego, lecz objawienie prawdy. Nie jest to konstrukcja umysłowa ani wizja poetycka, lecz prawda życia przez Słowo prześwieconego”<sup>36</sup>.

To właśnie na zasadzie metafizycznego odrodzenia w Słowie ducha narodowego było możliwe, by elita emigracyjna wywierała wpływ na środowisko polskie w kraju, wcielając w życie narodu ideę czynu. Wedle Brzozowskiego, „gdy Polska stanie się dla nas wszystkim jednoznaczniakiem wszelkiego dobra i czystości: nie zginie. Bo wyrzec się jej znaczyłoby to: wyrzec się siebie”<sup>37</sup>.

Nie ma tu zatem *Ja* niemieckiego jest podmiot zbiorowy – naród, a duch narodu to duch żywego Kościoła. Narodowy romantyzm jest rozumieniem Polski jako Słowa i czerpaniem z tego Słowa całej mocy, a jeśli Słowo jest w nas samych, samowiedza podpowiada nam, że to my jesteśmy Słowem – my jesteśmy Polską, „w głębi sumienia więc odnaleźć można tylko Polskę – i to jest jedność narodowa”<sup>38</sup>. Poprzez wcielenie Słowa w czynie Polska ma, zdaniem Brzozowskiego, odegrać rolę dziejową dla odrodzenia ludzkości, ma wystąpić jako „Naród – Urząd, Naród – Sługa Boży”<sup>39</sup>, który jako jedyny wcielił w życie słowo Chrystusowe<sup>40</sup>. Zdaniem Brzozowskiego tak się nie stało, za sprawą pozytywizmu, który mimo ukształtowania ideału pracy stracił ducha i świadomość prawdy (jak można przypuszczać, z powodu dominacji jednostki kierującej). „Całe dzieje duszy polskiej po romantyzmie są właściwie dziejami niedopełnionej i przez niedopeł-

<sup>33</sup> P. Trzebuchowski, *Filozofia pracy Stanisława Brzozowskiego*, Warszawa 1971, s. 57.

<sup>34</sup> S. Brzozowski, *Filozofia romantyzmu polskiego*, dz. cyt., s. 59.

<sup>35</sup> Tamże, s. 48.

<sup>36</sup> Tamże, s. 49.

<sup>37</sup> Tamże, s. 27.

<sup>38</sup> Tamże.

<sup>39</sup> Tamże, s. 48.

<sup>40</sup> Wydaje się, że mesjanizm wynikający z tego poglądu może być konsekwencją analogii sytuacji, w jakiej znalazł się naród polski, do dziejów i historii współczesnej narodu żydowskiego (narodu wybranego), który w latach trwania romantyzmu ciągle nie miał własnego państwa.

nienie utraconej prawdy”<sup>41</sup>. Trafne wydaje się teraz stwierdzenie Norwida, które parafrazuje dosadnie Józef Piłsudski: „Naród wielki, społeczeństwo żadne”. Piłsudski wydaje się sięgać głębi powyższych słów, zastępując społeczeństwo ludźmi, a końcowy przymiotnik mocnym wulgaryzmem.

Brzozowski w *Filozofii romantyzmu polskiego* wskazuje na monolit romantyzmu polskiego, jakim ma być trójca: Mickiewicz, Słowacki, Towiański. Zdaniem filozofa między Mickiewiczem a Słowackim zachodzi antagonizm. Mimo częstych sporów i różnicy zdań, wynikających, jak wiemy, ze ścierających się charakterów oraz rywalizacji, poeci wzajemnie się uzupełniają. Antagonizm zachodzi, jak pisze Brzozowski, na zasadzie łaski i zasługi, stanowiąc przykład jedności ducha obu poetów:

Potrzebuje Zasługi łaska, by uwierzyć, że łaską jest, a nie złudzeniem i urojeniem, nie upojeniem się czczem, na niczem nie opartym; potrzebuje Łaski zasługa, aby zrozumieć, że zasługą jest, a nie wysiłkiem rozpaczliwego, w ślepych i głuchym bezmierze ginącego męstwa. Dla Słowackiego uznanie Mickiewicza musiało być w pewnych chwilach życia kwestją życia. Czem był Słowacki dla istotnej świadomości Mickiewicza, o tem nie mamy pełniejszych i głębszych świadectw<sup>42</sup>.

Mickiewicz odnalazł czystość i zrozumiał swobodę Słowa, odkrywając, czym jest czyn, Słowacki natomiast „jest już radością odzyskanej czystości”<sup>43</sup>, wskazanej przez Mickiewicza. Słowacki bazował na doświadczeniu Mickiewicza i jego odkryciach metafizycznych, mając już gotowy obraz ducha narodowego. W przekonaniu Brzozowskiego:

Antagonizm ten to dwa bieguny jednego i tego samego duchowego aktu: wiary w Słowo. Wierzę – więc czynię, oto stanowisko Mickiewicza. Słowackiego punkt widzenia dałby się streścić w dziękczynieniu: Dziękuję Ci, Panie, że widzę. Tem, co łączyło ich, wbrew ich wiedzy, była wiara<sup>44</sup>.

Abstrahując od myśli Brzozowskiego – wydaje się, że Słowacki nie potrafił udźwignąć ciężaru metafizyki. Romantyzm polski nie jest racjonalny, lecz, co ciekawe, pozostaje zdroworoządkowy. Dzieje się tak z uwagi na fakt, że dopuszcza istnienie tego, co przypuszczalnie istnieć powinno (np. duchy). Metafizyka Słowackiego nie była wzniosła i harmoniczna, lecz właśnie zdroworoządkowa. Wydaje się, że Słowacki nie zrealizował w pełni wątku podjętego w *Królu-Duchu* czy też *Genesis z Ducha*. Należałoby przyznać słuszność Mickiewiczowi, który nazywał poezję Słowackiego kościołem – katedrą pozbawioną Boga – ducha na-

<sup>41</sup> S. Brzozowski, *Filozofja romantyzmu polskiego*, dz. cyt., s. 50.

<sup>42</sup> Tamże, s. 30–31.

<sup>43</sup> Tamże, s. 29.

<sup>44</sup> Tamże, s. 31.

rodowego. Należy jednak dodać, że odnosiło się to zwłaszcza do pierwszych dzieł Słowackiego, a więc z okresu, w którym sam Mickiewicz dochodził dopiero do prawdy, a ówczesna twórczość młodego Słowackiego, osadzona w przestrzeni historycznej, była przecież poszukiwaniem do niej drogi. Jaka rolę pełni w trójcy Towiański? Był tym, który utwierdził Mickiewicza, a potem również Słowackiego, w przekonaniu o słuszności przyjętych założeń; tym, który wpoił im zasadę, że „wszystkie czyny i wysiłki realizacji nie oparte na prawdzie są przeciw prawdzie, są więc błędami, są w najlepszym razie pisaniem na piasku”<sup>45</sup>.

Co więcej „tylko czystość wewnętrzna, tylko zrealizowanie prawdy w sobie może doprowadzić do poznania prawdy”<sup>46</sup>. Brzozowski nie zapominał również o Norwidzie, nazywając go *otchłanią Światła*<sup>47</sup>, głębią przewyższającą ramy epoki, głębią czystego Słowa. Duch polski jest duchem Słowa, realizowanego w czynie, duchem czystym i mocnym, czerpiącym garściami z historii, gdyż – parafrazując Brzozowskiego – w niej był i być powinien, i prawda ta powinna stać się powszechnie znana. Duch jest silny, bo jest samowiedzą, a samowiedza to oręż Chrystusa. Jakie jest w tym wszystkim zadanie oświecenia? Jak się okazuje, filozofia oświecenia łączy te dwa bieguny. Bez oświecenia nie byłoby romantyzmu, a bez romantyzmu oświecenie byłoby niedopełnione. Jest to antagonizm podobny do przedstawianego przy opisie poetów romantycznych. Filozofia romantyzmu, zdaniem Brzozowskiego, wydaje się antyracjonalistyczna. Wspomina o tym Gustaw Herling-Grudziński, pisząc, że Brzozowski „odciął się w ogóle od poznania, jako zawodnego i zwodniczego narzędzia, którym człowiek nie potrafi zbudować sobie świata i zawładnąć życiem. [...] Myśl-poznanie zastąpił więc w ślad za Cieszkowskim czynem-spełnieniem”<sup>48</sup>.

Zauważmy jednak, że pogląd ten odnosi się do całości romantycznej formacji, a przede wszystkim wydaje się mieć bezpośrednie powiązanie z filozofią romantyzmu niemieckiego, bowiem romantyzm polski wykształcił czyn-spełnienie, o czym pisze Brzozowski w *Filozofii romantyzmu polskiego*. Romantyzm polski jest jednak zdroworoządkowy, a zdroworoządkowość zakłada, że to, co można ocenić jako możliwe, może być realne. Realność tę być może da się potwierdzić na drodze procesu, ukierunkowanego w stronę przyszłych ustaleń, a owym ciągnącym się procesem poznawczym zdaniem Kanta było oświecenie. W oświeceniu – wbrew obiegowej opinii – nie odrzuca się definitywnie metafizyki, pragnie się ją zrozumieć, jak i wyjaśnić na drodze procesu myślowego. Przywołać należy w tym miejscu wypowiedź Miłosza, z wywiadu przeprowadzonego przez Adama Michnika:

<sup>45</sup> S. Brzozowski, *Filozofia romantyzmu polskiego*, dz. cyt., s. 33.

<sup>46</sup> Tamże.

<sup>47</sup> Tamże, s. 42.

<sup>48</sup> G. H. Grudziński, *Wyjście z milczenia, szkice*, Warszawa 1998, s. 50.

AM: Jest tu pewna sprzeczność: z jednej strony lubisz oświecenie, z drugiej – jesteś przecież poetą metafizycznym, który świetnie wie, że racjonalizm człowiekowi nie wystarcza.

CM: Moje zainteresowania metafizyczne bardzo mnie różnią od współczesnych polskich pisarzy. Natomiast w Ameryce reagują na moją poezję bardzo żywo ludzie o usposobieniu, powiedzmy, metafizycznym, religijnym. Nie widzę sprzeczności pomiędzy pewną sympatią do oświecenia a tym nurtem. Zresztą u Mickiewicza one też się ze sobą łączą<sup>49</sup>.

Niewystarczalność racjonalizmu, o której mówi w wywiadzie Michnik, zauważyli sami przedstawiciele oświecenia, na przykład Jan Śniadecki czy też matematyk i pedagog Simon L'Huillier. Oświeceniowy racjonalizm nie tłumaczy wszystkiego, ale i niczego definitywnie nie odrzuca.

## Oświecenie a duch romantyzmu

Niezwykle interesująca dla podjętych rozważań wydaje się filozofia Kanta, do której nawiązuje Brzozowski w *Filozofii romantyzmu polskiego*. Kant, uznawany przez niektórych badaczy za inicjatora filozofii transcendentnej, a co się z tym wiąże również za pioniera tzw. klasycznej filozofii niemieckiej, „rozumianej jako ciąg myślowy obejmujący dorobek Kanta, J. G. Fichtego, F. W. J. Schellinga i G. W. F. Hegla oraz szkoły heglowskiej”<sup>50</sup>, wydaje się filozofem o poglądach uniwersalnych względem tak oświecenia, jak i romantyzmu. Klasyczna filozofia niemiecka jest w ten sposób uznawana za nurt samodzielny w stosunku do obu epok, stanowiąc fenomen filozoficzny. Jak wskazuje Zbigniew Kuderowicz, „interpretacja ta ma pewne wady, prowadzi bowiem do zatarcia różnicy między myślą oświeceniową i romantyczną, utrudnia poznanie i wyznaczenie przełomu romantycznego w kulturze niemieckiej, dość łatwo dostrzegalnego w literaturze i sztuce, ale ogarniającego przecież także filozofię”<sup>51</sup>.

Co dla Kuderowicza wydaje się wadą, dla innych stanowi może zaletę. Nie istnieją wyraźne przełomy epok, a co się z tym wiąże przełomy literackie czy też przełomy filozoficzne. Jak twierdzi Sławomir Kufel, „przełom to gwałtowna zmiana i nie ma sensu rozciągać jej na lata. Przełom dokonuje się natychmiast”<sup>52</sup>. Nie jest możliwe, by znienacka pojawił się gatunek lub zniknął nagle prąd lub

<sup>49</sup> Z dalekiego kontynentu – wywiad z C. Miłoszem. Rozmawiają A. Michnik i I. Grudzińska-Gross, „Gazeta Wyborcza” 1996, nr 150, s. 12–13.

<sup>50</sup> Z. Kuderowicz, *Kant*, Warszawa 2000, s. 16.

<sup>51</sup> Tamże.

<sup>52</sup> S. Kufel, *Uwagi o przełomach literackich*, [w:] *Fragmety mozaiki, szkice i materiały z czasów oświecenia*, Zielona Góra 2009, s. 36.

kierunek<sup>53</sup>. Jak podkreśla dalej Kufel, „powinniśmy mówić o przejściach, przesileniach, ewentualnie zmianach, nigdy jednak o przełomach”<sup>54</sup>. Twórczość romantyczna wydaje się emanacją całego zespołu cywilizacyjnego oświecenia<sup>55</sup>. Kuderowicz wskazuje na fakt, że dokonuje się obecnie prób radykalnego podziału dorobku Kanta na okres przedkrytyczny – uznawany za typowo oświeceniowy oraz krytyczny – zrywający z oświeceniem i tworzący zupełnie nowy styl myślenia<sup>56</sup>. Tego typu postępowanie wydaje się nie w pełni uzasadnione. Okres krytyczny nie jest zerwaniem z oświeceniową formacją, lecz jej kontynuacją w nowym sposobie myślenia. Brzozowski, mówiąc o myśli filozoficznej Kanta, wskazuje przede wszystkim na jego związek z formacją romantyzmu niemieckiego, poprzez stwierdzenie, że Kant jest zwolennikiem myśli o zależności swobody „od numeralnej istoty człowieka”<sup>57</sup>. Wskazał, że Kant „uzasadnia tylko teoretycznie prawa nasze do swobody wobec przyrody, przedmiotowego biegu rzeczy, stwierdza, że człowiek jest prawodawcą”<sup>58</sup>.

Wolność kantowska jest wobec myśli Brzozowskiego wolnością samowiedzy *Ja* zgodną z romantyczną filozofią niemiecką. Stwierdzenie to może wskazywać na fakt, że romantyzm niemiecki jest kontynuacją myśli oświeceniowej, ponieważ, jak wskazuje Kuderowicz, oświecenie jest ujmowane przez Kanta „jako dążenie do samorozumienia człowieka – istoty rozumnej i autonomicznej lub, inaczej mówiąc, jako nastawienie na ujawnianie ludzkiej rozumności, czyli swoistych zasad wyznaczających ludzkie poznanie i działanie, pochodzących nie z zewnątrz (od Boga czy przyrody), lecz ludzkiego rozumu”<sup>59</sup>.

Wydaje się, że filozofia oświeceniowa Kanta została tak naprawdę właściwie zinterpretowana nie przez Niemców, tylko przez romantyzm polski. Brzozowski nie odrzuca bezwzględnie samej filozofii Kanta, sugerując raczej jej reinterpretację, odrzuca tylko jej rozumienie w romantycznej myśli niemieckiej. Błędem jest jego zdaniem nawoływanie o powrót do Kanta („nawoływanie o powrocie do Kanta skazane jest na najzupełniejszą jałowość”<sup>60</sup>), jest natomiast istotne oderwanie jego myśli od niemieckiej filozofii romantycznej. Jałowość powrotu spowodowa-

<sup>53</sup> Tamże.

<sup>54</sup> S. Kufel, *Uwagi o przełomach literackich*, dz. cyt., s. 38.

<sup>55</sup> Zdaniem Kufla „na wspomniany zespół składają się zatem przede wszystkim następujące składniki: gospodarka, nauka, wytwórczość, wiedza geograficzno-przyrodnicza, stosunki społeczne, rozwój komunikacji społecznej, ideologia i polityka, zachowania kulturowe. Tak pojęty zespół cywilizacyjny jest w ciągłym ruchu, zmienia się, w pewnych obszarach poszerza, w innych wpada w marazm” (tamże, s. 34).

<sup>56</sup> Z. Kuderowicz, *Kant*, dz. cyt., s. 17.

<sup>57</sup> S. Brzozowski, *Filozofja romantyzmu polskiego*, dz. cyt., s. 56.

<sup>58</sup> Tamże, s. 58.

<sup>59</sup> Z. Kuderowicz, *Kant*, dz. cyt., s. 18.

<sup>60</sup> S. Brzozowski, *Filozofja romantyzmu polskiego*, dz. cyt., s. 58.



na jest właśnie przypisaniem Kanta jedynie do klasycznej filozofii niemieckiej. Myśl Kanta wydaje się głębszą od myśli ogółu formacji niemieckiego romantyzmu. Można przypuszczać, że podobnie jak heglowska *dusza czująca* dała się wchłonąć do filozofii transcendentalnej, tak też kantowskie samorozumienie dało się wciągnąć w błędne koło rodzimej filozofii romantycznej. Kant już na początku swych rozważań, w tekście *Co to jest Oświecenie*, stwierdza:

Oświeceniem nazywamy wyjście człowieka z niepełnoletności, w którą popadł z własnej winy. Niepełnoletność to niezdolność człowieka do posługiwania się swym własnym rozumem, bez obcego kierownictwa. [...] miej odwagę posługiwać się swym własnym rozumem – tak oto brzmi hasło Oświecenia<sup>61</sup>.

Nieco dalej wskazuje:

Do wejścia na drogę oświecenia nie potrzeba niczego prócz wolności: i to wolności najnieszkodliwszej spośród wszystkich, co nazwać można wolnością, mianowicie wolności czynienia wszechstronnego publicznego użytku ze swego rozumu<sup>62</sup>.

Bycie posłusznym zdaniem Kanta ogranicza się jedynie do rozumnego interpretowania granic własnej wolności w celu uniknięcia konfliktu z władzą tak świecką, jak i sakralną. Wolność rozumu jest również ukierunkowana na próbę zrozumienia metafizyki, która nie może się okazać niedorzecznością, natomiast może istnieć. Nie odrzuca się przecież wiary w Boga, lecz stara się go zrozumieć. Odrzucić oświecenie znaczyłoby według Kanta „gwałcić i deptać nogami najświętsze prawa ludzkości”<sup>63</sup>. Zdaniem Kuderowicza żyje on w jej ramach, lecz nie żyje w oświeconej epoce. Proces oświecenia jest długotrwały i dopiero nastąpi. Ludzie wydobywają się sami i stopniowo *ze swego nieokrziesania*<sup>64</sup>. Wydobywanie ludzkości ze stanu nieokrziesania – ze stanu niepełnoletności, kojarzy się w sposób logiczny z samowiedzą i swobodą Słowa, o której pisał Brzozowski. Dopełnieniem prawdy o Słowie wydaje się w filozofii oświeceniowej swoboda myśli ludzkiej, działająca zgodnie z rozróżnieniem prawdopodobieństwa i nieprawdopodobieństwa. Wydaje się, że proces oświecenia – na co wskazuje Kant – dopełnił się właśnie w romantyzmie, a w szczególności w romantyzmie polskim, za sprawą pełniejszego zrozumienia istoty Słowa wcielonego. Krytykujący *Ja* niemieckie Mickiewicz, wprowadzając serce jako element sprawczy poznania silniejszy od *szkiełka i oka* (opierając się między innymi na myśli Cieszkowskiego, o czym pisał Brzozowski), nie tyle odrzuca filozofię oświeceniową, ile ją redefiniuje, jak i wzbogaca o klucz myślowy, którego oświecenie nie potrafiło, nie chciało uznać lub zwyczajnie bało

<sup>61</sup> Z. Kuderowicz, *Kant*, dz. cyt., s. 194.

<sup>62</sup> Tamże, s. 195.

<sup>63</sup> Tamże, s. 197.

<sup>64</sup> Tamże, s. 198.

się to zrobić – duchowego czucia (współodczuwania). To ono jest kluczem do uzyskania pełnego oświecenia. Jak udowadniają nam koleje pewnych wypadków mających miejsce pod koniec oświecenia w Europie, a także i w samej Polsce, klucz zauważono, lecz najzwyczajniej został zignorowany.

Wydaje się, że trudnością dla oświecenia było przyjęcie abstrakcyjnych pojęć, z uwagi na istnienie bariery racjonalnego punktu odniesienia. Pojęciem takim wydawało się Słowo, stanowiące budulec czystego ducha narodowego. Jednym z pionierów myśli o Słowie w polskim oświeceniu był zdaniem Brzozowskiego Jan Śniadecki, o którym filozof wypowiadał się w sposób następujący:

Gdy zawiązki późniejszego romantyzmu polskiego w życiu niemal wcześniej niż w literaturze objawiać się zaczęły, Jan Śniadecki trafnie uczył nowość i odrębność duchową tych pierwszych zapoczątkowań. Mylił się jednak w jednym: w tem mianowicie, że zbyt wielkie znaczenie przypisywał w tych pierwszych objawach przemiany w duszy polskiej czysto umysłowym czynnikom<sup>65</sup>.

Dalej Brzozowski argumentuje, że filomatom niepotrzebne były racjonalne argumenty na korzyść idealizmu, jak i analizy ducha i serca. Niepotrzebna również była wiedza Kanta o prymacie praktycznego rozumu. Nie zapominajmy jednak, że romantyzm polski wbrew temu, co powszechnie pisano, nie kierował się czystą imaginacją, lecz logiką prawdopodobieństwa dla stworzenia oparcia dla wiary w to, „co nie śniło się filozofom”. Zdaniem Brzozowskiego konflikt pomiędzy romantykami a klasykami był w istocie sporem między dwoma odrębnymi stanami świadomości serca i rozumu. Rozum potrzebuje „choćby okruczeństwa rzeczywistości”<sup>66</sup> dla podtrzymania swojej samoświadomości, tym samym nigdy „zrozumieć nie zdoła: miej serce i patrzaj w serce”<sup>67</sup>. Nie jest jednak oświecenie karykaturą *zepsutego instrumentalnego rozumu technologii*<sup>68</sup>, o czym pisze Jarosław Płuciennik. Nie służy też oświeceniowy projekt wyłącznie „emancypacji i umoralnieniu, polegającym na spostrzeganiu siebie w relacji z innymi, na ujrzeniu siebie samego jak innego i innego jak siebie samego”<sup>69</sup>, choć tego typu symptomy oczywiście są zauważalne. Oświecenie wydaje się postawą krytyczną względem świadomości i intuicji, także tej przychylniej Słowu, wynikającej ze swobody serca. Postawę taką przyjął Śniadecki, kiedy podjął się recenzji powieści sentymentalnej Marii Wirtemberskiej *Malwina, czyli domyślność serca*, wystawiając jej przychylną opinię. Nie uznał jej przy tym za niebezpieczną z racji romantycz-

<sup>65</sup> S. Brzozowski, *Filozofia romantyzmu polskiego*, dz. cyt., s. 20.

<sup>66</sup> Tamże, s. 23.

<sup>67</sup> Tamże.

<sup>68</sup> J. Płuciennik, *Literatura, głupcze! Laboratorium nowoczesnej kultury literackiej*, dz. cyt., s. 26.

<sup>69</sup> Tamże, s. 45.

nej ckliwości, a wręcz przeciwnie – sprawę serca potraktował jako moralizatorski przykład historii o miłości. Jak pisze we wstępie do jednego z wydań Konstancy Wojciechowski:

Jan Śniadecki oddał powieści niemałe pochwały w *Liście stryja do synowicy pisanym z Warszawy 31 stycznia z przestaniem nowego romansu*, pomieszczonym w „Dzienniku wileńskim” (1816, zes. lut.). Chwalił zwłaszcza język, choć gallicyzmom nagany nie poskąpił; co jednak nas najbardziej zajmie, uznał powieść, za „całkiem narodową, o familiach, miejscach, zdarzeniach, towarzystwach wyższego rzędu i obyczajach polskich”, widział więc w *Malwinie* przedewszystkiem współczesny romans obyczajowy. Choć był przeciwnikiem romansów, albowiem „patrzył nieraz w swem życiu na okropne skutki lekcy romansowych..., na ruinę zdrowia, rozsądku i pokoju duszy”, *Malwiny* nie uznał za niebezpieczną. [...] Patrzył więc na powieść głównie z punktu widzenia skutków; jakie mogłaby wywołać, gdyby czytelnicy i czytelniczki szli w ślady bohatera i bohaterki<sup>70</sup>.

Jan Śniadecki próbował zracjonalizować to, co niezracjonalizowane; prawdopodobnie oddzielić od nieprawdopodobieństwa. Wyraził się pozytywnie o *Malwinie* z uwagi na fakt, że skoro literatura tego typu wnosi coś pozytywnego do kultury w formie dydaktyzmu, a mianowicie pozytywne wzorce pewnych zachowań, służy właśnie dobrotliwości serca, a zatem jest do przyjęcia. Wyraził to w swym liście w sposób następujący:

Opisałem ci plan dzieła, żeby uśpić zbyt chciwą końca rzeczy ciekawość, a obudzić twoją uwagę na zgłębienie wielu ważnych myśli, na poznanie niebezpieczeństw, w które nas pędzi niepewnością czułość, i na zebranie zbawionych dla siebie przestróg<sup>71</sup>.

Wydaje się, że Śniadecki szukał wspomnianego klucza na połączenie metafizyki z racjonalnością. Słyszał zapewne o ogłoszonych w czerwcu 1786 roku na łamach „Gazety Warszawskiej” wynikach konkursu zgłoszonego przez Akademię Berlińską na podanie jednej i dokładnej teorii o *infinitum mathematicum* (matematycznym wzorze nieskończoności)<sup>72</sup>. Chodziło o sprecyzowanie i wyjaśnienie, czym jest sama nieskończoność i jak uzyskać jej granicę. Zwycięzcą konkursu był Simon L’Huillier, który jednoznacznie stwierdził (na podstawie wzoru matema-

<sup>70</sup> K. Wojciechowski, *Wstęp*, [w:] M. Wirtemberska, *Malwina, czyli domyślność serca*, Kraków 1920, s. 32–33.

<sup>71</sup> J. Śniadecki, *List stryja do synowicy, pisanym z Warszawy 31 stycznia z przestaniem nowego romansu*, „Dziennik Wileński”, t. III, zes. z lutego 1816 r., s. 138.

<sup>72</sup> „Gazeta Warszawska”, suplement z 21 czerwca 1786 r.

tycznego), że „definicję granicy (lim) można uzyskać wyłącznie pod warunkiem przyjęcia... braku granicy”<sup>73</sup>. Jednak, jak podkreśla Kufel:

granicy nieskończoności osiągnąć się nie da, a więc nawet nauka tak precyzyjna jak matematyka dopuszcza istnienie tajemniczych obszarów, których spenetrować umysłem człowiek nie jest w stanie. Toteż postulaty zawężania imaginerii wyłącznie do sensualistycznie i empirycznie sprawdzalnych faktów spotkały nieoczekiwanego wroga. To już nie cuda, które można zbyć wzruszeniem ramion, ani nie ludowa fantazja ożywiająca strzygi i upiory. Tym razem umysł ścisły wylicza niemożliwość i nieskończoność, nie zaludniając jej wprawdzie żadnymi straszidłami, ale tonując mocno ludzkie ambicje ogarnięcia i rozumienia wszystkiego<sup>74</sup>.

Odkrycie L’Huilliera uświadomiło oświeceniu, że racjonalne myślenie, pozbawione zupełnie metafizycznych aspektów, po prostu nie może dać pełnego obiektywizmu. Tym samym już w oświeceniu odnaleziono drogę prowadzącą do klucza, jednak nikt nie miał odwagi śmiało nią podążać. Uczynił to dopiero, w przekonaniu Brzozowskiego, romantyzm, a w szczególności romantyzm polski, rozwijając swobodę Słowa, a w ten sposób udowadniając, że nie istnieje niewola myśli zależna od rzeczywistości, tak rozumu, jak i przyrody. Jak pisał Brzozowski, należy „Słowo we wszystkim rozbudzić, porodzić; świat cały uczynić ciałem Słowa, jego kształtem. Towiański i Mickiewicz – dają nam pozytywną metodę – drogę tego rozwiązania”<sup>75</sup>.

Brzozowski wyduje się zwolennikiem idei absolutnego kracjonizmu, w myśl której świat nieustannie się przeobraża, stwarzając w swoim obrębie nowe wartości. Wytwarzają się w ten sposób całe grupy nowych sensów życia, które mogą być realizowane tylko na drodze procesu, jakim jest czyn. To filozofia polskiego romantyzmu określa, co jest gwarantem realizacji czynu. W chwili gdy „z narodu pozostał półkwiartowany, w kajdany zakuty trup i te niby pokutne duchy, po wszystkich zakątkach Europy wśród niesnasek, zwątpienia, goryczy, tułające się zastępy emigracyjne. W takich warunkach rodziła się polska poezja romantyzmu, w takich warunkach doszedł naród nasz do swej ostatecznej, nieprzemijającej samowiedzy”<sup>76</sup>.

Tragiczne dzieje Polski doprowadziły do poszukiwań uniwersalnych sensów, mających być podstawą do określenia wartości ducha narodowego, który w czytnie udowodnić ma prawo do swojego istnienia. Romantyzm polski poprzez odnalezienie prawdy o Słowie domyka rozpoczęty, lecz niezakończony długoletni pro-

<sup>73</sup> S. Kufel, *Imaginujcie sobie Państwo, czyli o wyobraźni oświeceniowej*, [w:] *Fragmety mazaiki, szkice i materiały z czasów oświecenia*, dz. cyt., s. 138.

<sup>74</sup> S. Kufel, *Imaginujcie sobie Państwo, czyli o wyobraźni oświeceniowej*, dz. cyt., s. 138.

<sup>75</sup> S. Brzozowski, *Filozofia romantyzmu polskiego*, dz. cyt., s. 62.

<sup>76</sup> Tamże, s. 23–24.

ces, jakim miał być projekt oświeceniowy. Dopowiada do niego to, czego w obliczu odkrycia L'Huilliera pominąć się nie da. Zgodnie z twierdzeniem Brzozowskiego swoboda daje się pomyśleć, lecz trzeba rozumować zdroworozsądkowo – romantycznie, a nie czysto racjonalnie. Tym samym nie ma sprzeczności między oświeceniem i romantyzmem. Romantyzm pozostaje zdroworozsądkowy, co jest pozostałością po racjonalności. Oświecenie analizuje pojęcia metafizyczne, dokonując ich weryfikacji względem rzeczywistości w celu ich przyjęcia bądź odrzucenia, nie negując przy tym prawdopodobieństwa istnienia żadnego z nich. Odkrycie klucza do pełnego oświecenia to zasługa filozofii romantyzmu polskiego, ucieleśnionej w Mickiewiczu, Słowackim, Towiańskim i Norwidzie. Zgodnie z przykazaniami ducha narodowego realizowali oni proces oświecenia człowieka zapoczątkowany w minionej epoce, a kontynuowany w świadomości współczesnego im narodu polskiego, pomimo braku wyraźnego fundamentu państwowego.

## Bibliografia:

- Barszczewski J., *Szlachcic Zawalnia, czyli Białoruś w fantastycznych opowiadaniach*, Drukarnia Karola Kraja, Petersburg 1845.
- Bielik-Robson A., *Syndrom romantyczny. Stanisław Brzozowski i rewizja romantyzmu*, [w:] teże, *Romantyzm, niedokończony projekt. Eseje*, Universitas, Kraków 2008.
- Brzozowski S., *Filozofia romantyzmu polskiego*, Spółka Akcyjna Wydawnicza, Lwów 1924.
- Brzozowski S., *Głosy wśród nocy. Studya nad przesileniem romantycznym kultury europejskiej*, Nakładem Księgarni Polskiej B. Połonieckiego, Lwów 1912.
- „Gazeta Warszawska” suplement, nr 49 z 21 czerwca 1786 r.
- Grudziński G. H., *Wyjście z milczenia. Szkice*, Czytelnik, Warszawa 1998.
- Kraśniński Z., *Powieści gotyckie*, Universitas, Kraków 2003.
- Kuderowicz Z., *Kant*, WP, Warszawa 2000.
- Kufel S., *Uwagi o przełomach literackich*, [w:] tegoż, *Fragmety mozaiki, szkice i materiały z czasów oświecenia*, Wyd. UZ, Zielona Góra 2009.
- Pluciennik J., *Literatura, głupcze! Laboratorium nowoczesnej kultury literackiej*, Universitas, Kraków 2009.
- Śniadecki J., *List stryja do synowicy, pisany z Warszawy 31 stycznia z przesłaniem nowego romansu*, „Dziennik Wileński” 1816, t. 3, nr 14, s. 121–139.
- Trzebuchowski P., *Filozofia pracy Stanisława Brzozowskiego*, PAX, Warszawa 1971.
- Walicki A., *Stanisław Brzozowski i filozofia polskiego romantyzmu*, „Studia Filozoficzne” 1969, nr 4 (59), s. 22–52.

Wojciechowski K., *Wstęp*, [w:] M. Wirtemberska, *Malwina, czyli domyślność serca*, Nakładem Krakowskiej Spółki Wydawniczej, Kraków 1920.

*Z dalekiego kontynentu* – wywiad z C. Miłozem. Rozmawiają A. Michnik i I. Grudzińska-Gross, „Gazeta Wyborcza” 1996, nr 150, s. 12–13.

#### **Źródła internetowe:**

Brzozowski T. T., *Stanisław Brzozowski wobec myśli filozoficznej romantyzmu polskiego*, s. 4, <http://www.filozof.uni.lodz.pl/fofia/01%20BRZozowski%20Brzozowski%20a%20romantyz%20polski%27.pdf>.

## **Romantic Enlightenment according to the philosophy of Stanisław Brzozowski**

Stanisław Brzozowski in his book of Polish Romantic philosophy tries to rehabilitate worldview of Polish Romanticism. It has been done by assigning the role of the Polish nation servants of Christ. Since in times of crisis of their own state structures the nation found the truth in freedom of words that came from Christ and what is more, it could exist in the real life. Moreover, philosophy of Polish Romanticism is privileged by relation to German philosophy. The truth of the Word is the reason why the German spirit is dominated by the Polish spirit. Furthermore, following Brzozowski's philosophy of Polish Romanticism has been continued in the philosophy of the Enlightenment. In addition, the figure of conscious analyst is created by knowledge of himself due to the nature of the national spirit. It could have shown in the philosophy of Immanuel Kant in his book of *What is Enlightenment?* To sum up, there is no philosophical conflict between Enlightenment and Romanticism. Enlightenment studies the concept of metaphysical while, Romanticism relates to common sense.

**Keywords:** philosophy, Polish philosophy, history of philosophy, history of Polish philosophy, Brzozowski, Kant, Enlightenment, Romanticism, national spirit



**Leszek Łysień**

Leszek Kołakowski – chrystologia filozofią podszyta  
Leszek Kołakowski – Christology streaked with philosophy

**Wiesław Chudoba**

Leszek Kołakowski o Jezusie i cywilizacji europejskiej.  
Od Jezusa Chrystusa: proroka i reformatora do Jezusa ośmieszonego  
Leszek Kołakowski on Jesus Christ and European civilisation.  
From Jesus Christ, Prophet and Reformer to Jesus ridiculed

**Renata Merda**

Etos uprawiania nauki w interpretacji Leszka Kołakowskiego  
The ethos of science in the work of Leszek Kołakowski



LESZEK ŁYSIEN

---

## Leszek Kołakowski – chrystologia filozofią podszyta

Tak skonstruowana formuła artykułu może wywołać uśmiech politowania bądź też oburzenie wśród znawców myśli Leszka Kołakowskiego. Bo czy ten błyskotliwy eseista, wytrawny znawca dziejów idei, tropiciel heretyckiego myślenia, jego pokrętnych dróg, zdolny do pochwylenia mentalnego wszelakich źródeł oraz konsekwencji filozoficznych i teologicznych ekstrawagancji intelektualnych, opracował jakiś traktat chrystologiczny, tzn. systematycznie przedstawił naukę o Chrystusie, Jego osobie, dziele zbawczym, treści nauczania, odniósł się na sposób ortodoksyjny (jako choćby teolog katolicki) do chrystologicznych sporów, jakich na przestrzeni wieków pełno? Niczego takiego (bo katolickim teologiem w żadnym możliwym sensie tego słowa nie był) nie uczynił ani też czynić nie zamierzał. Sporami chrystologicznymi, owszem, wnikliwie się zajmował, ale jako historyk idei, tropiąc konsekwencje wszelkich możliwych herezji chrystologicznych (o tym później). Skąd zatem w tytule ów termin „chrystologia”, w jakim wzięty znaczeniu? Otóż w najbardziej potocznym, jako słowo, myśl, pewna wizja, sposób postrzegania owej wymykającej się wszelkim systematyzacjom i próbom analizy osoby Jezusa Chrystusa, podjęte przez wyrafinowanego myśliciela, który (z tego, co wiemy) ani Jego wyznawcą nie był, ani też w żaden możliwy do jednoznacznego ujęcia sposób nie przynależał do wspólnoty przez Niego stworzonej. Owszem, postrzegał i myślał z głębi kultury naznaczonej radykalnie (do samych korzeni) osobą i dziełem Jezusa – obszernie, rzetelnie o tym wielokrotnie pisał i tego nie krył. Fascynowała go jako filozofa i to wcale nie marginalnie, wcale nie wedle nagle pojawiających się mód, ale stale i konsekwentnie, postać Jezusa Chrystusa. Z pewnością (na ile można to wiedzieć) nie była to fascynacja i porwanie osobą Mistrza z Nazaretu na mocy wiary, ale raczej na kanwie myślenia filozoficznego (otwartego i wrażliwego, rzecz oczywista), które odkrywa inspirujące dla siebie złoża treści odślanających wręcz nowe, nieprzewidywalne światy w ewangelicznym zapisie właśnie.

## Jezus Chrystus – prorok i reformator

Końcem roku 1965 (jest jeszcze wtedy Kołakowski członkiem PZPR) ukazuje się na łamach tygodnika „Argumenty”, organu Stowarzyszenia Ateistów i Wolnomyślicieli w Polsce, artykuł zatytułowany *Jezus Chrystus – prorok i reformator*. Intelktualista na usługach partii, która ma ambicje być przewodnią siłą ustroju programowo ateistycznego i krzewi światopogląd materialistyczny, pisze o postaci, która powszechnie uznawana jest za zmyślenie, mitologiczne brednie, mistyfikację; pisze filozoficznie i pisze jako filozof. Po latach w rozmowach prowadzonych przez Zbigniewa Mentzela powie:

Pisząc artykuł o Jezusie, próbowałem znaleźć punkt widzenia, który by nie był uwięziony w doraźnych sytuacjach wyznaniowych i politycznych. Chciałem pokazać to, co w postaci i naukach Jezusa może dostrzec człowiek świecki, który nie przyznaje się do wiary chrześcijańskiej w żadnej odmianie, do żadnych dogmatów i żadnej wspólnoty kościelnej, ale przyznaje się do tradycji, której chrześcijaństwo jest częścią niezbywalną. Dlatego też artykuł był między innymi krytyką prostackiego ateizmu, który roi sobie, że obecność chrześcijaństwa w dwudziestu stuleciach europejskiej kultury może zostać wymazana jako rzecz niebyła<sup>1</sup>.

Motywacja to szlachetna, kiedy w obliczu kłamliwej propagandy i dewastowanej za sprawą ideologicznej presji tkanki kultury ktoś zdobywa się na odwagę rzetelności intelektualnej, by oddać sprawiedliwość nieusuwalnym oczywistościom. Co zatem z przywołanego tekstu warte jest przypomnienia? Autor *Głównych nurtów marksizmu* wie, w jaki gąszcz spraw, zagadnień, sporów wikła się ten, kto w rzeczywistość Jezusa z Nazaretu wejść się odważa. Stąd zaraz na początku, jak przystoi wytrawnemu badaczowi, eliminuje kolejne punkty widzenia, jakie mogą się pojawiać w związku z prorokiem z Galilei. A zatem nie jako historyk (z całą specyfiką tej profesji: sięgając w głąb dziejów żydowskich, widzieć bądź nie dostrzegać ciągłości w pojawieniu się Jezusa na arenie dziejów, sięgając też do odkryć najnowszych – qumrańskich) chce się zmagać z osobą Chrystusa. Również nie jako historyk idei zamierza się do Jezusa odnieść. Podkreśla:

Kiedy o nim samym, o osobie mówimy, trudno nam w istocie uwolnić się od dwudziestu stuleci zdarzeń, przez które ją oglądamy. Postać Jezusa leży w cieniu teologii i kontrowersji teologicznych, którymi najeżone jest każde słowo Ewangelii<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> *Czas ciekawy, czas niespokojny. Z Leszkiem Kołakowskim rozmawia Zbigniew Mentzel*, cz. 1, Kraków 2007, s. 235.

<sup>2</sup> L. Kołakowski, *Jezus Chrystus – prorok i reformator*, [w:] *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955–1968*, t. 1, Puls, London 1989, s. 1.

Nie interesują go też religioznawczy ani biograficzny punkty widzenia. Pisze:

Mam na myśli punkt widzenia czysto filozoficzny, a to znaczy właśnie: ani historyczny, ani psychologiczny, ani religioznawczy. Staram się o taki stopień swobody, by odczytywać teksty kanonicznych i apokryficznych Ewangelii, nie pamiętając o komentarzach ani nawet o listach Pawła<sup>3</sup>.

Wolno zapytać, co filozof z ascetycznie wyostrzonym spojrzeniem, precyzją myślenia i języka może pochwycić z postaci Jezusa Chrystusa, czy właśnie on jest mocen chwycić się za bary z rzeczywistością tak pełną paradoksów? Co pojął z osoby męża galilejskiego mędrzec berliński, wznosząc przyprawiający o zawrót głowy system idealizmu absolutnego? Dla Hegla wszak Chrystus, jak przypomina Kołakowski, jest „pewną fazą historycznej samowiedzy ludzkości”. A Kierkegaard, który na Hegla anatemy niszczące rzucając, sam wysadzając w powietrze całą na przestrzeni wieków nawarstwiającą się tkaninę oplatającą Chrystusa, rzuca się w otchłanną mroczność wiary, aby stać się współczesnym z Nim samym bez pośrednictwa tradycji, symboli, interpretacji. Albo Nietzsche, który rzecz generalnie postrzegając, odrzucał z jawną wrogością Chrystusa w imię bezbrzeżnego, potęgującego się życia, jego samego uważając za kwintesencję schyłkowości, dekadencji, życia zmierzającego. Czy myśliciele ci (kolejno przez Kołakowskiego przypomniani) uchwycili osobę Jezusa w tym, co istotne? A co wobec wielości obrazów, jakie wyłaniają się z otchłani wieków, jest w Nim i Jego nauce istotne? A sam mistrz Leszek – jaki rys zasadniczy wskazuje w osobie i nauce Jezusa z Nazaretu? Co do bóstwa samego wydaje się głęboko sceptyczny, ku Ariuszowi się skłaniając, ale z herezją ariańską się nie identyfikując. Raczej czego innego zdaje się szukać jego filozoficzne spojrzenie. Zatem Jezus to reformator żydowski, niosący na swoich barkach misję nadprzyrodzoną, w godność mesjańską wyposażony, który ogłasza rychły koniec świata, zbliżający się kataklizm ostateczny. Stąd radykalizmem niespotykanym naładowane każde Jego przesłanie, każde wezwanie, stąd oburzenie i przerażenie słuchaczy, uczniów, apostołów, najbliższych. Nieważne są obrzędowe ablucje, gesty rytualne, cała zewnętrzność ludzkich zachowań, cały ten świat pozorów, gry i oszustwa nieustannego. Nieskończenie ważniejsze są decyzje zapadające we wnętrzu człowieka. „[...] Jezus w rzeczywistości nie tyle zastępuje pewne przepisy innymi, nie tyle uzupełnia je lub poprawia, ile uczy, że wszelkie przepisy są zbyteczne, jako że miłość sama pochłania sobą nakaz i uzbytecznia go niejako w spontanicznej więzi – a tylko miłość jest ważna”<sup>4</sup>. W nauce i postawie Jezusa przeciwstawione zostają sobie z radykalną bezwzględnością świat i królestwo Boże, doczesność i wieczność, dusza człowieka i reszta świata. Znowu pod-

<sup>3</sup> Tamże.

<sup>4</sup> Tamże, s. 6.

kreśla Kołakowski: „Misją Jezusa Chrystusa jest ujawnienie nędzy doczesności. [...] Wszystkie więzi doczesne, wszystko, co łączy nas ze światem fizycznym, znikomieje do nicości w świetle tej jednej ważnej prawdziwie – więzi z Bogiem. Reszta jest wtórna – już to obojętna, już to wroga”<sup>5</sup>. Oto przesłanie Chrystusa w samym jego rdzeniu uchwycone. Za progiem naszej potocznej rzeczywistości odśłania się *novum* absolutne, wreszcie jawna stanie się pełnia i głębia Boga, a tym samym udziałem człowieka staje się spełnienie ostateczne. Przesłanie Chrystusowe, jak chce Kołakowski, ugruntowało się i scementowało ostatecznie na fundamencie wiary w Jego zmartwychwstanie, a później w boskość nauczyciela. A oto treść tej wiary: „Jezus jest Chrystusem, człowiek historyczny, urodzony w Galilei i ukrzyżowany w Jerozolimie, jest pomazańcem bożym. Ten dogmat był konstytutywny dla chrześcijaństwa również w jego najbardziej »luźnych« odmianach”<sup>6</sup>.

Ale przecież Jezus jest ważny nie tylko dla wierzących w Jego boskość bądź choćby w posłannictwo nadprzyrodzone. Dla kultury, która wykarmiła nas swoją treścią, która zaszczepiła nam całe spektrum sensów wszelakich, ważne są wskazówki wyłaniające się z nauczania Chrystusa, a inspirujące nowością, spośród których Kołakowski wymienia, podkreślając ich nośność filozoficzną, następujące:

1. Zniesienie prawa na rzecz miłości. Jest to przesłanie Chrystusowe religijne *par excellence*, płodne jednak również na polu filozoficznym: „Czymże innym jest przeciwstawienie komunikacji egzystencjalnej i komunikacji rzeczowej w filozofii współczesnej, jeśli nie odtworzeniem kolejnym tego samego rozróżnienia? W istocie bowiem nie tylko filozofie chrześcijańskie odnawiały ciągle na nowo to samo przeciwstawienie. Odtwarza je filozofia Rousseau, filozofia Kierkegaarda, filozofia Jaspersa. A kiedy Marks przeciwstawia więziom interesu w społeczeństwie wymiany towarowej – więzi swobodnego zrzeszania ludzi dobrowolnie solidarnych, podejmuje [...] ten sam motyw wyrosły z korzenia Jezusa”<sup>7</sup>.
2. Perspektywa zniesienia przemocy w stosunkach między ludźmi. Język przemocy jest językiem tego świata. Jego wydolność komunikacyjna ma nośność taką, że ten, kto próbuje mówić mową choćby miłości do nieprzyjaciół albo nadstawiania drugiego policzka, postrzegany jest jako obywatel świata innego, z całą pewnością jednak nierzeczywistego, utopijnego, naiwnego. Jaskrawą świadomość tego miała Simone Weil: „Kto mieczem wojuje, od miecza ginie. Kto miecz odkłada, umiera na krzyżu”. Kto wszak z przemocy rezygnuje, niekoniecznie wycofuje się lękliwie z rzeczywistości bądź służalczą postawą zajmuje wobec przemoc wywierających. Dopowia-

<sup>5</sup> Tamże.

<sup>6</sup> Tamże, s. 7.

<sup>7</sup> Tamże, s. 8.



da Kołakowski: „Chrystus rezygnował z przemocy, ale walczył nieskończenie o własny punkt widzenia i złamał opór dysponentów przemocy, ginąc samemu. Idea życia bez przemocy nie jest ani głupia, ani utopijna: *wymaga tylko odwagi*, której najbardziej pozbawieni są czciciele gwałtu jako środka uniwersalnego, jako że gotowi są walczyć tylko wtedy, gdy mają w rozporządzeniu przemoc wobec słabszych, i nigdy więcej”<sup>8</sup>.

3. Że nie samym chlebem żyje człowiek. Wskazówka ta nie okaże się tak bardzo banalna, gdy uzmysłowimy sobie wszechobecność przeświadczenia, iż naprawdę liczy się korzyść własna, użyteczność i przyjemność. Wszelkie zaś poczynania należy mierzyć skutecznością. A takie życiowe wskazania i strategie cieszą się wciąż na nowo wzrastającym powodzeniem.
4. Zniesienie idei ludu wybranego. Ewangelia nieraz piętnuje groteskę przeświadczenia o szczególnym wybraństwie przez Boga tego bądź innego narodu, tej lub innej warstwy społecznej. Pisze Kołakowski: „Że fundamentalne wartości ludzkie są własnością wszystkich i że ludzkość tworzy jeden lud – idea taka stała się dzięki nauce Jezusa niezbywalną częścią naszego świata duchowego”<sup>9</sup>.
5. Organiczna nędza doczesności. Jest to doświadczenie dość pospolite, że człowiek jest ułomny, naznaczony przemijaniem, cierpieniem, wreszcie śmiercią, która dopełnia klęski ludzkiego żywota, że wszelkie dobra doczesne skazane są na zagładę ostateczną i nie warto o nie zabiegać. Jednak z doświadczenia tego i jego werbalizacji wywieść można dwie diametralnie różne strategie. Jedna – perwersyjna i naznaczona cynizmem – będzie służyć do tłumienia wszelkich przejawów aktywności człowieka, aby swój los poprawić, wszelkich ruchów emancypacyjnych, które chcą człowiekowi otworzyć drogę do życia bardziej godnego i dostatniego. Tak przede wszystkim grupy uprzywilejowane zainteresowane były utrwalaniem bierności i zgody na swój los mas uciskanych, tłumacząc im, że prawdziwe skarby staną się ich udziałem w świecie przyszłym, zaś doczesnym niedostatkiem i nędzą niechybnie pracują na niebieską nagrodę. Zatem losu doczesnego zmieniać nie warto, a ci, którzy bunt podejmują bądź domagają się zmian na lepsze, są w zмовie z szatanem. Obecnie strategia ta wydaje się należeć generalnie do przeszłości, ale nie znaczy to, że przez Jezusa głoszona marność i znikomość dóbr doczesnych oraz nędza bytu człowieczego miałyby się stać banałem zasługującym na wyśmianie. Zaiste staje się ona i winna stawać pożywką dla refleksji filozoficznej. Pisze nasz myśliciel: „Można bowiem usilnie się starać i można walczyć o to bez końca, by zmieniać

<sup>8</sup> Tamże, s. 9.

<sup>9</sup> Tamże, s. 10.

w warunkach ludzkiego istnienia wszystko, co zmienić można, a przy tym wiedzieć, że absolut jest nieosiągalny, że pewna organiczna ułomność ludzkiego istnienia nie podlega naprawie, że obecne jest w nas niedołęstwo fundamentalne związane z samą skończonością ludzką. Ten temat nie przestanie filozofów zajmować”<sup>10</sup>.

Takie zasadnicze rysy nauki Chrystusowej podkreśla i z grubsza omawia Kołakowski. Rysy te, płodne na polu filozoficznym i podejmowane przez myślicieli, naznaczyły dogłębnie cywilizację euroatlantycką w jej sposobie rozumienia i postrzegania człowieka i świata. Sam Chrystus (choć autor *Rozmów z diabłem* w te zawłości nie wnika, jak sam zaznacza) jest bodaj utkany z idei Ernesta Renana, tzn. jest człowiekiem jedynie, choć człowiekiem, który jako wzorzec może być stawiany całej ludzkości. Jego życie i śmierć naznaczone były tym, co dla kondycji ludzkiej jest najbardziej wzniosłe i szlachetne. Jednakże przesłanie Jezusa wydaje się inspirujące jedynie w łonie kultury – o wymiarze religijnym mowy tu nie ma. Atoli nie możemy z tego powodu czynić zarzutów Kołakowskiemu, który chciał Jezusa chwalić i eulogię na jego cześć wygłosić jako filozof, w dodatku usytuowany poza wszelkimi konfesjami. Przytoczmy jeszcze końcowy passus eseju o Chrystusie:

[...] osoba i nauki Jezusa Chrystusa nie mogą zostać usunięte z naszej kultury ani unieważnione, jeśli kultura ta ma istnieć i tworzyć się nadal. Nie może, bez zasadniczego przerwania ciągłości życia duchowego, opaść nagle w nieistotność postać tego człowieka, który przez stulecia był nie po prostu nauczycielem, ale wzorem najświetniejszych wartości ludzkich; wcielił on bowiem w osobowości własnej zdolność do wypowiedzania pełnym głosem swojej prawdy, zdolność do tego, by bronić jej do końca i bez wykrętów, zdolność do oporu ostatecznego przeciw presji stabilnej rzeczywistości, która go nie przyjmuje. Uczył, w jaki sposób, nie uciekając się do gwałtu, można stawiać czoło sobie i światu. Był tedy wzorem owego autentyzmu radykalnego, w którym dopiero każdy osobnik ludzki może własnym wartościom prawdziwie nadawać życie<sup>11</sup>.

## Herezje chrystologiczne i nie tylko

Fascynacja Kołakowskiego Mistrzem z Nazaretu nie kończy się na eseju z 1965 roku. Sama osoba Jezusa Chrystusa zanika w tle zajęć głównych myśliciela, czyli tropienia krętych dróg ludzkich idei, ich historii i niespodziewanych transformacji, ale to nie znaczy, że raz po raz nie eksploduje światłem nagłym i oślepiającym. Pomiędzy listopadem 1982 a lutym 1983 roku autor *Kapłana*

<sup>10</sup> Tamże, s. 11.

<sup>11</sup> Tamże, s. 12.

*i błazna* wygłosił cykl wykładów poświęconych herezji (wydaje się to wątek wiodący i nieustannie powracający w aktywności intelektualnej Kołakowskiego). Później z tych prelekcji powstała książka *Herezja*. Kiedy już omówiony został społeczny i polityczny sens ruchów heretyckich, autor kieruje uwagę słuchaczy na ich treść dogmatyczną. Powiada, zgodnie z prawdą zresztą, iż chrześcijaństwo zrodziło się i zorganizowało wokół idei wcielenia i odkupienia. Łaska Boga zstąpiła na ziemię w fizycznej i historycznej osobowości Jezusa Chrystusa, zaś wcielenie było konieczne, bo bez niego rodzaj ludzki nie byłby w stanie o własnych siłach wyzwolić się z okowów grzechu. Sama idea wcielenia była mocną sugestią, by świat materialny postrzegać jako dobry, nie dzieło szatana czy złego demiurga, bo inaczej trzeba by przyjąć, iż boskość stopiła się ze złem. A przecież, jak Kołakowski zaznacza, w nauczaniu Jezusa, a i w listach św. Pawła „[...] były silne dosyć aluzje, z których można było wnosić, że nasze życie cielesne jest sprawą nieznaczającą i nie zasługuje na naszą uwagę, a nawet jest ono nieuchronnie źródłem zła czy wręcz pozostaje pod władzą szatańską”<sup>12</sup>. Wszak Jezus sam zaznaczał, że królestwo Jego nie jest z tego świata, tym samym stawiając pod znakiem zapytania wartość wszystkiego, co na poczet tego eonu zaliczyć można: zatem nie tylko ciało, ale też rozum, wolę, pragnienia człowieka. Przedmiotem niemiłkającego sporu będzie zatem sprawa odniesienia świata naturalnego, przeznaczonego na zagładę, do świata naprawdę ważnego i rzeczywistego *par excellence*, czyli nadprzyrodzonego. Nie zapominajmy, że ów ożywczy ferment jest dziełem orzędzia Chrystusowego. To ono każe nieustannie podejrzewać, że świat naszego najbliższego otoczenia, naszych działań doraźnych nie jest wartością ostateczną i nie zasługuje na specjalną uwagę, może w jakiejś mierze koncentrować na sobie nasze zainteresowania z racji naszej konstytucji duchowo-cielesnej, ale nie więcej. Oczywiście rodziły się prądy skrajnie kacerskie, które świat materialny postrzegały jako w całości skażony złem, a zatem widziały w nim dzieło siły szatańskiej. Były to ruchy gnostyckie w całym spektrum swojego bogactwa. Na przeciwnym biegunie osadziły się koncepcje, które zwiemy panteistycznymi, a które podkreślały zasadniczą dobroć świata stworzonego, a nawet jego boskość, boć jest przejawianiem się samego Boga, Jego urzeczywistnianiem się, dochodzeniem do pełni.

Kolejne strony *Herezji* to dosyć pobieżny (z konieczności) zapis sporów i herezji chrystologicznych, a szczególnie kłótni o boskość Chrystusa. Jedni w Chrystusie widzieli wyłącznie człowieka, najszlachetniejsze ze wszystkich stworzeń, ale w końcu tylko stworzenie, nie bóstwo. Nie był współodwieczny z Ojcem, a tytuł Syna Bożego otrzymał za swoje zasługi, tak jak były przez Boga przewidziane. Tyle Ariusz. Ale myślenie ariańskie będzie się odradzać w kolejnych wiekach, aż po dzień dzisiejszy.

<sup>12</sup> L. Kołakowski, *Herezja*, Kraków 2010, s. 50.

Inni w osobie Jezusa widzieli bóstwo wyłącznie, tym samym za nic, za pozor, mając jego ciało, jak i wszystkie ludzkie przypadłości Jego jestestwa. Pisze Kołakowski: „Chrystus dzielił tę samą substancję z Ojcem, ale nie z ludźmi, nie mógł zatem mieć natury ludzkiej w tym samym sensie, w jakim miał naturę boską. W oczach głównego nurtu chrześcijaństwa jednak przeczyć pełnemu człowieczeństwu Chrystusa to tyle, co przeczyć dziełu odkupienia, ponieważ samo pojęcie odkupienia zakładało, że Jezus zbawił ród ludzki przez to, że postanowił całkowicie dzielić jego los, aż do męczeńskiej śmierci”<sup>13</sup>. Znowu napięcie, niemożliwe zresztą do zniesienia, rozwiązywania, panujące pomiędzy człowieczeństwem i boskością w Chrystusie jest zarzewiem nieustannych ożywczych sporów, które nie pozwalają spocząć myśli w raz na zawsze ustalonym rozwiązaniu, dogmatycznym orzeczeniu, które by kontrowersje wszelkie unieważniało, co zresztą byłoby śmiercią kondycji ludzkiej w jej tymczasowej postaci.

W dalszych sekwencjach wykładu omawiana jest mutacja następną sporu, mianowicie jaki jest udział łaski boskiej i woli ludzkiej w dziele ludzkiego zbawienia. Spór znowu obraca się wokół postaci Jezusa Chrystusa. Wraz z przyjściem Jezusa, jak głosi Nowy Testament, między Bogiem a człowiekiem relacje nie układają się wedle logiki umowy, kontraktu, prawa. Teraz pojawiła się nowa jakość odniesienia człowieka do Boga, która zwie się miłością, zaś ta darmo jest dawana i nie wedle zasługi rozdzielana. Uczynki ludzkie nie mają wartości zasługującej, miłosierdzie Boga otwiera przed nami bramy zbawienia, tym bardziej że jesteśmy zepsuci do cna, znieprawieni do rdzenia za sprawą katastrofy grzechu pierworodnego i nic poza Bożym miłosierdziem nie jest w stanie nas ocalić.

Przeciwko takiej wizji Boga i losu ludzkiego wystąpi Pelagiusz, mnich brytyjski, asceta wysokiej próby, który będzie twierdzić, iż ludzie własną mocą są zdolni osiągnąć moralną doskonałość, a tym samym wysłużyć sobie triumf zbawienia, które nie jest darem Bożego miłosierdzia, ale aktem boskiej sprawiedliwości. Kołakowski pisze: „Powiedzieć, że zbawienie jest zapłatą za nasze uczynki, a że uczynki wynikają z naszego wolnego wyboru, to właściwie sprawić, że całe męczeństwo Jezusa, a więc całe chrześcijaństwo, stawało się próżne i bezużyteczne, bo możemy sami się zbawić. Twierdzić z kolei, że darmowo dawana łaska, rozdzielana wedle zasad, które są dla nas całkowicie niepojęte, nie jest tylko pomocą, ale faktycznie dopiero uzdalnia nas do jakichkolwiek dobrych uczynków – twierdzić tak to pozbawić wartości, z punktu widzenia zbawienia, wszystkie kodeksy moralne, a nawet – chociaż z innych powodów – sprawić, że samo istnienie widzialnego Kościoła nie ma wyraźnego celu: Bóg przecież rozdziela swoje łaski

---

<sup>13</sup> Tamże, s. 54.

wedle uznania i nie potrzebuje w tym ludzkiej pomocy”<sup>14</sup>. Znów ferment pełen niepokoju, uczyniony za sprawą Jezusa.

Ale oto zagadnienia te wprowadzają nas w sam środek kontrowersji, która zorganizowała wokół siebie większą część aktywności intelektualnej, emocjonalnej, polemicznej siedemnastego wieku. Chodzi o spór wielki między jansenistami (zwolennikami św. Augustyna, a zatem – choć się od tego odżegnywali, Lutra i Kalwina) a jezuitami (w pewnej mierze sięgającymi do św. Tomasza). A zatem kontrowersja osnuta jest wokół haseł następujących: absolutna suwerenność Boga, łaska nieodparta, całkowite znieprawienie natury ludzkiej przez grzech pierworodny, podwójna predestynacja, całe masy potępionej ludzkości odwiecznym arbitralnym dekretem Boga. I znowu pisze Kołakowski kolejne swoje *opus magnum*, opatrzone tytułem: *Bóg nam nic nie jest dłużny. Krótka uwaga o religii Pascala i o duchu jansenizmu*. Mistrz wprowadza nas w sam środek sporów pomiędzy wolną wolą człowieka i łaską Bożą – która którą zwycięży, pomiędzy wartościami doczesnymi (czy zdadzą się na co, czy należy je w akcie pogardy radykalnej porzucić) a wiecznym przeznaczeniem człowieka, pomiędzy wreszcie człowiekiem (znieprawionym do cna przez grzech pierworodny i przez diabła bez reszty zniewolonym) i Bogiem (suwerennym, kapryśnym, po sprawiedliwości skazującym zepsuta do rdzenia ludzkość na zagładę totalną). Znowu Chrystus, choć w całościowym układzie dzieła nieobecny w swojej własnej Osobie, rozbłyśka znieścacka w jednej, niespodziewanej chwili. Kołakowski wie, że osoba Chrystusa w sporach dogmatycznych, chrystologicznych jest rozrywana na strzępy, że trudno uchwycić jej tożsamość, że niemożliwością jest odsłonić rdzeń jej orędzia pośród interpretacji sprzecznych, powikłanych, że wreszcie tradycyjna logika okazuje się bezsilna wobec spraw ostatecznych, których spory dotyczą. Posłuchajmy:

Kiedy atoli ludzie myślą o sprawach ostatecznych, doświadczenie tajemnicy – zawierające w sobie często bezsiłę logicznego myślenia – może być intelektualnie bardziej płodne niż racjonalistyczne zadufanie, które polegając na doktrynalnych dogmatach, po prostu unieważnia pytania metafizyczne. Mamy co prawda tylko jedną logikę do dyspozycji, ale nie wiemy na pewno, jak daleko sięga jej prawomocność w rozważaniu realności ostatecznych<sup>15</sup>.

Napięcie zrodzone wraz z pojawieniem się Osoby Jezusa Chrystusa nie daje się zlikwidować próbą apoteozowania jednego z Jego wizerunków bądź to kreślonych ręką rygorystów jansenistycznych<sup>16</sup>, bądź rysowanych przez jezuickich lak-

<sup>14</sup> Tamże, s. 58.

<sup>15</sup> L. Kołakowski, *Bóg nam nic nie jest dłużny. Krótka uwaga o religii Pascala i o duchu jansenizmu*, Kraków 1994, s. 60.

<sup>16</sup> Bremond tak wypowiadał się o Bogu jansenistycznym: „Ten Bóg daleki, niemy i straszliwie obojętny; ta łaska – niezbędna, ale zawisła od ponurego kaprysu; ten Chrystus, małostkowy

systów, bądź wreszcie cieniowanych gdzieś pośrodku ogromnej palety stanowisk. Ważna jest dynamika sporu, bo ona świadczy o niemożności jednoznacznego dogmatycznego zadekretowania i ustalenia orędzia Jezusowego. Niejednoznaczność Jego przesłania, migotliwość nauczania poświadczają prawdę fundamentalną, że świat, w którym się obracamy, nie jest władny pomieścić w sobie ogromnego potencjału tego kerygmatu, stąd nieusuwalny trud hermeneutyczny, próbujący wychwycić istotną jego treść. Znowu wyjaśnia Kołakowski: „Zarówno jezuita, jak jansenista przyczynili się do nadwątlenia wartości chrześcijańskich – pierwsi przez pobłażliwość, drudzy przez nieprzejednanie. Ale też jedni i drudzy przyczynili się do utrzymania tychże wartości przy życiu – pierwsi przez to, że uczynili chrześcijaństwo tak łatwym, drudzy, że tak trudnym. Jezuitów oskarżano o to, że nie biorą chrześcijaństwa poważnie, jansenistów – że stawiają ludziom wymagania praktycznie niewykonalne, nie na siły znacznej większości śmiertelników”<sup>17</sup>. W kontrowersjach siedemnastowiecznych dwie skrajne postawy walczą ze sobą o prawomocną interpretację spuścizny Chrystusa, albo inaczej – wydarzenia Chrystusa, aktu wcielenia. Zatem kłótnia obraca się wokół samych fundamentów chrześcijaństwa. Teoria i praktyka jezuitska boskość postrzega wręcz jako przedłużenie świata codziennego doświadczenia. Bóg ze swoją łaską obecny jest wszędzie, wystarczy skorzystać z przychylności Bożej, wystarczy jej użyć gwoli naszych naturalnych potrzeb. Zatem władze naturalne i namiętności dobre są, trzeba nimi tylko odpowiednio pokierować i zwrócić je ku dobru. Naturę trzeba uszlachetnić, nie niszczyć. Zaś według jansenistów pomiędzy Bogiem a naturą ziele przepaść nie do przebycia. Ma ona charakter potrójny: ontologiczny, moralny i poznawczy. Po pierwsze Bóg jest absolutnym władcą wszechświata, nie jest partnerem bądź stroną kontraktu. Jego wola jest absolutna i nieodwołalna. Po drugie nasze wrodzone zepsucie, nasz upór muszą być poskromione przez Bożą przemoc, co obudzi naszą skruchę i wyrazi się w bojaźni i drzeniu. Po trzecie wreszcie, stając w obliczu Boga, stajemy wobec przekraczającej nasze naturalne zdolności poznawcze tajemnicy. Jeśli filozofia o własnych siłach chce przeniknąć mroki nieprzejrzane Boga, jest świadectwem zasługującej na potępienie pychy i próżności. Gdzieś w tle tych kontrowersji znajduje się postać Chrystusa. Znajduje się przesłanie Ewangelii o Ojcu, który posyła swojego Syna, by świat uleczył, podniósł na wyżyny Boga. Narracja ewangeliczna jest tak wielopłaszczyznowa, że niemożliwe jest, używając technicznego języka (choćby zapożyczonego ze świata greckiej filozofii – innego, bardziej nośnego w wiekach czwartym, piątym czy szóstym nie było do dyspozycji) zadekretować ją raz na zawsze w sztywnych schematach dogma-

i bezlitosny, na swym krzyżu zliczający garstkę predestynowanych, których zechce zbawić” (cyt. za: L. Kołakowski, *Bóg nam nic nie jest dłużny...*, dz. cyt., s. 216).

<sup>17</sup> L. Kołakowski, *Bóg nam nic nie jest dłużny...*, dz. cyt., s. 85.



tów chrystologicznych. Nie ma nauki o Chrystusie. Jest „wydarzenie” Chrystusa, które będzie rozpalało spory tak długo, jak długo prowokować będzie swoją dziwnością (czytaj: skandalicznością w najbardziej ewangelicznym sensie tego słowa). Namiętny spór jest wpisany w sam rdzeń Ewangelii. Pisze Kołakowski:

Jest zatem rozsądne przypuszczać, że dopóki świat chrześcijański będzie służywał na to miano, pojawiać się w nim będą skłócone obrazy świata. Spór jansenistów z jezuitami, nawet jeśli impuls do niego był przypadkowy, wyrażał to napięcie językiem ukształtowanym przez dzieje Kontreformacji – jako problem łaska *contra* wolna wola. [Zaś dalej konstatuje:] Potężny wizerunek Jezusa Chrystusa – Dobrego Pasterza z szeroko rozwartymi ramionami – jest ciągle obecny. Ale nie jest to chrześcijaństwo, jakie nosili w sercach janseniści. Gdyby pojawili się wśród nas, z niewymownym smutkiem rzekliby: „krzyż został wyniszczony”<sup>18</sup>.

## Chrystocentryzm Pascala

Nie bez racji przecież przenikliwe spojrzenie Kołakowskiego kieruje się, po zarysowaniu pasjonującego sporu między jansenistami i jezuitami, ku Pascalowi, a raczej smutnej religii Pascala. Pascal oddziela radykalnie wiarę od wiedzy. Chrześcijaństwa w filozofię przekuć się nie da. Dowody rozumowe za istnieniem Boga, budowane z taką pedanterią przez wieki, prowadzą do bożka rozumu, a nie do Boga prawdziwego i nie są dziełem chrześcijaństwa, ale pogan (choćby Kartezjusz). Chrześcijaństwo z konieczności przeciwstawia się naturze, zdrowemu rozumowi, naszym przyjemnościom. To Jezus Chrystus jest drogą do Boga, jest pośrednikiem jedynym pomiędzy człowiekiem i Bogiem, ale też właśnie dlatego filozofia jako wysiłek rozumu, by sięgnąć Boga, jest przedsięwzięciem skazanym na porażkę. Bo też zadaniem chrześcijaństwa nie jest wznoszenie gmachu nauki o cnotach, życiu godziwym, życiu skutecznie prowadzącym do osiągnięcia sukcesu, ale (taka była też misja Chrystusa samego) zbawienie i uleczenie naszego zepsucia. Zbawienie zaś nie polega na intelektualnych ekstrawagancjach i błyskotliwym żonglowaniu wyrafinowanymi pojęciami w salonowej konwersacji, ale na wysiłku pełnego skruchy powierzenia się Bogu, a zatem otwarciu się na dziedzinę miłości. Stąd garściami cytowane w pracy Kołakowskiego *Myśli*, które zamierzone jako *apologia religii chrześcijańskiej* ostatecznie stały się żarliwym, błyskotliwym (Pascal to w końcu geniusz) wyznaniem, krzykiem modlitewnym, mozolnym przedzieraniem się ku Bogu. Oto cytacja:

Znamy Boga jedynie przez Chrystusa. Bez tego pośrednika odjęte jest wszelkie obcowanie z Bogiem; przez Chrystusa znamy Boga. Wszyscy ci, którzy silili się poznać Boga i dowieść Go bez Chrystusa, znaleźli jeno bezsilne dowody. [...]

<sup>18</sup> Tamże, s. 89, 140.

Ale przez Chrystusa i w Chrystusie możemy dowieść Boga i głosić moralność i naukę. Jezus Chrystus jest tedy prawdziwym Bogiem ludzi<sup>19</sup>.

Chrystus jest oknem na Boga. Innego okna nie ma. Ale Chrystus wymyka się wszelkim spekulacjom, wymyka się wszelkiej filozofii. Poddać się rytmowi Chrystusa to poddać się logice paradoksu, szaleństwa i zgorzenia, nade wszystko zgorzenia Krzyża. Kolejny cytat: „Znajomość Boga bez znajomości własnej nędzy rodzi pychę. Znajomość własnej nędzy bez znajomości Boga rodzi rozpacz. Znajomość Chrystusa jest pośrodku, ponieważ w niej znajdujemy Boga i swoją nędzę”<sup>20</sup>. Zaiste po cytacjach można poznać ukryte intencje cytującego, wiele spraw z nich wywieść. Kołakowskiego myślenie o Chrystusie jest jak sam przedmiot tego myślenia migotliwe. Raz wpisane w kulturę, a nawet krystalizujące się w kulturowych treściach i na wskroś je przenikające – mamy na uwadze słynny esej *Jezus Chrystus – prorok i reformator*. Kiedy indziej postać Chrystusa pozostaje w tle sporów, kontrowersji, herezji, które z taką biegłością śledzi autor *Świadomości religijnej i więzi kościelnej*. Czy postać Chrystusa mieści się adekwatniej w kategoriach filozoficznych jednej czy drugiej epoki, może bardziej w jednym zestawie pojęć, mniej w innym? Co w orędziu ewangelicznym jest objawieniem *par excellence*, nie do uchwycenia w żadnym żargonie filozoficznym, niemożliwe do przekucia w żaden sprawny mentalny system? Kolejna cytacja z Pascala może przybliżyć odpowiedź:

Wszystkie ciała, strop niebieski, gwiazdy, ziemia i jej królestwa nie są warte najmniejszego z duchów; Duch zna to wszystko i siebie, a ciała nie znają nic.

Wszystkie ciała i wszystkie duchy razem, i wszystkie ich twory nie są warte najmniejszego drgnienia Miłości: jest bowiem z dziedziny nieskończenie wyższej.

Z wszystkich ciał razem nie można by wydobyć najmniejszej myśli: to jest niemożliwe, to inna dziedzina. Ze wszystkich ciał i duchów nie można by wydobyć jednego drgnienia prawdziwej Miłości: to jest niemożliwe, to inna dziedzina, nadprzyrodzona<sup>21</sup>.

Miłość jest rzeczywistością, na której osadzone jest chrześcijaństwo, i ona jest rdzeniem kerygmatu ewangelicznego. Ale miłość, tak jak odsłania się w kolejnych warstwach Ewangelii, jest dynamizmem, ruchem, który wszystko porywa swoim prądem, jest niepochwytna w jakąkolwiek siatkę pojęć, bowiem konceptualizowana znika, wymykając się wszelkim dogmatyzacjom. Odpowiedzią na miłość jest miłość. Ponadto miłujący miłością ewangeliczną niejako w umiłowanym się zatracza, zatem granica epistemologiczna między podmiotem a przedmiotem

<sup>19</sup> Cyt. za: tamże, dz. cyt., s. 185.

<sup>20</sup> Cyt. za: tamże, s. 186.

<sup>21</sup> Cyt. za: tamże, s. 209.

traci swoją ostrość. Podmiot i przedmiot stapiają się w miłości w jedno, zachowując zarazem swoją odrębność.

W wystąpieniu na Kongresie Kultury Chrześcijańskiej w Lublinie w roku 2000, zatytułowanym *Czy już w po-chrześcijańskim czasie żyjemy?* Kołakowski podejmuje znowu próbę wydobycia *proprium* chrześcijańskiego. Chrystianizm u zarania swych dziejów musiał sięgnąć po mądrość grecką, wysiłkiem rozumu wznosząc gmach teologii naturalnej i filozofii (bez tego pewnie nie byłby w stanie przetrwać – musiał się konceptualnie samookreślić). Aktywność rozumu w owym dziele była niezaprzeczalna, choć zawsze niedostateczna. Kołakowski dopowiada:

Ale to, co swoicie chrześcijańskie, jest gdzie indziej – to jest związane historycznie z osobą Jezusa Chrystusa, Jego życiem i nauką. Treść chrześcijaństwa jest zrośnięta z tym historycznym przekazem i nie daje się, rzecz jasna, opisać w postaci teologicznej czy filozoficznej teorii. Niech znów będzie przywołany Paweł Apostoł (1 Kor 1, 22–23): „Gdy Żydzi domagają się znaków [to jest cudów], Grecy zaś chcą mądrości [to jest – jak trzeba sądzić – chcieliby wszystko filozoficznie wyjaśnić], my głosimy Chrystusa ukrzyżowanego”. Zważmy, Paweł nie mówi w tym miejscu o zmartwychwstaniu, lecz o ukrzyżowaniu, inicjując w ten sposób teologię krzyża, teologię odkupienia; tego nie ma chyba gdzie indziej na świecie. Chrześcijanom wierzyć każe tylko krzyż, powiada w tym samym duchu Pascal – nie cuda i znaki, nie mądrość cała, jakkolwiek by była rozległa<sup>22</sup>.

*Proprium christianitatis* tkwi nie gdzie indziej, a w osobie Jezusa Chrystusa, jego życiu i nauce. Nie daje się przełożyć ani na język szaleństwa spektakularnego – z jakąż nieodpartością nasuwa się tu owo amerykańskie chrześcijaństwo teleewangelizatorów, wolno tak chyba owo żądanie znaków kojarzyć. Również chrześcijaństwo akcyjne chyba niewiele z osobą Jezusa ma wspólnego. Nie daje się też przełożyć na język filozoficzny, tzn. wchłonąć w siatkę jednego czy drugiego filozoficznego żargonu, choćby najbardziej wyrafinowanego. Pozostaje zatem krzyż utkany z miłości.

## Jezus w szatach błazna

W połowie lat osiemdziesiątych napisał Kołakowski tekst zatytułowany *Jezus ridicule. Un essai apologetique et sceptique*. Tekst nie został przez autora przysposobiony do publikacji ani ostatecznie wykończony. Znalezione i spolszczone po latach, dotarł do czytelników w 2014 roku<sup>23</sup>. Czyżby pozazdrościł autor *Smutnej religii Pascala* francuskiemu myślicielowi jego apologetycznych tęsknot i sam po-

<sup>22</sup> L. Kołakowski, *Czy już w po-chrześcijańskim świecie żyjemy, [w:] Kościół w krainie wolności. O Janie Pawle II, Kościele i chrześcijaństwie*, Kraków 2011, s. 79.

<sup>23</sup> L. Kołakowski, *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*, przeł. D. Zańko, Kraków 2014.

stanowił dzieło podjąć, któremu tamten nie podołał? Ale dlaczego materii takie pomieszenie, że sceptycyzm z apologią zostają skojarzone w samym już tytule? Zaraz na początku Kołakowski studzi naszą wyobraźnię rozpaloną esejem poświęconym w całości osobie Chrystusa (byłżeby naszym współczesnym Augustynem świętym, co na wiarę chrześcijańską się nawraca, a esej to rodzaj *Wyznań*, teraz odkryty i publiczności przedłożony?). Chrystus, o jakim myśli, jest elementem składowym cywilizacji europejskiej. Nic bardziej banalnego. To już u naszego myśliciela było, już to głosił, choćby w eseju wspomnianym na początku. To obraz Jezusa obecnego w naszej europejskiej historii, kulturze, tak jak był i jest opowiadany, malowany, przepowiadany przez stulecia, opleciony szczerze tradycją. Nie patrzy na Niego jednak jak człowiek wiary i jak teolog, te sposoby postrzegania go nie interesują, być może są mu obce, choć nie do końca, bowiem w teologii biegly jest jak żaden inny teolog *ex professo*. Co zatem? „Te pytania można sformułować krótko: czy nasza kultura przeżyje, jeśli zapomni Jezusa? Czy wierzymy, że jeśli Jezus zostanie wygnany z naszego świata, ten świat przepadnie? Dlaczego potrzebujemy Jezusa?”<sup>24</sup>. Te zatem zagadnienia niepokoją i angażują dość mocno myśliciela naszego o ponadkonfesyjnej postawie. Pojęcia nie ma, czy był Bogiem, ale podkreśla, że jeśli jakiś Boży człowiek żył kiedykolwiek na tej ziemi, to był nim On<sup>25</sup>. Jedna rzecz jest niepowątpiewalna w przesłaniu Jezusa: całe Jego życie i nauczanie toczy się w obliczu dnia ostatniego, nieuchronnego dnia sądu. Bez apokaliptycznego napięcia nauka Jezusa byłaby niezrozumiała. On nie tylko zapowiada królestwo Boże, On je urzeczywistnia. Znakiem widowym jego bliskości jest odpuszczanie grzechów. Nie osobiste przebaczenie zniewagi czy zranienia, lecz unieważnienie totalne grzechu. A czym ono jest? „[...] to coś więcej niż akt moralny i prawny – to akt ontologiczny, jeśli można tak powiedzieć, równy aktowi stworzenia *ex nihilo*; to unicestwienie świata takiego, jaki był przed przebaczeniem, zbrukanego i pogrążonego w zamęcie przez grzech [...] i odtworzenie świata w jego czystości; jest to powtórne stworzenie wszechświata”<sup>26</sup>.

Nowa jakość zatem staje się udziałem ludzkości wraz z uobecnieniem się Bożego Syna. Wszakże apokaliptyczny wymiar obecności Chrystusa na ziemi i Jego nauczania przybliżał świadomości chrześcijan już wcześniej Albert Schweitzer, wybitny teolog protestancki, filozof, lekarz, który przeświadczony był, iż misją Chrystusa nie było nauczanie moralności czy zwiastowanie nowego kodeksu, ale raczej prorockie objawienie rychłego końca świata i powstanie nadnaturalnego królestwa, którego jądrem i sednem miał być On sam. Być może Kołakowski chce przypomnieć ten nieusuwalny wymiar Chrystusowego orędzia. Wszakże za-

<sup>24</sup> Tamże, s. 11.

<sup>25</sup> Por. tamże, s. 12.

<sup>26</sup> Tamże, s. 13–14.

powiadana apokalipsa nie nastąpiła. Była oczekiwana poprzez stulecia, zjawiały się ruchy millenarystyczne, nieustannie głoszono z prawa i z lewa ostateczne starcie sił dobra i zła w apokaliptycznej walce, ale ona odsuwała się w niewiadomą przyszłość. Nosimy jednakże w sobie nieusuwalną intuicję końca (którą na różne sposoby usiłujemy tłumić), że ziemia nie jest wieczna, zaś istnienie człowieka na jej powierzchni też nie jest naznaczone trwałością, żyjemy każdy z nas w cieniu swojej prywatnej apokalipsy, nieuniknionej i zasadniczo nieodległej: własnej śmierci. Zatem nic nie jest ustabilizowane, raz na zawsze ustalone, wszystko jest relatywne i takie jest nauczanie Mistrza z Nazaretu. Notuje Kołakowski: „Przesłanie Jezusa było takie: w obliczu nieuniknionego Końca wszystkie dobra i rzeczy ziemskie są jeśli nie bezwartościowe, to w każdym razie drugorzędne i względne, nigdy nie powinny uchodzić za dobra same w sobie, a tym bardziej za wartości absolutne. Myśleć inaczej to idolatria, to oddawanie najwyższej czci temu, co nietrwałe, bez znaczenia, pozbawione wagi”<sup>27</sup>. Wszelkie absoluty w perspektywie nauczania Chrystusa pryskają jak bańka mydlana, nic nie może być podniesione do rangi wartości bezwzględnej, chyba że za cenę bezbożnego i niszczącego bałwochwalstwa. Również absoluty religijne, które gromił z taką żywiołowością, skupione w osobach faryzeuszów. Również absoluty polityczne, bo kiedy powiada: „oddajcie cesarzowi, co cesarskie”, to w żaden sposób nie chce wzbudzić należnego władzy politycznej szacunku, bezwzględnego posłuszeństwa. Raczej jest to wyraz obojętności, bo w perspektywie apokaliptycznego napięcia nic nie jest ważne, nawet cesarz, nawet cesarstwo ze swymi instytucjami i prawami, które noszą piętno doraźności i tymczasowości. „Jest tylko jedna rzecz godna bezwarunkowego pragnienia: to Bóg i Jego Królestwo; jest tylko jedna rzecz, która jest złem absolutnym: utrata duszy, jej nieodwracalne zepsucie”<sup>28</sup>.

Całą sprawę Kołakowskiego z Jezusem wolno nam postrzegać tak: w sam rdzeń orędzia Chrystusa, tak jak wybrzmiewa ono z Ewangelii i jak było przyśwajane w mentalności europejskiej, wpisana jest potężna dawka sceptycyzmu, wyrażająca się nieufnością fundamentalną wobec wszystkich wartości, które osadzone są na doczesności. Tylko Bóg, ale nie jako absolut filozoficzny, a jako potężna siła wyzwalająca i ożywcza, jest godzien zaufania i jest jedynym ocaleniem ducha ludzkiego, który nieustannie ulega kuszeniu dobrami doczesnymi, a które chcą nad nim niepodzielnie zapanować. Jednakże za sprawą Jezusa i narracji ewangelicznej w kulturę europejską została wpompowana potężna dawka sceptycyzmu, który czyni możliwym zachowanie dystansu wobec tego świata oraz wyzwala myślenie twórcze, niepokojące, niepozwalające się satysfakcjonować tym, co tu i teraz. Czy jednak nie jest tak obecnie, że o przesłaniu Jezusa zapominamy,

<sup>27</sup> Tamże, s. 21.

<sup>28</sup> Tamże, s. 22.

uwodzeni bez reszty sprawnością technologiczną czasów naszych? Nie brakowało i nie brakuje egzegetów, którzy przekonują nas, że rdzeniem orędzia Jezusowego jest taki czy inny system polityczny, zrównanie wszystkich ludzi, upaństwowienie fabryk, zniesienie własności prywatnej, a niektórzy, posiłkując się biegłością dialektyczną, uważają inaczej: sądzą, że istotą Jego nauki jest zachęta do gromadzenia pieniędzy. Kołakowski oznajmia, że nie są oni chrześcijanami w żadnym uznanym sensie i nie należy brać ich pod uwagę<sup>29</sup>. Jednak winniśmy się trwożyć tym, że opętanie doczesnością przybrało gigantyczne rozmiary. Pisze autor *Mini wykładów o maxi sprawach*:

Czy nie jest tak, że [...] nasza rozpaczliwa zachłanność, ciągle rosnąca spirala potrzeb, nasze oczekiwanie, iż wszyscy, łącznie z najbogatszymi, nie tylko mamy prawo, by mieć coraz więcej wszystkiego, ale rzeczywiście mamy coraz więcej – że to wszystko doprowadziło nas do punktu, w którym skumulowane napięcie spowoduje przerażającą katastrofę? Mówią to niektórzy nieliczni księża, to prawda – ale są ośmieszani; to znaczy *Jezus jest ośmieszany*<sup>30</sup>.

Odsłaniając kolejne warstwy sensów przypisywanych przez Kołakowskiego Chrystusowi, nie można oprzeć się zniewalającemu wrażeniu, że osoba Chrystusa, jak i Jego orędzie bliżej jest postawy błazna aniżeli kapłana. Mamy na uwadze oczywiście słynny programowy esej myśliciela *Kapłan i błazen (Rozważania o teologicznym dziedzictwie współczesnego myślenia)* z roku 1959. Czytamy tam między innymi:

Kapłan jest strażnikiem absolutu i tym, który utrzymuje kult dla ostateczności i oczywistości uznanych i zawartych w tradycji. Błazen jest tym, który wprowadzie obraca się w dobrym towarzystwie, ale nie należy do niego i mówi mu impertynencje; tym, który podaje w wątpliwość wszystko to, co uchodzi za oczywiste; [...] filozofia błaznów jest tą właśnie, która w każdej epoce demaskuje jako wątpliwe to, co uchodzi za najbardziej niewzruszone, ujawnia sprzeczności tego, co wydaje się naoczne i bezsporne, wystawia na pośmiewisko oczywistości zdrowego rozsądku i dopatruje się racji w absurdach – słowem podejmuje cały codzienny trud zawodu błazna razem z nieuchronnym ryzykiem śmieszności; [...] Postawa błazna jest stałym wysiłkiem refleksji nad możliwymi racjami idei przeciwnych, jest tedy dialektyczna z przyrodzenia; jest po prostu przewyciężeniem tego, co jest, dlatego, że jest właśnie; rządzi nią wszakże nie chęć przekory, ale nieufność do wszelkiego świata ustabilizowanego<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> Por. tamże, s. 22.

<sup>30</sup> Tamże, s. 23.

<sup>31</sup> L. Kołakowski, *Kapłan i błazen (Rozważania o teologicznym dziedzictwie współczesnego myślenia)*, [w:] *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955–1968*, t. 2, Puls, London 1989, s. 178.



Cytacje można by ciągnąć dalej. Jedno jest pewne: w postawie Chrystusa i w jego orędziu pełno jest cech przypisywanych przez Kołakowskiego postawie błazna, aż niepokojąco wiele. Czyż nie kwestionował tego, co uchodziło i uchodzi za oczywiste, niewzruszone, co dla zdrowego rozsądku jest niepodważalne, czy nie kłuł igłą szyderstwa, czy nie mówił impertynencji najbardziej czcigodnym postaciom społeczeństwa, w którym przyszło mu żyć? Czy nieustannie nie narażał się na ryzyko śmieszności? Pamiętamy, że kiedy powiedział o zmarłej dziewczynce, że śpi (czyż w perspektywie apokaliptycznej, którą otwierał, śmierć nie jest pokrewna stanowi snu?), świadkowie zdarzenia wyśmiewali Go. Wyśmiewany jest i dzisiaj, w epoce cynizmu, pragmatyzmu i realizmu życiowego.

Kołakowski doskonale wie, że Chrystus żadnym filozofem nie był, nie był wędrownym nauczycielem – niczego nie uczył, teologiem też nie był. Czy Kołakowski uważa Go za Syna Bożego, Zbawiciela? Tego nie wiemy. Z pism jego możemy się domyślać, że nie, ale że człowiekiem Bożym był najbardziej ze wszystkich ludzi, to sam napisał. Wszak uporać się z osobą Chrystusa nie jest możliwe, nie można jej wpisać na listę spraw raz na zawsze załatwionych. On niepokoi, prowokuje. Takie też przeświadczenie wybrzmiewa z końcowych partii *Jezusa ośmieszonego*:

Reformator religijny z małego ciemnego plemienia, pogardzanego przez wielkich i uczonych, żyjącego na peryferiach cesarstwa rzymskiego, stał się symbolem duchowym *par excellence* najpotężniejszej i najbardziej twórczej (niekoniecznie najbardziej cnotliwej) cywilizacji świata i jest ciągle, po dwóch tysiącach lat, światłem tej cywilizacji oraz, przynajmniej moralnie, jej znakiem rozpoznawczym – nikt mnie nie przekonał, że da się to prosto wytłumaczyć [...]. To, że Jego nauki moralne, obelżywe i niesłychane wyzwanie rzucone światu, zawładnęły tym światem [...] – jest niepojęte. To, że ze słabych, pozbawionych ozdób rąk galilejskiego Żyda wyłonił się nowy wszechświat, jest niepojęte, jeśli próbujemy spojrzeć z perspektywy Jego epoki<sup>32</sup>.

Z całą pewnością siłą swojego orędzia Jezus budził i budzi ludzi z uśpienia, relatywizuje doczesność, kieruje uwagę ku innemu światu, tym samym otwierając ziemię na niebo i pozwalając ziemi, by była miejscem dogodnym człowiekowi, choć nie zdejmując z niej piętna krainy wygnania. Wszak orędzie miłości, które jest rdzeniem nauki Chrystusowej, na wskroś przepala ziemię, sprawiając, że przez nią prześwieca Niebo. Ziemia naznaczona tajemnicą wcielenia jaśniej nową jakością. Coś z tego jaśnienia udzieliło się myśleniu Kołakowskiego o Jezusie i o ludzkich sprawach.

<sup>32</sup> L. Kołakowski, *Jezus ośmieszony...*, dz. cyt., s. 105–106.

## Bibliografia

- Kołakowski L., *Kapłan i błazen*, [w:] *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955–1968*, t. 1, Puls, London 1989.
- Kołakowski L., *Jezus Chrystus – prorok i reformator*, [w:] *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955–1968*, t. 2, Puls, London 1989.
- Kołakowski L., *Metaphysicus*, Warszawa 1990.
- Kołakowski L., *Bóg nam nic nie jest dłużny. Krótka uwaga o religii Pascala i o duchu jansenizmu*, Kraków 1994.
- Kołakowski L., *Kościół w krainie wolności. O Janie Pawle II, Kościele, chrześcijaństwie*, Kraków 2011.
- Kołakowski L., *Herezja*, Kraków 2010.
- Kołakowski L., *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*, przeł. D. Zańko, Kraków 2014.
- Kołakowski L., *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Kraków 2006.
- Król M., *Czego nas uczy Leszek Kołakowski*, Warszawa 2010.
- Piwońarczyk B., *Odczytać Kołakowskiego*, Częstochowa 1992.
- Czas ciekawy, czas niespokojny. Z Leszkiem Kołakowskim rozmawia Zbigniew Mentzel*, cz. 1, Kraków 2007.

## Leszek Kołakowski – Christology streaked with philosophy

The whole Kołakowski's matter with Jezus should be perceived in the following manner. A considerable amount of scepticism is inscribed within the single core of Jezus's address. It is expressed through the fundamental distrust in the face of all values that are based on the mortal life. Only God as the mighty power triggering and stimulating, but not as a philosophical absolute, is worth of trust. It is due to Jezus and evangelical narrations that a considerable amount of scepticism has been pumped into the European culture. It makes possible to keep a distance towards this world and triggers creative and alarming thinking which does not allow being satisfied by here and now.

**Keywords:** Jezus Christ, christology

WIEŚLAW CHUDOBA

---

## **Leszek Kołakowski o Jezusie i cywilizacji europejskiej** ***Od Jezusa Chrystusa: proroka i reformatora do Jezusa ośmieszonego***

Pośmiertna książka Leszka Kołakowskiego *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*<sup>1</sup> ożywiła zainteresowanie stosunkiem filozofa do religii. Odsyła nas ona niejako automatycznie do jego głośnego, powstałego pół wieku wcześniej eseju *Jezus Chrystus: prorok i reformator*<sup>2</sup>. Oba teksty są klamrą spinającą problem stosunku filozofa do Jezusa Chrystusa i rodzą pytanie o wiarę religijną filozofa. O Jezusie Kołakowski pisał kilkakrotnie. Pisał w *Wykładach o filozofii średniowiecznej*<sup>3</sup>, że to postać mityczna, która wyłoniła się w wyniku krystalizacji różnych żydowskich ugrupowań mesjanistycznych w I wieku naszej ery. Pisał również w latach sześćdziesiątych XX wieku, ale już nie z pozycji ortodoksa, lecz rewizjonisty, we wspomnianym wyżej eseju. Do Jezusa powrócił niespodziewanie w latach osiemdziesiątych XX wieku, pisząc *Jezusa ośmieszonego*. Moim celem jest opisanie ewolucji myśli Kołakowskiego dotyczącej Jezusa, ale najpierw sformułuję pewną ogólną uwagę o religii.

### **Trzy wymiary religii**

Leszek Kołakowski był niewątpliwie filozofem społecznym. W odniesieniu do jego myśli filozoficznej przyjmuję dwie wskazówki interpretacyjne: po pierwsze, co jest oczywiste, społeczną orientację jego filozofii; po drugie, co nie jest już takie oczywiste, istnienie w jego myśleniu obok pierwszego planu filozoficznego

---

<sup>1</sup> L. Kołakowski, *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2014.

<sup>2</sup> Tenże, *Jezus Chrystus: prorok i reformator*, [w:] tegoż, *Pochwała niekonsekwencji*, t. I, Puls, Londyn 1989, s. 1–12 (pierwodruk w: „Argumenty” 1965, nr 51–52).

<sup>3</sup> Tenże, *Wykłady o filozofii średniowiecznej*, PWN, Warszawa 1956, s. 21.

(marksizmu, a potem tego, co po nim zostało) także drugiego planu, ukrytego, bez którego zrozumienie całego bogactwa jego filozofii jest trudne czy wręcz niemożliwe. Nazwijmy ten drugi plan – zawierający ideowe inspiracje niemogące jawnie i otwarcie zaktualizować się na tym pierwszym – kryptoteologicznym. Był on bogato wypełniony nie tylko ideami młodego Marksa, Kanta, Jaspersa, by wymienić najważniejsze, ale przede wszystkim ukrytymi religijnymi motywami, figurami i postaciami, z Jezusem włącznie. Filozofia Kołakowskiego jest zatem pełną wirtuozerii grą na dwóch planach: filozoficznym i kryptoteologicznym. Już same tytuły wielu jego prac: *Kapłan i błazen*<sup>4</sup>, *Erazm i jego Bóg*<sup>5</sup> czy też *Polityka i diabeł*<sup>6</sup> dobitnie to potwierdzają.

Aby zobrazować, na czym polegała ewolucja Kołakowskiego w podejściu do religii, trzeba ją ująć w pewnej trójwymiarowej perspektywie. W religii takiej jak chrześcijaństwo można umownie wyróżnić jej trzy składowe, które nazwiemy wymiarami. *Wymiar społeczny* – obiektywny to wspólnota wiernych zorganizowana wokół Kościoła jako instytucji na bazie religijnego kultu powiązanego z Boskim objawieniem, z czasem obudowanego teologiczną doktryną. Wymiar społeczny to ponadjednostkowy właściwy nośnik religii, to *teatrum* religii skupiające jej energetyczne zasoby. *Wymiar indywidualny* – subiektywny to wiara w Boga i wszystko to, co przyciąga jednostkę do religii; za najważniejszą należy uznać tu obietnicę religijnej nagrody, zbawienia i życia wiecznego, czyli niezwykłą (bo przebijającą wszystko, co we wszechświecie) technikę osławiania śmierci. Z tymi wymiarami powiązany jest, jako trzeci, *wymiar etyczny* – uniwersalny, nauka moralna zawarta w religijnym przesłaniu odwołująca się do pewnych szczególnych wartości, które mogą się autonomizować wobec doktryny. W chrześcijaństwie to przesłanie miłości Jezusa. Co ważne, tak wyróżnione wymiary są dialektycznie związane, ich kierunkowa zgodność konstituuje religię i pozwala jej trwać w historii.

W religii, ale również w świeckiej ideologii wymiar społeczny podporządkowuje sobie pozostałe dwa wymiary: wymiar indywidualny – instrumentalizując jednostki oraz wymiar etyczny – relatywizując moralną stronę życia ludzi do doktryny religijnej (odpowiednio ideologii). Ostatecznie bowiem dla trwania religii nadrzędną sprawą jest istnienie wspólnoty wiernych, Kościoła, czyli jej wymiar społeczny, a nie prymat jednostki. Nie ma religii bez wierzących, wymiar indywidualny „zapośrednicza” więc wymiar społeczny. Wymiar etyczny zaś jako pochodny wobec doktryny religijnej jest nieautonomiczny, ale może zawierać uni-

<sup>4</sup> Tenże, *Kapłan i błazen*, [w:] tegoż, *Pochwała niekonsekwencji*, t. II, Puls, Londyn 1989, s. 161–180.

<sup>5</sup> Tenże, *Erazm i jego Bóg*, [w:] tegoż, *Pochwała niekonsekwencji*, t. I, dz. cyt., s. 13–20.

<sup>6</sup> L. Kołakowski, *Polityka i diabeł*, [w:] *Moje słuszne poglądy na wszystko*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999, s. 223–246.

wersalne wartości; to one zdobywają świat. Religie bez uniwersalnego etycznego przesłania giną w mrokach historii. (Próbie zarysowania autonomicznej wobec religii chrześcijańskiej etyki podjął ostatnio o. Ludwik Wiśniewski<sup>7</sup> w eseju *Blask wolności*). Wraz z zanikiem wymiaru społecznego zanika religia. Historia chrześcijaństwa obfituje w niezliczoną liczbę przykładów wzajemnego skłócenia i niezgodności owych trzech wymiarów religii. Mistrzowskiej analizy dialektyki tych wymiarów dokonał nie kto inny, jak sam Kołakowski w pracy *Świadomość religijna i więź kościelna*<sup>8</sup>. Choć nie używa słowa „wymiar”, to pojawiają się one już w tytule: świadomość religijna to wymiar indywidualny w opozycji do więzi kościelnej jako wymiaru społecznego, ich konflikt jest tematem tej ważnej dla rodzin warszawskiej szkoły historii idei książki.

## Jezus a filozofia

Ewolucja stosunku Leszka Kołakowskiego do religii, a w szczególności do Jezusa i chrześcijaństwa, była złożona i przebiegała w trzech okresach, które określają także jego stosunek do marksizmu: dogmatyzmu, rewizjonizmu i postmarksizmu. W pierwszym okresie, okresie początkowego rewolucyjnego zadurzenia ideami komunizmu, czyli mniej więcej do 1957 roku, to walka z religią w ideologicznym schemacie dogmatycznego marksizmu. Kołakowski sądził jak inni, że wystarczy – zgodnie z ideami oświecenia – rozumem oświecić religię, która jako fałszywa świadomość zniknie pod wpływem krytyki bazującej na wynikach nauki. Rzeczywistość nie potwierdziła tej zbyt prostej i optymistycznej diagnozy. W tym okresie Jezus był dla filozofa niczym więcej niż postacią mityczną, łączącą mit wcielenia Boga i mit odkupienia. Ponieważ mitu nie dawało się przekuć na twardą wiedzę, służył jako negatywne odniesienie dla jego filozofii. Z religijnymi mitami należało walczyć w wymiarze społecznym środkami politycznymi, a w sferze indywidualnego światopoglądu propagując racjonalizm i kulturę świecką w opozycji do religijnego irracjonalizmu. Ponadto mit ten dyskwalifikował się także w wymiarze etycznym jako głoszący moralność uległości i pokory, niezgodną z rewolucyjną etyką socjalizmu. Kołakowski uważał więc religię za destrukcyjną we wszystkich jej wymiarach.

Na początku lat sześćdziesiątych XX wieku Kołakowski, już jako rewizjonista, po okresie krytyki doszedł do wniosku, że religia jest głęboko zakorzeniona w człowieku i nie daje się zniszczyć ani administracyjnie, ani tym bardziej politycznie za pomocą siły. Konfrontacja z religią nie może opierać się nadal na wy-

<sup>7</sup> L. Wiśniewski, *Blask wolności*, Seria: Biblioteka Tygodnika Powszechnego, Kraków 2015.

<sup>8</sup> L. Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym siedemnastego wieku*, PWN, Warszawa 1965.

tartych ideologicznych schematach, sytuacja wymaga nowych metod i form. Na froncie walki z religią zmieniono metody z siłowych na intelektualne, walka z religią polegała teraz na wzmacnianiu subiektywizmu religijnego, czyli rozdzielaniu wymiaru indywidualnego i wymiaru społecznego religii. Ogólny schemat wysiłków laicyzacyjnych komunistycznych władz polegał na rozbiciu trzech tak wyróżnionych wymiarów religii. Subiektywizm religijny podmywał fundamenty Kościołów chrześcijańskich, pewna jego skuteczność w destrukcji religijności była na tyle godna uwagi, że wzmacnianie tego subiektywizmu stanowiło dla marksistów nowy instrument walki z religią. I właśnie studiom nad subiektywizmem religijnym XVII wieku (bezwyznaniowcy, heretycy, mistycy, dysydenci) Kołakowski poświęcił cały swój naukowy wyjazd do Holandii i Francji w 1958 roku. Zgodnie z myślą, iż tajemnicą teologii jest antropologia, poszukiwał on antropologicznego „dna” w swoich rozległych badaniach nad chrześcijaństwem zawartych we wspomnianej już *Świadomości religijnej i więzi kościelnej*<sup>9</sup>. Chodziło o wpisanie moralnego przesłania chrześcijaństwa w treść antropologii filozoficznej. Kulminacyjnym momentem jego starań o wzbogacanie antropologii jest próba przywrócenia Jezusa kulturze humanistycznej zawarta w eseju *Jezus Chrystus – prorok i reformator* z 1965 roku. W tym szeroko komentowanym eseju podkreśla on, że nauki Jezusa „weszły w tworzywo duchowej Europy i świata w sposób trwały, niezwiązany swoiście z chrześcijańskim dogmatem”<sup>10</sup>. Po analizie nauki Jezusa przeformułowuje na świecką modłę w pięciu punktach jako: zniesienie prawa na rzecz miłości; zniesienie przemocy w stosunkach między ludźmi; zniesienie idei ludu wybranego; konstatacja, iż nie samym chlebem człowiek żyje oraz wskazanie na organiczną nędzę doczesności. Dostrzega jednak, że świeckie odczytanie nauki Jezusa jako oderwanie ich od religijnego korzenia osobowego jest rodzajem zubożenia, któremu grożą dwa niebezpieczeństwa. Z jednej strony monopolizacja i zawłaszczanie Jezusa przez dogmatyczne Kościoły i gminy chrześcijańskie, przez konserwatywne i klerikalne kręgi, a w sytuacji – jak pisze – dekadencji chrześcijaństwa nastąpi również „nieunikniona dekadencja historycznego sensu istnienia Jezusa”<sup>11</sup>. Z drugiej zaś strony prymitywny i doktrynerski ateizm może łatwo wyeliminować Jezusa „wyjaławiając kulturę z najżywotniejszych soków”<sup>12</sup>. Chce uniknąć tej alternatywy grożącej przerwaniem ciągłości kultury europejskiej, dla której Jezus był „wzorem najświetniejszym wartości ludzkich”<sup>13</sup>. Jezus swoim orędziem – jak rozumiem Kołakowskiego – transcenduje wszystkie religie

<sup>9</sup> Tamże, s. 557.

<sup>10</sup> L. Kołakowski, *Jezus Chrystus: prorok i reformator*, dz. cyt., s. 11.

<sup>11</sup> Tamże.

<sup>12</sup> Tamże.

<sup>13</sup> Tamże, s. 12.



i ideologie, niewierzący i ateści także mają prawo odwoływać się do jego nauki, wszak powiedział „Przyjdźcie do Mnie wszyscy...” (Mt 1, 28).

Cały ów zamysł filozofa przywrócenia Jezusa kulturze jednak w pewnym stopniu dwuznaczny. Można bowiem argumentować, że nie była to tylko sama fascynacja Jezusem, ale miała swoje uzasadnienie w jego ówczesnym stanowisku światopoglądowym oraz w antropologii filozoficznej, którą rozwijał. Wiedząc o decydującej roli społecznego wymiaru w każdej ideologii, chciał zastąpić religię – ujmując ją w rozumiejącej humanistycznej interpretacji – siatką nowych sensów, symboli i wartości, a tę wtopić w antropologię filozoficzną na bazie świeckiej kultury. Religia chrześcijańska redukowałą się w tym ujęciu do uniwersalnej etyki, a ta była składnikiem humanistycznej kultury, do której socjalizm – jak wtedy sądził – przynależał. Nauczanie Jezusa może być uznane, poniekąd już sam tytuł eseju to sugeruje, za podwójną figurę, nie tylko jako akt wyjścia z judaizmu i założenia chrześcijaństwa, nowej niedogmatycznej religii miłości, ale także, w uogólnionym sensie, jako figura wyjścia z życia religijnego i wejścia w życie moralne. Antropologia filozoficzna przejmująca moralne uniwersalne przesłanie Jezusa i asymilująca je z kulturą humanistyczną miała być beneficjentem zanikającej religii. Dziedzictwo chrześcijaństwa tak jak dziedzictwo marksizmu oraz innych zastygłych filozoficznych prądów miało rozpułnąć się w kulturze. Tak wzbogacona antropologia filozoficzna, czyli swoista antropodycea, miała zastąpić religijną teodyceę.

Jednakże patrząc z innego punktu widzenia, postawa Kołakowskiego wobec Jezusa, jako bezwyznaniowca i człowieka lewicy pozbawionego uczuć sakralnych, była na swój sposób szczerą. To, że Kołakowski był bezwyznaniowcem, może być w pewien sposób mylące, gdyż z tego wyciąga się wniosek, że nie odebrał żadnej religijnej edukacji. Bardzo wiele wskazuje na to, że było odwrotnie, gdyż babcia Emilia Pietrusiewicz była osobą bardzo religijną, a inni członkowie rodziny to także katolicy. Z postacią Jezusa zetknął się w dzieciństwie, czytał *Dzieje Chrystusa* Giovanniego Papiniego<sup>14</sup> i inne teksty poświęcone religii, był też pod wrażeniem czytanego w czasie wojny Nowego Testamentu. Ta, wydawałoby się, wrywkowa i fragmentaryczna religijna edukacja bardzo głęboko zapadła jednak w jego świadomość, o czym świadczy wspomnienie filozofa z dzieciństwa, w którym to nie piekło go przeraziło, lecz niebo. Choć w okresie młodości ze względów moralnych krytycznie odnosił się do religii, to niewątpliwie jakiś rodzaj fascynacji Jezusem został zasiany w jego umyśle, ciągle tlił się i przetrwał aż do wieku dojrzałego. Nauczanie Jezusa uważał za stale żywe, w zasadniczej części aktualne, a w swojej autentyczności radykalne – ten rodzaj radykalizmu był mu zawsze bliski. Można

<sup>14</sup> J. Papini, *Dzieje Chrystusa. Cykl pierwszy*, Wydawnictwo J. Mortkowicza, Warszawa-Kraków 1922. Co ciekawe, młody Kołakowski przeczytał tę książkę w języku esperanto.

przypuszczać, że Jezus był najważniejszą postacią na tym kryptoteologicznym planie, zrazu ukrytą, potem w części jawną, ale w marksistowskim kodzie, w którym napisał swój pierwszy głośny esej o Jezusie.

Jeśli umieści się zamysł Kołakowskiego w przyjętej tu trójwymiarowej perspektywie, to jest on redukcją nauczania religijnego Jezusa do uniwersalnego wymiaru etycznego. Warto zauważyć, że ta redukcja religii do etyki była odpowiednikiem Bultmannowskiej demitologizacji w łonie myśli chrześcijańskiej. Rozwijana w tym czasie jego filozofia mimo swojej oryginalności i opozycji wobec prymitywnego ateizmu wpisuje się w ten ogólny schemat laicyzacji. W sytuacji ustroju totalitarnego świecka humanistyczna kultura może stanowić dla religii niebezpieczną alternatywę. Świadomość, czym groził ten projekt, przyszła dopiero na emigracji, o czym w dalszej części. Znamienne, że Kołakowski w krótkim wstępie do *My correct views on everything* (2003) napisał o esej o Jezusie z 1965 roku: „I do not find anything original in it”<sup>15</sup>. Kiedy dziś czytamy *Jezusa ośmieszonego* wcale nas te słowa nie zaskakują.

Ostatni okres ewolucji Kołakowskiego w stosunku do religii – już po jego wyjeździe z Polski – jest systematyczną rehabilitacją chrześcijaństwa w jego myśli. Prosta obserwacja pozwoliła mu zauważyć, że duchowe fundamenty cywilizacji Zachodu są zagrożone i podmywane przez permissywną kulturę liberalnej, przez ciągle postępujące procesy sekularyzacji, przez pochod ścjentystycznego racjonalizmu w nauce, a także przez sowiecki totalitaryzm połączony z lewackimi prądami na Zachodzie. Powoli docierało do niego, że nie tylko cały jego młodzięczy marksizm, ale także rewizjonistyczny program antropologii filozoficznej groził ześlizgnięciem się w jakąś formę totalitaryzmu, że był dużym błędem o poważnych moralnych konsekwencjach. „Ta czaszka – pisał do lewicowego historyka Edwarda P. Thompsona – nigdy już się nie uśmiechnie”<sup>16</sup>. Wspomniane wyżej negatywne ideologiczne tendencje nie spowodowały u filozofa całkowitego zniknięcia lewicowej optyki ani zupełnego rozczarowania stanem liberalnej kultury Zachodu, towarzyszyło im – konserwatywne w duchu – przewartościowanie religii w kulturze. Kołakowski stał się konserwatywno-liberalnym socjalistą. Cała jego emigracyjna twórczość jest pochwałą na różne sposoby religii chrześcijańskiej, która jawiła mu się teraz jako nieodłączna część kultury europejskiej i fundament cywilizacji Zachodu.

<sup>15</sup> L. Kołakowski, *My correct views on everything*, St. Augustine's Press, South Bend, Indiana 2004, s. VIII.

<sup>16</sup> Tenże, *Moje słuszne poglądy na wszystko*, [w:] tegoż, *Moje słuszne poglądy...*, dz. cyt., s. 418.

Po wieloletnim okresie walki z religią pozostało w nim doświadczenie zła, pod koniec życia powie: „nie doktryny nas uczą, ale doświadczenie zła”<sup>17</sup>, rzecz jasna – zła własnego. To wpłynęło w decydujący sposób na zmianę jego stosunku do religii. Bardzo silny impuls dla ideowej ewolucji w stronę religii przyniósł zainaugurowany w 1978 roku pontyfikat Jana Pawła II. Filozof spotkał się z polskim papieżem zaledwie kilka tygodni po jego wyborze. Można sądzić, że bez tych dwu wydarzeń – osobistego doświadczenia zła i spotkania z polskim papieżem – nie powstałaby zapewne książka *Jeśli Boga mnie ma... O Bogu, Diablu, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*<sup>18</sup>, na stronach której w religii upatruje on antidotum na niebezpieczeństwa relatywizmu poznawczego i nihilizmu moralnego we współczesnym świecie. Jest ona na swój sposób książką przełomową, gdyż Kołakowski, posługujący się dotąd racjonalnością logiczną, zastępuje ją w ostatnim zdaniu książki pascalską w duchu racjonalnością pragmatyczną: „Co jest dla nas rzeczywiste, a co nierzeczywiste, jest sprawą raczej praktycznego niż filozoficznego zaangażowania; rzeczywiste jest to, czego ludzie rzeczywiście pragną”<sup>19</sup>. W jego myśleniu i postawie wobec religii chrześcijańskiej dokonała się istotna i zasadnicza zmiana.

### Skąd Jezus ośmieszony

Nie wchodząc zbyt w szczegóły, do powstania tej książeczki przyczynił się ks. Joseph Dóre, który w 1981 roku zaprosił Kołakowskiego do napisania tekstu o Jezusie do serii „Jésus et Jésus Christ”, którą redagował (o zmaganiach filozofa z Jezusem ośmieszonym wspomina w książce *Leszek Kołakowski: Kronika życia i dzieła*<sup>20</sup>). Pisanie ciągnęło się kilka lat, z powodu dużego obciążenia w 1984 roku wykładami, zaproszeniami i działalnością polityczną Kołakowski najprawdopodobniej nie zdążył z tekstem na czas, w listopadzie 1984 wyszedł drukiem kolejny numer tej serii. Niewątpliwie *Jezus ośmieszony* mieści się w ideowym klimacie książki *Jeśli Boga nie ma...*, która zmieniła gruntownie jego myślenie o religii. Tekst jest pośpiesznie zarysowaną syntezą obejmującą najważniejsze jego prace pisane w latach 1983–1984. Dają się w nim zlokalizować cztery wątki: apokalipsy, dialektyki *sacrum* i *profanum*, zmartwychwstania oraz demitologizacji, a wszystkie one zogniskowane są wokół Jezusa i problemu zaniku ży-

<sup>17</sup> „Nie doktryny nas uczą, ale doświadczenie zła” – z L. Kołakowskim rozmawiał Z. Mentzel, „Tygodnik Powszechny” 2007, nr 41.

<sup>18</sup> L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, Aneks, Londyn 1987.

<sup>19</sup> Tamże, s. 151.

<sup>20</sup> W. Chudoba, *Leszek Kołakowski: Kronika życia i dzieła*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2014, s. 356–366.

wej wiary religijnej w Europie. Wątki dotyczące apokalipsy powstały w związku z jego wypowiedzią w dyskusji w Radiu Bawarskim na temat „Gra z Apokalipsą, cztery próby na ostatnie dni ludzkości” z udziałem teologa Johanna B. Metzta i eseisty Emila M. Ciorana, która ukazała się następnie w postaci artykułu *Apokalypse. Der Christenglaube und das Weltende*<sup>21</sup>. Wątki dotyczące zmartwychwstania związane są z książką Pinchasa Lapide’a *Auferstehung. Ein jüdisches Glaubenserlebnis*<sup>22</sup>. Wreszcie – najważniejsza rzecz – wątek dotyczący demitologizacji jest wplecionym w tekst fragmentem wykładu *Iluzje demitologizacji*<sup>23</sup> (podpunkty 5–7) wygłoszonego w Groningen 1 listopada 1984 roku. W *Jezusie ośmieszonym* pobrzmiwają również echa jego wcześniejszych esejów, m.in. rozważań nad rolą mitu w myśli Karla Jaspersa. Jest on zatem w części kompilacją. Jest też niezałożony, co nie umniejsza jego wartości jako świadectwa niezwyklej ideowej i religijnej ewolucji.

## Jezus a cywilizacja europejska

O ile esejowi Kołakowskiego o Jezusie z 1965 roku towarzyszyła pewna antyreligijna aura, niczego takiego nie ma już w *Jezusie ośmieszonym*. Mimo nawiązań do apokalipsy i potrzeby *metanoi* trudno uznać go za tekst religijny. Jest to tekst bardzo osobisty, bez dystansu typowego dla referatów naukowych, pełen zaangażowania w sprawie Jezusa; czuć w nim pasję i napięcie, co go wzbogaca. Kołakowski zadaje w nim pytanie o aktualne miejsce Jezusa jako niezbywalnego elementu europejskiej cywilizacji, w kontekście kryzysu wiary związanego z sekularyzacją. Środkiem ciężkości rozważań jest tu nie tylko Jezus ośmieszony, ale z powodu jego utożsamienia z cywilizacją chrześcijańską los tejże cywilizacji w Europie. Ewolucja stosunku filozofa do Jezusa od postaci mitycznej do Jezusa jako postaci historycznej, a potem do Jezusa-Boga jest odbiciem jego zmieniającego się stosunku do chrześcijaństwa. Cywilizacja chrześcijańska stała się już od pewnego czasu duchową przestrzenią filozofa, zaznacza on wprost: „myślę wewnątrz tej cywilizacji”<sup>24</sup>. Stanowisko Kołakowskiego jest tu nadzwyczaj jasne: pisze o Jezusie, ale myśli o chrześcijaństwie i Europie. Jego medytacje nad Jezusem są tak naprawdę medytacjami nad przyszłością europejskiej cywilizacji, o której zdecyduje przyszłość chrześcijaństwa. Gra idzie tu o wyjątkową cywilizację, cywi-

<sup>21</sup> L. Kołakowski, *Apokalypse. Der Christenglaube und das Weltende*, „Die Presse” 31 Dezember 1983/1 Jänner 1984.

<sup>22</sup> P. Lapide, *Auferstehung. Ein jüdisches Glaubenserlebnis*, Calwer Verlag–Kösel Verlag, Stuttgart–München 1977.

<sup>23</sup> L. Kołakowski, *Iluzje demitologizacji*, [w:] tegoż, *Moje słuszne poglądy...*, dz. cyt., s. 66–83.

<sup>24</sup> Tenże, *Jezus ośmieszony...*, dz. cyt., s. 10

lizację, która zrodziła współczesną naukę, która obfitowała w największe dzieła światowej kultury. Los tej cywilizacji, czyli los naszej cywilizacji, widziany zarówno w momencie, kiedy filozof pisał *Jezusa ośmieszonego*, jak i dzisiaj, jest chronicznie niepewny. Tym, co uderza w podejściu Kołakowskiego, jest myślenie o Jezusie „jako o elemencie składowym cywilizacji europejskiej”<sup>25</sup> w wymiarze społecznym. Jezus wypełniał przez wieki cały wymiar społeczny chrześcijaństwa, był personifikacją społecznej przestrzeni chrześcijaństwa. Nic dziwnego, iż Kołakowskiego jako filozofa zajmującego się naukami społecznymi najbardziej interesuje i zajmuje chrześcijaństwo jako wyjątkowy fenomen społeczny. Wymiar społeczny chrześcijaństwa jest decydujący dla jego trwania. Jest on źródłem religijnej energii, „niesie” religię w przyszłość, pozostałe wymiary powinny być z nim uzgodnione. Wiara religijna, wymiar jednostkowy, aby wzmacniać chrześcijaństwo, musi łączyć się z tym, co obiektywne społecznie, a tym jest Kościół powszechny.

*Jezus ośmieszony* – widziany w trójwymiarowej perspektywie – prezentuje w podejściu do religii drogę przeciwną do tej, jaką szedł Kołakowski w 1965 roku. Rozwijając w tym czasie antropologię filozoficzną, sprowadza chrześcijaństwo do etycznego przesłania Jezusa. Z początkiem lat osiemdziesiątych XX wieku Kołakowski zmienił już radykalnie swoje nastawienie do religii i otworzył bronił chrześcijaństwa. Sens *Jezusa ośmieszonego* jest taki, że trzeba robić wszystko, aby nie rozdzielać, ale łączyć zgodnie wszystkie wymiary chrześcijańskiej religii. Bez wiary i bez powszechnego Kościoła, który wyraża społeczną naturę chrześcijaństwa i zakorzenia je w świecie, nie ma cywilizacji europejskiej. Zanik wiary jest przyczyną rozkładu religii, a przez to zmierzchu cywilizacji. Przy okazji podkreśla, że Bultmannowska demitologizacja powoduje osadzanie w umysłach jednostek religijnego przesłania Jezusa jako jedynie egzystencjalnego przeżycia, co skutkuje zanikiem wymiaru społecznego, a to oznacza powolną śmierć chrześcijaństwa. Kołakowski mówi nam, że jeśli ośmieszony Jezus zniknie z naszej kultury, to nie będzie to już ta sama europejska cywilizacja, bez Jezusa będzie to już zupełnie inna cywilizacja. Pozostaje pytanie o wiarę filozofa. Czy wierzył w Jezusa? Nie musiał! Jezus był dla niego największą realnością manifestującą się od dwóch tysięcy lat, nie tylko w sercach ludzkich, ale we wszystkich historycznych społecznych przejawach i wcieleniach, wyobrażeniach, stereotypach, obrazach, rzeźbach, kołędach itd. Nie negując boskości Jezusa ani zmartwychwstania, uznawał Kościół powszechny w jego społecznym wymiarze za ciało Jezusa Chrystusa.

Leszek Kołakowski pisał *Jezusa ośmieszonego* w pierwszej połowie lat osiemdziesiątych XX wieku – czytając tę książeczkę, należy pamiętać, jaki to był moment jego życia, historii Polski i Europy. Przesłanie, jakie nam ona zo-

---

<sup>25</sup> Tamże, s. 8.

stawia, mówi, że najlepszym sposobem przeciwdziałania zagrożeniom cywilizacji europejskiej jest spójność religii (zgodność jej wymiarów), na której jest oparta, a w której centrum jest Jezus Chrystus. To pewna opcja konserwatywna, która może, ale – tu powstaje pewne napięcie – nie musi uratować Europy, stąd nuta sceptycyzmu w podtytule eseju.

\*

Bezwyznaniowość Leszka Kołakowskiego jako brak sakramentalnego zakorzenienia w wierze chrześcijańskiej nie jest jednakże oddzieleniem od Jezusa. Jest tylko naznaczonym przez los wyborem, ale i obroną własnej religijnej drogi opartej na duchowości niekonfesyjnej. Jezus bowiem transcenduje wszystkie religie, Kościoły, ideologie, partie polityczne – nie daje się zawłaszczyć nikomu. Stosunek Kołakowskiego do Jezusa Chrystusa i religii chrześcijańskiej w ciągu życia diametralnie się zmienił. Treść tej zmiany do dzisiaj jest fascynującą tajemnicą jego filozofii. Bezwyznaniowi siedemnastowieczni bohaterowie *Świadomości religijnej i więzi kościelnej* mimo krytycznego odniesienia do oficjalnych instytucjonalnych Kościołów chrześcijańskich pozostawali gorliwymi wyznawcami nauk Jezusa Chrystusa i nie można ich usunąć z historii chrześcijaństwa. Ten sam los, mocą dialektyki historii, jest udziałem filozofa w jego spotkaniu z chrześcijaństwem. Warto więc dzisiaj raz jeszcze przemyśleć odpowiedź Henryka Skolimowskiego, który na łamach paryskiej „Kultury” zastanawiał się, kim jest Leszek Kołakowski. Jego ówczesna prowokacyjna odpowiedź brzmiała:

Przyszli historycy, być może, wykażą, że nie był on najznakomitszym polskim filozofem marksistowskim XX wieku, ale najgłębszym polskim filozofem katolickim XX wieku, że w nim dokonana się fuzja filozofii chrześcijańskiej i marksistowskiej w sensie pełnym, że mimo swego pozornie anty-Chrystusowego nastawienia był jedynym prawdziwym filozofem katolickim – katolickim w sensie chrześcijaństwa uniwersalnego, a nie instytucji Kościoła, że był odnowicielem duchowej tradycji chrześcijaństwa w sensie najgłębszym: w sensie Chrystusowym<sup>26</sup>.

<sup>26</sup> H. Skolimowski, *Polacy nie gęsi i swój marksizm mają*, „Kultura” (Paryż) 1971, nr 5, s. 127.



## Bibliografia

### Leszka Kołakowskiego

*Apokalypse. Der Christenglaube und das Weltende*, „Die Presse”, 31 Dezember 1983/1 Jänner 1984.

*Erazm i jego Bóg*, [w:] *Pochwała niekonsekwencji*, t. I, Puls, Londyn 1989.

*Iluzje demitologizacji*, [w:] *Moje słuszne poglądy na wszystko*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999, s. 66–83.

*Jeśli Boga nie ma...*, Aneks, Londyn, 1987.

*Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2014.

*Jezus Chrystus: prorok i reformator*, [w:] *Pochwała niekonsekwencji*, t. I, Puls, Londyn 1989, s. 1–12.

*Kapłan i błazen*, [w:] *Pochwała niekonsekwencji*, t. II, Puls, Londyn 1989, s. 161–180.

*Moje słuszne poglądy na wszystko*, [w:] *Moje słuszne poglądy na wszystko*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999.

*My correct views on everything*; St. Augustine's Press South Bend, Indiana 2004.

„Nie doktryny nas uczą, ale doświadczenie zła” – z L. Kołakowskim rozmawiał Z. Mentzel, „Tygodnik Powszechny” 2007, nr 41.

*Polityka i diabeł*, [w:] *Moje słuszne poglądy na wszystko*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999, s. 223–246.

*Świadomość religijna i więź kościelna*, PWN, Warszawa 1965.

*Wykłady o filozofii średniowiecznej*, PWN, Warszawa 1956.

### Inni autorzy

Chudoba W., *Leszek Kołakowski: Kronika życia i dzieła*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2014.

Lapide P., *Auferstehung. Ein jüdisches Glaubenserlebnis*, Calwer Verlag–Kösel Verlag, Stuttgart–München 1977.

Papini J., *Dzieje Chrystusa. Cykl pierwszy*, Wydawnictwo J. Mortkowicza, Warszawa–Kraków 1922.

Skolimowski H., *Polacy nie gęsi i swój marksizm mają*, „Kultura” 1971, nr 5, s. 120–127.

Wiśniewski L., *Blask wolności*, Seria: Biblioteka Tygodnika Powszechnego, Kraków 2015.

## Leszek Kołakowski on Jesus Christ and European civilisation *From Jesus Christ, Prophet and Reformer to Jesus Ridiculed*

In relation to Leszek Kołakowski's *Jesus Christ, Prophet and Reformer* (1965) and the recently discovered and published *Jesus Ridiculed* (written in 1985) the author presents the evolution of Kołakowski's views (he used to be a Marxist) on Christianity stressing the importance of this religion for European civilisation. In the article it is assumed that Kołakowski's philosophy is a virtuoso's play on two ideological planes: philosophical and crypto-theological. The philosopher's attitude towards Jesus Christ is described by the author as a three-dimensional perspective which includes three dimensions of religion: social, individual and ethical. This article also discusses Kołakowski's religiousness with the indication that it will remain a mystery which permanently links him with Christianity.

**Keywords:** Leszek Kołakowski, ethics, religion, Jesus Christ, christianity, cryptotheology, European civilisation

RENATA MERDA

---

## Etos nauki w ujęciu Leszka Kołakowskiego

Leszek Kołakowski swoją karierę naukową rozpoczął zaledwie rok po przyjęciu na studia filozoficzne na Uniwersytecie Łódzkim. Jako wyróżniający się młody student został wówczas asystentem profesora Tadeusza Kotarbińskiego. Występując w tej roli, w latach 1947–1949 prowadził już zajęcia dydaktyczne na uniwersytecie. W tym okresie był jeszcze zdeklarowanym marksistą, który czynnie zwalczał konkurencyjne poglądy filozoficzne. W miarę rozwoju naukowego oraz zawirowań politycznych w Polsce początkowe zauroczenie marksizmem ustępowało jednak coraz bardziej krytycznej ocenie jego założeń, aby ostatecznie przejść w jego zdecydowaną krytykę. Kołakowski nabył dzięki temu w pewnym sensie wyjątkowe doświadczenia pracy naukowej najpierw w systemie totalitarnym, a później już podczas pobytu na emigracji – w systemie liberalnym. Dzięki osiągnięciom naukowym uzyskanym na uniwersytetach zarówno w kraju, jak i za granicą stał się niekwestionowanym autorytetem naukowym, który mógł kompetentnie wypowiadać się w kwestii szkolnictwa akademickiego nie tylko w Polsce, ale i na całym świecie. W obecnej kryzysowej sytuacji szkolnictwa wyższego w Polsce warto więc sięgnąć do jego wypowiedzi na temat kulturotwórczej roli uczelni, a także do jego ocen i propozycji poprawy istniejącego stanu rzeczy. Choć dziś tyle się mówi o Kołakowskim, to ta dziedzina jego rozważań ciągle znajduje się na marginesie zainteresowania jego biografów i historyków filozofii. Wydaje się jednak, że propozycje przedstawiane przez radomskiego filozofa zasługują nie tylko na upamiętnienie, bo mimo upływu czasu ciągle zachowują swą aktualność i z powodzeniem mogą stać się inspiracją dla podjęcia działań na rzecz nie tylko usprawnienia funkcjonowania instytucji naukowych, ale także podniesienia na wyższy poziom kultury życia społecznego.

Kołąkowski rozpoczął wielką karierę akademicką w dziedzinie historii filozofii. Jeszcze jako nieprzejednany marksista w grudniu 1953 roku obronił rozprawę kandydacką *Nauka Spinozy o wyzwoleniu człowieka*<sup>1</sup>. Promotorem jego doktoratu był sam Adam Schaff, a recenzentami zostali Maria Ossowska oraz Tadeusz Kroński. Prowadząc badania w obszarze historii filozofii, zapoznał się bliżej z pracami przeciwników marksizmu, dzięki czemu sam wkrótce zrewidował swoje poglądy i stał się jednym z jego zdeklarowanych krytyków. Niemniej był to proces trwający wiele lat, ale dzięki niemu mógł samookreślić się naukowo oraz wypracować własne stanowisko filozoficzne.

Pierwszej oficjalnej krytyki swoich poglądów Kołąkowski doświadczył już „podczas IX Plenum KC PZPR w dniu 15 maja 1957”<sup>2</sup>. Oskarżenia pod jego adresem wysunął wówczas sam Władysław Gomułka. Ówczesnej władzy nie podobano się nowe podejście antropologiczne, w którym wyraźnie akcentował, że człowiek w poznawaniu świata jest stroną aktywną i indywidualnie decyduje o podejmowanych przez siebie działaniach.

W 1965 roku już otwarcie wystąpił przeciwko ówczesnej władzy, gdy na prośbę obrońców Jacka Kuronia i Karola Modzelewskiego sporządził ekspertyzę prawną *Opinia w sprawie pojęcia wiadomości*, pod którą podpisali się również Maria Ossowska i Tadeusz Kotarbiński. Ekspertyza ta stała się podstawą linii obrony obu oskarżonych, którym zarzucano rozpowszechnianie wiadomości stanowiących zagrożenie dla państwa.

Kołąkowski, w zgodzie ze swoimi przekonaniem o kreatywnej roli człowieka w kształtowaniu rzeczywistości, od tego momentu stał się nie tylko krytycznym obserwatorem sytuacji w polskiej nauce i polityce, ale także wspierał działania na rzecz modernizacji społecznej. Oczywiście nie mogły one zostać zaakceptowane przez komunistyczną władzę, która starała się na wszelkie sposoby umacniać swoją monopolistyczną pozycję. Szczególnie ostro zareagowała na wydarzenia marca 1968 roku. Za poparcie ówczesnych wystąpień studenckich Kołąkowski stracił wówczas etat na Uniwersytecie Warszawskim. Był to swego rodzaju przełom w jego życiu, bo potem już otwarcie wygłaszał także swe krytyczne opinie na temat aktualnej sytuacji w Polsce. Z programem demokratyzacji kultury narodowej wystąpił na walnym zjeździe Związku Literatów Polskich w Warszawie 29 lutego 1968 roku. Krytykował w swym wystąpieniu wszechobecną cenzurę kultury, filozofii i sztuki prowadzoną przez władze PRL. Podczas tego wystąpienia apelował o realizację ideałów humanizmu i budowanie autentycznego socjalizmu<sup>3</sup>. Nic

<sup>1</sup> K. Masłoń, *Leszek Kołąkowski. Filozof-rewizjonista*, <http://www.rp.pl/artukul/335966.html> (dostęp: 2.06.2015).

<sup>2</sup> W. Mackiewicz, *Polska filozofia powojenna*, Warszawa 2001, s. 460.

<sup>3</sup> Tamże, s. 462.

zatem dziwnego, że wszystkie jego późniejsze publikacje były poddawane rygorystycznej cenzurze, a nawet aż do 1988 roku obowiązywał zakaz ich publikacji. Większość z jego publikacji nie mogła nawet ukazać się w Polsce, a konsekwencją tego stanu rzeczy było publikowanie ich za granicą.

Wszechobecna cenzura w Polsce uniemożliwiała Kołakowskiemu prowadzenie pracy naukowej, co spowodowało podjęcie decyzji o emigracji. W listopadzie 1968 roku wraz z rodziną wyjechał do Kanady, a następnie do Stanów Zjednoczonych. Od 1970 roku osiadł wraz z rodziną w All Souls College w Oksfordzie, gdzie mieszkał już do końca życia. Na emigracji prowadził aktywną działalność naukową, która koncentrowała się wokół zagadnień polityki, religii oraz kultury. W swoich rozważaniach na temat roli nauki w społeczeństwie reprezentował stanowisko zbieżne z poglądami przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej, a zatem uznawał naukę za czynnik kreujący kulturę ogólnoludzką. Podzielał stanowisko reprezentantów tej szkoły, że spętana nauka rodzi zniewoloną kulturę. Dlatego też tak wielkie znaczenie przypisywał postawom ludzi ze środowiska nauki. To od nich przecież w głównej mierze zależy, w jakiej rzeczywistości będzie funkcjonowało społeczeństwo.

## Etos nauki

Zdaniem Kołakowskiego nauka to podstawowa forma kultury ludzkiej. Wywiera ona wpływ na całokształt życia ludzkiego, obejmuje bowiem zarówno sferę indywidualną, jak i społeczną. Spełnia taką rolę dlatego, że jest narzędziem służącym człowiekowi do poznawania świata. Nauka obejmuje obszarem swojego zainteresowania treści zarówno abstrakcyjne, jak i instrumentalne wykorzystywane w praktyce. Nauka jako główne źródło kultury zawiera w każdym swym wytworze komponent aksjologiczny, gdyż może być wykorzystana zarówno w godziwych, jak i niegodziwych celach. Zwracał na to uwagę już w swoich wczesnych pracach, jak np. *Kultura i fetysze*.

Charakterystyczne dla szkoły lwowsko-warszawskiej było stanowisko Marii Ossowskiej, wedle której każde współczesne społeczeństwo ma „kulturę opartą na nauce”<sup>4</sup>. Etos uprawiania nauki to etos uczonych, którzy za nadrzędny cel stawiają sobie wzbogacanie i rozwijanie nauki. Istotą etosu uczonych jest to, co możemy nazwać wzorem podstawowym pojmowania i traktowania zawodowych powinności twórcy nauki, nauczyciela, który swą działalność uprawia w ramach środowiska akademickiego. Ma on zawsze swoje podstawy w określonym nurcie filozoficznym. Etos ten prezentuje również konkretne dziedzictwo naukowe. Stanowi on dorobek określonego środowiska intelektualistów. Podkreślić należy też,

<sup>4</sup> M. i S. Ossowsky, *Nauka o nauce*, [w:] S. Ossowski, *Dzieła*, t. IV, Warszawa 1967, s.100.

że każdy etos nauki ma wypracowaną własną aksjologię i system reguł postępowania aprobowanego moralnie w wszystkich sferach życia społecznego.

Leszek Kołakowski w swoich rozważaniach nad miejscem nauki w kulturze poszukiwał zatem uwarunkowań, które określały jej społeczne usytuowanie. Stąd wzięła się potrzeba poszukiwań w sferze, którą nazwał etiologią wiedzy, czyli określeniem jej źródeł i przyczyn rozwoju, relacji do innych dziedzin życia oraz miejsca we współczesnej kulturze.

Etiologią wiedzy nazywam całość badań genetycznych dotyczących deformującego lub konstytutywnego wpływu, jaki na treść wiedzy wywierają społeczne i psychologiczne sytuacje jej nabywania i utrwalania<sup>5</sup>.

To właśnie w niej poszukiwał odpowiedzi na pytanie: Czy elementy pozapoznawcze mogą wpływać na rozstrzyganie w dwóch podstawowych rozróżnieniach: prawda i fałsz? Potocznie bowiem są one tylko wyznacznikiem przyjętych powszechnie reguł myślenia. Kołakowskiego odpowiedź na to pytanie była negatywna, gdyż uznał, że człowiek dokonuje podstawowych rozróżnień tylko w oparciu o poznane schematy pojęciowe.

Czyniąc któryś z języków możliwych zdatnym do użytku i zrozumiałym, a zatem również czyniąc wiarygodnym jakiś metafizyczny czy epistemologiczny punkt widzenia, nigdy nie zaczynamy od początku<sup>6</sup>.

Można nawet powiedzieć, że w jego przekonaniu już posiadana wiedza determinuje możliwe odpowiedzi.

Propozycja Leszka Kołakowskiego w świetle toczących się dyskusji na temat pożądanego dróg rozwoju polskiej nauki w moim przekonaniu może, a nawet powinna, stać się punktem wyjścia do podejmowanych decyzji politycznych w tej dziedzinie. Znajdowała się ona zawsze w cieniu jego rozważań na tematy polityczne i związane z religią, dlatego warto przypomnieć jej podstawowe założenia i propozycje z nich wynikające.

## Rozważania Leszka Kołakowskiego na temat kondycji nauki polskiej

Leszek Kołakowski w swoich filozoficznych rozważaniach często podejmował aktualne problemy nurtujące środowiska naukowe. Inicjował także często polemiki z innymi przedstawicielami świata nauki, jak również podejmował dyskusje z przedstawicielami środowisk pozanaukowych. Jego wypowiedzi dotyczyły różnych dziedzin życia, takich jak: kultura, ekonomia, polityka, psychologia

<sup>5</sup> L. Kołakowski, *Epistemologiczny sens etiologii wiedzy. Glosa do Mennheima*, [w:] tegoż, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn 1984, s. 35.

<sup>6</sup> Tenże, *Horror metaphysicus*, Warszawa 1990, s. 120.



oraz sytuacja współczesnego społeczeństwa polskiego. Wielokrotnie powtarzał, że uczestnictwo w środowisku naukowym dotyczy dwóch poziomów, które każdy musi przebyć. Po pierwsze należy dokonać krytycznej obserwacji procesów zachodzących we współczesnym świecie. Następnie w drugim etapie trzeba określić własne miejsce w przebiegających procesach cywilizacyjnych.

Na drodze rozwoju naukowego samego Kołakowskiego można wyodrębnić kilka etapów. Na samym początku identyfikował się z nurtem marksistowskim. Jednak szybko nastąpił przełom i zerwanie z marksizmem, a on sam zaczął budować własny system filozoficzny. W swoich dojrzałych już filozoficznie rozważaniach i wystąpieniach coraz bardziej oddalał się od marksizmu, aprobując coraz wyraźniej założenia nurtów wobec niego konkurencyjnych.

Warto tu także przypomnieć, że od samego początku jedną z płaszczyzn uprawiania nauki wedle Leszka Kołakowskiego był „nurt refleksji religijnych”. Podejmował wielokrotnie studia nad religią, chcąc zbadać jej uniwersalny charakter, a także określić i dociec, czy z tym nie są związane jakieś ukryte zagrożenia. Rozpatrywał zjawisko i fenomen religii wielopłaszczyznowo, pokładając przede wszystkim zaufanie w ludzkich świadomości i rozumie.

We wczesnych latach swojego rozwoju poglądów filozoficznych poddawał jednak zdecydowanej krytyce i osądowi Kościoła katolickiego. Uznał, iż w niej człowiek jest z góry na uprzywilejowanej pozycji. Kołakowski dostrzegwał bowiem sprzeczność „praw boskich” z góry narzucanych człowiekowi z respektowaniem ziemskich „praw człowieka” Krytykował otwarcie założenie, w którym człowiek poddany jest woli Boga, gdyż uznał, że ludzkie życie powinno być oparte na ludzkich zasadach moralnych oraz na indywidualnej wolności. Twierdził, że nauka Kościoła prowadzi do ograniczenia swobody decydowania o własnym życiu. Krytykował także szablonową ideologię Kościoła, w której propagowano wolność uprawiania nauki w krajach komunistycznych tylko z racji koniunkturalnych. To stanowisko jego zdaniem prezentowało złudne przekonanie, gdyż nie dostarczyło żadnych dowodów na to, by zrobiono krok naprzód w „kierunku uznania wolności myślenia”<sup>7</sup>.

Barierami swobody w tym przypadku są m.in. Dekalog oraz zrzucanie winy za brak postępu na grzechy i pokusy płynące z otaczającego człowieka świata.

Gdy nowa teoria naukowa groziła naruszeniem dogmatu, [Kościół] zwalczał ją gwałtownie, a gdy została powszechnie przyjęta, ograniczał jej ważność lub interpretował w duchu biblijnym. W ten sposób teoria ewolucji, godząca w mit

<sup>7</sup> Tenże, *Nauka przed sądem Ciemnogrodu*, [w:] tegoż, *Szkice o filozofii katolickiej*, PWN, Warszawa 1955, s. 232–233.

o stworzeniu gatunków, była zrazu bezkompromisowo i z pieniacką zajadłością prześladowana przez kościół<sup>8</sup>.

W późniejszych latach Kołakowski dokona przewartościowania własnego systemu wartości i zmienił swoje stanowisko w stosunku do religii i Kościoła. Jednak przez cały czas naczelną zasadą będzie „idea obrony praw człowieka”, a wszelkie przykłady działań skierowanych przeciwko ludziom wzbudzać będą w nim tylko jeszcze większe zaangażowanie w ich obronę.

Kolejnym etapem ewolucji myśli Kołakowskiego była postawa sceptyka i cynika. Tłumaczył to tym, że w świecie opanowanym przez totalitarną władzę tylko to, co ona uznawała za naukę, było za nią uważane. Jedyną wolnością i ratunkiem dla idei człowieka stać się może wewnętrzna wolność, która okazywana jest jako bunt, „słowo przeciwko słowu”, co w konsekwencji prowadzi do wybuchu rewolucji. Kołakowski w swoich poglądach na temat uprawiania i rozumienia nauki kierował się bowiem zasadą „wyrozumiałość bez pobłażliwości”. Oznaczać to miało, iż rozum musi tolerować wszelkie bodźce płynące z wiedzy i doświadczenia, a jednocześnie nie jest od nich bezgranicznie uzależniony. Taka zależność mogłaby oznaczać rezygnację z dotychczasowych starań w kierunku zdobywania wiedzy pewnej i zweryfikowanej, do pomnażania której wszystkie narzędzia są dopuszczalne.

Kołakowski w swoich naukowych rozważaniach zajmował się przede wszystkim dynamiką zachodzących procesów historycznych, a głównym celem było dla niego ich zrozumienie oraz racjonalna interpretacja. Z tej racji jest zaliczany do tzw. warszawskiej szkoły historyków idei. Szczególne znaczenie w jego interpretacjach odgrywała fundamentalna wartość, jaką zawsze była dla niego „godność człowieka”. Nie uprawiał on jednak aksjologii w popularnym znaczeniu tego słowa, czyli jako nauki o abstrakcyjnych wartościach, ale jego wypowiedzi i teksty są przede wszystkim formą obrony naczelnych dyspozycji przynależnych każdemu człowiekowi. Idea godności przewija się w wielu jego tekstach i wypowiedziach dotyczących konkretnych okresów historycznych, kontekstów społecznych oraz przy analizie aktualnych problemów. Niewątpliwie właśnie dlatego Kołakowski szczególnie chętnie podejmował rozważania na temat totalitaryzmu i zagrożeń współczesnej cywilizacji, które są źródłem przejawów przemocy naruszającej przyrodzoną godność człowieka. Analizował także zło i fałsz ujawniające się nie tylko w myśleniu człowieka, ale zwłaszcza w jego zachowaniach. Społeczna waga podejmowanych przez Kołakowskiego problemów ostatecznie spowodowała, iż można go dziś uznać za autorytet moralny specjalizujący się w zagadnieniach szeroko rozumianego „zniewolenia umysłu”.

<sup>8</sup> Tenże, *Neotomizm z walce z nauką i prawami człowieka*, [w:] tegoż, *Szkice o filozofii katolickiej*, dz. cyt., s. 23.

Można nawet twierdzić, że Kołakowski reprezentował stanowisko sceptycyzmu, który w konsekwencji prowadzi do osłabienia znaczenia naukowego obrazu świata, sprzyjając jednocześnie możliwości jego poznawania metodami pozanaukowymi. Zwrócił bowiem uwagę, iż powszechnie rozumiana nauka nie może wywierać wpływu na rozważania filozoficzne, gdyż nauka i filozofia reprezentują dwa odmienne porządki myślenia ludzkiego. Jego zdaniem sądy naukowe zaliczyć należy do porządku wyjaśniania, a dla odmiany refleksja filozoficzna jest zaliczona do porządku rozumienia. Etos nauki mieści się zatem w porządku rozumienia, a zatem nie może prezentować jednej wspólnej dla wszystkich treści. W tym podglądzie trwał konsekwentnie od czasów swej *Etyki bez kodeksów*.

Kołakowski jako własny sposób uprawiania nauki obrał zasadę liberalną. Dopuszczał wielość dróg zdobywania wiedzy, zarówno od autorytetów, jak też przez własne doświadczenia, ale zawsze naczelną zasadą była swoboda doboru źródeł jej nabywania. Zdobywana wiedza ma pomagać każdemu człowiekowi samorealizować się, aby stawać się bardziej ludzkim. Ostrzegał jednak przed drogą totalitarną „ustalania”, a nie zdobywania wiedzy. Drogę tę opisał w *Głównych nurtach marksizmu*. Przeanalizował w niej proces stopniowej deprecjacji wartości humanizmu filozofii Marksa w systemie komunistycznym, co w dalszej konsekwencji doprowadziło do tego, iż stała się ona ideologią antyludzką, propagującą przemoc. Osoby zaangażowane, propagujące idee komunistyczne, nie dokonały własnej oceny wiedzy, którą przejmują z otoczenia, a bezgranicznie zaufały marksizmowi, który z upływem czasu zmienił się, deprecjonując rolę samego człowieka. Marksizm zdaniem Kołakowskiego stał się fałszywą ideologią, która ukształtowała „zniewolone umysły” ludzi tracących wraz z tym poczucie takich fundamentalnych wartości jak godność i wolność.

Takie radykalne wątki mógł sformułować Kołakowski także dlatego, że w swoich rozważaniach nie obawiał się poruszać tematów kontrowersyjnych oraz tabu. Był przekonany o słuszności swoich przekonań i trafności swego stanowiska na temat wolnego dostępu do wiedzy, gdyż wcześniej sam uczestniczył w budowaniu hermetycznego systemu komunistycznego, w którym dostęp do wiedzy był reglamentowany. Wielokrotnie we własnej praktyce doświadczał skutków działania państwa totalitarnego. To przecież sytuacja panująca w nauce polskiej w okresie tzw. realnego socjalizmu uniemożliwiała Kołakowskiemu prowadzenie prawdziwej i wolnej pracy naukowej. Nawet w początkowym okresie emigracji, choć odsunięty od dydaktyki, formalnie jednak był jeszcze pracownikiem naukowym Instytutu Filozofii i Socjologii PAN. Władza ukrywała w ten sposób niechęć i negatywne nastawienie do niewygodnych poglądów Kołakowskiego. Przebywanie na bezpłatnym urlopie utrzymywało sztuczną więź z krajem. Ówczesne publikacje Kołakowskiego inspirowały do działania przede wszystkim opozycję

antykomunistyczną. Jego poglądy stały się zachętą do działania dla osób, które nie akceptowały zasad i nakazów propagowanych przez komunistyczną władzę. Szczególne znacznie motywacyjne miał esej wydany w 1971 roku *Tezy o nadziei i beznadziejności*. Eсей ten niewątpliwie przyczynił się do popularyzacji opozycji demokratycznej w środowiskach polskich naukowców.

Interpretacja sytuacji w nauce polskiej poprzez Kołakowskiego mieściła się w ogólnych ramach oświeceniowej tradycji pojmowania i rozumienia nauki. W próbach oceny doświadczanych sytuacji rozum przyjmuje umiarkowany sceptycyzm wobec bodźców płynących z zewnątrz. Nie jest on przecież jedynym narzędziem, jakim dysponujemy i któremu możemy zaufać. Należy natomiast zwrócić uwagę na inne niebezpieczeństwa, którymi mogą się stać między innymi nasze subiektywne odczucia oraz masowość dostarczanych informacji, których za pomocą rozumu nie będziemy w stanie racjonalnie przyswoić.

### **Etyka ludzi nauki wedle Leszka Kołakowskiego**

Formułując własne stanowisko filozoficzne, Leszek Kołakowski nie opublikował żadnego traktatu, w którym konkretnie przedstawiłby aprobowane przez siebie zasady etyczne uprawiania nauki. Jedyną pracą zawierającą pewnego rodzaju wykładnię jest artykuł *Etyka bez kodeksu*. Kołakowski w tej pracy pisał o doświadczeniu moralnym, które nabywa każdy człowiek, podejmując decyzje. Człowiek jego zdaniem doświadcza niepokoju moralnego w sytuacji, gdy „w każdym wyborze angażującym można sprostać wartościom suwerennym”<sup>9</sup>. Dlatego etos uczonego propagowany przez niego zawiera hasło bezkompromisowej i radykalnej uczciwości intelektualnej.

Wedle Leszka Kołakowskiego nauka wraz z całą kulturą przechodzi ewolucję historyczną. Znaczące zmiany nastąpiły u progu XX wieku, kiedy sformułowana została „negatywna utopia”. Taki sposób myślenia pozwalał przewidywać i kreować jedynie słuszne zasady, w tym także propagować wartości ukierunkowane na zagładę, destrukcję. W nauce dominowała więc pesymistyczna wizja rozwoju. Taki stan rzeczy nie mógł zostać zaaprobowany przez humanistów. Głos sprzeciwu Kołakowskiego był więc wołaniem o powstrzymanie destrukcji aksjologii zorientowanej przede wszystkim na samego człowieka. Głoszone przez niego hasło konieczności zachowania związku pomiędzy światem wiedzy a światem wartości nie było zatem utopijnym postulatem. W świecie realnym technika musi być dopełniana wartościami. Aksjologiczny komponent powoduje zróżnicowanie poglądów, podejmowanie własnych inicjatyw, a także sprzeciw wobec zaistniałej sytuacji. Wynaturzenie, czyli oderwanie nauk humanistycznych od rzeczywisto-

<sup>9</sup> Tenże, *Etyka bez kodeksu*, [w:] tegoż, *Kultura i fetysze*, PWN, Warszawa 1967, s. 43.

ści, doprowadziłyby do automatyzacji życia, a w konsekwencji do zagłady kultury intelektualnej. Nie było to ostrzeżenie gołosłowne, bo tak stało się przecież w realnym socjalizmie.

Sprzeciw Kołakowskiego wobec dominacji władzy zyskał poparcie innych polskich intelektualistów, m.in. Czesława Miłosza, Alfreda Tarskiego i Gustawa Herling-Grudzińskiego. Grupa tych intelektualistów organizowała pomoc dla osób represjonowanych przez władzę. Sam Kołakowski uczestniczył także w spotkaniach w Castel Gandolfo organizowanych przez wiedeński Instytut Nauk o Człowieku, na których grupa wybitnych intelektualistów z całego świata, obradując w letniej rezydencji papieża, a często wraz z nim samym, dyskutowała o możliwościach rozwiązania problemów nurtujących cały świat.

Technika bowiem nie rozwiąże problemów współczesnego świata, muszą to zrobić sami ludzie. Humanistyka powinna zatem odgrywać wiodącą rolę we współczesnej kulturze. Jeśli tak się nie dzieje, jest to wina samych przedstawicieli tych nauk. Kołakowski w swoich rozważaniach zwracał zarazem uwagę na kompleksy, w które popadają przedstawiciele nauk humanistycznych.

Humanisci, którzy pospolicie nie znajdują dla siebie miejsca na ziemi, a spstrzegają ze zgrozą, jak główne nurty życia społecznego odbywają się bez ich udziału i na uboczu pozostają ich małe sprawy, ich antykwaryczne upodobania, ich muzealne kłopoty, ich staroświeckie miłostki i igraszki – humanisci tedy, doświadczają przykrego poczucia zbędności<sup>10</sup>.

Wskazywał tak na podstawowy jego zdaniem problem kultury humanistycznej. Wedle niego były nim trudności w przystosowaniu się do technokracji. Rozwój cywilizacji spowodował bowiem modyfikację cenionych przez ludzkość wartości. Społeczeństwo dąży do zaspokajania potrzeb materialnych, duchowe natomiast schodzą na drugi plan i stają się tylko uzupełnieniem materialnych. W jego przekonaniu współcześnie można wskazać na trzy funkcje wypełniane przez nauki humanistyczne: „funkcje techniczne, funkcje związane z techniką władzy oraz swoiste dla tych dziedzin funkcje tworzenia wartości więziotwórczych”<sup>11</sup>. Społeczeństwa trwają bowiem nie dzięki posiadanym zasobom, ale dzięki potencjałowi intelektualnemu, który zapewnia ich stabilność i rozwój. We współczesnym społeczeństwie Kołakowski wskazywał na dominującą rolę trzech czynników: pieniędzy (jako wskaźnika wymiany i mechanizmu pomnażania dotychczasowego kapitału), władzy (instytucji nadzorującej i podejmującej określone decyzje) oraz najistotniejszego, czyli słowa (daje ono możliwość inteligentnego manipulowania tłumem). Tylko ten, kto kontroluje wszystkie te czynniki, może zmieniać rzeczywistość.

<sup>10</sup> Tenże, *Wielkie i małe kompleksy humanistów*, [w:] tegoż, *Kultura i fetysze*, dz. cyt., s. 245.

<sup>11</sup> Tamże, s. 263.

Kontekst aksjologiczny oznacza dominację jednej z dwóch kategorii wartości: materialnych albo duchowych. Dla autora *Głównych nurtów marksizmu* najważniejsze były wartości duchowe, których nośnikiem jest właśnie słowo. Propagatorami wartości duchowych są między innymi kapłani i nauczyciele. Intelktualiści jako przedstawiciele profesji, w których narzędziem pracy jest słowo, bez wysiłku i trudu mogą uzyskać przewagę nad innymi. Problemem jest dla nich to, że zbyt rzadko wykorzystują swą przewagę do realizacji celów społecznie godziwych. Na pytanie, kim są intelektualiści, odpowiedź jest zatem prosta:

mówiąc o tej warstwie, myślimy mianowicie nie o tych wszystkich, których praca się do słowa odnosi, ale o tych tylko, w których dzieje słowo, rzecz można stać się twórcze (czyli także niszczycielskie), którzy więc słowo nie po prostu jak pośrednicy pokazują, lecz używają go, by wszystkim innym narzucać jakąś szczególną percepcję świata, a przez to nowy świat tworzyć<sup>12</sup>.

Nie wszystkie grupy zawodowe posługujące się słowem można utożsamiać z intelektualistami. Wszystko bowiem zależy od sposobu używania słów. Nauczyciel posługuje się słowem, ale tylko w kontekście przekazu wiedzy innym, nie jest jednak badaczem i odkrywcą. Podobna jest rola kapłana, który stoi na straży dorobku duchowego i jest tylko głosi-cielem słowa. Intelektualista nie jest natomiast tylko badaczem, lecz także twórcą tego, co i w jaki sposób chce przekazać innym<sup>13</sup>. Intelektualiści mogą ponadto stosować słowo w znaczeniu pozytywnym (rozwijając wiedzę), jak i destruktywnym (negatywnym – czyli kłamiąc). Ich działanie jest podyktowane celem, jaki zamierzają osiągnąć.

Charakterystyczną grupą intelektualistów są filozofowie, czyli intelektualiści odwołujący się wprost nie do świata realnego, lecz do sfery abstrakcji. Wprowadzają oni w miejsce otaczającego świata słowną jego interpretację. Na domiar tego posługują się dodatkowym narzędziem, którym są reguły – mają one pomóc w ustaleniu faktycznego stanu świata i stanowić jego wzbogacenie pomocne w interpretacji otaczającej rzeczywistości.

Naukowcy od dawna spierają się o granice swobody w propagowaniu poglądów przez intelektualistów, o zapewnienie prawdziwości tego przekazu, a także zachowanie walorów poznawczych obrazu świata, który prezentują. Zadaje się również pytanie: czy intelektualiści mają prawo wywyższać się ponad inne grupy? Odpowiedź na nie nigdy nie była jednoznaczna. Bezspornym jest jedynie fakt, iż intelektualiści reprezentują większe umiejętności posługiwania się słowem. Ich działanie nie zawsze jednak jest bezbłędne. W historii współczesnego świata nie-

<sup>12</sup> Tenże, *Intelektualiści*, [w:] tegoż, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, dz. cyt. s. 124.

<sup>13</sup> Tamże.



jednokrotnie przytacza się przecież błędy popełniane także przez niekwestionowane autorytety i znanych intelektualistów.

Zajmowanie się problematyką abstrakcyjną wydaje się prostsze niż rozstrzyganie o sprawach codziennych. Kołakowski jednak podkreślał, że intelektualiści nie tylko rozpatrują problemy, ale także biorą „odpowiedzialność” za to, co głoszą. Dla autora *Etyki bez kodeksów* odpowiedzialność humanisty to aprobata lub dezaprobata określonego stanu, zaistniałej sytuacji. W jego interpretacji „w przypadku intelektualistów jedyną sprawą szczególną, za którą są oni na mocy swojego zawodu odpowiedzialni, jest dobry – czyli porządnym i możliwie niemyślącym – użytek słowa”<sup>14</sup>.

Intelektualiści ponadto często stają zatem przed problemem: czy wolno im spełniać funkcję proroków przyszłych zdarzeń i sytuacji? Czy mogą być przedstawicielami opozycji intelektualnej? Połączenie obu kwestii wydaje się niemożliwe, stąd rozterki przy podejmowaniu decyzji. Jednak właśnie takiej umiejętności oczekuje się od intelektualistów.

### Leszka Kołakowskiego ocena kondycji szkolnictwa polskiego

W czasach Kołakowskiego wiele osób podejmowało próby oceny kondycji powojennego szkolnictwa polskiego. Także radomski filozof prezentował publicznie swoje oceny dotyczące sytuacji szkolnictwa akademickiego w Polsce. Doświadczenia życiowe spowodowały, iż znał dogłębnie organizację i strukturę uniwersytetów w Polsce i na świecie. W swojej ocenie wskazał, jak się wydaje obiektywnie, na istotne problemy polskich uniwersytetów. Podstawowym z nich była dla niego emigracja doskonale wykształconych i dobrze rokujących młodych osób, spowodowana względami ekonomicznymi. Kolejnym problemem było postrzeganie uniwersytetu jako instytucji przeznaczonej tylko do pełnienia dwóch funkcji: realizacji zadań dydaktycznych i pełnienia roli ośrodka badawczego. Taki uniwersytet przestawał być ośrodkiem kulturotwórczym. Nie bez znaczenia była też kwestia, czy studenci mogą współdecydować o przyszłości uniwersytetów.

W jakim stopniu jest pożądane, by uniwersytet działał stosownie do tak zwanego zapotrzebowania społecznego albo nawet bezpośrednich szczegółowych zleceń rządu, czy korporacji przemysłowych?<sup>15</sup>

Wykorzystując wieloletnie doświadczenia w pracy na uniwersytetach za granicą, Kołakowski uważał, że głównym zagrożeniem dla uniwersytetów jest „moda

<sup>14</sup> Tenże, *Intelektualiści*, [w:] tegoż, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, dz. cyt., s. 127.

<sup>15</sup> Tenże, *Po co uniwersytet?*, [w:] tegoż, *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, wybór i układ Z. Mentzel, Kraków 2009, s. 260.

umysłowa”. Pod tym pojęciem rozumiał wywieranie wpływu poprzez grupy identyfikujące się z jedną ideologią, jak np. feministki.

Jeśli się głosi, że nie ma żadnych ogólnoludzkich kryteriów poznawczych, jedynym możliwym rozwiązaniem jest ustalenie prawomocności naukowej przez terror<sup>16</sup>.

Uniwersytet powinien zatem funkcjonować zgodnie z zasadą obstawania „przy ogólnoludzkich regułach używania intelektu. Te reguły zarówno logiczne, jak empiryczne są takie same w naukach przyrodniczych i humanistycznych i rezygnacja z nich oznaczałaby samobójstwo uniwersytetu”<sup>17</sup>.

Nie bez znaczenia w organizacji i funkcjonowaniu uniwersytetu staje się postawa, jaką przyjmuje środowisko naukowców. Osoba wykonująca swoje zadania z pasją ma o wiele większą szansę na powodzenie w świecie nauki niż taka, której celem jest wyłącznie zbywanie kolejnych stopni naukowych.

Kołąkowski poruszał także problematykę wolności politycznej uniwersytetów w Polsce. Do realizacji tego warunku muszą być spełnione pewne przesłanki. Uniwersytet jako instytucja edukacyjna zdaniem władz politycznych nie powinien angażować się w życie polityczne i zajmować jakiegokolwiek stanowiska w sprawach, które są przedmiotem społecznych dyskusji. Przeciwno takim sugestiom Kołąkowski sformułował dwa zasadnicze kontrargumenty:

Uniwersytety w państwach demokratycznych [...] są i tak zaangażowane politycznie: uczestnicząc w badaniach na rzecz wojska, niejednokrotnie odwołują się do kryteriów politycznych przy doborze swoich członków, a ich nauczanie – przynajmniej w naukach społecznych i humanistycznych – jest często zabarwione politycznie i odzwierciedla polityczne preferencje wykładowców.

Neutralność uniwersytetu jest i tak niemożliwa, ponieważ uniwersytety są z natury rzeczy organami społecznymi, służą społeczeństwu, a w społecznościach podzielonych – są zazwyczaj na służbie klas panujących<sup>18</sup>.

Zarzuty te zostały sformułowane przez autora *Głównych nurtów marksizmu*, gdyż uniwersytet w koncepcji liberalnej prezentował inną specyfikę niż ta utrwalona przez wielki. Przestał być miejscem splotu interesów wszystkich grup społecznych, a stawał się instytucją służącą tylko ludziom nauki. Tradycyjne uniwersytety pełniły funkcje społeczne. Były miejscem spotkań wybitnych naukowców, polemik i sporów autorytetów oraz miejscem intelektualnego rozwoju kolejnych pokoleń Polaków. W naszym kraju struktura uniwersytetu ewoluowała przez wieki. Od najstarszego założonego jeszcze w XIV wieku Uniwersytetu Jagiellońskiego

<sup>16</sup> Tamże, s. 266.

<sup>17</sup> Tamże, s. 267.

<sup>18</sup> Tamże, s. 143.

go, aż po liczne publiczne i prywatne uczelnie obecnie. Wszystkie te uczelnie, choć odwołują się do tej samej tradycji, nieraz zupełnie odmiennie realizują w praktyce swe zadania. Niemniej jednak sama idea organizacji i funkcjonowania uniwersytetu w państwie demokratyczno-liberalnym powinna spełniać cztery warunki:

1. Ma zapewniać w pewnym ograniczonym sensie wykształcenie zawodowe na szczeblu wyższym<sup>19</sup>. (Ograniczone tzn. dostosowane do realnych potrzeb rynku pracy).
2. Ma służyć ciągłemu przekazywaniu dziedzictwa kultury.
3. Ma wzbogacać naszą wiedzę o świecie.
4. Ma wpajać i upowszechniać pewne wartości, które znajdują się nie tylko w nauce, ale we wszystkich sferach życia społecznego, w tym także w polityce; do tych wartości zalicza się bezstronność w wydawaniu sądów, tolerancję, krytycyzm, przestrzeganie reguł logicznych<sup>20</sup>.

Drugą koncepcją kształtowania się uniwersytetu zdaniem Kołakowskiego jest idea totalitarna (polityczna). Różni się ona od wcześniej prezentowanej przede wszystkim tym, że w koncepcji tej uniwersytet ma jasno sprecyzowane cele, za które odpowiada. Sposób działania uniwersytetu powinien w pełni odpowiadać potrzebom partii politycznych. „Stąd wniosek, że jeśli nauczanie i badania prowadzone są na uniwersytetach dla naszego zwycięstwa, to z pewnością służą brudnym interesom jakichś określonych grup”<sup>21</sup>.

Historycy w Polsce nazywali często uniwersytety oparte na zasadzie liberalnej uniwersytetami otwartymi. Dostęp do edukacji jest w nich wolny, bez względu na zmieniające się panujące ideologie polityczne i ekipę sprawującą władzę. Nie ustalają ich także mniejszości narodowe i religijne w imię swoich interesów. Uniwersytety jednak opowiadają się za uniwersalizacją i ponadczasowością podstawowych zasad uprawiania nauki. Szczególnie można to zauważyć na przykładzie uniwersytetów szczyjących się wielowiekową tradycją. Kształcenie odbywa się na wielu kierunkach, począwszy od filaru uniwersytetu, czyli filozofii, aż do tych kierunków, na które jest zapotrzebowanie na rynku pracy. Kołakowski twierdził, zatem:

można pokazać, że niektóre wartości, pomimo zmian związanych z ich historycznymi kolejami losu, zachowują istotne składniki, które pozostają niezmiennie w rozmaitych kontekstach społecznych i etnicznych<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> Tamże.

<sup>20</sup> Tamże, s. 144.

<sup>21</sup> Tenże, *Neutralność i wartości akademickie*, [w:] tegoż, *Moje słuszne poglądy na wszystko*, dz. cyt., s. 144–145.

<sup>22</sup> Tamże, s.145.

Inną kwestią, na którą zwrócił uwagę Kołakowski, był cel funkcjonowania uniwersytetów. Jego zdaniem podstawowym obowiązkiem uniwersytetu jest dążenie do zapewnienia ciągłości kultury. Osłabienie wiary w ten cel może być spowodowane znaczącym ułatwieniem rozpoczęcia studiów wyższych, a w konsekwencji wzrostem liczby studentów. Struktury społeczne nie potrafią dostosować zapotrzebowania na rynku pracy do rosnącej z roku na rok liczby osób z dyplomem studiów wyższych. Problem dotyczy już nie tylko absolwentów studiów humanistycznych, ale coraz większej liczby absolwentów kierunków ścisłych i technicznych. Kryzys tego rodzaju dotkliwie dotyka zwłaszcza dyscypliny humanistyczne, których zadaniem jest przygotowywanie nowych pokoleń intelektualistów. Według Kołakowskiego, jeżeli

objawy malejącego zainteresowania dyscyplinami humanistycznymi – łatwo uchwytnie choćby w statystykach szkolnictwa wyższego – istotnie mają miejsce, to korzystniejsza niż rozmyślania nad upadkiem świata byłaby – z punktu widzenia humanistów – refleksja nad przyczynami tej sytuacji tkwiącymi w samym rozwoju ich dyscyplin<sup>23</sup>.

Problemem humanistyki jest także niedostatek kooperacyjnego współdziałania. O ile to działanie sprawnie i efektywnie jest wykorzystywane w dyscyplinach ukierunkowanych na materialny efekt finalny, to w humanistyce może być ono nieefektywne. Optymalna współpraca w pierwszym typie działania może tylko przyspieszyć osiągnięcie zmierzonego celu, w humanistyce zaś prowadzi jedynie do powstawania prac zbiorowych, do których można zaliczyć między innymi wielohasłowe encyklopedie i publikacje zbiorowe.

Filozofowie, historycy i pozostali przedstawiciele nauk humanistycznych, badając dorobek naukowy określonego przedstawiciela świata nauki, muszą ponadto obrać określony sposób analizy i interpretacji dorobku autora. Proces selekcji i wyboru, który jest charakterystyczny dla nauk technicznych, tu nie musi prowadzić do pożądanego rezultatu. Proces redukcji i selekcji w konsekwencji bowiem może doprowadzić do pominięcia istotnych wartości. Przekonanie autora nigdy nie może być podstawą trafności obranego rozwiązania. Przy następnej próbie rozwiązania może ono okazać się już nieefektywne. Kołakowski komentował to w następujący sposób:

I tak znana humanistom satysfakcja, jaką daje poczucie kompetencji absolutnej w jakiegokolwiek dziedzinie badań, osiągana jest kosztem postępującej redukcji możliwego zakresu, jaki dziedziną ta obejmuje<sup>24</sup>.

<sup>23</sup> Tenże, *Wielkie i małe kompleksy humanistów*, [w:] tegoż, *Kultura i fetysze*, dz. cyt., s. 250.

<sup>24</sup> Tamże, s. 252.

Przekonanie, że naukowcy i intelektualiści są zawsze pewni swoich poglądów, jest zatem błędne. Dlatego Kołakowski wskazywał na potrzebę zachowania neutralności, wynikającej z własnej niewiedzy i z braku pewności co do słuszności prezentowanych poglądów. Angażowanie się w spór lub dyskusję bez merytorycznych podstaw jest niewybaczalnym błędem. Naruszone zostałyby zasady naukowości z racji braku adekwatnej wiedzy. Wybór neutralności jest więc wyborem rozumu, a w konsekwencji prowadzi do poszanowania wartości intelektualnych<sup>25</sup>.

Wśród przedstawicieli nauk humanistycznych w Polsce szczególną uwagę Kołakowski poświęcił rzecz jasna filozofom. To oni ostatecznie kształtują etos nauki. Od wieków przecież mistrzowie, rzemieślnicy i przedstawiciele przeróżnych profesji próbują bezskutecznie odpowiedzieć na pytanie o sens i społeczne ukierunkowanie własnego działania zawodowego. Filozofowie natomiast swoje postępowanie tłumaczą indywidualnym odbiorem rzeczywistości społecznej. Poznanie świata przez filozofa można zaklasyfikować do czterech czynności poznawczych.

1. Pozycja scjentyistyczna. Opiera się nade wszystko na przekonaniu, że człowiek ma autentyczną wartość poznawczą w naszych umysłowych zabiegach, ma ją o tyle, o ile zbliża się do modelu nauk eksperymentalnych lub dedukcyjnych [...].
2. Pozycja transcendentalna. [...] wedle tej pozycji filozofia jest albo stać się powinna pewną nauką szczególną, która ani w rygorystycznym myślowym i precyzyjnym, ani w niezawodności wyników żadnym innym naukom nie ustępuje [...].
3. Pozycja tradycyjna. [...] Jest to mianowicie program filozofii, która wprowadzi uniwersalne rygory wszystkich nauk godzi się przyjąć, która wszakże zajmuje się kwestiami wykraczającymi poza każdą specjalizację naukową z osobna [...].
4. Pozycja funkcjonalna. Interpretacja, z której sensu usiłujemy sobie zdawać sprawę specjalnie, traktując filozofię jako dyskursywny sposób wyrażania poglądu na świat<sup>26</sup>.

Ale czy takie postępowanie byłoby właściwe dla przedstawicieli wszystkich pozostałych nauk? Leszek Kołakowski zadał więc otwarte pytanie: czy filozof jako naukowiec ma jeszcze rację bytu w XX-wiecznym społeczeństwie? Czy stawianie na piedestale wartości duchowych, idei ma jeszcze szansę powodzenia w świecie, w którym dominują wartości materialne włączane do obiegu przez dominujący kapitalizm?

<sup>25</sup> Tenże, *Neutralność i wartości akademickie*, [w:] tegoż, *Moje słuszne poglądy na wszystko*, dz. cyt., s. 142–143.

<sup>26</sup> Tenże, *Wielkie i małe kompleksy humanistów*, dz. cyt., s. 22.

## Konkluzja

Naukowiec, a zwłaszcza humanista, w propozycjach Kołakowskiego nie jest całkiem wolny. Pozostaje bowiem na służbie społeczeństwa, choć sposób, w jaki zamierza wypełniać swoją powinność, jest tylko jego własnym wyborem. Dlatego filozof z Radomia nie sformułował zgodnie z głoszonymi przez siebie postulatami żadnej propozycji nowego etosu nauki, którą można by uznać za obowiązującą wszystkich. Kultura jest zmienna, każdy uniwersytet musi się do tych zmian dostosować. Polskie uczelnie nie są w tej materii żadnym wyjątkiem. Elastyczność systemu szkolnictwa musi pozostać bez wątpienia jego atutem. Nie można także zapominać o podstawowych wartościach, które zdaniem Kołakowskiego stanowią podstawę naszej cywilizacji i muszą być respektowane przede wszystkim przez ludzi nauki jako kreatorów kultury. Nie do zaakceptowania jest bowiem sytuacja, gdy środowisko nauki nie może wywiązać się z tego fundamentalnego zadania z braku środków czy też przez pozbawienie możliwości działania. Rozwijanie nauki jest sprawą ludzi wolnych, bo tylko tacy mogą coś nowego, konstruktywnego wnieść do kultury ogólnoludzkiej. Każda próba ograniczania zakresu tej wolności musi prowadzić do jej regresu. Choćby z tej racji rozważania Kołakowskiego nad etosem nauki mieszczą się w głównym nurcie życia naukowego i powinny stanowić inspirację do działania dla wszystkich zatroskanych kondycją naszej współczesnej kultury.

## Bibliografia:

- Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 1, red. A. Maryniarczyk i in., Polskie Towarzystwo Tomasz z Akwinu, Lublin 2011.
- Kołakowski L., *Epistemologiczny sens etiologii wiedzy. Glosa do Mannheima*, [w:] L. Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Aneks, Londyn 1984.
- Kołakowski L., *Etyka bez kodeksu*, [w:] L. Kołakowski, *Kultura i fetysze*, PWN, Warszawa 1967.
- Kołakowski L., *Horror metaphysicus*, przeł. M. Panufnik, Res Publica, Warszawa 1990.
- Kołakowski L., *Intelektualiści*, [w:] L. Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Aneks, Londyn 1984.
- Kołakowski L., *Nauka przed sądem Ciemnogrodu*, [w:] L. Kołakowski, *Szkice o filozofii katolickiej*, PWN, Warszawa 1955.
- Kołakowski L., *Neotomizm z walce z nauką i prawami człowieka*, [w:] L. Kołakowski, *Szkice o filozofii katolickiej*, PWN, Warszawa 1955.



- L. Kołakowski, *Neutralność i wartości akademickie*, [w:] L. Kołakowski, *Moje słuszne poglądy na wszystko*, Znak, Kraków 2013.
- Kołakowski L., *Po co uniwersytet?*, [w:] L. Kołakowski, *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, wybór i układ Z. Mentzel, Kraków 2009.
- L. Kołakowski, *Wielkie i małe kompleksy humanistów*, [w:] L. Kołakowski, *Kultura i fetysze*, PWN, Warszawa 1967.
- Ossowsky M. i S., *Nauka o nauce*, [w:] S. Ossowski, *Dzieła*, t. IV, PWN, Warszawa 1967.
- Polska filozofia powojenna*, pod red. W. Mackiewicz, t. 1–3, Wydawnictwo Witmark, Warszawa 2001.

**Źródła internetowe:**

- K. Masłoń, *Leszek Kołakowski. Filozof-rewizjonista*, <http://www.rp.pl/artukul/335966.htm>.

## The ethos of science in the work of Leszek Kolakowski

The author in his article presented a proposal of Leszek Kolakowski's regarding the value and representative of the ethos of science. Polish philosopher presented an overview of his position already at work on Ethics without codes (1962) and then make up as far as lessons learned while working for Polish and foreign universities. His main concern was especially the situation in the Polish universities prevailing during the communist period. Following Kolakowski's position and role of the university as a place of development and formation of the young generation, determines the development of national culture. At the end of his article was analyzed the role of philosophers in the development of science and nurturing ethos of science.

**Keywords:** Leszek Kołakowski, ethos of science, value, university, national culture



**Ryszard Wiśniewski**

Tadeusz Styczeń SDS, *Metaetyka. Nowa rzecz czy nowe słowo?*

**Zbigniew Wolak**

Michał Adamczyk, *Jana Franciszka Drewnowskiego  
program uprawiania filozofii i teologii*

**Gerard Dmucha**

*Zarys historii filozofii polskiej*, pod red. nauk. Leszka Gawora

**Bogdan Musznicki**

Leszek Gawor, *W poszukiwaniu rozumienia  
bytu społecznego człowieka*

**Stefan Konstańczak**

Krzysztof Śleziński, *Benedykta Bornsteina niepublikowane pisma  
z teorii poznania, logiki i metafizyki*

**Anna Oksiak-Podboraczyńska**

*Polska szkoła filozofii medycyny: przedstawiciele  
i wybrane problemy*, red. M. Musielak, J. Zamojski

**Bogdan Musznicki**

Krzysztof Bochenek, Leszek Gawor, Anna Jedynek,  
Jerzy Kojkoł, *Filozofia polska okresu międzywojennego.  
Zarys problematyki*,

**Marta Miszczor-Jobda**

Magdalena Środa, *Etyka dla myślących*



RYSZARD WIŚNIEWSKI

---

Tadeusz Styczeń SDS, *Metaetyka. Nowa rzecz czy nowe słowo?*,  
red. Andrzej Szostek, *Dzieła zebrane*, t. 1, Lublin 2011, ss. 473

Staraniem Towarzystwa Naukowego KUL oraz Instytutu Jana Pawła II na Wydziale Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego zrealizowana została pod ogólną redakcją Alfreda Wierzbickiego edycja siedmiu tomów *Dzieł zebranych* Tadeusza Stycznia. Kolejne tomy noszą tytuły: Tom 2. *Etyka niezależna*, pod redakcją Kazimierza Krajewskiego (2012); Tom 3. *Objawić osobę*, pod redakcją Alfreda Wierzbickiego (2013); Tom 4. *Wolność w prawdzie*, pod redakcją Kazimierza Krajewskiego (2013); Tom 5. *Człowiek darem. Życie – rodzina – państwo – prawo*, pod redakcją Cezarego Rittersa (2014); Tom 6. *Świadek prawdy. O świętym Janie Pawle II – uczeń*, pod redakcją Andrzeja Szostka (2015); Tom 7. *Myśli serca*, pod redakcją Alfreda Wierzbickiego (2016).

Twórczość etyczna ks. Tadeusza Stycznia jest jako niezwykle interesujący przypadek szerokiego otwarcia

się etyki o tomistycznym fundamencie na ugruntowaną empirycznie i niezależną metodologicznie etykę filozoficzną. W lubelskiej szkole filozoficznej ks. Tadeusz Styczeń wykonał olbrzymią pracę na rzecz określenia pozycji tradycyjnej etyki tomistycznej w konstruktywnej i dialogicznej konfrontacji ze światem dwudziestowiecznych teorii etyki, ujętych w granicach nowej subdyscypliny etycznej zwanej „metaetyką”. Jego krytyczne badania metaetyczne nie pozostały w rezultacie bez wpływu na metodologiczną reorientację etyki w środowisku filozoficznym KUL, respektującym z pewnymi modyfikacjami ramy arystotelesowsko-tomistycznej tradycji. Tom metaetyczny stanowi niezbędny fundament dla zrozumienia natury tej reorientacji oraz analizy dalszych wątków tematycznych twórczości ks. Stycznia. O znaczeniu metaetyki dla etyki świadczy przekonanie lubelskie-

go etyka, że „niemożliwa jest rzetelna etyka bez metaetyki” (s. 30).

Charakter metaetyczny mają właściwie dwa początkowe tomy, bowiem drugi, podejmujący problem niezależności etyki, jest rozwinięciem pierwszego. Zajmę się w tej recenzji przede wszystkim tomem pierwszym ze względu na to, że pokazuje on nie tylko niezbędność metaetyki jako metodologicznej podstawy uprawiania etyki normatywnej, ale także z uwagi na teksty ukazujące osobistą drogę ks. Stycznia do etyki normatywnej przez metaetykę. Drogę tę znaczyły niepublikowane dotąd jego prace dyplomowe: magisterska i doktorska. Dają one świadectwo rozwijającego się zainteresowania statusem poznawczym i rolą empirii moralnej w etyce.

Tom pierwszy jednak rozpoczyna zwięzły tekst tytułowy i tym samym reprezentatywny dla całości zbioru, tłumaczący, na czym polega novum metaetycznego podejścia do zagadnień etyki – *Metaetyka. Nowa „rzecz” czy nowe „słowo?”*. Tekst ten doskonale nadaje się do otwarcia całego tomu dlatego, że zwięzłe wyjaśnia, na czym polega swoistość metaetyki wobec odwiecznej skądinąd filozoficznej refleksji nad statusem poznawczym etyki, jakie są źródła nowego podejścia do podstaw etyki i jakie stanowiska ukształtowały się w toku dwudziestowiecznej debaty metaetycznej. Autor wyraźnie i zdecydowanie stawia u podstaw metaetyki dążenie do „ostatecznego uzasadnienia” prze-

konań etycznych. To dążenie będzie charakterystyczne dla drażenia problemu epistemologicznego statusu etyki. Wpłynie ono na otwarcie się na światowy dorobek metaetyki, który zostanie w jego pracach zrekapitułowany i poddany krytycznej analizie. Autor zauważa i nie bez słuszności, że o ile uprawiane wcześniej badania nad możliwością uzasadnienia sądów etycznych miały charakter służebny wobec etyki normatywnej, o tyle dwudziestowieczna metaetyka badania te uczyniła celem w sobie.

Przejdźmy jednak do początku biografii intelektualnej Tadeusza Stycznia. Pierwodruk pracy magisterskiej, zatytułowanej *Koncepcja cnoty u Mikołaja Hartmanna*, nie jest łatwy w lekturze, jak wiele innych prac magisterskich z ambicjami poznawczymi, ale imponuje erudycją i głębią rzetelności badawczej. Imponuje w nim krytyczna analiza Nicolai Hartmann koncepcji cnoty, która w zamyśle niemieckiego filozofa miałaby stanowić syntezę klasycznej i nowożytnej teorii cnoty. Tymczasem młody adept filozofii moralnej wykazuje, że ten zamysł nie udał się, że jest to pozorna synteza. Ujawnia się tu charakterystyczny dla całego dorobku logiczny krytycyzm młodego autora. Nie może dziwić zarazem punkt odniesienia, jakim jest arystotelesowska koncepcja cnoty odczytywana w perspektywie tomistycznej. Współczesne interpretacje Arystotelesowej etyki cnoty niekoniecznie pokrywają się z tomi-



styczną ich analizą, ale trzeba zwrócić uwagę na solidną pracę wykonaną na tekstach klasyków i ich konfrontację z Hartmannem, któremu autor zarzuca, tak jak promotor Karol Wojtyła w swej pracy habilitacyjnej zarzucał Schelerowi, brak gruntownych odniesień wartości do bytu, a także emocjonalistyczną interpretację poznania etycznego. Współczesnym badaczom etyki cnoty inspirujących się brytyjskim zwrotem w stronę aretologicznego typu teorii etyki tekst ten warto polecić jako przykład nieco odmiennej od współczesnych analitycznych ujęć etyki cnoty.

Podobnie prorozwojowy charakter ma również wcześniej niepublikowany tekst pracy doktorskiej poświęcony etyce Johna Locke'a, zatytułowany *Możliwość etyki naukowej u Johna Locke'a*. Niewiele pisze się w Polsce o dość zagadkowym projekcie etyki apriorycznej u ojca brytyjskiego empiryzmu, a właśnie Tadeusz Styczeń przeprowadził tutaj, znowu pod promotorską opieką Karola Wojtyły, ważne z metodologicznego i historycznego punktu widzenia studium nieudanej, jak sądził, próby pogodzenia projektu wzorowanej na matematyce etyki naukowej z jej obowiązywaniem w empirycznej rzeczywistości praktycznej. Mówiąc inaczej, koniecznościowy charakter sądów etycznych nie znajduje, w świetle pracy Styczenia, oparcia w Locke'a teorii nauki, co doprowadziło jego następców do pójścia drogą empiryzmu w etyce kosztem po-

rzucenia wymogu powszechnej ważności sądów etycznych. Jakkolwiek można ocenić współcześnie znaczenie tych badań, z których ukazał się tylko sprawozdawczy artykuł, to widać wyraźnie, że praca ta wyznacza podstawy dalszych badań Styczenia określających stosunek etycznego skrzydła lubelskiej szkoły filozoficznej do problemu empiryzmu w etyce z perspektywy etyki empirycznej w prawdzie, ale dążącej do ugruntowania powszechnej ważności jej rozpoznawanych zasad.

Kolejny tekst to *Zarys etyki* znany przed laty w zasadzie jako substytut podręcznika, głównie w kręgu studentów KUL i dawnej ATK, trudno dostępny gdzieindziej, w treści silnie nasycony rozważaniami metaetycznymi, może do dziś być nie tylko świadectwem poziomu wykładów z etyki, ale też dobrym narzędziem ich projektowania i wspomagania realizacyjnego. Czytelnik znajdzie tu podstawy porządku pojęć, metod i systematyzacji zagadnień etyki, jakiego często brakuje w gąszczu współczesnych, niekonkluzywnych analitycznych rozpraw i podręczników. Zetknięcie z zaproponowanym tu porządkującym namysłem nad etyką będzie bardzo pomocne także moralistom, którzy powinni pamiętać o wypracowanych w ostatnich dziesięcioleciach rudymentach etyki filozoficznej.

Kolejne krótsze teksty mają już charakter uzupełniający, by nie powiedzieć przyczynkowski wobec dość fundamentalnych rozważań teore-

tyczno-metodologicznych charakteryzujących poprzednie. Takimi są teksty *Spor o naukowość etyki* oraz *Tradycyjne i współczesne ujęcia etyki*, które omawiają stan dyskusji nad epistemologicznym statusem etyki widzianym z perspektywy lat 60–70. ubiegłego wieku, toczonych głównie na bazie anglosaskich badan nad etyką. Krótki tekst *O pewnej koncepcji etyki* omawia z kolei problem naukowości etyki w nawiązaniu do wpływu E. Husserla na współczesne badania etyczne. W następnym tekście *O nieskwapliwej rewolucji w etyce (na marginesie książki G. G. Kerner, „The Revolution in Ethical Theory”, Oxford 1966, s. 254)* Styczeń spogląda na wywołane przez G. E. Moore’a spory metaetyczne jak na „burzę w szklance wody”, jeśli przyjąć zdystansowaną historycznie perspektywę długich dziejów etyki. Teksty świadczą o penetracjach badawczych lubelskiego etyka i zdystansowanej swobodzie ich analizy i oceny.

Na koniec odnotujmy dwa teksty odnoszące poglądy Stycznia (a ponieważ i etyków KUL) do polskich dyskusji o etyce niezależnej. Pierwszy z nich, zatytułowany *Refleksja metaetyczna na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim*, mimo swej zwięzłości sumuje postawę etyków tego środowiska nie tylko względem współczesnych debat metaetycznych, ale przede wszystkim wobec autonomicznej etyki szkoły lwowsko-warszawskiej. Za jeden z głównych efektów tych dyskusji autor uznaje sformułowanie

tezy o metodologicznej autonomii etyki w poznawczym punkcie wyjścia, a także o konieczności filozoficznego wyjaśnienia treści oraz faktu moralności. Drugi z tekstów i ostatni w tomie, zatytułowany *O przedmiocie etyki i o etyce*, odnosi się natomiast do dyskusji, jakie Styczenia koncepcja etyki otwartej na wyzwania metodologiczne współczesności wywołała w najbliższym mu filozoficznie kręgu lubelskim. Tekst ten obrazuje twórczy ruch myśli etycznej w katolickim środowisku polskich etyków i filozofów.

To nie są wszystkie teksty, jakie należałoby uznać za metaetyczne w twórczości ks. Tadeusza Stycznia. Właściwie drugi tom w projekcie wydawniczym jest nie mniej metaetyczny. Teksty tam zamieszczone rozwijają bowiem koncepcję metodologicznej autonomii etyki w punkcie wyjścia, dookreślaną w toku dyskusji prowadzonej z etyką niezależną. Silnie zaznaczony jest tu jednak moment normatywny zawarty w doświadczeniu powinności afirmacji osoby przez osobę. Metaetyczny punkt widzenia znajduje tu rozwinięcie normatywne, metaetyka zrasta się z etyką. Uzasadnia to niezbędność tomu metaetycznego.

\*

Twórczość metaetyczna Stycznia ma to znaczenie w dwudziestowiecznej etyce polskiej, że umacnia ona nurt metodologiczny oparty na empirystycznym fundamencie poznawczym, jaki można spotkać u intuicjonistów

etycznych i logików szkoły lwowsko-warszawskiej, zwłaszcza u Tadeusza Kotarbińskiego i Tadeusza Czeżowskiego, u fenomenologa Romana Ingardena, poniekąd także u Henryka Elzenberga. Tu jego zasługi dla realizmu etycznego są nieocenione. Wyróżnia Tadeusza Stycznia jednak zdeklarowane dążenie do związania doświadczenia moralnego z doświadczeniem człowieka, a tym samym śmiałe powiązanie etyki z metafizyką poprzez powiązanie metafizycznego wyjaśnienia faktu doświadczenia moralnego z ostatecznościowym uzasadnieniem jego treści. To dążenie wydaje się odwiecznie związane z istotą

etyką. Idąc jednak tropem metodologicznych studiów nad etyką Czeżowskiego mam pewne opory, gdy chodzi o wiązanie pozbawionego apodyktycznej pewności doświadczenia moralnego z antropologicznym i metafizycznym ich wyjaśnieniem, pełniącym rolę ostatecznościowego uzasadnienia treści doświadczenia. Te dwa porządki, wyjaśnianie i uzasadnienie, tworzą raczej koniunkcję teoretycznego opisu faktu moralności i zgeneralizowanej, ale niekoniecznie apodyktycznie ważnej zuniwersalizowanej oceny czy powinności. Rzecz jednak wymaga dokładniejszych badań, a teksty ks. Tadeusza Stycznia do tego skłaniają.



ZBIGNIEW WOLAK

---

Michał Adamczyk, *Wiedza – wiara – racjonalność. Jana Franciszka Drewnowskiego program logicyzującej modernizacji myśli filozoficzno-teologicznej*, Lublin, Towarzystwo Naukowe KUL 2015. ss. 500

Książka Michała Adamczyka przedstawia życie i dzieło Jana Franciszka Drewnowskiego na tle epoki, historycznych wydarzeń, w jakie obfitowały jego czasy, i na tle wiedzy naukowej, która za jego życia mocno rozwijała się również w dziedzinach szczególnie mu bliskich. Pierwszy rozdział przedstawia jego sylwetkę intelektualną na tle epoki. Czasy, w jakich żył (1896–1978), były tak bogate w wydarzenia i zmiany sytuacji społeczno-politycznej, że nawet zwykłe życie ówczesnego inteligenta jest dla nas raczej niezwykłe. Odzyskanie niepodległości, okres międzywojenny, po wojnie reżim komunistyczny i próby uwolnienia się spod niego, do tego trzy wojny, w których uczestniczył, i niewola niemiecka sprawiają, że losy naszego myśliciela są ciekawe nie tylko od strony naukowej, choć jednocześnie na jego rozwój naukowy miały ogromny wpływ. Do tego dochodzi jeszcze jego nawrócenie religijne w dorosłym wieku. Warto

też podkreślić nieustanne poszukiwanie przez niego kontaktów naukowych i otwartość na dyskusje dotyczące jego propozycji. W przypadku Drewnowskiego opis jego sylwetki na tle epoki ma duże znaczenie dla zrozumienia jego działalności naukowej, dlatego tym bardziej cenny jest pierwszy rozdział recenzowanej publikacji.

Lata życia Drewnowskiego to także czas rozwoju nauki, szczególnie tak bliski mu fizyki, logiki i matematyki. Znał dobrze dziedziny nauki, wobec których inni filozofowie chrześcijańscy nierzadko stawali bezradni i w nieudolny sposób próbowali odmawiać im wartości za pomocą bezwartościowych argumentów. Przynależność do szkoły lwowsko-warszawskiej i Koła Krakowskiego dawały mu możliwość kontaktu z uczonymi najwyższej miary i ludźmi, których nie tylko szanował, ale też podziwiał. Autor książki, opierając się na bardzo bogatym materiale, zaczerpnię-

tym nie tylko z publikacji, ale również z prywatnych archiwów, przedstawia o wiele pełniejszy niż dotychczas znany obraz zarówno kolei życiowych Drewnowskiego, jak i zainteresowań naukowych oraz działalności publiczystycznej.

Drugi rozdział dotyczy najważniejszej idei Drewnowskiego, którą było stworzenie syntezy wszystkich nauk; syntezy, której podstawą było założenie racjonalności i wzajemnej więzi nauk formalnych, nauk o przyrodzie i teologii. Sam próbował budować „mechanizm formalny”, który pozwoliłby ujednoczyć i dopracować kwestie semiotyczne oraz posłużyłby jako narzędzie owej syntezy wszystkich nauk. Warto zaznaczyć, że gdy patrzymy na wieloznaczność, a nawet mętność pewnej części terminologii w logice, tym bardziej w filozofii i innych naukach, trudno odmówić racji Drewnowskiemu. Co więcej, jego program uściślenia terminologii jest nadal aktualny, jego realizacja może posłużyć zarówno ujednoznacznieniu tekstów naukowych, jak i unikaniu w nich niepotrzebego werbalizmu. Co do syntezy nauk proponowanej przez Drewnowskiego można mieć pewne wątpliwości, dla czytelnika książki ważne jest jednak przede wszystkim szerokie i kompetentne przedstawienie „programu filozoficznego” oraz innych koncepcji naukowych filozofa. Dzięki temu nawet jeśli całość programu wyda się trudna do przyjęcia, nadal

wiele jego elementów może zachować ważność i odkrywczość.

Trzeci rozdział więcej uwagi poświęca zastosowaniu idei programu filozoficznego i logiki symbolicznej w bardziej konkretnych zagadnieniach filozofii i teologii. W tamtych czasach, choć nieostroźnie byłoby stwierdzać, że to sprawa już tylko historyczna, pojawiło się wiele nieporozumień związanych z rozumieniem natury logiki, jej stosunku do filozofii i teologii oraz z możliwościami stosowania logiki w semiotyce tych dziedzin i w analizie występujących w nich rozumowań. Trzeba było stawać w „obronie logistyki”, czyli wykazywać z jednej strony jej neutralność filozoficzną, a z drugiej przydatność do analizy pojęć i argumentów zarówno w filozofii, jak i w teologii. Autor referuje też ciekawe dyskusje z ks. Kamińskim i s. Zdybicką na temat możliwości stosowania analizy logicznej w metafizyce. Nie przyniosły one spodziewanych efektów, można więc uznać, że warto byłoby je podjąć współcześnie. Książka Adamczyka może być w tym bardzo pomocna. Wspomniana polemika jest to przykład postawy Drewnowskiego, która objawiała się w całym jego życiu i postawie naukowej: miał swoje mocno utwierdzone poglądy, ale jednocześnie umiał doceniać poglądy innych, a nawet służyć pomocą w ich rozwijaniu. Postawę tę książka Adamczyka ukazuje o wiele jaśniej niż sama lektura dostępnych ogólnie prac Drewnowskiego.



Ważnym celem tego filozofa była chęć odnowienia teologii. Chciał on, podobnie jak jego towarzysze z Koła Krakowskiego, przywrócić jej tę ścisłość, którą znajdujemy u św. Tomasa z Akwinu, wzmożoną przy pomocy współczesnych narzędzi naukowych, głównie logicznych. Była to nie tylko propozycja kontynuacji pewnego stylu teologicznego, ale też efekt krytyki kierunków, w których zmierzała teologia współczesna, zbyt daleko idąca w „egzystencjalistyczne zac zadzenie” i inne nierealistyczne oraz irracjonalne kierunki. Drewnowski miał świadomość, że aksjomatyzacja teologii jest zadaniem przyszłości, natomiast należy zaczynać od uściślenia języka i procedur argumentacyjnych. Tym sposobem teologia zyska także kontakt z innymi naukami. Pomysły tego filozofa są ciekawe jeszcze z tego względu, że stosował je również w zagadnieniach praktycznych dotyczących m.in. życia gospodarczego, wychowania czy natury małżeństwa.

Publikacja Adamczyka jest doskonałym opracowaniem z historii filozofii polskiej, stosunkowo obszernym jak na monografię o jednym mało znanym myślicielu, opartym na bogatym materiale źródłowym i kompetentnie prezentującym poglądy myśliciela, który był znawcą szerokiego zakresu nauk: logiki, matematyki, fizyki, filozofii i teologii.

Uważam, że książkę można umieścić w gronie najciekawszych wydanych ostatnio pozycji, choć tego rodzaju klasyfikacja jest utrudniona faktem, iż jej przedmiotem jest myśliciel, który pozostaje praktycznie nieznanym. Uważam, że poziom naukowy pracy, a do tego zasługa jej autora, przybliżającego myśliciela wartościowego naukowo i będącego bardzo jasną postacią w historii nauki polskiej XX wieku, stanowią wystarczający powód do publikacji tej wartościowej monografii.



GERARD DMUCH

---

*Zarys historii filozofii polskiej*, pod red. nauk. Leszka Gawora,  
Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2013, ss. 322

Dramatyczne dzieje Polski nie sprzyjały rozwojowi nauki. Obcokrajowcom mogłoby się nawet wydawać, że przygniecenie zaszcłściami historycznymi Polacy nie mieli sił ani chęci do tworzenia bądź odkrywania nowych szlaków w nauce. Na szczęście okazuje się, że polscy myśliciele chętnie zajmowali się nauką, najczęściej jednak wiążąc swoje rozważania ze społeczno-polityczną sytuacją w kraju. Dobitym przykładem tego jest idea mesjanizmu i polska filozofia narodowa. Można zadać pytanie, dlaczego pomimo tak wielu traumatycznych przeżyć polska nauka, a w szczególności filozofia, doczekała się tak wielu znaczących osiągnięć. W świetle lektury *Zarysu historii filozofii polskiej* głównym czynnikiem warunkującym taki stan rzeczy były umiłowanie wolności i opór w stosunku do każdego, kto tę wolność zamierzał odebrać lub ograniczyć. Filozofia wypełniała w tej walce ważne zadanie, które za-

czynamy doceniać dopiero po latach. Wszystkie nieomal filozoficzne dzieła utrwalone w historii polskiej nauki miały bowiem swoje uzasadnienie jako krytyka przeszłości albo jako afirmacja przeszłości bądź też inspiracja dla nowych poglądów i stanowisk. Innymi słowy dzięki temu zostały zachowane tradycja i ciągłość w filozofii polskiej.

O takiej właśnie ciągłości filozofii polskiej traktuje książka *Zarys historii filozofii polskiej*. Jest to praca zbiorowa napisana przez wykładowców Uniwersytetu Rzeszowskiego, którzy żywią przekonanie, iż upowszechnianie rodzimych tradycji jest ich wkładem w zachowanie tej ciągłości. Historia filozofii polskiej jest zaprezentowana tutaj przez pryzmat dorobku myśli europejskiej. Książka zachowuje formę podręcznika przeznaczonego zarówno dla studentów filozofii, jak i dla profesjonalistów. Podzielona została chronologicznie na rozdziały – okresy hi-

storyczne wyróżniane w nauce i sztuce. Redaktorzy doszukują się źródeł filozofii polskiej już w średniowieczu, a tradycje filozoficzne wówczas zrodzone były kontynuowane w odrodzeniu, oświeceniu i romantyzmie aż po współczesną filozofię polską XX i XXI wieku. Autorzy przekonują zarazem, że dzieje filozofii polskiej tracą sens bez odniesienia do filozofii zachodniej. Nie można nie zgodzić się z tym stwierdzeniem, ponieważ za znaczny przeskok kulturowy można uznać dopiero chrzest Polski w 966 roku, po którym kultura polska zetknęła się z kulturą łacińską. Dopiero wówczas Polska została uznana za pełnoprawnego członka kultury europejskiej, bo wcześniej postrzegano nasz kraj jako ziemię barbarzyńców. Innymi słowy pierwsi filozofowie polscy czerpali chętnie z dorobku kulturowego głównie Niemców, Włochów i Francuzów, wraz z ich recepcją kultury antycznej. Bez heglizmu być może nigdy nie powstałby w Polsce mesjanizm, a nawet jeśli już, to na pewno miałby zupełnie inną formę. Trudno bowiem tworzyć jakąkolwiek tradycję, jakiejkolwiek stanowisko bez odniesienia się do dorobku poprzedników i sąsiadów.

Jak już wspomniano, książka zachowuje charakter podręcznikowy: autorzy za główne zadanie postawili sobie przekazanie faktów bez wdawania się w dywagacje i unikali subiektywnych ocen systemów oraz poszczególnych stanowisk filozoficznych. Należy uznać to za zaletę, ponieważ

tego rodzaju podręczników używa się głównie do nauki, do zdobywania informacji, a nie do osądzania wydarzeń historycznych, co można robić dopiero po wielu latach własnych badań. W prezentowanej książce podobać się może dobór materiału i bogactwo wykorzystanych źródeł. Nie można przy tym zapominać, że jest to praca zbiorowa, a zatem każdy okres w filozofii polskiej został opracowany przez innego autora. Był to bardzo trafny zamysł, ponieważ każdy rozdział został napisany w odmienny sposób i odzwierciedla stanowisko danego autora. Redaktorzy zadbali jednak, aby poszczególne części pracy prezentowały zbliżony poziom merytoryczny, a nawet jeśli style pisarskie są różne, nie przeszkadza to w lekturze.

Wartość dydaktyczną książki podnosi również to, że każdy rozdział kończy się obszerną bibliografią. Warto odnieść się również do bogactwa przytoczonych nazwisk i stanowisk filozoficznych, których jest grubo ponad setka. Pokazuje to ogrom pracy włożonej przez redaktorów książki i poszczególnych autorów. Można mieć jednak zastrzeżenia co do rozłożenia akcentów, a dokładniej uwagi poświęconej poszczególnym filozofom. Skoro jednym filozofom poświęca się nawet pięć czy sześć stron, to dlaczego innym, nie mniej ważnym dla historii polskiej kultury, ledwie stronę czy dwie? Wygląda to tak, jakby poszczególnym autorom rozdziałów pozostawiono dużą swobodę decydowania

w tej właśnie kwestii. Nie przeszkadza to jednak w lekturze. Jeśli głównym powodem skłaniającym do przeczytania tej książki będzie chęć zdania egzaminu, to z pewnością nie będzie to żaden problem. Dla specjalistów natomiast może być to sygnał, że trzeba poszukać także innych źródeł dotyczących danego filozofa. Niewątpliwie wobec publikacji będzie zatem można wysunąć zarzut, że autorzy nie wychodzą poza to, co jest już znane, nie wprowadzają niczego odkrywczego, ale przede wszystkim systematyzują zgromadzoną już wiedzę. Czy można uważać to za nietrafiony zabieg? Zapewne nie, ponieważ nie zakłóca to płynności wywodu, co ma wielkie znaczenie w przypadku, gdy dana osoba dopiero zaznajamia się z historią filozofii polskiej.

Podręcznik, bo tak najtrafniej można tą pracę nazwać, jest napisany zrozumiałym językiem, czytelnik przyswoi sobie bez problemu zawarte

w nim informacje, nie ma tutaj żonglerki słownej ani popisów erudycji autorów. Standardowy, przyjęty w nauce podział na okresy ułatwia znalezienie informacji dotyczących interesującej postaci, a także epoki filozofii.

Podsumowując: *Zarys historii filozofii polskiej* jest to solidnie przygotowana publikacja, która pomimo drobnych wad spełnia postawione przez autorów zadanie: jest to typowy podręcznik, który oferuje czytelnikowi podróż poprzez dzieje filozofii polskiej, prezentując przy tym jej wybitne postaci, które współtworzyły tę historię. Zaprezentowano w nim także stanowiska, które miały wpływ na jej dalszy rozwój. Choć jego treść tak naprawdę nie jest odkrywczą, to akcentując jej wymiar poznawczy, należy to uznać raczej za zaletę niż wadę. Właśnie z tego powodu książka jest warta lektury i wypada polecić ją wszystkim, którzy są zainteresowani filozofią polską.





BOGDAN MUSZNICKI

---

Leszek Gawor, *W poszukiwaniu rozumienia bytu społecznego człowieka. Filozofia polska końca XIX wieku i XX stulecia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2015, ss. 243

Autor prezentowanej książki, Leszek Gawor, jest związany zawodowo z Uniwersytetem Rzeszowskim. Jego zainteresowania naukowe koncentrują się wokół polskiej myśli filozoficznej okresu międzywojennego oraz kultury narodowej tego okresu. Nie inaczej rzecz się ma w przypadku jego najnowszych książek. Ostatnie jego dwie publikacje powstały jako owoc pracy zespołowej (*Zarysy historii filozofii polskiej* oraz *Filozofia polska okresu międzywojennego*). Niełatwo jednak na ich podstawie określić styl pracy i stosowaną metodologię rzeszowskiego profesora. Szansę na to daje dopiero najnowsza publikacja *W poszukiwaniu rozumienia bytu społecznego człowieka. Filozofia polska końca XIX wieku i w XX stuleciu*.

Prezentowana książka została podzielona na cztery części poprzedzone wstępem. Jej dopełnienie stanowią załączniki w formie uwag końcowych oraz noty o tekstach zamieszczonych

w tomie, a wykaz literatury i indeks osobowy pozwalają dotrzeć czytelnikom zainteresowanym poszczególnym zagadnieniom do interesujących ich treści.

Jak sam autor podkreśla we wstępie, zamierza w swej książce zaprezentować myśl i refleksję nad bytem społecznym w koncepcjach wybranych polskich filozofów przełomu XIX i XX wieku. Samo użycie w tytule sformułowania „byt społeczny” sugeruje, że treści zawarte w tej publikacji dotyczą problematyki filozofii społecznej – potwierdza się to w trakcie lektury.

Właściwą część pracy rozpoczyna krytyka XIX-wiecznych pozytywistycznych interpretacji świata społecznego. Autor zakłada, że inspiratorem polskich pozytywistów był August Comte. Pod jego wpływem znajdował się m.in. Aleksander Świętochowski, którego autor uważa za jednego z głównych twórców polskie-

go pozytywizmu. Ale „poseł prawdy” znajdował się również pod wyraźnym wpływem prac Johna Stuarta Milla. Autor stwierdza, że od Milla Świętochowski przejął koncepcję wolności jednostkowej jako podstawowego prawa człowieka. Millowski utilitaryzm zakładał bowiem działanie jednostki w relacjach z innymi ludźmi, co determinowało indywidualne wybory moralne. Świętochowski ukazał ten problem z punktu widzenia socjologicznego, czyli odmiennie niż Mill. Leszek Gawor natomiast przedstawił je na zasadzie eklektyzmu, co wydaje się rozwiązaniem trafnym, ukazuje bowiem problem z szerszego punktu widzenia. Autor pisze: „Do przekonań społecznych Świętochowskiego, przyjętych za Millem, należy dołączyć ponadto ideę walki postępu z »jarzmem tradycji«, uznawanej jako osnowa rozwoju społeczeństwa ludzkiego” (s. 23). Zdanie to wskazuje, że Świętochowski znajdował się również pod wpływem Hegla i Marksa, co autor powinien wyraźniej podkreślić.

Leszek Gawor podkreśla ponadto, że Świętochowski inspirował się również Spencerem i Darwinem. Twierdzi, że za pierwszym z nich opowiadał się za monistyczną koncepcją rozwoju społeczno-przyrodniczego, lecz odrzucał jednocześnie przydatność teorii doboru naturalnego zastosowaną do sformułowania modelu funkcjonowania społeczeństwa. Warto jednak było tu wspomnieć, że socjodarwinizm został sformułowany nie przez Darwina,

ale przez jego kontynuatorów, aby nie pozostawić mylnego wrażenia, że to sam twórca ewolucjonizmu wykorzystywał teorię doboru naturalnego do interpretacji życia społecznego.

Autor w zarysie przedstawia również system oświaty i polską myśl pedagogiczną czasów Świętochowskiego. Omówienie tego zagadnienia jest ciekawą formą przedstawienia problemów filozofii wychowania, która w innych publikacjach wydaje się pomijana. Być może autor ma rację, uznając Świętochowskiego za najbardziej wpływowego i rozpoznawalnego polskiego pozytywistę, jednak należałoby takie stanowisko uzasadnić przykładami tego wpływu.

Autor podkreśla także znaczenie dorobku naukowego, jaki pozostawił po sobie Erazm Majewski. Zdaniem Gawora Majewski za punkt wyjścia „swej filozofii” przyjął formułę: „zjawiskami społecznymi rządzą specjalne prawa socjologiczne [...], biologicznymi biologiczne” (s. 39). Zatem trafny wydaje się tutaj wniosek, że teoria społeczna Majewskiego była inspirowana przede wszystkim biologizmem w wydaniu postdarwinowskim.

Bez wątpienia znaczącą rolę w polskiej nauce w omawianym okresie odegrał Ludwig Gumplowicz. Autor trafnie wykazuje, że punkt wyjścia dla rozważań socjologicznych Gumplowicza stanowił naturalizm z elementami darwinizmu i marksizmu. Determinizm ontologiczny został przez niego przeniesiony na grunt społeczny. In-

teresująco przedstawiono w książce koncepcję działania mechanizmu konfliktów społecznych stanowiącą konsekwencję przyjętych przez Gumpłowicza teorii rasy oraz podbojów społecznych, potraktowanych przez niego jako determinanty wszelkich zjawisk społecznych. Autor konkluduje, że z punktu widzenia historii socjologii Gumpłowicz, tuż za Durkheimem, jest czołowym przedstawicielem socjologii swej epoki.

Przedostatnia część książki koncentruje się na analizie polskiego neomesjanizmu. Twórcy ówczesni odwoływali się w tym okresie wprost do romantyzmu. Odwoływanie się bowiem do historii dziejów Polski przez pryzmat dokonań wybitnych jednostek, działania ducha dziejów czy też ducha narodowego stanowi bowiem najważniejsze jego nawiązanie do romantycznego mesjanizmu.

Publikację zamyka rozdział poświęcony ekologicznemu rozumieniu świata. Jednak traktowanie do jako paradygmatu wydaje się nieco na wyrost. Autor spróbował ująć dzieje ludzkości w kontekście ekologicznym, lecz do tego celu konieczne jest uprzednie ukształtowanie proekologicznej świadomości, a ta zaczęła się formować na dobre dopiero współcześnie, przynajmniej w koniunkturze współczesnych trendów. To prawda, że dzieje ludzkości zależały w dużym stopniu od relacji łączących społeczeństwo z naturą, lecz czytelnik może odnieść wrażenie, że natura i ekologia są pojęciami toż-

samymi. Oczywistym jest, że człowiek żyje w biosferze, ale tylko ona może stać się elementem rozważań ekologicznych, a nie cała rzeczywistość. Być może zasadne jest rozprawianie o naturze jako całościowym bycie, lecz uznanie ekologizmu za zdroworozsądkowe dążenie całej ludzkości podważa sens rozwoju cywilizacji naukowo-technicznej. Trudno również w pełni zaakceptować stwierdzenie, że ekologizm to „jedność rzeczywistości, w której wszystkie zjawiska są ze sobą wzajemnie powiązane i współzależne” (s. 205). Zapewne by tak było, gdyby nienaturalne, czyli technologiczne działania człowieka.

Książka jest interesującą i kompetentnie opracowaną pozycją naukową i powinna znaleźć się na półce badacza dziejów filozofii polskiej, ale nie tylko. Z powodzeniem może stanowić uzupełnienie wiedzy historyków idei, socjologów, kulturoznawców oraz pedagogów.

Dzięki takim pozycjom czytelnik niezwiązany zawodowo z badaniem polskiej myśli filozoficznej może zauważyć, jak wielu wybitnych polskich uczonych jest pomijanych w światowych dyskusjach oraz ile rodzima nauka im zawdzięcza.

Publikacja z powodzeniem może zatem służyć za podręcznik z zakresu filozofii społecznej oraz stanowić rozsądną propozycję lektury uzupełniającej dla studentów studiów humanistycznych i społecznych.



STEFAN KONSTAŃCZAK

---

Krzysztof Śleziński, *Benedykta Bornsteina niepublikowane pisma z teorii poznania, logiki i metafizyki. Wybór i opracowanie oraz wprowadzenie i komentarze*, Wydawnictwo „scriptum”, Katowice 2014, ss. 273

W ostatnich latach w Polsce wyraźnie wzrosło zainteresowanie rodzimymi tradycjami filozoficznymi. Wynika to zapewne z faktu, że nauki szczegółowe nie tylko nie przygotowały intelektualnej podbudowy dla uzasadnienia kierunku rozwoju ludzkości, ale nawet nie potrafiły zadowalająco wytłumaczyć zjawisk, które miały miejsce w przeszłości i wywarły ewidentny wpływ na kształt naszej cywilizacji. W obliczu konceptualnej bezradności współczesnej nauki zrozumiałe zatem stają się próby wykorzystania do interpretacji współczesności koncepcji filozoficznych zrodzonych w przeszłości. Są one dziś na nowo interpretowane, a ich autorzy okazują się niekiedy nawet wizjonerami, którzy wykraczali poza ramy swej epoki, choćby nawet za swoich czasów byli zepchnięci na margines życia naukowego. Z taką sytuacją mamy do czynienia przy lekturze prezentowanej książki. Krzysztof Śleziński, niewątpliwie najlepszy

w Polsce znawca filozofii Benedykta Bornsteina, udostępnił nieznaną dotąd dorobek naukowy tego nieco zapomnianego dziś filozofa, który przecież był uczniem samego Kazimierza Twardowskiego.

Książka składa się z dwóch autonomicznych części. W pierwszej z nich czytelnik zostaje zapoznany z biografią twórczą Bornsteina, druga zaś zawiera nieopublikowane dotąd prace zachowane w archiwalnych materiałach pozostawionych przez tego filozofa. Tak się złożyło, że w tej części są zawarte opracowania z zakresu trzech działów filozofii: epistemologii, metafizyki oraz logiki, które jednak łączy idea unaukowania filozofii na wzór matematyki. O ile w przypadku logiki i teorii poznania taki zamiar wydaje się mieć szanse powodzenia, o tyle w przypadku metafizyki zadanie takie na pierwszy rzut oka może się wydawać niewykonalne. Niemniej to jednak właśnie Bornsteinowi udało

się opracować oryginalny system metafizyki *mathesis universalis*, do którego wypracowania doszedł, stosując konsekwentnie metodę aksjomatyczno-dedukcyjną. Krzysztof Śleziński w pierwszej części książki przedstawił drogę, która tego filozofa tam doprowadziła. W historii filozofii, co przypomina autor publikacji, droga, którą zmierzał Bornstein, dążąc do opracowania własnego systemu kategorialnej logiki geometrycznej, była już wykorzystywana. W książce nawiązuje się do takich prób podjętych przez Arystotelesa czy też Leibniza i Spinozę. Nie można jednak zapominać, że w przypadku Bornsteina nie chodziło tu o ekstrawagancję mającą na celu zwrócenie na siebie uwagi, ale o oryginalną próbę uściślenia języka filozoficznego. Niemniej jednak Bornstein, pomimo niewątpliwych osiągnięć, był osamotniony w swych dążeniach; jak słusznie podkreślono, oryginalność jego dokonań „zepchnęła go na pobocze ówczesnych nurtów filozofii” (s. 13). W rezultacie, choć jako uczeń Twardowskiego powinien być automatycznie zaliczany do przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej, to jednak funkcjonował jakby tylko na jej obrzeżu.

Z książki dowiadujemy się, że Bornsteina do sformułowania własnej propozycji kategorialnej logiki geometrycznej doprowadziły nie tyle studia nad filozofią Spinozy czy Leibniza, ile – paradoksalnie – studia nad filozofią Kanta i Bergsona. Było to konsekwent-

cją faktu, że obaj ci myśliciele zastanawiali się nad odniesieniami pojęć do danych płynących ze świata zmysłów. Efektem ich przemyśleń nie było jednak radykalne przeciwstawienie świata pojęć rzeczywistości zmysłowej, ale wykazanie ich ścisłego związku. Rezultaty poznania zmysłowego i pojęciowego są więc ze sobą niesprzeczne. Nie oznaczało to jednak, że ludzkie poznanie polega na upodabnianiu treści poznania z tym, co jest poznawane. Mamy tu do czynienia raczej z ich uzgadnianiem, racjonalizowaniem. Tak właśnie zrodziło się oryginalne stanowisko teoriopoznawcze Bornsteina, które uwzględniało nie tylko osiągnięcia Spinozy czy Leibniza, ale także odległy koncepcyjnie od nich dorobek Kanta i Bergsona. W książce stanowisko Bornsteina nazwano monizmem dwustronnym. Oznaczało ono także, że poznanie naukowe przebiega na innych zasadach niż poznanie potoczne, w czym można dostrzec wpływ koncepcji wielości rzeczywistości rozwijanej przez współczesnego Bornsteinowi Leona Chwistka. W rezultacie koncepcja zawiera także oryginalną propozycję włączenia do teorii poznania nauki o prawdzie – aletejologii.

Próba opracowania własnego systemu kategorialnej logiki geometrycznej zmuszała także do potraktowania matematyki nie jako nauki o wielkościach, ale jako nauki o jakościach. Tylko dzięki temu architektonika i geometria świata logicznego pozostawały jeszcze naukami filozoficznymi,



pomimo ich oczywistych związków z matematyką. Krzysztof Śleziński kompetentnie opisuje pierwsze niepowodzenia Bornsteina na tej drodze i pierwsze sukcesy, gdy wreszcie elementy przestrzenne udało się odwzorować jako nieprzestrzenne. Możliwe stało się więc także „uogólnienie dwuwymiarowej kategoryalnej logiki geometrycznej do trójwymiarowej jej postaci” (s. 22).

Droga Bornsteina do własnego systemu kategoryalnej logiki geometrycznej, jak wynika z lektury, nie była prosta. Poza dużą wiedzą matematyczną wymagała gruntownych studiów także w zakresie historii filozofii. Polski filozof musiał przy tym sięgać do dorobku filozofów starożytnych, jak choćby Platona czy Porfiriusza, ale także do współczesnych mu filozofów. W efekcie tych studiów powstała niepublikowana dotąd rozprawa *Zarys teorii logiki dialektycznej*, która przede wszystkim odwoływała się do logiki heglowskiej. Bornstein starał się w tej pracy wykazać zasadniczą zgodność pomiędzy światem przestrzennym a światem myśli. Krzysztof Śleziński przybliżył nam nie tylko historię powstania tejże pracy, ale zwłaszcza jej znaczenie w budowaniu przez Bornsteina oryginalnej koncepcji metafizyki jako dyscypliny ścisłej. Dowiadujemy się także, że celem zasadniczym tego filozofa było znalezienie „uniwersalnych zasad istniejącego uporządkowania rzeczywistości” (s. 26). Sam filozof był przekonany, że udało mu

się takie zasady wypracować w swej koncepcji kategoryalnej logiki geometrycznej.

Z wprowadzenia dowiadujemy się także o oryginalnych przemyśleniach Bornsteina, w tym na przykład odkryciu „odpowiedniości między dwoma działaniami logiki treści (dodawanie i mnożenie) a dwoma działaniami geometrii rzutowej (cięcie i łączenie)” (s. 26) oraz wypracowaniu formuły prawa dychotomii. Nicco może zaskakiwać nadanie jednemu z podrozdziałów tytułu *Strukturalizm w filozofii Bornsteina*, gdyż nie chodzi tu o strukturalizm znany z filozofii francuskiej, a raczej o podejście strukturalistyczne. Cenne jest również usytuowanie systemu logiki kategoryalnej Bornsteina jako mieszczącej się nurcie maksymalistycznym w filozofii, gdyż filozof ten uważał, że ze związków filozofii z naukami szczegółowymi można zbudować całościowy system wiedzy. Różni to go także od pozostałych przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej, którzy reprezentowali stanowisko minimalizmu.

W drugiej części książki autor opracowania zamieścił trzy dotąd niepublikowane prace Bornsteina, zachowane w materiałach archiwalnych pozostałych po tym filozofie. W pierwszej kolejności zamieszczona została składająca się z siedmiu rozdziałów praca *Teoria poznania*. To w niej właśnie umieszczona została wspomniana już aletejologia. Lekturę tej rozprawy znacznie ułatwiają komentarze

Krzysztofa Ślezińskiego, który wykazuje związki treści tej rozprawy ze stanowiskami znanymi z historii filozofii i matematyki. Co istotne, wskazuje w nich także na kontrowersyjne lub niedopracowane elementy tej pracy.

Kolejna niepublikowana dotąd praca Bornsteina zamieszczona w omawianej książce to wspomniany już *Zarys teorii logiki dialektycznej*. Składa się ona z dziewięciu rozdziałów opatrzonych komentarzem redaktora opracowania. Ważne okazuje się tu zwłaszcza historyczne usytuowanie momentu powstania tej rozprawy. Jej powstanie zbiegło się w czasie z dwiema ważnymi publikacjami czołowych przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej: *Zagadnieniami i kierunkami filozofii* Kazimierza Ajdukiewicza oraz *O metafizyce, jej kierunkach i zagadnieniach* Tadeusza Czeżowskiego. Być może to spowodowało właśnie, że praca nigdy dotąd nie ujrzała światła dziennego. Z komentarzy dowiedzieć się można również, że zbliżone zagadnienia podejmowali przed Bornsteinem także inni przedstawiciele filozofii polskiej.

W ostatniej kolejności w książce została zamieszczona składająca się z siedmiu rozdziałów rozprawa *Wstęp do metafizyki jako nauki ścisłej*. Zawiera ona jakby ukoronowanie za-

biegów Bornsteina w postaci podrozdziału *Mathesis universalis*, w którym autor dość nieskromnie stwierdza, że wypracował system doskonały. Jednak z komentarzy redaktora dowiadujemy się, że było to przekonanie złudne, a sam filozof nie ustrzegł się nawet trywialnych błędów w treściach swego dzieła.

Na uwagę zasługuje zamieszczenie w książce indeksu osobowego, dzięki czemu czytelnik łatwiej odnajdzie nawiązania samego Bornsteina do tradycji filozoficznej i matematycznej, a nadto odnajdzie je także w komentarzach Krzysztofa Ślezińskiego. Nie można też nie docenić wkładu pracy redakcyjnej, zwłaszcza przy zamieszczonych wzorach i schematach, których w książce nie brakuje. Treść zarówno komentarzy, wprowadzenia, jak i samych prac Bornsteina wymaga jednak dobrej orientacji w tradycji filozoficznej oraz przynajmniej podstawowej wiedzy z zakresu matematyki i geometrii. Nie jest to więc lektura łatwa, bo z założenia jest skierowana do specjalistów. Wartość całej pracy podnosi fakt, że udostępnia czytelnikom nieznane karty z historii polskiej filozofii, ratując od zapomnienia oryginalny dorobek filozoficzny Benedykta Bornsteina.

ANNA OKSIĄK-PODBORĄCZYŃSKA

---

*Polska szkoła filozofii medycyny: przedstawiciele i wybrane problemy*,  
pod red. Michała Musielaka i Jana Zamojskiego, Wydawnictwo Uniwersytetu Medycznego im. Karola Marcinkowskiego, Poznań 2010, ss. 262

Filozofia medycyny w Polsce dla większości osób spoza kręgu zainteresowanych problematyką pozostaje tematem niemal zupełnie nieznanym. Dzięki wydanej w 2010 roku książce *Polska szkoła filozofii medycyny. Przedstawiciele i wybrane teksty źródłowe* pod redakcją Michała Musielaka i Jana Zamojskiego stan wiedzy o przedstawicielach filozofii medycyny w Polsce może się zdecydowanie poprawić. To pierwsze tak kompleksowe wydawnictwo podejmujące problematykę polskich myślicieli, których obszarem badań jest medycyna oraz związane z nią kwestie filozoficzno-etyczne.

Uzasadnienie inspiracji powstania tak interesującego opracowania przedstawiają redaktorzy we wstępie do książki. I jest to uzasadnienie dydaktyczne – otóż filozofia jako przedmiot akademicki pojawiła się na Akademii Medycznej w Poznaniu nie tak dawno, bo dopiero nieco ponad de-

kadę temu. Wtedy też pojawił się zasadniczy problem – brak kompletnego podręcznika, z którego studenci mogliby czerpać podstawową wiedzę teoretyczną. Jak piszą sami redaktorzy: „studenci medycyny i stomatologii niezbyt chętnie chcieli poszukiwać potrzebnych tekstów czy informacji poprzez kwerendę w bibliotekach, woleli raczej – czemu trudno się dziwić w nawale innych zajęć – otrzymywać od wykładowców gotowe teksty na zajęciach. W związku z tym [...] zrodziła się myśl wydania publikacji, która z jednej strony zawierałaby podstawowy zasób danych na temat najważniejszych przedstawicieli polskiej szkoły filozofii medycyny [...], z drugiej – zawierałaby fragmenty artykułów lub książek ilustrujących ich poglądy i przekonania filozoficzne, etyczne czy estetyczne na temat statusu medycyny, etyki zawodowej lekarzy, rozumienia pojęć choroby i zdrowia, itp.” (s. 5).

Książka została wydana przez wydawnictwo Uniwersytetu Medycznego w Poznaniu, pracowało nad nią w sumie ośmiu autorów. Choć redakcją zajęli się Jan Zamojski i Michał Musielak, nie można zapominać o pozostałej szóstce, która również włożyła wiele wysiłku w napisanie tego prawdziwego kompendium wiedzy o filozofii medycyny. Na 262 stronach autorzy przedstawili sylwetki trzynastu myślicieli – filozofów medycyny. Niektórzy z nich byli czynnymi lekarzami, inni wyłącznie filozofami fascynującymi się filozofią medycyny. Czy dobór postaci, które znalazły się w opracowaniu, był słuszny? Trudno ocenić, bowiem formowanie się polskiej szkoły filozofii medycyny nie było nigdy wcześniej przedmiotem badań – dopiero autorzy tego podręcznika dokonali subiektywnego wyboru przedstawicieli tej szkoły. Tak naprawdę to dopiero początek rozważań nad tą problematyką i czas pokaże, czy postacie te rzeczywiście są najważniejsze, czy może warto było też wspomnieć o innych autorach.

Podręcznik zawiera 13 rozdziałów (plus wprowadzenie), z których każdy dotyczy innego myśliciela. Mimo iż rozdziały powstawały niezależnie od siebie i napisane zostały przez różnych autorów, wszystkie mają podobną, acz nie identyczną strukturę. Dzięki temu czytelnik otrzymuje syntetyczną wiedzę w pewnym porządku, do którego po pierwszym rozdziale został już przyzwyczajony. Zasluguje to na apro-

batę, bowiem studentom z pewnością ułatwi to naukę i zapamiętywanie ważnych informacji, a i laikom chcącym poznać historię filozofii medycyny uprości zadanie.

Jan Zamojski opatrzył podręcznik ciekawym wstępem, w którym argumentuje, dlaczego wciąż warto badać polską myśl filozoficzno-lekarską. Wydaje się raczej, że przysłówek „wciąż” jest tutaj nie na miejscu, a co najmniej zaskakuje. Skoro wcześniej podkreślano, że do tej pory nikt systematycznie nie zajmował się polską filozofią medycyny, to skąd tu owo „wciąż”?

Każdy z rozdziałów jest osobnym opracowaniem życiorysu i poglądów konkretnego filozofa medycyny. Pierwsza część każdego opracowania jest w zasadzie obszernym biogramem, obfitującym w daty, wydarzenia oraz postacie mające wpływ na ukształtowanie się poglądów danego myśliciela. W części pierwszej znajdują się też omówienia poglądów, tytuły najważniejszych dzieł oraz inne ciekawostki. Drugą część stanowi wybór tekstów źródłowych z dzieł filozofów – oczywiście jest to wybór subiektywny, jednak autorzy kierowali się pewnym kluczem, układając fragmenty w taki, a nie inny sposób. Jak podkreśla sam Zamojski: „część druga to fragmenty tekstów źródłowych ułożone według klucza: stosunek do tradycji filozoficznej, własne zapatrywania ogólnofilozoficzne, antropologiczno-filozoficzne i ogólnoetyczne omawianego filozofa,

zapatrywania metodologiczne, określanie filozofii medycyny, definiowanie statusu medycyny, stosunek do pojęć choroby i zdrowia, zapatrywania w zakresie etyki zawodu lekarza, ewentualnie fragmenty dzieł literackich” (s. 24). Zamojski na wstępie na kilku stronach przytacza historię polskiej szkoły filozofii w zarysie – począwszy od różnych definicji i podejść do problemu, poprzez odróżnienie filozofii medycyny od filozofii w medycynie, kończąc na podkreśleniu potrzeby ciągłego wzbogacania tej problematyki i upowszechniania wiedzy na temat związków filozofii i medycyny.

Warto podkreślić szczerą uwagę, jaką autor funduje czytelnikowi na końcu pierwszego rozdziału – otóż (prawdopodobnie pisząc to w imieniu wszystkich autorów opracowania) zaznacza, iż wydawnictwo to nie претенduje do tytułu najlepszego polskiego opracowania o polskiej szkole filozofii medycyny. Niemniej jednak, skoro jest to pierwsza tak kompleksowa publikacja na ten temat, palmę pierwszeństwa zyskuje automatycznie.

Poza podziałem na 13 opracowań książka ma jeszcze jeden poziom podziału. Jest to podział tematyczny, a w zasadzie historyczny, mianowicie na 4 części – pierwsza część to starsza szkoła filozofii medycyny, druga – średnia szkoła filozofii medycyny, trzecia to młodsza szkoła i ostatnia, czwarta część to wyodrębniona już poznańska szkoła filozofii medycyny. Postacią otwierającą opracowanie

starszej szkoły filozofii medycyny nie mógł być nikt inny, jak Tytus Chałubiński, jeden z największych polskich filozofów medycyny, który trafił do kanonu kultury narodowej jako odkrywca Zakopanego i propagator turystyki tatrzańskiej. Chałubiński w tej książce przedstawiany jest jako lekarz i botanik, autor metody formułowania diagnozy lekarskiej, której prawdopodobnie zawdzięczał rozgłos i sukces. Warto podkreślić, że autor publikacji zadbał o bardzo szczegółowe wyjaśnienie koncepcji Chałubińskiego i – jak przystało na podręcznik – czytelnik otrzymuje konkretny opis przesłanek tej metody. Autor tego rozdziału najpierw bardzo dokładnie zapoznaje czytelnika z biogramem Chałubińskiego – wymienia przyjaciół i współpracowników Chałubińskiego, którzy odegrali znaczącą rolę w kształtowaniu się jego poglądów. Padają tu nazwiska takich postaci jak Prus, Sienkiewicz, Paderewski, Witkiewicz, Kraszewski, Modrzejewska oraz wielu innych osobistości z jego epoki.

Kolejny rozdział poświęcony jest drugiemu przedstawicielowi starszej szkoły filozofii medycyny, Henrykowi Fryderykowi Hoyerowi. Hoyer był medykiem *sensu stricto* – w pracy zawodowej zajmował się embriologią, anatomią porównawczą i histologią. Zenon Maćkowiak, autor tego opracowania, wspomina m.in. o jego poglądach na darwinizm (którego ten był obrońcą i propagatorem), stosunku do pojęcia przyczynowości w nauce,

a nawet wspomina o refleksji Hoyerera nad znaczeniem wiedzy historycznej.

Po tych dwóch przedstawicielach szkoły starszej następuje część poświęcona szkole średniej filozofii medycyny. Pierwszym omówionym w rozdziale filozofem medycyny, który *de facto* był nie tylko medykiem praktykiem, ale także etykiem, filozofem i historykiem, jest Władysław Biegański, przez autora nazwany najwybitniejszym polskim lekarzem filozofem. Czytając owo opracowanie, ma się wrażenie, że autor darzy postać Biegańskiego wyjątkową sympatią, bowiem pisze o nim w bardzo ciepły sposób, o czym świadczyć może cytat: „O każdej porze dnia i nocy spieszył więc z pomocą potrzebującym”. Z lektury rozdziału czytelnik w przystępny sposób poznaje 5 głównych linii zainteresowań, jakie można wyodrębnić w ogromnym (bo liczącym ponad 200 pozycji) dorobku Biegańskiego. Są to kolejno zainteresowania metodologiczne, wydawnictwa z zakresu logiki ogólnej, dzieła epistemologiczne, utwory dotyczące problematyki etycznej oraz zagadnienia lekarskie (stanowiące niemal połowę dorobku naukowego).

Następnie Maćkowiak opisuje postać Zygmunta Kramsztyka. Rozdział ten opatrzone jest bardzo emocjonalnym wstępem, dzięki któremu czytelnik lepiej zrozumie i być może nawet wczuje się w rzeczywistość, w jakiej przyszło tworzyć Kramsztykowi. Do najciekawszych kwestii, jakie poruszał jako lekarz i filozof, autor tego

opracowania zalicza m.in. rozważania nad istotą medycyny oraz nad tym, czy jest ona raczej nauką, czy może sztuką? Dowiadujemy się, że wedle Kramsztyka medycyna była sztuką – najwyższym i najbardziej kunsztownym rzemiosłem. Warto przytoczyć w tym miejscu celną uwagę autora na temat korzystania z dorobku naukowego powstałego w obrębie innej kultury: „Kramsztyk miał rację, gdy dowodził, że tych istotnych kryteriów dobrego podręcznika uniwersyteckiego nie może spełniać podręcznik obcojęzyczny tłumaczony na język polski” (s. 87). Uwaga ta wydaje się w pełni uzasadniona. Rozdział ten jest bogaty w opisy wydarzeń, faktów z tła historycznego, co sprawia, że czytelnik rzeczywiście czuje klimat epoki przełomu XIX i XX wieku. Zrekonstruowano również z wielką dokładnością rozważania Kramsztyka o etyce lekarskiej, a głównie poszukiwania wzoru osobowego lekarza. Kramsztyk wyróżnił dwa jego typy – pierwszy to tradycyjny ideał lekarza praktyka i filantropa, który leczy bezinteresownie; natomiast drugi wzór to lekarz społecznik, który jest oddany służbie zdrowia i czynnie uczestniczy w pracach nad rozwojem kraju.

Następny w kolejności rozdział poświęcony jest osobie mało znanego poza środowiskiem filozoficzno-medycznym myśliciela Henryka Nusbauma, który wedle Jana Zamojskiego należał zdecydowanie do najwybitniejszych filozofujących lekarzy



polskich. Autor opracowania podkreśla, że Nusbaum to była postać wyjątkowa, bowiem jako jedyny żył i był czynny twórczo w okresach funkcjonowania wszystkich trzech szkół polskiej filozofii. Czytelnik ma możliwość zapoznania się między innymi ze źródłami filozofii medycyny Nusbauma oraz z jego stosunkiem do ewolucjonizmu. W opracowaniu przedstawiono również bardzo ciekawy podział jego autorstwa, gdyż w medycynie wyróżniał trzy współistniejące obszary: medycynę teoretyczną, medycynę jako naukę stosowaną oraz jako sztukę.

W kolejnym rozdziale Aleksandra Fryś omawia życie, twórczość i poglądy Edmunda Biernackiego. Na zaledwie kilku stronach autorka przedstawia biografię, rozwój zawodowy oraz najważniejsze osiągnięcia tego filozofa medycyny, wśród których najważniejszy z całą pewnością jest odczyn Biernackiego, stosowany w badaniach diagnostycznych do dziś. Fryś w telegraficznym skrócie rekonstruuje rozważania o przedmiocie medycyny, która zdaniem Biernackiego składała się z dwóch odrębnych dyscyplin, tj. nauki o chorobie (prawdziwa nauka) oraz wiedzy o pomocach w chorobie (która nie ma charakteru naukowego). Autorka zwraca również uwagę na znaczenie problemu, jakim jest trafne diagnozowanie chorób. Biernacki pisał, że rozpoznanie choroby i postawienie właściwej diagnozy jest bardzo ciężką pracą, sama zaś diagnoza jest produktem wiedzy. Do zdobywa-

nia takiego typu wiedzy potrzebna jest nie tylko znajomość różnych objawów chorobowych, ale i umiejętność obserwacji i syntetycznego wyciągania zeń wniosków.

Trzecią część publikacji, na temat młodszej szkoły filozofii medycyny, otwiera rozdział poświęcony Stanisławowi Trzebińskiemu. Choć był on z wykształcenia medykiem, zdecydowanie bliżej było mu do filozofii. Skupiał się przede wszystkim na historii filozofii medycyny. Sporo miejsca w swoich rozważaniach poświęcił krytyce koncepcji choroby autorstwa Chałubińskiego, w stosunku do której wysuwał wiele zastrzeżeń. W rozdziale ujęto problematykę etiologii choroby analizowaną przez Trzebińskiego, w tym zwłaszcza jego próby wskazania i odkrywania przyczyny pierwotnej choroby, jak również dwa podstawowe, ale i najważniejsze prawa, które pozwolą nam uchronić się przed chorobą. Pierwszym jest naturalne podnoszenie odporności organizmu poprzez zapewnienie mu najkorzystniejszych warunków rozwoju, drugim natomiast wyposażanie organizmu w zdolność do skutecznej walki z chorobą.

Kolejny rozdział poświęcono Władysławowi Szumowskiemu. Ten lekarz i filozof przedstawiony jest w opracowaniu jako prawdziwy pasjonat medycyny. Autorka opracowania Izabella Rzymska sugeruje (chyba całkiem słusznie), że o tym, iż Szumowski został lekarzem, zadecydowała choroba, na jaką zapadł w młodości, a którą za-

raził się podczas studiów na Wydziale Matematyczno-Przyrodniczym podczas studiów w Petersburgu. Autorka skupiła się m.in. na przedstawieniu refleksji Szumowskiego nad medycyną jako sztuką, nad priorytetową rolą logiki w nauce oraz nad istotą intuicji i bodźców intelektualnych.

W następnym rozdziale omówiona została postać Ludwika Zembrzuskiego, znakomitego historyka medycyny. Ten chirurg, który dla wojska porzucił karierę medyczną, oddał się refleksji nad rolą filozofii w medycynie. Do jego zainteresowań należały medycyna społeczna i zdrowie publiczne, podkreślał także potrzebę działalności dydaktycznej oraz prowadzenia profilaktyki.

Dalej mamy chyba najlepiej i najciekawiej w całym opracowaniu napisany rozdział, poświęcony postaci Adama Wrzoska. Poznajemy jego dokładną biografię i dokonania – autorka przedstawia nam go jako wszechstronnego naukowca o wielu zainteresowaniach. W środowisku lekarzy teoretyków i dydaktyków Wrzosek cieszy się opinią prawdziwego reformatora studiów lekarskich. Jako profesor i pracownik ówczesnego Departamentu Sekcji Nauki i Szkół Akademickich doszedł do wniosku, że takie ustrój i kondycja szkolnictwa wyższego, jakie zastał, a zwłaszcza studia lekarskie, wymagają diametralnych zmian, zarówno w strefie programowej, jak i organizacyjnej. Poświęcił temu nawet całą rozprawę *Myśli o re-*

*formie wydziałów lekarskich*. Sporo miejsca w rozdziale poświęca się publicystycznej działalności Wrzoska, który współpracował z wieloma czasopismami i periodykami naukowymi. Był także założycielem i długoletnim redaktorem „Archiwum Historii i Filozofii Medycyny”. Z opracowania dowiadujemy się również o jego propozycjach podziału filozofii medycyny oraz o jego rozważaniach na temat pojęcia choroby. Wrzosek uważał, że nie można zdefiniować choroby jako rzeczywistości, jednak można określić pojęcie choroby, które jest wytworem jaźni odnoszącym się do rzeczywistości.

Ostatni rozdział w tej części książki poświęcony jest Ludwikowi Fleckowi. Podobnie jak w przypadku poprzednich bohaterów opracowania, również tutaj mamy bogatą biografię eksponującą filozoficzny kontekst jego prac. Postać ta opisana została w sposób bardzo ciekawy, by nie napisać fascynujący. W jednym natomiast rozdział ten odbiega od pozostałych – pełen jest dygresji nad oceną jego filozoficznego dorobku.

Czwartą częścią wyodrębnioną w książce jest rozdział poświęcony poznańskiej szkole filozofów medycyny. W części tej omówiono postaci dwóch myślicieli – Heliodora Święcickiego oraz Kazimierza Wize. Te rozdziały nie różnią się zasadniczo od pozostałych. Można by się spodziewać, iż w związku z tym, że są to postaci ściśle związane z poznańską szkołą fi-

lozofii medycyny, będą one potraktowane w sposób wyjątkowy. Tak jednak nie jest – taki zabieg autorów podręcznika zasługuje na uznanie.

Podsumowując, trzeba zauważyć, że książka napisana jest w sposób profesjonalny, a jej treści dopełnione zostały wieloma bogatymi informacjami biograficznymi oraz fotografiami. Jedyny zarzut, jaki można tutaj postawić, to niedostateczne jak na podręcz-

nik wyeksponowanie ważniejszych informacji. Choć rozdziały są tytułowane, brak charakterystycznych dla podręczników podkreśleń oraz wyróżnień, które uczniom i studentom ułatwiają naukę. Czytelnik zainteresowany problematyką filozofii medycyny dzięki tej publikacji zyska jednak szereg cennych informacji, co na pewno zainspiruje go do dalszych poszukiwań.



BOGDAN MUSZNICKI

---

Krzysztof Bochenek, Leszek Gawor, Anna Jedynak, Jerzy Kojkoł, *Filozofia polska okresu międzywojennego. Zarys problematyki*, Wydawnictwo Akademii Marynarki Wojennej, Gdynia 2013, ss. 262

Prezentowana książka to efekt pracy zbiorowej czworga autorów reprezentujących różne uczelnie w Polsce. Z metryczki zamieszczonej na końcu okładki wynika, że Krzysztof Bochenek jest pracownikiem Uniwersytetu Rzeszowskiego. Specjalizuje się przede wszystkim w filozofii średniowiecznej i polskiej filozofii neotomistycznej. Na tej samej uczelni pracuje drugi z autorów, Leszek Gawor, którego zainteresowania badawcze skupiają się wokół historii filozofii polskiej, filozofii społecznej oraz szeroko pojętej etyki. Anna Jedyna związana jest z Uniwersytetem Warszawskim. Jej kompetencje naukowe skupiają się w obszarze filozofii języka i nauki. Grono autorów dopełnia Jerzy Kojkoł z Akademii Marynarki Wojennej w Gdyni, który zajmuje się badaniami w zakresie historii filozofii polskiej, filozofii wychowania, historiozofii oraz historii idei.

Wedle samych autorów ich książka ma stanowić wypełnienie zauważalnej luki w wiedzy z zakresu filo-

zofii polskiej okresu międzywojennego. Jest to praca zbiorowa, gdyż ani pod wstępem, ani pod poszczególnymi rozdziałami nie są wymienieni ich autorzy. Znając ich specjalizacje, można jednak domyślać się, który rozdział kto napisał.

Książka składa się z dziesięciu rozdziałów oraz zakończenia. Każdy rozdział uzupełniony jest o wykaz wykorzystanej literatury. Jednak już sam spis treści jest graficznie niedopracowany, trudno zauważyć granicę między rozdziałami i podrozdziałami z powodu jednakowej wielkości i kroju czcionki.

Książkę otwiera rozdział poświęcony szkole lwowsko-warszawskiej, z której wywodzili się najbardziej znani polscy filozofowie tego okresu w historii polskiej nauki. Autorzy szczegółowo przedstawili sylwetki jej przedstawicieli (np. Jana Łukasiewicza, Władysława Witwickiego, Mariana Borowskiego, Tadeusza Kotarbińskiego, Władysława Tatarkiewicza), ale

ich poglądy filozoficzne zostały przedstawione tylko w zarysie.

Błędnie można odebrać tytuł rozdziału drugiego (*Myśliciele katoliccy*). Autorzy scharakteryzowali poglądy filozoficzne duchownych, np. ks. Piotra Chojnackiego, ale nie odnieśli się w ogóle do ich poglądów teologicznych. W efekcie zadeklarowani tomiści są rozpatrywani tak samo jak katoliccy moderniści. W niektórych akapitach można jednak poznać wpływ ich poglądów teologicznych na filozofię, ale jest to tylko zasygnalizowane. Trochę mylny jest więc dla czytelnika tytuł rozdziału odnoszący się do katolicyzmu. Wspomniany Chojnacki uważał, że jedynym właściwym podmiotem poznania jest nieredukowalna jednostka ludzka. Jego poglądy odnoszą się więc głównie do epistemologii, co trzeba podkreślić, gdyż jeden z kolejnych rozdziałów jest poświęcony właśnie temu działowi filozofii.

Autorzy w ramach kolejnego rozdziału za pomocą podrozdziałów zajęli się przedstawieniem międzywojennego dorobku polskiej filozofii społecznej i filozofii prawa. Jednak w ramach filozofii społecznej zajmują się oni bardziej socjologią niż filozofią. Jak wynika z moich informacji, większość osób opisanych w tym podrozdziale nie było zawodowymi filozofami, tylko prawnikami (Zygmunt Wasilewski, Czesław Znamierowski), socjologami lub archeologami (Erazm Majewski), czy nawet ekonomistami (Adam Heydel). Ta część książki odnosi się bardziej do

badania zachowań społecznych niż określenia, jakie postulaty dla nauk społecznych wysunęli zaprezentowani naukowcy. Podrozdziałowi bliżej jest do opisu poglądów socjologicznych niż filozoficznych. Autorzy piszą: „Personalny charakter państwa przejawia się [...] tym, że głównym celem w tej zbiorowości jest utrzymanie porządku oraz zapewnienie bezpieczeństwa. [...] Analizował [Znamierowski] takie pojęcia jak moc władcza, autorytet władzy, ciała wykonawcze, tytuł władania, ugoda” (s. 175). Tezy te są bliższe myśli prawnej niż społecznej, co dziwi tym bardziej, że podrozdział poświęcony filozofii prawa został także zamieszczony w książce. Można tu wytknąć nieprecyzyjność ujęcia podjętego problemu.

Filozofia prawa w tej książce została zredukowana zaledwie do kilku storn, co jest bardzo uderzające, bo inne podrozdziały są znacznie obszerniejsze. Ta część zawiera informacje o trzech wybitnych postaciach polskiej filozofii prawa – Leonie Petrażyckim, Władysławie Leopoldzie Jaworskim i Jerzym Lande. Podkreślić trzeba, że Jaworski był politykiem, prawnikiem i publicystą, a za filozofa uznawany był przez nieliczne środowiska naukowe w Polsce. W tej części, podobnie jak w poprzedniej dotyczącej filozofii społecznej, autorzy nie wykazali się szczególną inwencją przy prezentacji podjętych problemów.

Obszerna część opisująca filozofów kultury została natomiast przy-



gotowana bardzo starannie i rzetelnie. Przedstawione poglądy takich uczonych jak Stefan Czarnowski, Witkacy, Marian Zdziechowski oraz Michał Sobeski prezentują kompetentnie zrealizowany zamiar autorów ukazania rozwoju filozofii i teorii kultury. Zamieszczając w tytule podrozdziału słowo „kultura”, autorzy zasygnalizowali, że podnoszą w nim także zagadnienia aksjologiczne.

Podrozdział *Wartości* koncentruje się na postaci Floriana Znanieckiego. Autorzy piszą: „Zdaniem F. Znanieckiego w ludzkim poznaniu rzeczywistości zewnętrznej nie jesteśmy w stanie bezpośrednio docierać do świata” (s. 209). Podobnie przedstawiona została kwestia poznania u Witolda Rubczyńskiego, co może być niezrozumiałe dla czytelnika. Z kolei z koncepcji Bogdana Suchodolskiego opisano porządek polityczny, prawny i badania nad przyszłością cywilizacji zachodniej.

Osobny podrozdział poświęcono fenomenologii Romana Ingardena. Wydaje mi się, że to podrozdział, bo jest wydrukowany taką samą czcionką jak inne podrozdziały, ale zawiera tylko dwie strony. Podobnie po macoszemu została potraktowana w osobnym podrozdziale zamykającym tę książkę historia filozofii międzywojennej. Na zaledwie dwóch stronach przedstawiono poglądy tylko Bogumiła Jasnowskiego i Adama Zieleńczyka.

W różnych częściach książki zauważalny jest brak wielu uznanych postaci polskiej filozofii. W książce

powinny się znaleźć osoby, które miały dużo do powiedzenia w okresie międzywojennym – np. Henryk Elzenberg czy Maria Ossowska (mimo że głównie ich dzieła powstały już po wojnie).

Do zredagowania książki wykorzystano szereg cennych materiałów, w tym także dotąd nieznaną szerszej publiczności. Jednak osoba, która chciałaby zgłębić wiedzę z okresu opisanego w książce, może się zagubić w nieco chaotycznym układzie redakcyjnym. Szkoda, że poszczególne części nie zostały przypisane poszczególnym autorom, a same podrozdziały nie zostały oznaczone bardziej czytelnie. Czytelnik – niefilozof – może odnieść błędne wrażenie co do obszarów zainteresowania naukowego opisywanych postaci i łatwo pomylić poglądy socjologiczne z filozoficznymi. Filozofia społeczna przecież tylko opisuje społeczeństwo jako całość, a dopiero socjologia bada rzeczywistość zastaną i proponuje pewne modele, co w książce nie znajduje odzwierciedlenia.

Tego typu niedociągnięcia w prezentowanych treściach powodują, że książka nieco utraciła swój popularyzatorski charakter i jest przeznaczona w zasadzie tylko dla filozofów z pewnym doświadczeniem i wiedzą z zakresu historii filozofii polskiej. Założony przez autorów cel, jaki miała zrealizować prezentowana książka, czyli wypełnienie luki w wiedzy na temat międzywojennej filozofii polskiej, został więc zrealizowany tylko częściowo.



MARTA MISZCZOR-JOBDA

---

Magdalena Środa, *Etyka dla myślących*, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2011, ss. 358

*Etyka dla myślących* autorstwa Magdaleny Środy to podręcznik dla nauczania etyki w zakresie podstawowym w szkołach ponadgimnazjalnych, zatwierdzony do użytku szkolnego przez ministra edukacji. Trzeba także przypomnieć, że jest to jeden z nielicznych podręczników przeznaczonych dla odbiorcy młodszego niż student.

Podręcznik jest atrakcyjny dla młodego człowieka także z powodu celebryckiego już statusu autorki. Stanowi to dla młodego odbiorcy dodatkową zachętę do zaznajomienia się z trudnymi tematami z zakresu etyki. Autorka jest profesorem Uniwersytetu Warszawskiego, etykiem, publicystką, a także członkinią Komitetu Etyki Polskiej Akademii Nauk. Ponadto należy także do Europejskiego Instytutu Równości Gender w Wilnie i choćby dlatego często wypowiada się w mediach na temat aborcji, równości, feminizmu, a także innych kontrowersyjnych tematów.

Podręcznik Magdaleny Środy poleca – również znany z podejmowania w mediach problematyki etycznej i bioetycznej – Jan Hartman, uznając, że jest on dobrą bazą do podejmowania dyskusji na zajęciach etyki. Nie jest on jednak przeznaczony do wykorzystania na wszystkich lekcjach etyki, ale jedynie na takich, które prowadzone są przez pedagogów z „otwartą głową”, a więc krytycznych w stosunku do samych siebie i preferowanych przez siebie poglądów.

Autorka podkreśla, wyjaśniając obrany tytuł podręcznika, że etyka wymaga myślenia, a nie – jak religia – wiary i posłuszeństwa (s. 11). Konstruktwna krytyka, w której nie chodzi o samą krytykę, lecz o namysł, jest przecież naturalną skłonnością wieku dorastania. Bez sprzeciwu wobec wiary, autorytetów, także tych pierwszych – rodzicielskich, młody człowiek nie ukształtuje własnego światopoglądu, a będzie jedynie naśladowcą i odtwórcą cudzych myśli. Oczywiście

ście nie mówimy tutaj o modnej niekonstruktywnej „krytyce dla krytyki”. Takie „wygodne krytykanctwo” Hartman zobrazował nie całkiem hipotetycznym dialogiem profesora ze studentem: „– Ja mam swoje zdanie, że każdy ma prawo do własnego zdania. – Czyli jakie jest pani/pana zdanie? – No właśnie, że każdy ma swoje zdanie”<sup>1</sup>. Taka postawa jest stosowana często w celu ukrycia braków w wiedzy czy nie do końca ukształtowanych postaw światopoglądowych i nie ma nic wspólnego z filozoficznym zadziwieniem światem.

Mobilizowanie młodych ludzi do myślenia nie jest „w cenie”, przecież za to Sokrates został skazany na śmierć. Autorka tłumaczy jednak, że bez świadomego myślenia, namysłu, krytyki nie ma etyki (s. 12). Zdarza się, że odrzucenie pewnych poglądów jest formą sceptycyzmu metodologicznego. Wątpimy i krytykujemy, by przyjąć idee świadomie, nie automatycznie. Na tym przecież polega proces dojrzewania moralnego i ideowego. Według Środy etyka to jedyna lub jedna z nielicznych dziedzin, w której zadawanie pytań i poszukiwanie prawdy jest istotniejsze od przyswajania nowych teorii czy modyfikowania tych dotychczasowych. Wiedza prezentowana w *Etyce dla myślących* pobudza zatem do refleksji i uczy odważnego zadawania pytań; co istotne, skierowana jest do młodych ludzi będących w „wieku

buntu”, na który często narzekają rodzice nastolatków. „Kim jestem? Dokąd zmierzam? Dokąd powinienem zmierzać? Co to dobro? Dlaczego źle jest być złym człowiekiem? Macie teraz kilkanaście lat. Oczekujecie wiele od życia, jesteście pełni wiary w przyszłość, ale nieobce są wam różne lęki i niepokoje. Prawdopodobnie zadajecie sobie te i podobne pytania. Chcecie wiedzieć, chcecie dyskutować, nie zawsze i nie wszystko chcecie przyjmować na wiarę” (s. 11) – zachęca do namysłu autorka. Tymi słowami nadzwyczaj celnie trafia do świadomości młodzieży.

Książka jest uporządkowana chronologicznie. Pierwszy rozdział odnosi się do starożytności i średniowiecza, drugi do nowożytności i współczesności. Rozdziały zawierają przede wszystkim informacje o życiu oraz fragmenty dzieł klasyków filozofii danego okresu. Autorka omawia też kulturę kolejnych epok filozoficznych. Każdy podrozdział zawiera nie tylko obszerną analizę tematu, ale też bibliografię zachęcającą do własnych poszukiwań. Mocnym atutem książki jest umieszczenie pod koniec każdego z podrozdziałów ćwiczeń i pytań do dyskusji. Jest to niezwykle pomocne zarówno dla nauczycieli, jak i dla samych uczniów. Pozwala bowiem nie tylko sprawdzić znajomość materiału, ale i zadawać pytania dotyczące własnego światopoglądu. Ciekawym zabiegiem jest opatrzenie każdego z podrozdziałów jedną ideą, która jest

<sup>1</sup> J. Hartman, *Godne, bo wygodne*, „Tygodnik Powszechny” 2011, nr 12.

charakterystyczna dla najwybitniejszego w tym okresie filozofa lub całej epoki. Te podrozdziały także wzbogacono w ćwiczenia praktyczne i pytania dotyczące takiej idei. Kolejno: Homerowi przyporządkowana jest idea honoru, Sokratesowi – cnota, Platoniowi – sprawiedliwość, Arystotelesowi – przyjaźń, przedstawicielom cynizmu, stoicyzmu i hedonizmu – szczęście, moralności religijnej – obowiązek, św. Augustynowi – dobro i zło, św. Tomaszowi – sumienie. Analogicznie skomponowany jest drugi rozdział: dla renesansu ideą główną jest godność, dla oświecenia – tolerancja, dla koncepcji związanych z umową społeczną – prawo naturalne, dla Kanta – autonomia moralna, dla utilitarystów – wolność, dla egzystencjalistów – sens życia, a dla Kotarbińskiego – konflikt moralny. Cztery ostatnie rozdziały tworzą pewną całość i odbiegają tematycznie od wcześniejszych, mogłyby więc zostać potraktowane jako osobny rozdział. Dotyczą współczesnych zagadnień etyki stosowanej: wzorów moralnych, indywidualizmu etycznego, feminizmu i kryzysu etyki tradycyjnej.

Jeden z podrozdziałów koncentrujący się wokół zagadnień dotyczących etyki praktycznej opisuje działalność i filozofię takich bohaterów moralnych jak Gandhi i Albert Schweitzer. Przy okazji tej problematyki sformułowane zostało ważne z perspektywy filozoficznej pytanie: czy znajomość etyki wpływa na nasze wybory moralne, czy czyni z nas dobrego człowieka?

Czy samo przeczytanie przez młodych ludzi podręcznika zatytułowanego *Filozofia dla myślących* i zaznajomienie się z zawartymi w niej ideami, sprawi że będą oni wiedzieli, jakich wyborów moralnych dokonywać? Według Magdaleny Środy jest trudne to do zdiagnozowania. W poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie o genealogię moralności, autorka przytacza kontrowersyjną tezę Henriego Bergsona. Według niego nie wiedza czy spójność teorii etycznej, ale zapatrzenie się w „bohaterów moralnych” wpływa na ukształtowanie się naszych wzorców moralnych. Oczywiście te dwa elementy wychowania: wpajanie wzorców i kontakt z autorytetem występują jednocześnie. Bez fascynacji autorytetem ludzkość przypominałaby społeczność termitów lub mrówek. Takowe gromady są świetnie zorganizowane i wykonujące polecenia, ale są izolowane, zamknięte na „Innego”. Tymczasem wśród ludzi mamy do czynienia z postępującą otwartością, wymianą informacji, a także rosnącym gronem tych, których uznajemy za „swoich”. Postępowi moralnemu i cywilizacyjnemu towarzyszy coraz większa unifikacja praw i przywilejów jednostek.

Brak kastowości i podziału ludzi ze względu na urodzenie, płeć, kolor skóry czy wyznawaną religię jest ideą, którą propagowała większość bohaterów moralnych, jak Sokrates, Chrystus czy Budda. Jako współczesne autorytety moralne, których działanie

jest nawet silniejsze niż idee etyczne, przedstawia autorka Mahatmę Gandhiego i Alberta Schweitzera.

W rozdziale o bohaterach moralnych autorka zajmuje się pojęciem autorytetu. Pośród różnych typów autorytetów natury kompetencyjnej, praktycznej oraz moralnej pojawiają się postacie moralne lub niemoralne. Autorka dla wytłumaczenia tego fenomenu przytacza maksymę Maxa Schelera: „drogowskazy nie muszą chodzić po drogach, które wskazują”. Większość ludzi oczekuje od swoich autorytetów, iż będą przestrzegali zasad moralnych, które propagują. Świetnym przykładem może być golfista Tiger Woods. Sportowiec, będąc autorytetem kompetencyjnym, miał po prostu uderzać piłeczką, tak by trafiła do dołka. Jednak wielu jego fanów przestało go podziwiać i uznawać za autorytet, kiedy okazało się, że w życiu prywatnym postępował niemoralnie.

Poglądom Schelera prof. Środa przeciwstawia Sokratesa. Był on żywym świadectwem tego, w co wierzył i co głosił. Zakładał, że jeżeli ktoś pozna idee Dobra, Piękna, Sprawiedliwości, już nigdy nie zachwyci się piękną, przemijalną rzeczą i będzie postępował sprawiedliwie w życiu prywatnym oraz publicznym. Sama wiedza, a raczej przypomnienie sobie, że idee te są już w nas, ma prowadzić do moralnego postępowania. Złe czyny wynikałyby więc z braku informacji na temat postępowania, a nie

ze złych intencji czy z tego, jaką jest się osobą. Problem związany z autorytetem i potrzebą autorytetu jest jednym z istotnych zagadnień etycznych, a także ważnym aspektem wychowania i moralnej stymulacji młodzieży. To ważne, że problematyka ta pojawiła się w podręczniku etyki.

W rozdziale dotyczącym etyki feministycznej troski autorka ukazuje ścieranie się doktryn moralnych. Z jednej strony etyka średniowieczna promowała obecną w pismach św. Tomasza postawę posłuszeństwa boskim normom. Z drugiej strony zaś mieliśmy do czynienia z apologią wielkiej miłości, która według św. Franciszka, miała wykluczać namysł racjonalny, a być prostym odruchem serca. Ten spór uwidocznił się w konflikcie emocjonalistów z racjonalistami. Co zatem jest motorem naszych zachowań: posłuszeństwo i beznamyślnie wypełnianie obowiązków czy życzliwość i pomoc bliźniemu, warunkowana troską o dobro bliskich nam ludzi? Co dominuje w naszych wyborach – rozum czy uczucia? Autorka zauważa, że taka dychotomia może symbolizować dwie drogi rozwoju moralnego: męską i żeńską.

Magdalena Środa obiektywnie i rzeczowo dokonuje analizy poglądów na rozwój moralny dziewcząt i chłopców. Przytacza poglądy Lawrence'a Kohlberga, który ukazuje istotne różnice w ich rozwoju moralnym. Kohlberg postawił tezę, że każdy człowiek przechodzi fazę prekonwen-



cyjną i konwencjonalną rozwoju moralnego. Podstawą pierwszej jest strach przed karą lub nadzieja na nagrodę, zaś następnej – uwzględnienie oczekiwań innych przy respektowaniu własnych potrzeb. Jeśli chodzi o postkonwencjonalny etap rozwoju moralności, to według badań Kohlberga dziewczynki go nie osiągają. Wskazują na to wyniki testu Heinza. Test ten weryfikuje, czy podmiot zachowuje się jak potencjalny obserwator, nie angażując się w daną sytuację, lecz wybierając optymalną normę działania. Jest to symptom osiągnięcia najwyższego, postkonwencjonalnego stadium rozwoju moralności. W opozycji do tego stanowiska autorka przedstawia etykę troski Nel Noddings. Autorka z różnic myślenia męskiego i kobiecego wyprowadza zgoła inne wnioski. Mężczyźni widzą przyczynę zła w naruszeniu wyższych zasad (boskich, prawnych, moralnych), kobiety zaś w konkretnej krzywdzie człowieka. Jakie są tego konsekwencje? Według autorki mężczyźni uogólniają i demonizują zło, dlatego zajmują się suchą analizą metafizyczną, a nie namysłem nad konkretną krzywdą, konkretnym człowiekiem. Jednakże tylko empatyczne wczucie w bliźniego pozwala na autentyczną chęć eliminacji zła z życia. Ta potrzeba niesienia dobra rodzi się w kobiecie automatycznie, wynika niejako z jej roli społecznej jako matki, opiekunki, powierniczki. Dlatego postawa „kobieca”, realizowana przez etykę troski, jest tą, która

ma szansę uratować cywilizację ludzką [przed czym? Może np. przed moralną zagładą?]. Autorka zatem eksponuje problem równości, ważnej idei w dobie pluralizmu etycznego. Magdalena Środa pyta: „Dlaczego jednak skala rozwoju przyjęta przez Kohlberga wydała się mu tak uniwersalna, że nawet nie przypuszczał, iż mogą istnieć dwie odrębne drogi rozwoju?” i bez wahania odpowiada, uogólniając: „Bo w naszej kulturze to, co męskie, jest traktowane jako uniwersalne” (s. 283).

Jako zdeklarowana ateistka autorka wielokrotnie w swoich publikacjach i wywiadach podkreślała, że istnienie Boga czy jakiejś istoty transcendentnej jest tak samo możliwe, jak istnienie krasnoludków. Dla Środy ateizm jest bowiem czymś naturalnym. W książce pogląd ten tylko konsekwentnie podtrzymuje<sup>2</sup>.

Ostatni z rozdziałów dotyczy kwestii eutanazji i aborcji, a przybliży nam poglądy Petera Singera z książki *O życiu i śmierci. Upadek etyki tradycyjnej*. Autorka przedstawia „nowe przykazania etyki Singera” jako alternatywę do przykazań zawartych w etyce chrześcijańskiej. Dziewięć linijek argumentów przeciw aborcji do siedmiu stron argumentów za prawem do wykonania aborcji nie jest jednak perspektywą zrównoważoną. Autorka kwituje wprawdzie, iż prawo do

<sup>2</sup> Zob. *Bóg jest dla mnie mało interesujący*. Wywiad Sebastiana Dudy z Magdaleną Środą, „Więź” 2009, nr 5–6 (607–608).

aborcji nie jest przywilejem, jednak w tym rozdziale stanowczo dominują prywatne oceny i osobiste przekonania autorki. Należy tutaj pamiętać, iż odbiorcą tego podręcznika jest młodzież, której postawy podręcznik ma dopiero ukształtować.

W rozdziale tym nie ma zdania, które zmusiłoby do zastanowienia się nad zbyt pochopnym podjęciem aktywności seksualnej. W epoce zaś, w której inicjacja seksualna ma miejsce często w wieku dwunastu-trzynastu lat, a niekiedy i wcześniej, warto byłoby uświadomić dorastającej młodzieży, z jaką odpowiedzialnością się to wiąże.

Podręcznik jest obszerny treściowo i stanowi swoiste kompendium wiedzy z etyki. Informacje przekaza-

ne są w języku zrozumiałym dla młodzieży. Zaopatrzenie każdego rozdziału w ćwiczenia i pytania sprawia, że książka może być przewodnikiem do pracy dydaktycznej w szkole. Myślę, że podręcznik jest ciekawą propozycją dla nauczycieli. Autorka zachęca do refleksji, rozmowy, pytań, a nawet krytyki. Sama najlepiej przekonuje o tym, dlaczego warto sięgnąć do tej książki, pisząc: „Ludzie myślący, pytający, krytyczni, refleksyjni są bardziej skorzy do dyskusji, są też bardziej otwarci i tolerancyjni. A tych postaw bardzo potrzebujemy w dzisiejszym społeczeństwie” (s. 12).

---

## Contents

From the editors .....	5
Maciej Woźniczka About studies of Polish philosophy .....	7
<b>In the circle of Lvov-Warsaw School</b>	
Janusz Maciaszek Some critical remarks on Tadeusz Kotarbiński's analysis of psychological sentences .....	23
Adam Jonkisz About expressions and names .....	39
Krzysztof Śleziński Between logics and natural history and metaphysics. Zygmunt Zawirski's field of study (I) .....	57
Magdalena Matusiak-Rojek Outline of Marian Przełęcki's concepts of religious beliefs .....	73
Halina Šimo Authority and justification of statements. Notes in context of J. M. Bocheński's writings .....	87
Gerard Dmuch Between analytical philosophy and neopositivism. Zbigniew Jordan on the issue of character of the Lvov-Warsaw School .....	99
<b>In the circle of relations and discussions among philosophical trends and schools</b>	
Czesław Głombik On less known relations between Polish philosophers and Jan Patočka .....	119

Zbigniew Wolak	
Reasoning – between logic, philosophy and terminology .....	135
Waldemar Kmieciowski	
Moral values between experience and ontology. A few comments on Ingarden's, Czeżowski's and Krąpiec's ethics .....	155
Paweł Polak	
Philosophy of nature in Kraków – between 19 <sup>th</sup> and 21 <sup>st</sup> century .....	175
<b>In the circle of culture philosophy</b>	
Stanisław Gałkowski	
Jerzy Braun's concept of culture: the spirit and the acts .....	193
Agnieszka Lekka-Kowalik	
Education for truth and education for market. On foundations of a secure world ..	209
Stefan Konstańczak, Aleksandra Bulaczek	
Philosophers' archeological dispute (II) .....	221
Artur Pastuszek	
Significance of the creative individual in the human evolution by Stanisław Przybyszewski .....	249
<b>In the circle of Stanisław Brzozowski's ideas</b>	
Joanna Zegzuła-Nowak	
Henryk Elzenberg and Stanisław Brzozowski – the power of individualism in the modern Polish philosophy .....	269
Krystian Saja	
Romantic Enlightenment according to the philosophy of Stanisław Brzozowski ...	285
<b>In the circle of Leszek Kołakowski's ideas</b>	
Leszek Łysień	
Leszek Kołakowski – Christology streaked with philosophy .....	305
Wiesław Chudoba	
Leszek Kołakowski on Jesus Christ and European civilisation. From Jesus Christ, Prophet and Reformer to Jesus ridiculed .....	323
Renata Merda	
The ethos of science in the work of Leszek Kołakowski .....	335
<b>Reports and reviews</b>	
Ryszard Wiśniewski	
Review .....	355

---

Zbigniew Wolak	
Review .....	361
Gerard Dmuch	
Review .....	365
Bogdan Musznicki	
Review .....	369
Stefan Konstańczak	
Review .....	373
Anna Oksiak-Podboraczyńska	
Review .....	377
Bogdan Musznicki	
Review .....	385
Marta Mischzor-Jobda	
Review .....	389





---

## Spis treści

11 tom „Studiów z Filozofii Polskiej” – słowo od redaktorów.....	5
Maciej Woźniczka O studiach nad filozofią polską.....	7
<b>w kręgu szkoły lwowsko-warszawskiej</b>	
Janusz Maciaszek Kilka uwag krytycznych o Tadeusza Kotarbińskiego analizie zdań psychologicznych.....	23
Adam Jonkisz O wyrażeniach i nazwach .....	39
Krzysztof Śleziński Między logiką a przyrodoznawstwem i metafizyką. Obszar badań Zygmunta Zawirskiego .....	57
Magdalena Matusiak-Rojek Zarys przekonań religijnych Mariana Przełęckiego .....	73
Halina Šimo Autorytet a uzasadnianie zdań aksjologicznych. Uwagi na marginesie prac Józefa Marii Bocheńskiego.....	87
Gerard Dmucha Pomiędzy neopozytywizmem a filozofią analityczną. Zbigniew Jordan o problemie zaklasyfikowania szkoły lwowsko-warszawskiej.....	99
<b>w kręgu relacji i dyskusji między nurtami i szkołami filozoficznymi</b>	
Czesław Głombik O mniej znanych związkach polskich filozofów z Janem Patočką.....	119

---

Zbigniew Wolak	
Rozumowania – między logiką, filozofią i terminologią .....	135
Waldemar Kmieciowski	
Wartości moralne między doświadczeniem a ontologią.	
Kilka uwag wokół etyki Ingardena, Czeżowskiego i Krapca.....	155
Paweł Polak	
Krakowska filozofia przyrody – między XIX a XXI wiekiem .....	175
<b>w kręgu filozofii kultury</b>	
Stanisław Gałkowski	
Duch i czyny. Jerzego Brauna koncepcja kultury .....	193
Agnieszka Lekka-Kowalik	
Edukacja dla prawdy a edukacja dla rynku.	
Rzecz o fundamentach bezpiecznego świata .....	209
Stefan Konstańczak, Aleksandra Bulaczek	
Filozofów spór archeologiczny (II) .....	221
Artur Pastuszek	
Ranga twórczego indywiduum w ewolucji gatunku ludzkiego	
według Stanisława Przybyszewskiego .....	249
<b>w kręgu myśli Stanisława Brzozowskiego</b>	
Joanna Zegzuła-Nowak	
Henryk Elzenberg i Stanisław Brzozowski – moc indywidualizmu	
we współczesnej filozofii polskiej.....	269
Krzysztof Saja	
Romantyczne domknięcie projektu oświecenia	
w myśl filozofii Stanisława Brzozowskiego .....	285
<b>w kręgu myśli Leszka Kołakowskiego</b>	
Leszek Łysień	
Leszek Kołakowski – chrystologia filozofią podszyta.....	305
Wiesław Chudoba	
Leszek Kołakowski o Jezusie i cywilizacji europejskiej.	
Od Jezusa Chrystusa: proroka i reformatora do Jezusa ośmieszonego .....	323
Renata Merda	
Etos nauki w ujęciu Leszka Kołakowskiego .....	335

---

**recenzje**

Ryszard Wiśniewski	
Recenzja .....	355
Zbigniew Wolak	
Recenzja .....	361
Gerard Dmuch	
Recenzja .....	365
Bogdan Musznicki	
Recenzja .....	369
Stefan Konstańczak	
Recenzja .....	373
Anna Oksiak-Podboraczyńska	
Recenzja .....	377
Bogdan Musznicki	
Recenzja .....	385
Marta Miszczor-Jobda	
Recenzja .....	389
Contents .....	395

## W poprzednich tomach

---



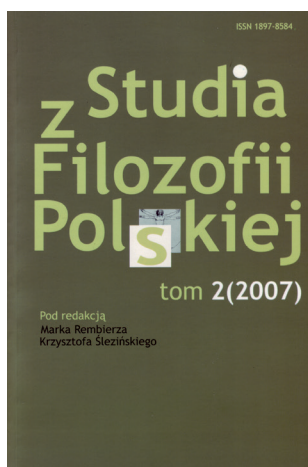
### „Studia z Filozofii Polskiej”, tom 1(2006)

tematy tomu:

w kręgu szkoły lwowsko-warszawskiej  
w kręgu neotomizmu  
w kręgu fenomenologii  
w kręgu myśli Floriana Znanieckiego  
w kręgu filozofii przyrody i filozofii nauki  
w kręgu problematyki antropologicznej i społecznej  
w kręgu dydaktyki filozofii  
archiwum

autorzy tomu:

Dariusz Barbaszyński, Gabriela Besler, Tadeusz Ciecierski, Tadeusz Czarnik, Aleksandra Dworaczek, Andrzej Kasperek, Ryszard Kleszcz, Tomasz Knapik, Leon Koj, Krzysztof Łągiewka, Andrzej Łukasik, Leszek Łysień, Ryszard Miszczyński, Krzysztof Śleziński, Danuta Ślęczek-Czakon, Bartłomiej Świątczak, Krzysztof Wieczorek, Kazimierz Wolsza, Maciej Woźniczka, Lucjan Wroński, Wiesław Wójcik, Waldemar Zaręba, Wojciech Zieliński



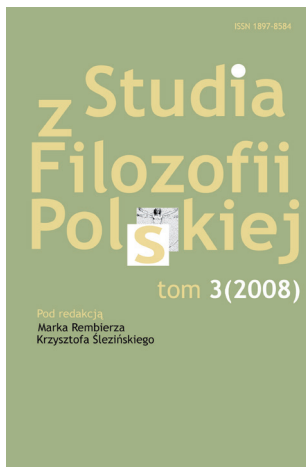
### „Studia z Filozofii Polskiej”, tom 2(2007)

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 Barbaszyński, Imelda Chłodna, Leszek Gawor, Marek Grygorowicz, Magdalena Hoły, Adam Jonkisz, Maria Jonczyk-Rosół, Ryszard Kleszcz, Waldemar Kmiecikowski, Leon Koj, Leszek Łysień, Janusz Mączka, Marek Rembierz, Krzysztof Stachewicz, Jan Skoczyński, Krzysztof Śleziński, Tomasz Śliwiński, Wiesław Walentukiewicz, Kazimierz Wolsza, Maciej Woźniczka, Wojciech Zieliński

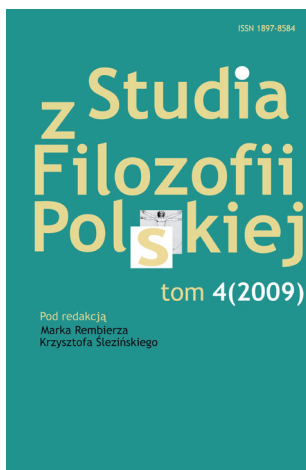


## „Studia z Filozofii Polskiej”, tom 3(2008)

tematy tomu:  
w kręgu szkoły lwowsko-warszawskiej  
w kręgu neoscholastyki i noetomizmu  
w kręgu fenomenologii  
w kręgu historiografii i filozofii  
w kręgu nauczania filozofii  
w kręgu teorii poznania i filozofii nauki  
w kręgu myśli Stanisława Ignacego Witkiewicza  
warsztaty i debiuty  
archiwum  
recenzje

autorzy tomu:

Krzysztof Abriszewski, Anna Brożek, Maciej Dombrowski, Anna Drabarek, Piotr Drużny, Anna Dziedzic, Jacek Jadacki, Adam Jonkisz, Leon Koj Dominik Kowalski, Waldemar Kmiecikowski, Tomasz Kubalica, Leszek Łysień, Janusz Maciaszek, Wojciech Morszczyński, Tomasz Mróz, Kamil Sokołowski, Krzysztof Śleziński, Andrzej Tarnopolski, Mirosław Tyl, Zbigniew Wolak, Kazimierz Wolsza, Stefan Zabieglik

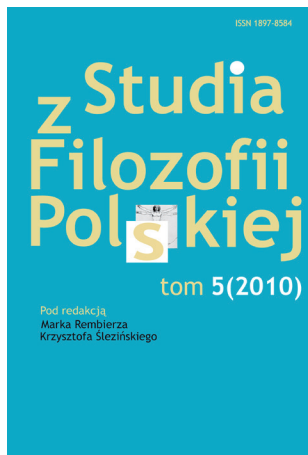


## „Studia z Filozofii Polskiej”, tom 4(2009)

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 Janecek, Agnieszka Jarmuła, Adam Jonkisz, Andrzej Kasperek, Waldemar Kmiecikowski, Stefan Konstańczak, Tomasz Mróz, Adam Olech, Ewa Olszówka, Bogumiła Szczepanik, Grażyna Szumera, Krzysztof Śleziński, Halina Šimo, Kazimierz Twardowski, Jan Woleński



## „Studia z Filozofii Polskiej”, tom 5(2010)

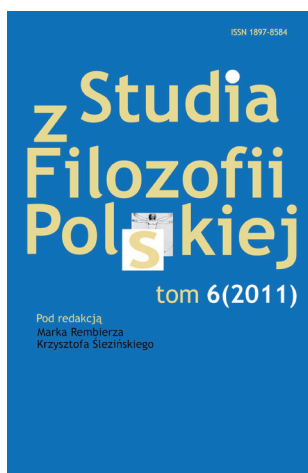
tematy tomu:

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, Waclaw Front, Tomasz Mróz, Leszek Łysień, Andrzej Kasperek, Błażej Fajkis, Sławomir Strzelecki, Karolina Fornal, Łukasz Moniuszko





## „Studia z Filozofii Polskiej”, tom 7(2012)

tematy tomu:

w kręgu myśli Józefa Hoene-Wrońskiego  
w kręgu aksjologii  
w kręgu filozofii prawa  
w kręgu myśli Józefa Tischnera  
w kręgu analiz historycznofilozoficznych  
warsztaty i debiuty  
recenzje

autorzy tomu:

Dariusz Kubok, Andrzej Wawrzynowicz, Krzysztof Śleziński, Wiesław Wójcik, Stefan Konstańczak, Agnieszka Smolicka, Tomasz Knapik, Magdalena Płotka, Halina Šimo, Łukasz Moniuszko, Agnieszka Wesołowska, Karolina Fornal, Tomasz Mróz, Zbigniew Wolak, Leszek Łysień, Piotr Gugala, Bartłomiej Żywczak, Aleksandra Bulaczek, Lidia Obojska, Łukasz Moniuszko



## „Studia z Filozofii Polskiej”, tom 8(2013)

tematy tomu:

w kręgu poznańskiej szkoły metodologicznej  
w kręgu filozofii o inspiracji chrześcijańskiej  
w kręgu filozofii przyrody i filozofii nauki  
w kręgu filozofii słowiańskiej  
w kręgu filozofii kultury  
recenzje

autorzy tomu:

Dariusz Kubok, Andrzej Wawrzynowicz, Krzysztof Śleziński, Wiesław Wójcik, Stefan Konstańczak, Agnieszka Smolicka, Tomasz Knapik, Magdalena Płotka, Halina Šimo, Łukasz Moniuszko, Agnieszka Wesołowska, Karolina Fornal, Tomasz Mróz, Zbigniew Wolak, Leszek Łysień, Piotr Gugala, Bartłomiej Żywczak, Aleksandra Bulaczek, Lidia Obojska, Łukasz Moniuszko

Prezentowane numery można nabyć: [www.wydawnictwoscriptum.pl](http://www.wydawnictwoscriptum.pl)



## „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 Puczyłdowski, Renata Merda, Karolina Fornal, Gerard Dmuch, Lucyna Majewska, Małgorzata Konstańczak, Stefan Konstańczak, Aleksandra Bulaczek

---



## „Studia z Filozofii Polskiej”, tom 10(2015)

tematy tomu:

w kręgu zagadnień matematyczno-logicznych  
w kręgu myśli Józefa Tischnera  
w kręgu myśli Sebastiana Petrycego z Pilzna  
w kręgu zagadnień metafizycznych  
w kręgu sztuki epistolarnej i literatury filozoficznej  
w kręgu dydaktyki filozofii  
sprawozdania i recenzje

autorzy tomu:

Aleksandra Bulaczek, Piotr Duchliński, Anna Gebauer, Henryk Hiż, Stefan Konstańczak, Dominik Kowalski, Damian Kutyla, Leszek Łysień, Agnieszka Michalkiewicz-Gorol, Marek Rembierz, Krzysztof Śleziński, Karol Tarnowski, Agnieszka Wesolowska, Jan Woleński, Jacek Wojtysiak, Wiesław Wójcik, Wojciech Zaluski