

**z Studia
Filozofii
Polskiej**

Studies of Polish Philosophy

vol. 12(2017)

Edited by
Marek Rembierz
Krzysztof Śleziński

Cieszyn–Kraków 2017

ISSN 1897-8584

z Studia Filozofii Polskiej



tom 12(2017)

Pod redakcją
Marka Rembierza
Krzysztofa Ślezińskiego

Cieszyn–Kraków 2017

Rada Programowa / Program Council

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

adres Redakcji: studiafp@onet.eu

Copyright © by Redakcja, 2017
Uniwersytet Śląski w Katowicach, 2017



WYDZIAŁ ETNOLOGII
I NAUK O EDUKACJI

Sekretarze redakcji – Secretaries
Leszek Łysień, Maria Misik

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

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

Publikacja sfinansowana przez Uniwersytet Śląski w Katowicach



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

Możliwość zakupu poprzednich numerów:
Possibility of the previous publications:

www.wydawnictwoscriptum.pl

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

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

Podobnie jak w poprzednich numerach rocznika w słowie wstępnym eksponujemy – jako redaktorzy – zasadniczą ideę „Studiów z Filozofii Polskiej”: czasopisma naukowego, które ma łączyć środowisko badaczy filozofii polskiej, ma sprzyjać przyjaznej wymianie myśli i prezentowaniu wyników badań. Po to jest ono tworzone wspólnie z gronem współpracujących autorów. Taki jest wiodący redakcyjny zamysł tego czasopisma, aby łączyć i stwarzać przestrzeń wymiany. Tym bardziej więc cieszy nas – redaktorów i współpracowników – każda życzliwa reakcja i jak najbardziej zapraszamy do podjęcia systematycznej współpracy.

W przedkładanym czytelnikom roczniku „Studiów z Filozofii Polskiej” prezentowane badania nad filozofią rodzimą ujęte zostały w sześć tematycznych kręgów: „W kręgu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej”, „W kręgu logiki”, „W kręgu postaci i myśli Borysa Dombrowskiego”, „W kręgu etyki i filozofii cywilizacji”, „W kręgu sporów o filozofię marksistowską”, „W kręgu poszukiwania źródeł i inspiracji”. W dziale „warsztaty i debiuty” opublikowane są cztery prace młodych badaczy. Dopełnieniem jest dział recenzji. Na końcu tego tomu zamieszczony jest przegląd treści poprzednich jedenastu już numerów. Polecamy także tomy „Biblioteki Studiów z Filozofii Polskiej”, inicjatywy wydawniczej towarzyszącej „Studiom z Filozofii Polskiej”.

Chcemy zwrócić uwagę na krąg poświęcony postaci i myśli Borysa Dombrowskiego (11 sierpnia 1948 – 19 września 2016), który był zagranicznym członkiem Rady Programowej „Studiów z Filozofii Polskiej”. Dzięki inicjatywie Stepana Ivanyka i Ryszarda Kleszcza możemy na łamach „Studiów z Filozofii Polskiej” upamiętnić Borysa Dombrowskiego, publikując zestaw tekstów prezentujących jego postać i myśl.

Tekst wprowadzający do lektury dwunastego tomu „Studiów z Filozofii Polskiej” („O wartości filozofii polskiej”) napisał Wiesław Wójcik, badacz historii polskiej nauki i filozofii polskiej, specjalizujący się m.in. w zakresie dziejów polskiej filozofii matematyki. Zapoznanie się z badaniami w zakresie dziejów polskiej filozofii matematyki uświadomi również jak silne w rodzimej kulturze intelektualnej było przekonanie o naukotwórczej roli rozpatrywania podstawowych problemów podejmowanych w filozofii. Nadmienić należy, iż tematyka polskiej filozofii matematyki jest też obecna na łamach kolejnych tomów „Studiów z Filozofii Polskiej” i jak najbardziej warto do niej powracać.

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, profesorowi Zenonowi Gajdzicy, 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 kierujemy słowa podziękowania dla sekretarzy, dziękując za systematyczną współpracę. Ważną rolę w procesie edytorskim odgrywa pan Tomasz Sekunda, którego wydawnictwo „scriptum” od pierwszego tomu prowadzi redakcję techniczną i zajmuje się drukiem oraz dystrybucją.

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

Marek Rembierz i Krzysztof Śleziński

O wartości filozofii polskiej

Wychodzące od 12. lat kolejne tomy *Studiów z Filozofii Polskiej* ukazują bogate spectrum problemów badanych przez polskich filozofów. I nie jest to tylko dorobek szkoły lwowsko-warszawskiej czy pokłosie tej Szkoły, lecz aktywność filozoficzna dotycząca wszystkich ważniejszych nurtów filozofii. Prace dotyczą tak filozofii okresów dawniejszych, jak i filozofii najnowszej i tym samym pokazują ciągłość polskiej filozofii.

Specyfika filozofii polskiej wyłania się stopniowo z przedstawianych w kolejnych tomach analiz i prezentacji. Nie jest jednak możliwe podanie jej prostej charakterystyki. Ponadto na każdą z wyłaniających się cech można patrzeć jak na jej wadę lub zaletę. Z tego, że czerpała z różnych źródeł, że była wielowątkowa niektórzy wyciągają wniosek o jej małej samodzielności. Jednak w tym tkwi zarazem jej zdolność do nawiązywania relacji, dialogu z różnymi kulturami. Jest wiele przykładów pokazujących, że mimo (a może dzięki) tej otwartości budowała i zachowywała swoją tożsamość. Znaczącym i charakterystycznym przykładem jest pierwszy polski filozof Witelon, żyjący w XIII wieku. Był uczonym, który badał geometryczne i fizyczne własności światła oraz teorię postrzegania i przekształcania otrzymywanych obrazów przez umysł. Na fundamentach swojej teorii optycznej uzasadniał złudzenia i omamy wzrokowe, a również konstruował oryginalną metafizykę światła. Podobnie oryginalną filozofię przyrody, opartą na swoich odkryciach geometrycznych i astronomicznych, tworzy Mikołaj Kopernik oraz działający w XVII wieku Jan Brożek. Polscy filozofowie stawiali przed filozofią duże wymagania, ich projekty były często imponujące, czasami zdawały się fantastyczne i nierealistyczne. Niektóre z nich przebiły się do szerszej opinii ze swoim przesłaniem, jednak duża część ciągle czeka na pełne odkrycie i recepcję (np. Kochański, Hoene-Wroński, filozofia polskiego romantyzmu). I to pozostawanie w ukryciu

wielu wartościowych teorii filozoficznych jest chyba najbardziej charakterystyczną cechą polskiej filozofii.

Z powodu różnych zawirowań społecznych i politycznych, bardziej niż innym groziło polskim filozofom uwikłanie się w bieżące konteksty polityczne, społeczne czy kulturowe. Jednak nawet najbardziej zaangażowana (w sprawy społeczne, religijne, narodowe czy nauk szczegółowych) filozofia umiała ukazać swój uniwersalny i niezależny od tych spraw charakter. W czasach sporów z zakonem krzyżackim w XIV i XV wieku polscy uczeni nie tylko bronią interesów państwa polskiego, lecz są również w stanie zbudować uniwersalistyczną koncepcję tolerancji etnicznej i religijnej (między innymi Paweł Włodkowic uzasadnia prawo narodów pogańskich do wyznawania swoich wierzeń i zachowania tożsamości kulturowej). W XVI wieku został ustanowiony akt Konfederacji Warszawskiej, który ustanawiał bezwarunkowy i wieczysty pokój między wszystkimi wyznaniem. Tego typu koncepcja tolerancji była ściśle związana z praktyką I Rzeczypospolitej, w której współżyły ze sobą różne narody, grupy etniczne i wyznania. Nie była ona czymś prostym i natychmiastowym, lecz rodziła się w długich sporach i dyskusjach. Nie była wynikiem braku przekonań i gorliwości w obronie swojej tożsamości i wyznawanych zasad, lecz brała się z uznawania uniwersalnych charakterów prawa do własnej tożsamości i głoszenia własnych przekonań. I w ten sposób przez wieki budowana była polska filozofia tolerancji i współistnienia (wraz z ideą solidarności i czynu) odpowiadając na wyzwania kolejnych sytuacji społeczno-politycznych i egzystencjalnych. Tak było i w ostatnich czasach, gdy w odpowiedzi na doświadczenie Zagłady II Wojny Światowej i zniewolenia komunistycznego rodzi się polska filozofia solidarności, przebaczenia i pracy budującej jedność i wolność m.in. tischnerowska filozofia dramatu.

„Nicość” polityczna, która pojawiła się wraz z upadkiem Polski stała się szczególną pożywką dla filozofii. Ze swej istoty przecież filozofia jest buntownicza, jej niezgoda na aktualną rzeczywistość jest związana z potrzebą pogłębionej refleksji nad każdym obszarem rzeczywistości i z budowaniem nowych światów. Tym samym mamy połączenie afirmacji rzeczywistości w jej prawdziwej naturze z równoczesnym odrzucaniem jej pozorów i jedynie zewnętrznych przejawów. Tak rodziła się polska dziewiętnastowieczna filozofia mesjanistyczna, filozofia czynu, historiozofia czy później filozofia pracy organicznej – najbardziej charakterystyczne koncepcje filozofii polskiej. Polska filozofia okresu zaborów miała moc kulturotwórczą i była miejscem schronienia dla tych wartości, które mogły zostać wraz z upadkiem państwa unicestwione.

Od XIX wieku mamy w filozofii europejskiej modę na ogłaszanie końca filozofii i dekretowanie, że w koncepcji danego myśliciela osiągnęła ona swój szczyt, dopełniła misję dziejową filozofii, a teraz pozostanie już tylko czerpać z jej owo-

ców i uprawiać „post-filozoficzną” refleksję i analizę tej kończącej dzieje filozofii koncepcji (np. A. Comte, G. Hegel). W takim ujęciu znika osobista odpowiedzialność filozofa za swoje słowa i formułowane myśli, bowiem wszystko, co ważne zostało już powiedziane. I mimo, że jest to okres, gdy powstaje wiele nowych teorii filozoficznych w kulturze Zachodu, to przez takie podejście pojawia się atmosfera degeneracji samodzielnego myślenia, a wręcz „samozwijania się” myśli, krążenia po wcześniej utartych ścieżkach i unikania nowych obszarów istnienia. Nic dziwnego, że wielu myślicieli ze środkowej i wschodniej Europy widzi nadzieję na odrodzenie i rozwój filozofii (i szerzej kultury) w budowaniu polskiej czy słowiańskiej filozofii.

W tradycji Zachodu filozofia była najpierw niewolnicą teologii, następnie matematycznego przyrodoznawstwa, potem została podporządkowana idei postępu społecznego, inżynierii społecznej i, szerzej, rozwijających się nauk szczegółowych. Kiedy zabrakło tego, czemu ma służyć (po całkowitym podziale kompetencji między poszczególne nauki), zaczęto ją deprecjonować. Polska filozofia XIX i XX wieku poszukiwała trzeciej drogi – ukazując jej samodzielną wartość, a zarazem możliwość wejścia w kompetentny dialog z naukami szczegółowymi, który jest oczyszczający tak dla filozofii, jak i dla tych nauk.

Najlepszym przykładem jest filozofia szkoły lwowsko-warszawskiej, często pojawiająca się na kartach „Studiów z Filozofii Polskiej”. Ważnym elementem tej Szkoły jest polska filozofia analityczna. Miała ona swoje źródła w filozofii Franza Brentano, w koncepcjach logicyzmu, była w ścisłej relacji z filozofią krytyczną oraz analizą logiczną. Czerpała z nauk szczegółowych i nowych nurtów filozoficznych. Podejmowała badania podstaw nauki i formalizacji (w tym aksjomatyzacji i matematyzacji) różnorodnych obszarów wiedzy. Jednak uzyskała swoją specyfikę zasadniczo odróżniającą ją, przykładowo, od neopozytywizmu czy brytyjskiej filozofii analitycznej. Przede wszystkim nawiązując do odkryć w matematyce i fizyce XIX i początku XX wieku, traktowała je za kluczowe dla dalszego rozwoju rzetelnej filozofii, jednak odkryć tych nie absolutyzowała. Widziała potrzebę poważnego namysłu filozoficznego nad naukami. Nie wierzyła jednak w możliwość szybkich filozoficznych syntez, wobec intensywnego rozwoju ówczesnych nauk. Filozofia nie jest w stanie przewidzieć przyszłego rozwoju nauki, dlatego musi być z naukami w stałej łączności, aby nie wpaść w pułapkę jałowych spekulacji. Zła filozofia może zablokować postęp nauk szczegółowych, co tym bardziej pokazuje potrzebę rzetelnej filozofii. Z jednej strony podjęto działania mające na celu doprecyzowanie problemów i uściślenie analiz podejmowanych w filozofii przy pomocy narzędzi logicznych (np. analiza pojęć: przyczynowości, niesprzeczności, prawdopodobieństwa, prawdy, dyskursu, relacji). Powstały w ten sposób nowe koncepcje i teorii logicznych m.in. semantyczna teoria prawdy, logiki wielowarto-

ściowe i modalne, teoria zbiorów kolektywnych, logika dyskursu. Z drugiej natomiast strony podjęto badania filozoficzne podstaw nauki. Pokazano też ciągłość rozwoju nauki, w szczególności logiki – od starożytności aż do logiki matematycznej (Jan Śleszyński, Jan Łukasiewicz, Jan Salamucha). Obce tradycji polskiej filozofii analitycznej były wszelkie próby redukcjonistyczne: tak logiki do matematyki, jak i matematyki do logiki czy filozofii do nauk szczegółowych.

Mimo przywiązywania ogromnej wagi do wykorzystywania narzędzi logicznych w badaniach, podkreślano fakt otwartości procedur logicznych. Wolna twórczość jest niezbywalną cechą nauki, dlatego żadnej analizy logicznej nie można sprowadzić do sztywnych i raz na zawsze ustalonych procedur. Sensu nauki nie można sprowadzić ani do ogólności praw naukowych, ani do jej znaczenia praktycznego, ani do wiedzy czy procedur uzasadniania i dowodzenia i logicznego rozumowania. Według Jana Łukasiewicza nauki nie wyczerpie też możliwość tworenia przez nią pojęć ogólnych i śmiałych hipotez, ani tkwiące w człowieku pragnienie wiedzy czy dążenie do prawdy. Jej celem jest bowiem budowanie syntez zaspakajających ogólnoludzkie potrzeby intelektualne.

Wiesław Wójcik

Jacek Jadacki
O realizmie radykalnym Tadeusza Kotarbińskiego
On Tadeusz Kotarbiński's Radical Realism

Zbigniew Orbik
Historia filozofii w twórczości Izydora Dąmbskiej
History of philosophy in Izydora Dąmbska's works

JACEK JADACKI

O realizmie radykalnym Tadeusza Kotarbińskiego¹

1. Patrzymy na tarczę zachodzącego słońca i doznajemy wrażeń wzrokowych okrągłości i czerwieni. Słuchamy tykania starego zegara i doznajemy wrażeń słuchowych, które opisujemy dźwiękonaśladowczo: tik-tak, tik-tak, tik-tak... Wąchamy kwiat jaśminu i doznajemy jej odurzającego zapachu. Próbujemy bułki maślanej i doznajemy wrażenia słodkości. Dotykamy kawałka lodu i doznajemy wrażenia zimna; przesuwamy palcem po powierzchni pilnika i doznajemy wrażenia szorstkości. Zamykamy się w małym, szczelnym pomieszczeniu i po jakimś czasie doznajemy wrażenia duszności.

Są to opisy naszych codziennych doświadczeń. Możemy je ogólnie wyrazić za pomocą formuły:

(1) (a) Byt B oddziałuje na osobę O ².

(b) Osoba O doznaje wrażenia W .

Na ogół sądzi się, że:

(2) To, że (a), jest przyczyną tego, że (b)

oraz że:

(3) Osoba O spostrzega byt B , gdy (2).

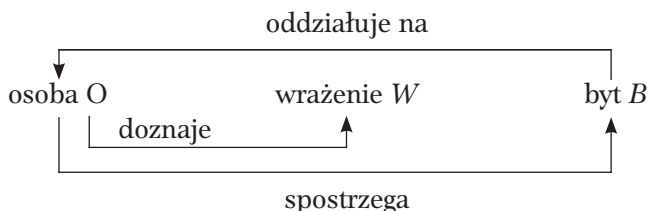
¹ Niniejszy tekst jest rozwinięciem mego referatu, który wygłosiłem 6 listopada 2015 roku podczas konferencji *Janina i Tadeusz Kotarbińscy: racjonalność w myśleniu i działaniu* na Uniwersytecie Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy.

² Używam tutaj słowa „byt”, a nie słowa „przedmiot”, aby uniknąć pomieszania bytów z przedmiotami spostrzeżeń i ogólniej: przedstawień. Chodzi o to, aby bez groźby nieporozumienia móc powiedzieć np., że tylko niektóre byty są przedmiotami (czyichś) spostrzeżeń. Oczywiście wszystkie elementy opisywanej sytuacji są bytami, ale tylko byt B jest w tej sytuacji przedmiotem odpowiedniego spostrzeżenia.

Przy założeniu (3) byt *B* traktowany jest jako przedmiot spostrzeżenia osoby *O*. Zgodnie z tym opisem w spostrzeganie uwikłane są: osoba spostrzegająca (*O*), byt będący przedmiotem spostrzeganiem (*B*) i doznawane przez osobę spostrzegającą wrażenie (*W*), którego przedmiot spostrzegany jest przyczyną³.

2. Naturalną tendencją w nauce – i w filozofii – jest redukcjonizm, a ten jest z kolei wyrazem naturalnej dla człowieka tendencji do upraszczania.

W naszkicowanej sytuacji spostrzegania mamy do czynienia z trzema bytami i trzema relacjami:



Już formułę (3) można uważać za *sui generis* redukcję jednej z relacji do dwóch pozostałych: spostrzegania do oddziaływania i doznawania. W ten sposób z trzech pozostają nam dwie relacje.

Inna redukcja polegałaby na zmniejszeniu liczby bytów, uwikłanych w naszą sytuację. Zazwyczaj ofiarą takiej redukcji pada bądź doznawane wrażenie, bądź spostrzegany przedmiot. Pierwsza redukcja to realizm epistemologiczny, druga – idealizm epistemologiczny.

3. Tadeusz Kotarbiński w swoich *Elementach teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauki*⁴ opowiada się za redukcją realistyczną.

W recenzji z *Elementów*⁵ Kazimierz Ajdukiewicz, ustosunkowując się do realizmu Kotarbińskiego, pisze:

Nie potrafimy na podstawie tekstu w sposób stanowczy sformułować jego tezy (s. 82).

Niestety – to samo muszę powiedzieć o realizmie radykalnym.

³ Bardziej szczegółową analizę opisaną sytuacji epistemologicznej dałem w rozdziale *Przedmiot poznania* książki *Spór o granice poznania. Prolegomena do epistemologii* (Warszawa 1985) oraz w paragrafie *Spostrzeżenie* książki *Człowiek i jego świat. Propedeutyka filozofii* (Warszawa 2003).

⁴ Cytowane za: T. Kotarbiński, *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, Wrocław–Warszawa 2003.

⁵ Zob. „Przegląd Filozoficzny” 33 (1930), s. 140–160. Tu cytowane za przedrukiem w: K. Ajdukiewicz, *Język i poznanie*, t. 1, Warszawa 1960, s. 79–101.

Nie jest przede wszystkim jasne, czy jest to redukcyjna teza epistemologiczna, czy redukcyjna teza ontologiczna.

Idealizm epistemologiczny jest przez Kotarbińskiego charakteryzowany następująco:

Przedmiot transcendentny [...] wyobrażenia spostrzegawczego jest układem treści tego wyobrażenia (s. 131).

Natomiast idealizm ontologiczny ma według Kotarbińskiego głosić, że:

Każdy przedmiot jest układem elementów treści (s. 131–132).

4. Co to są elementy treści wyobrażenia, o których tu mowa? Oto co o nich pisze Kotarbiński:

Treść wyobrażenia [...] [jest to] jakiś rzekomy obraz wewnętrzny, który ma się niejako w sobie, ilekroć przeżywa się jakieś wyobrażenie. Ma to być układ barw, błysków, kształtów itd., jeśli obraz jest „wzrokowy”. Ale niekoniecznie treść musi być obrazem wzrokowym. Elementami treści bywają pono oprócz barw *etc.* jeszcze: tony uciski, wonie, smaki itd. (s. 128–129).

Pomińmy to, że obecność słowa „rzekomy” nadaje powyższemu sformułowaniu nieprzyjemny odcień perswazyjny oraz że słowa „niejako” i „pono” sugerują metaforyczność tego sformułowania.

Zaryzykujemy interpretację, przy której elementy treści wyobrażenia utożsamimy z doznawanymi wrażeniami⁶. Przy takiej interpretacji idealizm epistemologiczny w ujęciu Kotarbińskiego to pogląd, że:

(4) Przedmiot każdego spostrzeżenia jest układem wrażeń.

Natomiast idealizm ontologiczny głosiłby, że:

(5) Każdy byt jest układem wrażeń.

5. Na realizm radykalny mają się składać dwie tezy:

Istnieją przedmioty nie będące układami elementów treści (s. 161).

[Nie istnieją] elementy treści [i w ogóle] treści (s. 161).

Pierwsza teza to składnik realistyczny, druga teza to składnik świadczący o radykalności realizmu. Obie tezy połączyć można w jedną tezę. Kotarbiński formułuje ją dwojako:

⁶ W ogólnym ujęciu – elementy treści (wyobrażenia) to „czyjekolwiek czucia” (s. 161), które „istnieją tylko w myśli” (s. 138) spostrzegającej osoby. Niekiedy jednak Kotarbiński zdaje się utożsamiać je z własnościami bytów; tak jest np., kiedy mówi o „bezpańskich planach *etc.*” (s. 161). Notabene po dołączeniu tezy reistycznej – por. niżej, p. (9) – nie ma już znaczenia, czy chodzi o „czucia”, czy własności; na gruncie bowiem tezy reistycznej własności również nie istnieją.

Żaden przedmiot nie jest układem elementów treści (s. 161).

Każdy przedmiot jest nie-[układem elementów treści] (s. 161–162)⁷.

Przy zaproponowanej interpretacji realizm radykalny miałby dwa sformułowania:

(6) Istnieją byty, które nie są układami wrażeń. Nie istnieją wrażenia i ich układy.

(7) Żaden byt nie jest układem wrażeń.

6. Jak widać, realizm radykalny w postaci tezy (6) lub (7) nie jest tezą epistemologiczną, lecz ontologiczną. Wzorując się na przyjętej interpretacji idealizmu epistemologicznego w ujęciu Kotarbińskiego, moglibyśmy nadać realizmowi epistemologicznemu sformułowanie następujące:

(8) Przedmiot żadnego spostrzeżenia nie jest układem wrażeń.

Wygląda przy tym na to, że wkomponowanie w tezę realizmu epistemologicznego elementu radykalności nie wchodzi w grę. Radykalny – w sensie Kotarbińskiego – może być realizm ontologiczny, ale nie epistemologiczny.

7. Znajdujemy u Kotarbińskiego jeszcze trzy składniki realizmu (*resp.* realizmu radykalnego).

Wszelką rzecz mamy za [...] przedmiot, nie będący układem elementów treści (s. 161). Tylko rzeczy bywają desygnatami [...] podmiotów [...] [prawdziwych zdań] zmysłowo-spostrzegawczych. [...] Każda rzecz jest ciałem, czyli czymś rozciągłym i opornym („bezwładnym” w sensie fizykalnym). [...] Żadne ciało nie jest układem elementów treści (s. 162).

Nie ma nic, co by nie było zasadniczo (pomijając trudności techniczne) postrzegalne zmysłowo (s. 162).

Pewne przedmioty są takie, jakie nam się wydają w zmysłowych spostrzeżeniach (s. 170).

Pierwsza teza – to teza reizmu, którą można krótko sformułować następująco:

(9) Każdy byt jest rzeczą.

Druga teza głosiłaby, że:

(10) Każdy byt jest przedmiotem zasadniczo spostrzegalnym.

Trzecia wreszcie:

(11) Niektóre byty są takie, jakimi je spostrzegamy.

⁷ Nawias kwadratowy pochodzi ode mnie. W oryginale mamy „nie-układem elementów treści”, co błędnie sugeruje, że argumentem negacji jest tylko słowo „układ”.

8. Na jakiej podstawie przyjmuje się tezę (7) lub (8) oraz tezy (9)–(11)? Kotarbiński nie pozostawia co do tego żadnych wątpliwości:

Ten kompleks założeń stanowi nasze *credo*, a więc pogląd hipotetyczny, a narzucający się wedle nas: za jego pomocą usiłujemy wybrnąć z zawichości teorii poznania, a nie mogąc go pozytywnie uzasadnić w sposób publicznie przekonywający, poprzestajemy na bronienu go przed zarzutami pozornie słusznymi (s. 162).

Z tego krótkiego ustępu dowiadujemy się więc, że dla Kotarbińskiego tezy są:

- (a) hipotezami;
- (b) przedmiotem jego wiary;
- (c) czymś, co się mu narzuca;
- (d) tezami upraszczającymi epistemologię;
- (e) tezami nieuzasadnialnymi (dla niego) pozytywnie;
- (f) tezami nadającymi się do obrony przed ewentualnymi zarzutami.

Punkty (a)–(c) dadzą się sprowadzić do powiedzenia, że Kotarbiński mocno wierzy w omawiane tezy. Nie jest to oczywiście żaden *racjonalny* argument na ich rzecz. Z punktem (d) nie można się nie zgodzić – jeśli dodamy, że chodzi o uproszczenie *pod pewnym względem*: mianowicie pod względem liczby uznawanych kategorii ontycznych.

Punkt (e) – o pozytywnej nieuzasadnialności – wolno chyba zinterpretować w ten sposób, że dla tez (7)/(8) i (9)–(11) Kotarbiński nie potrafi wskazać prawdziwej racji (czyli nie potrafi ich dowieść), ani prawdziwych konsekwencji (czyli nie potrafi ich potwierdzić).

9. Zatrzymajmy się teraz przy punkcie (f).

Myślę, że punkt ten wolno interpretować w ten sposób, że zarzut wobec tezy *T* polegać może (m.in.) na tym, że bądź wskaże się, że (i) podawana dla tezy *T* racja jest fałszywa lub (ii) nie jest *de facto* w ogóle racją tej tezy, bądź wskaże się, że (iii) tezy podawane na potwierdzenie tezy *T* są fałszywe lub (iv) nie są *de facto* w ogóle konsekwencjami tej tezy.

Zauważmy, że odparcie zarzutu (i) i (iii) dostarcza tym samym dowodu (w pierwszym wypadku) lub potwierdzenia (w drugim wypadku) tezy *T*; byłyby to więc *pozytywne* argumenty na rzecz tej tezy. Gdyby Kotarbińskiemu się coś takiego udało, to musiałby się wycofać z punktu (e).

Prześledźmy więc dokładniej wywód dotyczący „zarzutów pozornie słuszných”, które można by – zdaniem Kotarbińskiego – sformułować wobec jego poglądów. Kotarbiński analizuje tutaj dwa argumenty: argument idealistów z bezpośrednich danych oraz argument realistów krytycznych z jakości zmysłowych.

10. Pierwszy argument – idealistów – uderzać ma we wszelki realizm epistemologiczny. Wywód idealistów ma dwa kroki:

(12) (a) Poznajemy tylko to, co jest bezpośrednio dane. Bezpośrednio dane są tylko wrażenia („elementy treści”). Zatem poznajemy tylko wrażenia.

(b) Przedmioty (transcendentne) spostrzeżenia nie są wrażeniami. Zatem – na gruncie konkluzji pierwszego kroku – ich nie poznajemy.

Na jakiej podstawie, pyta Kotarbiński, przyjęte są przesłanki w pierwszym kroku? Otóż idealista przyjmuje, że wszystko i tylko to jest bezpośrednio dane, co spontanicznie uznajemy za spostrzegane przez nas: spontanicznie – tj. bez dodatkowej refleksji nad naszym aktem spostrzeżeniowym. Trzeba przyznać, że jest to bardzo mgliste kryterium – i dlatego Kotarbiński czuje się w prawie uważać, że bezpośrednio dane są właśnie transcendentne przedmioty spostrzeżenia, nie zaś, jak twierdzą idealisci, wrażenia. W ten sposób druga przesłanka pierwszego kroku jest fałszywa; skądinąd są akty poznawcze, w których bezpośrednio dane są właśnie wrażenia: są to mianowicie akty introspekcji.

Podważenie kroku pierwszego pozbawia rzecz jasna podstawy krok drugi, który do kroku pierwszego się odwołuje.

Skądinąd nie wiem, jak można by rozstrzygnąć, na czym wyznaniu autobiograficznym należałoby się oprzeć: hipotetycznego realisty czy Kotarbińskiego.

11. Drugi argument – realistów krytycznych – uderzać ma w realizm naiwny. Otóż zdaniem realistów krytycznych:

(13) Niektóre własności przedmiotów (transcendentnych) spostrzeżenia – mianowicie tzw. jakości zmysłowe – są, a niektóre nie są podobne do wrażeń doznawanych w kontakcie z tymi przedmiotami.

Kotarbiński zbywa ten argument następująco:

Wdawać się w szczegóły tej polemiki na tym miejscu nie będziemy, gdyż te kierunki [*scil.* realizm naiwny i realizm krytyczny] uznają w swych wywodach elementy treści, których realizm radykalny nie uznaje. To więc zasadniczo wystarczy, by ze swego punktu widzenia realizm radykalny musiał uznać za bezprzedmiotowe spory między wszystkimi wyróżnionymi stronnictwami, toczone na temat stosunku między elementami treści a czym innym. Zagadnienie tego stosunku jest dlań zagadnieniem pozornym (s. 167).

Ale, przypomnijmy, teza realizmu radykalnego jest dla Kotarbińskiego przedmiotem *nie* uzasadnionego przekonania, lecz jedynie *wiary!*

Ostatecznie Kotarbiński proponuje następującą parafrazę tezy (13):

(14) Niekiedy jest tak, że wydaje się nam, że dany przedmiot jest taki-a-taki, i rzeczywiście ów przedmiot jest taki-a-taki, niekiedy zaś jest tak, że wydaje się

nam, że dany przedmiot jest taki-a-taki, a w rzeczywistości ów przedmiot nie jest taki-a-taki.

W parafrazie (14) znika termin „wrażenie”, może więc ona być uznana przez radykalnego realistę. Nie sądzę jednak, żeby proponowane przez Kotarbińskiego zastąpienie zwrotu: „Osoba *O* spostrzegając byt *P*, ma wrażenie *W*, ale byt *P* nie ma własności podobnej do wrażenia *W*” zwrotem „Osobie *O*, spostrzegającej byt *P*, wydaje się, że byt *P* ma własność *W* (lub w duchu reizmu: że byt *P* jest *W*-owy), ale byt *P* nie ma własności *W*”, było czym innym, niż jedynie czysto werbalnym rozwiązaniem problemu jakości zmysłowych.

12. Ajdukiewicz w cytowanej recenzji wykazał, że sztandarowa doktryna ontologiczna Kotarbińskiego, czyli reizm, jest nie do utrzymania; można się co najwyżej solidaryzować z „reizmem semantycznym, rozumianym jako program dotyczący używania języka” (s. 86).

Wcześniej Stanisław Leśniewski, w artykule *Czy prawda jest tylko wieczna, czy też i wieczna i odwieczna?*⁸ wykazał, że nie do utrzymania jest anty-absolutyzm aletyczny Kotarbińskiego.

W artykule *Minimalizm etyczny Tadeusza Kotarbińskiego*⁹ wykazaliśmy z Anną Brożek, że „pisma etyczne, które [...] pozostały [po Kotarbińskim] dalekie są od oficjalnego ideału precyzji obowiązującego w Szkole Lwowsko-Warszawskiej, której Kotarbiński był koryfeuszem” (s. 48), a doktryna etyki niezależnej jest niespójna, gdyż jej normy nie są co prawda zależne od Boga-prawodawcy, zależą jednak od opinii „ludzi porządných”.

Okazuje się teraz, że i realizm radykalny wymaga radykalnej modernizacji.

Ktoś mógłby z tego wszystkiego wyciągnąć wniosek, że Kotarbiński był kiepskim filozofem. Nic bardziej mylnego! Wywody niniejsze świadczą tylko o tym, że filozofia po Kotarbińskim po prostu zrobiła krok na przód. Tak sądzę jako zwolennik poglądu o kumulatywności wszelkiej wiedzy: także wiedzy filozoficznej.

⁸ Zob. „Nowe Tory” 8 (1913), z. 10, s. 493–528.

⁹ Zob. „Etyka” 39 (2006), s. 48–71.

Bibliografia:

- Ajdukiewicz K., *Język i poznanie*, t. 1, Warszawa 1960.
- Brożek A., Jadacki J., *Minimalizm etyczny Tadeusza Kotarbińskiego*, „Etyka” 39 (2006).
- Kotarbiński T., *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, Wrocław–Warszawa 2003.
- Leśniewski S., *Czy prawda jest tylko wieczna, czy też i wieczna i odwieczna?*, „Nowe Tory” 8 (1913), z. 10.

On Tadeusz Kotarbiński’s Radical Realism

At the beginning of the 20th century, Leśniewski showed that the conception of truth adopted by Kotarbiński, or anti-absolutism, is untenable. Some time later, Ajdukiewicz presented convincing arguments for the thesis that Kotarbiński’s flagship doctrine, namely ontological reism, is also indefensible. Recently, by analysis of Kotarbiński’s doctrine of independent ethics (or the ethics of trustworthy protector), me and Anna Brożek came to the conclusion that the norms of this ethics are independent from the God-Legislator, but they depend on the opinion of “decent people”; Kotarbiński’s ethics is therefore not strictly independent, as one would think based on the declaration of its founder. In the present paper, I show that also radical realism in the shape that Kotarbiński gave to it, has serious theoretical gaps and requires thorough modernization.

Keywords: radical realism, reductionism, systems of sensations, Tadeusz Kotarbiński

ZBIGNIEW ORBIK

Historia filozofii w twórczości Izydory Dąmbskiej

Wstęp

Izydora Dąmbska (1904–1983) była jedną z najwybitniejszych reprezentantek filozoficznej szkoły lwowsko-warszawskiej. Dość dobrze znane są jej prace z zakresu filozofii nauki, semiotyki czy epistemologii. Stosunkowo niewielka wydaje się ciągle znajomość prac uczennicy i asystentki Kazimierza Twardowskiego z dziedziny historii filozofii. Wyjątkiem jest tutaj podręcznik *Zarys historii filozofii greckiej*¹. Dokładniejsze studia pokazują jednak, że szeroko rozumiana twórczość historyczna lwowskiej uczonej pełni w jej dorobku rolę istotną, a być może nawet kluczową. Władysław Stróżewski, charakteryzując Dąmbską jako historyka filozofii, pisał: „Szczególnie wyraźnie rzucającą się w oczy cechą dociekań filozoficznych prof. Izydory Dąmbskiej jest ich dwutorowość: z jednej strony dotyczą one określonych problemów rozpatrywanych w sposób ściśle systematyczny, z drugiej odnoszą się do analizy tych problemów w aspekcie historycznym. Oczywiście nie wszystkie zagadnienia, które prof. Dąmbska stawia sobie jako filozof, analizuje jako historyk filozofii – i odwrotnie, nie wszystko, czym zajmuje się w aspekcie historyczno-filozoficznym, stanowi dla niej temat roztrząsań czysto systematycznych. Niemniej jednak ten dwojaki sposób podejścia do problematyki będącej przedmiotem jej badań jest tu bardzo charakterystyczny, a zapewne nie jest przypadkiem, że takie książki jak *Dwa studia z teorii naukowego poznania*, *O narzędziach i przedmiotach poznania* czy *Znaki i myśli* składają się każdora-

¹ I. Dąmbska, *Zarys historii filozofii greckiej*, Lwów 1935. Warto wspomnieć, że książka Dąmbskiej spotkała się z bardzo pozytywną oceną Władysława Tatarkiewicza. Zob. W. Tatarkiewicz, [Rec.] I. D., *Zarys historii filozofii greckiej*, „Przegląd Filozoficzny” R. 39, z. 2, s. 193–195.

zowo z dwóch części, z których pierwsza zawiera systematyczne, druga zaś filozoficzno-historyczne rozprawy na temat poruszanych w tych książkach zagadnień².

Zdaniem piszącego te słowa historyczno-filozoficzna twórczość Izydory Dąbmskiej – jak wspomniano wyżej, stosunkowo słabo znana szerszemu gronu czytelników literatury filozoficznej – z całą pewnością zasługuje na zaznajomienie się z nią. Pojawia się pytanie: co należy zrobić, aby tak się stało? Odpowiedź jest prosta. Jak ujął to Jan Woleński, analizując stan i sytuację filozofii polskiej: „W dziedzinie promocji polskiej filozofii nic nie spada z nieba [...]. Trzeba pracy, pracy, pracy i jeszcze raz pracy”³. Autor tego artykułu nie stawia sobie oczywiście za cel całościowego omówienia historyczno-filozoficznego dorobku tytułowej uczonej, ponieważ nie byłoby to możliwe, poza oczywistymi względami związanymi z jego objętością, także z powodu różnorodności podejmowanej przez nią problematyki. Celem jest ukazanie perspektywy historyczno-filozoficznych dociekań Dąbmskiej i skłonienie czytelnika do własnych pogłębionych badań w tym zakresie.

Ogólna charakterystyka metody historycznej Izydory Dąbmskiej

Uczeń Dąbmskiej Jan Woleński, charakteryzując typ filozofa w szkole lwowsko-warszawskiej, pisze:

Filozof powinien być wykształcony w filozofii i w jakiejś dyscyplinie szczegółowej, najlepiej matematyczno-przyrodniczej. Wykształcenie filozoficzne winno być zarówno historyczne, jak i systematyczne, a szczególną uwagę zwracano na znajomość stanu współczesnej filozofii. Ponieważ w dalszym ciągu nie będę omawiał historyczno-filozoficznych osiągnięć szkoły lwowsko-warszawskiej (poza logiką), dlatego też parę słów na ten temat chciałbym powiedzieć w tym oto miejscu. Właściwie tylko niewielu filozofów szkoły poświęciło się profesjonalnie historii filozofii; do najwybitniejszych w tym zakresie należą Tatarkiewicz i Swieżawski. [...] Ale i ci, którzy nie traktowali historii filozofii jako swej zasadniczej specjalności, byli na tyle kompetentnymi historykami, że pisali ważne i interesujące prace historyczno-filozoficzne. Przykładowo wymienię książkę Dąbmskiej o sceptycyzmie francuskim [1958]⁴, tej samej autorki studia o Platonie [1972]⁵ oraz monografię o semiotyce starożytnej [1984]⁶ [...]”⁷.

² W. Stróżewski, *Profesor Izydora Dąbmska jako historyk filozofii*, „Ruch Filozoficzny” T. XXXVI, Nr 2–4, Toruń 1978, s. 109–110.

³ J. Woleński, *Garść refleksji na temat historii i terażniejszości filozofii polskiej*, „Studia z Filozofii Polskiej” T. 10 (2015), s. 18.

⁴ Zob. I. Dąbmska, *Sceptycyzm francuski XVI i XVII wieku*, Toruń 1958.

⁵ Zob. I. Dąbmska, *Dwa studia o Platonie*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1972.

⁶ Zob. I. Dąbmska, *Wprowadzenie do starożytnej semiotyki greckiej. Studia i teksty*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź, 1984.

⁷ J. Woleński, *Filozoficzna Szkoła Lwowsko-Warszawska*, Warszawa 1985, s. 32.

Charakterystycznym motywem sposobu uprawiania przez Dąbską historii filozofii było wspomniane powyżej łączenie w jej twórczości wątków systematycznych z rozważaniami historyczno-filozoficznymi. Niezbędnym tego warunkiem były z jednej strony erudycja historyczna, z drugiej talent analityczny. Wspomniana autorka miała obie te umiejętności.

Jerzy Pelc z kolei, analizując dokonania Dąbskiej w zakresie historii filozofii, stwierdza: „Szkoła Twardowskiego stosunkowo mało uwagi poświęcała historii filozofii. Szerokie więc i kompetentne rozważania historyczno-filozoficzne stanowią coś, co różni prace Dąbskiej od większości typowych prac tej szkoły. Zarazem jednak łatwo się przekonać, iż uprawiana przez nią historia filozofii różni się celem i stylem od typowych prac historyków filozofii. Nie zmierza ona bowiem do ustalenia czy skonstruowania faktu historycznego, do tzw. pragmatycznego ułożenia tego faktu w łańcuchu zależności genetycznych, filiacji historycznych, źródeł, wpływów, wreszcie związków przyczynowo-skutkowych. Owszem, Dąbska wspomina o tym, ale niejako po drodze, dzieląc się z czytelnikiem swą imponującą erudycją. Odnosi się jednak wrażenie, iż nie to jest celem głównym dociekań. Chodzi w nich raczej o to, aby z myśli mędrców starożytnych, niby z kopalni, wydobyć na powierzchnię teraźniejszości cenny urobek pojęć i problemów, a następnie owe pojęcia i problemy poddać analizie teoretycznej, dokonywanej nie z myślą o wzbogaceniu obrazu zamierzchłej przeszłości, lecz na użytek dnia dzisiejszego i jutra nauki”⁸. Innymi słowy, także w rozważaniach historyczno-filozoficznych prowadzonych przez autorkę *Zarysu historii filozofii greckiej* dostrzegamy jej wierność metodzie naukowej przejętej od Twardowskiego – analizie pojęć. Przyjrzyjmy się nieco bliżej sposobowi uprawiania przez Dąbską historii filozofii.

Można wyróżnić dwa podstawowe sposoby uprawiania historii filozofii: 1. Referujący, który polega na dokładnym odtworzeniu treści zawartej w określonych tekstach jakiegoś autora będącego przedmiotem zainteresowania historyka filozofii oraz 2. Odwołujący się do określonych, przyjmowanych przez badacza założeń systematycznych, które stanowią punkt wyjścia przeprowadzanych analiz w interpretacji poglądów omawianego autora oraz decydują nierzadko o wnioskach końcowych. Założenia te zależą najczęściej od poglądów filozoficznych akceptowanych przez samego historyka filozofii.

Wydaje się, że sposób, w jaki uprawiała historię filozofii Izydora Dąbska, nie daje się zredukować do żadnego z wyżej wyróżnionych. Władysław Stróżewski metodę stosowaną przez Dąbską określa jako „metodę precyzującą”⁹. Jej istotę stanowi ujmowanie przedmiotu badań w oparciu o terminologię wypra-

⁸ J. Pelc, *Izydora Dąbska*, „Studia Semiotyczne” T. 14, s. 49.

⁹ W. Stróżewski, *Profesor Izydora Dąbska jako historyk filozofii*, dz. cyt., s. 110.

cowaną wcześniej w trakcie rozważań czysto systematycznych. W takim ujęciu badania historyczno-filozoficzne stają się możliwe dzięki analizom systematycznym, które pozwalają we właściwy sposób ująć analizowane pojęcia oraz występujące pomiędzy nimi istotne zależności. Dzięki tej metodzie rozważania historyczne nie ograniczają się do zreferowania badanego tekstu, lecz pozwalają niejako na nowo uchwycić rzeczywiste problemy tkwiące w pracy historycznej, a nierzadko prowadzą do ich rozwiązania w oparciu o najnowsze zdobycze metody naukowej danej dyscypliny. Skuteczność tej metody zależna jest oczywiście od odpowiedniego poziomu merytorycznego przeprowadzonych wcześniej badań systematycznych. Spróbujmy wyeksplikować najważniejsze cechy stosowanej przez Dąbmską metody.

Po pierwsze, jej podstawowym postulatem jest postulat ścisłości. Wyraża się on w: a) możliwie najdokładniejszym określeniu dziedziny badań; b) ścisłym sformułowaniu analizowanych zagadnień, na które chce się uzyskać odpowiedź; c) jednoznacznym określeniu użytej oraz badanej aparatury pojęciowej; d) dokładnym rozróżnieniu znaczeń, uwikłanych w badanych terminach.

Drugą jej cechą jest zainteresowanie językiem, które, jak wiadomo, w szkole lwowsko-warszawskiej wynikało z założenia przyjętego przez jej założyciela – Kazimierza Twardowskiego – o naukowym charakterze filozofii. Filozof jest zdolny sprostać temu postulatowi, pod warunkiem że posługuje się jasnym i precyzyjnym językiem. „Myśl ścisła w nieścisłym sformułowaniu przestaje być ścisła”¹⁰. Język w tym ujęciu okazuje się ważnym przedmiotem badań historyka filozofii. Charakterystyczne dla stanowiska Dąbmskiej są słowa zawarte w zakończeniu rozprawy poświęconej filozofii lingwistycznej. Stwierdza tam: „Tym natomiast, co uznać należy za bezsporne i trwałe osiągnięcie filozofii lingwistycznej, jest wydatnienie roli języka jako istotnego narzędzia utrwalania i obiektywizowania wyników twórczości duchowej człowieka i pokazanie, że analiza semiotyczna języka i mowy jest metodą podstawową filozofii pojętej nie tylko jako metanauka, ale także jako teoria kultury i filozofia człowieka. Stwierdzenie, że z uwagi na charakter poznania filozoficznego i jego przedmiot nie jest to metoda jedyna, nie przekreśla cennego z punktu widzenia metodologii wyniku, że jest to – jak się zdaje – nie tylko podstawowa, ale i swoista metoda filozofii pretendującej do miana nauki”¹¹. Rozważania poświęcone filozofii języka stanowią znaczną część dorobku naukowego Dąbmskiej, a wiele z nich dotyczy historii tej problematyki występującej u różnych autorów z różnych epok.

¹⁰ I. Dąbmska, *Dwa studia z teorii naukowego poznania*, Toruń 1962, s. 75.

¹¹ I. Dąbmska, *O narzędziach i przedmiotach poznania. Z teorii instrumentalnego poznania. O filozofii lingwistycznej*, Warszawa 1967, s. 194.

Trzecią cechą stosowanej przez uczennicę Twardowskiego metody precyzującej jest poszukiwanie głębszych od czysto językowych – epistemologicznych lub ontologicznych – założeń leżących u podstaw analizowanych koncepcji filozoficznych. Znalazło to wyraz np. w badaniach Dąbskiej poświęconych różnym odmianom filozofii lingwistycznej, gdzie doszła do wniosku, że różne możliwe jej koncepcje są przejawem określonych stanowisk ontologicznych.

Jest to także metoda stosunkowo neutralna badawczo w tym sensie, iż precyzowanie zagadnień, ujawnianie tkwiących w badanym tekście podziałów czy porządkowanie aparatury pojęciowej nie narzuca niczego z zewnątrz. Celem jest uzyskanie jasnego i wyraźnego oglądu tego, co i tak w danym dziele zawarte, lecz nie zawsze wyeksplikowane przez autora. Poddane takiej analizie dzieła zyskują nierzadko przejrzystość, której nie miały w wersji oryginalnej, co było np. spowodowane niejasnym stylem pisarskim autora analizowanego tekstu.

Z powyższej cechy omawianej metody wynika kolejna jej właściwość. Jest to metoda pozwalająca na znalezienie najkorzystniejszej – w największym stopniu zachowującej obiektywizm badawczy – dla danego autora wykładni jego poglądów. Poprzez doprecyzowanie języka udaje się niekiedy zapobiec błędnym i niekorzystnym dla danej koncepcji interpretacjom. Umożliwia to rzetelne zestawianie analizowanych poglądów z innymi, ich porównywanie, a tym samym ocenę teoretycznego postępu w badaniu danego zagadnienia filozoficznego, *resp.* naukowego. Dąbska w swojej pracy historyka filozofii stosuje porównania nader często. Ten aspekt omawianej metody przyczynia się bez wątpienia do użytkowania wartościowych naukowo rezultatów, lecz wymaga znaczących nakładów pracy badacza, a także niezwyklej erudycji. I to nie tylko filozoficznej, lecz również filologicznej.

Scharakteryzowana powyżej metoda nie ogranicza się do badań czysto historycznych. Wpływa ona także na stan badań systematycznych w określonej dziedzinie refleksji filozoficznej. Wydaje się to szczególnie ważne w przypadku filozofii, której nie da się uprawiać w sposób czysto systematyczny – bez odniesień natury historycznej.

Filozofia starożytna w twórczości Dąbskiej

Prace historyczno-filozoficzne Dąbskiej obejmują cały okres rozwoju filozofii europejskiej oraz prawie wszystkie jej działy (poza estetyką). Najwięcej jednak uwagi poświęciła filozofii starożytnej, a zwłaszcza Platonowi. Jerzy Perzanowski ujął to w następujących słowach: „Grecję uważała bowiem za swą duchowo-

wą ojczyznę. Rodem była z Aten Platona, z Akademii¹². W pismach starożytnych filozofów poszukiwała nierzadko inspiracji dla własnych systematycznych badań, ale też wskazywała na antyczny rodowód wielu współcześnie analizowanych problemów filozoficznych.

We wstępie do wspomnianego już *Zarysu historii filozofii greckiej* opisuje autorka swój sposób rozumienia filozofii i badania jej dziejów. Pisze:

Wskutek powyżej scharakteryzowanej płynności w określaniu przedmiotu filozofii ktoś, kto chce przedstawić jej dzieje, staje wobec trudnego zadania. Rozwiązywać je może w sposób dwojaki: albo, przyjąwszy najbardziej mu odpowiadającą definicję filozofii, jako jednej jakiejś umiejętności, ograniczy przedmiot swych badań do zakresu wyznaczonego przez tę definicję, a pomijając będzie te problemy, które w myśl tej definicji filozoficznymi nie są – chociażby za takie przez rozważających je były uważane – albo, nie kusząc się o podanie definicji filozofii jako jednej jakiejś umiejętności, będzie śledził rozwój zagadnień, omawianych w obrębie nauk, które słusznie czy niesłusznie zwykło się oznaczać mniej lub więcej konsekwentnie mianem nauk filozoficznych. Droga pierwsza uprościłaby historykowi filozofii znacznie pracę przez ograniczenie przedmiotu badania, niemniej jednak tego rodzaju rozstrzygnięcie sprawy przez bądź co bądź dowolne ustalenie zakresu wyrazu filozofia w pracy mającej dać obraz rozwoju filozofii uzasadnione nie jest. Skąd bowiem przywilej uważania za filozofię tylko tego, co pod zakres obranej definicji podpada? Wszak definicja filozofii, jako jednej nauki, musi mieć charakter dowolny ze względu na wieloznaczność wyrazu filozofia i ze względu na to, że jednym z tych znaczeń, dość powszechnie przyjętym, jest pojęcie filozofii jako grupy nauk. Traktując zaś filozofię jako grupę nauk, będzie można uwzględnić i te zagadnienia, które wyznaczają zakres przedmiotu filozofii na stanowiskach dopatrujących się w filozofii jakiejś jednej nauki. Powyższe uwagi skłaniają nas do obrania drugiej drogi, tym bardziej że okres filozofii starożytnej jest czasem, w którym zakres zagadnień filozoficznych zaczyna się dopiero krystalizować i układać w schematy zagadnień, będących punktem wyjścia niemal wszystkich późniejszych prób określania filozofii¹³.

Wybór tej drogi spowodowany był z pewnością przejętym od Twardowskiego sposobem rozumienia filozofii jako grupy nauk¹⁴, w których powinny obowiązywać takie same kryteria naukowości jak w innych naukach.

Zarys zawiera wiele interesujących informacji historycznych, zarówno jeśli idzie o omawiany okres, jak i postaci greckich filozofów. Na uwagę zasługuje również piękna polszczyzna autorki (łatwo dostrzec jej drugie wykształcenie –

¹² J. Perzanowski, *Izydora Dąmbska 1904–1983, Materiały z sympozjum „Non est necesse vivere, necesse est philosophari”*, Kraków 18–19 grudnia 1998, Kraków 2001, s. 76.

¹³ I. Dąmbska, *Zarys historii filozofii greckiej*, dz. cyt., s. 11.

¹⁴ J. Woleński, *Filozoficzna Szkoła Lwowsko-Warszawska*, dz. cyt., s. 11.

polonistyczne). W zakończeniu książki czytamy: „Tradycją pomysłów filozofów greckich żyją też obok filozofii i nauki inne dziedziny kultury współczesnej. Nie brak ich w wierzeniach religijnych, teologii chrześcijańskiej i mistryce, nie brak w prawodawstwie”¹⁵. Fragment ten cytuję, ponieważ jest on charakterystyczny dla podejścia Dąbskiej do zagadnień filozoficznych. Starła się ona mianowicie w swoich rozważaniach, także tych poświęconych wąskiemu zagadnieniu teorii poznania, metodologii czy filozofii języka, ukazać ich szerszy, egzystencjalno-aksjologiczny kontekst poprzez wskazanie, iż są one wytworami człowieka – twórcy kultury. Ten aspekt twórczości Izydory Dąbskiej określam jako jej wymiar humanistyczny.

Twórcy Akademii poświęcona jest przede wszystkim książka *Dwa studia o Platonie*¹⁶ oraz szereg mniejszych artykułów jak: *Platona Menon* (1936), *Echa platońskie w środowisku uniwersyteckim w Polsce w epoce Renesansu* (1947), *Mity platońskie* (1948), *Z genealogii ideałów życiowych: Platoński ideał filozofa* (1949), *Platon w Polsce* (1949).

W pierwszej ze wspomnianych prac zarysowuje autorka wszechstronnie opracowany obraz greckiego mędrca. Ukazuje go jako ucznia Sokratesa, opisuje wyprawę, jakie odbył Platon od 388 roku do swojego powrotu do Aten w roku 361, analizuje jego działalność w założonej przez siebie Akademii. Odnajdujemy w rozprawie oparty na jego autobiograficznych *Listach* obraz Platona – artysty i uczonego, który jak wielu twórców (np. Owidiusz, św. Augustyn, Goethe) chce mówić o sobie. Odślania w nich Platon, zdaniem polskiej filozof, „dwa silnie związane kompleksy swego życia emocjonalnego: kompleks polityki i kompleks przyjaźni”¹⁷. Te dwie tendencje wyznaczają jego dalsze działania. Chciał działać dla dobra ludzi jako polityk, lecz nie pozwalało mu na to poczucie sprawiedliwości. Dostrzegał bowiem w polityce alternatywę: chcąc przebudować ustrój państwa na sprawiedliwy stanie się albo ofiarą, albo tyranem. Nie chciał stać się ani jednym, ani drugim. Zatem rolę swoją widział jako wychowawca królów-filozofów.

¹⁵ I. Dąbska, *Zarys historii filozofii greckiej*, dz. cyt., s. 169.

¹⁶ Warto wspomnieć o „burzliwej” historii tej rozprawy. Składa się ona z dwóch części. Pierwsza zatytułowana jest *Platon*, druga to *Platon w Polsce*. Pierwsza rozprawa, wspomina Dąbska, została napisana już w roku 1939. Niestety, na skutek wydarzeń wojennych uległa zniszczeniu. Została przez autorkę odtworzona, a częściowo napisana od nowa. Miała zostać wydana w roku 1946. I tym razem wydanie dzieła nie doszło do skutku, a powodem była, jak pisze autorka, zmiana polityki wydawniczej. Podobny los spotkał drugą rozprawę, która na skutek zmian, jakie zaszły w Polskiej Akademii Umiejętności (w roku 1950 została włączona do Polskiej Akademii Nauk) także nie doczekała się wydania. Obie rozprawy opublikowane zostały dopiero w roku 1972. Losy obu rozpraw są wymownym przykładem trudności, jakie napotykała w swojej twórczości naukowej wybitna reprezentantka szkoły Twardowskiego.

¹⁷ I. Dąbska, *Dwa studia o Platonie*, dz. cyt., s. 18.

Interesujące uwagi zawiera rozdział poświęcony platońskim mitom. Pełnią one istotną rolę w twórczości ateńskiego mistrza. Dąbska stwierdza, że już w starożytności ujawniły się trzy kierunki, w których kontynuowana była krytyka mitów. Kierunek pierwszy polegał na dążeniu do wykazania, że treść mitów sprzeczna jest z prawami logiki i postulatami etyki. Wysuwano stąd wnioski, że uzyskany w ten sposób na drodze antropomorfizacji obraz bóstw jest zarówno niemoralny, jak i pełen sprzeczności (Ksenofanes, Heraklit). Kierunek drugi polegał na odrzucaniu dosłownego rozumienia mitów, traktując je jako przenośnie, pod którymi należy doszukiwać się właściwej treści przekazywanej przez mity (stoicy, Filon z Aleksandrii). Trzecie podejście do mitów charakteryzuje się doszukiwaniem się w nich zniekształconej rzeczywistości historycznej. Mit w tym ujęciu jest podaniem, legendą (jak ujmowali go niektórzy sofiści). Wspomnianej krytyce mitów towarzyszyło w podejściu autora jedno z wyróżnionych stanowisk: ateizm, sceptycyzm, bądź też agnostycyzm. Trudno jednak o jednoznaczne określenie poglądu Platona w tej sprawie. Wykluczyć można jedynie w jego przypadku ateizm. Stosuje on mit wszędzie tam, gdzie brakuje mu słów lub gdy mówi o czymś, o czym brakuje mu wiedzy, a co pragnie wyrazić. Ucieka się wówczas do porównań i analogii. „To, w co wierzy mistyk-pitagorejczyk, krytykuje intelektualista-sokratyk”¹⁸.

Ostatni rozdział omawianej rozprawy zatytułowany jest *Platońska nauka*. Streszcza w nim autorka najważniejsze wątki filozofii Platona. Za jedno z centralnych zagadnień uznaje naukę o duszy ludzkiej oraz jej stosunku do świata idei, świata zmysłowego i wartości. Dąbska podkreśla, że Platon był dobrym psychologiem, potrafiącym dostrzec „głęboko nieraz ukryte sprężyny działania”. „Umiał patrzeć w głąb duszy własnej i wczuwać się w dusze innych ludzi. Nic więc dziwnego, że tyle uwagi poświęcił zagadnieniu natury ludzkiej i że na dociekaniach z tego zakresu oparł zarówno swoją teorię poznania, jak i swoją teorię wartości”¹⁹. W teorii poznania grecki filozof występuje przeciwko subiektywizmowi i relatywizmowi sofistów. Zwalcza także, podobnie jak Sokrates, konsekwencje etyczne ich stanowiska. W zakończeniu omawianej rozprawy znajduje się aneks zawierający streszczenia dialogów Platona w układzie chronologicznym. Może on stanowić doskonały wstęp dla początkujących czytelników zainteresowanych podjęciem studiów nad myślą genialnego greckiego filozofa.

Drugą rozprawą zamieszczoną w książce *Dwa studia o Platonie* jest zamierzona jako uzupełnienie powyżej omówionej praca *Platon w Polsce*. Składa się ona z trzech rozdziałów: *Platon a humaniści polscy*, *Platon w poezji polskiej* oraz *Platon w pismach filozofów polskich*.

¹⁸ Tamże, s. 31.

¹⁹ Tamże, s. 34.

Jest to wyjątkowo cenna praca dotycząca dziejów filozofii platońskiej w Polsce. Rozdział pierwszy stanowi szkic dziejów recepcji pism greckiego myśliciela w Polsce oraz różnych przejawów zainteresowania jego poglądami i osobą. W rozdziale drugim omawianej rozprawy zatytułowanym *Platon w poezji polskiej* kreśli autorka wpływ filozofa na poezję polską okresu odrodzenia i czasów późniejszych. Daje się on zauważyć u takich twórców, jak: Mikołaj Rej (choć w szczątkowej formie), Jan Kochanowski, Mikołaj Sęp Szarzyński, Franciszek Karpiński, Juliusz Słowacki, Adam Mickiewicz, Cyprian Kamil Norwid, Zygmunt Krasiński, Bolesław Limanowski, Maria Konopnicka, Deotyma Łuszczewska, Stanisław Wyspiański, Zbigniew Herbert. Cytując wiele fragmentów z dzieł wspomnianych poetów, w których znajdują się odniesienia do filozofii Platona, autorka analizuje motywy przejawów filozofii Platona u polskich poetów i pisarzy. Wskazuje, iż zainteresowanie jego twórczością podlegało pewnym wahaniom, osiągając kulminację w polskim romantyzmie.

Trzecia część rozprawy o recepcji dzieł Platona w Polsce omawia jego wpływ na polskich filozofów. Zauważa, że filozofowie polscy stosunkowo późno zainteresowali się Platonem. W wieku XV dominował arystotelizm wraz z burydanizmem i nominalizmem. Platonizm w wersji neoplatońskiej występuje u Jakuba z Gostynina (1450–1506) i Adama z Bochynia. Polemizuje z Platonem Marcin Śmiglecki, który był jezuitą oraz profesorem Akademii Wileńskiej pod koniec XVI wieku. Do wyjątków w XVI wieku, zauważa Dąbska, należy zaliczyć Adama Burskiego, który w wykładach na Uniwersytecie Jagiellońskim, a potem Akademii Zamojskiej zajmował się etyką i polityką Platona²⁰. Znaczącą rolę w rozwoju idei platońskich w Polsce odegrał w XVII i pierwszych latach wieku XVIII Gimnazjum Akademickie w Gdańsku. W szkole tej wykładano i objaśniano pisma Platona. Czytano jego dzieła zarówno w oryginale, czemu sprzyjała nauka języków klasycznych, jak i w przekładzie Ficina. Podobną rolę spełniało założone już w 1594 roku w Toruniu Gimnazjum Akademickie. Obowiązujący w nim program także

²⁰ Burski usiłował wywieść niektóre poglądy stoików, przede wszystkim ich dialektykę, oraz logikę Arystotelesa od Platona. Dąbska charakteryzując te próby, stwierdza: „Jakkolwiek (w rozdz. 2 ks. II.) zdaje sobie sprawę z antysensualistycznego charakteru filozofii Platona, wyraźnie różniąc go ją od sensualizmu stoików, niemniej w doszukiwaniu się zależności doktryny stoickiej od platonizmu posuwa się tak daleko, że skłonny jest – idąc w tym zresztą za Plutarchem – stoickie »notiones communes« utożsamiać z ideami (ks. II. rozdz. 7. *De intelligenti is seu notionibus*). W rozdz. 1 ks. III – *De intimo et elato sermone*, stoickie rozróżnienie znaczenia jako mowy wewnętrznej i wyrazu jako mowy zewnętrznej wywodzi z *Teajteta* i *Sofisty* i dodaje: »utrunque; equidem hoc genussermonis ex Platone di dicerunt Stoici«. Podobnie w rozdz. 10 ks. VI *De demonstratione* stoickie odróżnienie dowodu koniecznego i prawdopodobnego tylko wyprowadzić usiłuje z *Teajteta*. Niesłusznie”, I. Dąbska, *Dwa studia o Platonie*, dz. cyt., s. 70. Platonowi w *Teajecie* chodziło, stwierdza Dąbska, nie o przeciwstawienie dwóch rodzajów dowodzenia, ale pewności i prawdopodobieństwa.

obejmował czytanie i komentowanie dzieł Platona. Dąmbska stwierdza jednak, że dopiero wiek XIX i XX zaznaczyły się w Polsce znaczącym wzrostem zainteresowania osobą założyciela Akademii i jego twórczością. Dąmbska zarysowuje panoramę rozwoju zainteresowań filozofią greckiego idealisty w Polsce w XIX i XX stuleciu. Wskazuje na Uniwersytet Wileński, gdzie wykładano i analizowano dialogi Platona (Grodek, Jeżowski, Czeczot). Wzrosło zainteresowanie Platonem także na Uniwersytecie Warszawskim, gdzie już w roku 1821 na zakończenie roku akademickiego profesor A. I. Zaballewicz na posiedzeniu publicznym wskazywał na zasługi Platona w filozofii. Do najwybitniejszych badaczy filozofii Platona w Polsce w XIX i XX wieku zalicza Dąmbska: Wincentego Lutosławskiego, ks. Stefana Pawlickiego oraz Władysława Witwickiego.

Lutosławski znany jest przede wszystkim jako wynalazca tzw. metody stylometrycznej, która służyła do ustalania chronologii dialogów Platona. Polegała ona na wyróżnieniu 500 charakterystycznych dla filozofii Platona własności stylistycznych, tzw. stylemów. W pracy znajduje się przejrzysty opis słynnej metody polskiego badacza. Sam Lutosławski uważał siebie za kontynuatora myśli mistyków polskich okresu romantyzmu. Przeciwstawiał się przy tym platońskiemu totalitaryzmowi. W rozwoju myśli greckiego filozofa dostrzegał zmianę od idealizmu do spirytualistycznej metafizyki w późniejszej fazie twórczości.

Księżda Stefana Pawlickiego przedstawia Dąmbska jako tego, który polemizował z niektórymi wynikami stylometrii Lutosławskiego (chodziło głównie o czas powstania *Fajdrosa*). Jako osoba duchowna podkreślał on u Platona znaczenie zarówno bliskich, jak i obcych chrześcijaństwu elementów. Był także Pawlicki autorem *Historii filozofii greckiej*, której drugi tom poświęcił życiu i poglądom Platona.

Za najważniejszego spośród wymienionych polskich platoników uznaje Dąmbska Władysława Witwickiego, z którym łączyła ją wieloletnia przyjaźń²¹. Zaslugą Witwickiego było przede wszystkim przetłumaczenie na język polski

²¹ Warto może zacytować fragment ze *Wspomnienia pośmiertnego* napisanego przez Dąmbską, a poświęconego Witwickiemu, gdzie pisała m.in.: „Znamiennym rysem kultury XX wieku jest dążność do specjalizacji. Zdawałoby się więc, że Platon, który tworzył rozległy system naukowy, wiersze pisywał i przy zegarach majstrował, albo Leonardo da Vinci, malarz, inżynier i poeta w jednej osobie, nie mają dziś następców. Ale i dziś, choć wyjątkowo tylko, spotyka się ludzi o niezwykle bogatej organizacji wewnętrznej: renesansowych i greckich zarazem, których twórczość ogarnia liczne dziedziny życia i kultury. Do tych ludzi należał niewątpliwie Władysław Witwicki, profesor psychologii ogólnej Uniwersytetu Warszawskiego, zmarły dnia 21 grudnia 1948, w 71 roku życia. Był uczonym przyrodnikiem i humanistą, był artystą-plastykiem i poetą, był znawcą dusz ludzkich i nauczycielem. Był filozofem. Był też, o czym mniej może szerszy ogół wiedział, zamiłowanym konstruktorem”, I. Dąmbska, *Władysław Witwicki (1878–1948). Wspomnienie pośmiertne*, „Przegląd Filozoficzny” R. 45 (1949) z. 1/2, s. 262. W zakończeniu zaś napisała „Tak było i w komentarzach do Platona,

wszystkich dzieł Platona. Dąbska przypomina, że Witwicki nie był pierwszym tłumaczem Platona na język polski. Wymienia innych: Kozłowski, Bronikowski, Kašinowski, Siedlecki, Świdorski, Jezienicki, Bielę, Okołowa, Lisieckiego oraz Maykowską. Dodaje jednak: „Żaden z tych przekładów nie stał na poziomie artystycznym przekładów Witwickiego. Bo, aby dobrze tłumaczyć Platona, nie wystarczy umieć po grecku. Nie wystarcza nawet być filologiem i historykiem filozofii zarazem. Trzeba jeszcze być artystą i psychologiem. Tłumaczenie dzieła literackiego, a są nim dialogi platońskie, jest jednym z najtrudniejszych rodzajów współtworzenia”²². Witwicki był, jak wiadomo, psychologiem i to wybitnym. Był także artystą, który potrafił w swoich tłumaczeniach oddać nie tylko treść, ale także ducha filozofii platońskiej.

W końcowym fragmencie omawianego dzieła przypomina Dąbska jeszcze jedną postać polskiego znawcy Platona – Pawła Kucharskiego. W wielu artykułach oraz obszernej monografii *Les chemins du savoir dans les derniers dialogues de Platon* stara się on uzasadnić pogląd, że pierwotna koncepcja idei Platona rozumianej jako εἶδος – transcendentna jedność ontyczna stanowiąca podstawę istnienia wielości realnych przedmiotów jednostkowych – zostaje odrzucona na podstawie dyskusji przedstawionej w *Parmenidesie*. W jej miejsce, zdaniem Kucharskiego, w dialogach *Sofista* i *Polityk* pojawia się nowa koncepcja idei jako ἰδέα albo φύσις – jedności wspólnej różnym formom, uzyskiwanej dzięki dialektyce rozumianej jako logiczna teoria indukcji.

Podsumowując badania nad Platonem w Polsce, autorka zwraca uwagę, że inaczej niż np. w XV-wiecznej Florencji, gdzie uważano greckiego filozofa głównie za twórcę religii, pozostał Platon w Polsce filozofem – miłośnikiem mądrości. Jakkolwiek stosunkowo późno w stosunku do państw zachodnich, zajęto się u nas Platonem i jego filozofią i pomimo faktu, że nie odegrała ona istotnej roli w kształtowaniu się polskiej myśli filozoficznej, uznać należy że także nad Wisłą znaczenie platonizmu, jak w całej kulturze europejskiej, jest widoczne.

Nie sposób oczywiście w stosunkowo krótkim artykule omówić szczegółowo zawartości pozostałych prac Dąbskiej poświęconych historii filozofii starożytnej. Chciałbym jedynie wspomnieć o kilku jej rozprawach odnoszących się do tego okresu. Innymi filozofami starożytnymi, którym poświęciła Dąbska uwa-

i w każdej innej pracy Witwickiego. Odsłaniał się w nich cały człowiek mądry, piękny i dobry: καλός καὶ ἀγαθός”, tamże, s. 268.

²² I. Dąbska, *Dwa studia o Platonie*, dz. cyt., s. 76.

gę, byli sceptycy (1931²³, 1933²⁴, 1966²⁵, 1968²⁶); sofiści i Sokrates (1966)²⁷; stoicy (1970)²⁸, (1970); cynicy (1973)²⁹; Heraklit (1960)³⁰.

Na szczególną uwagę, ze względu na znaczenie przeprowadzonych tam analiz, ale też na ich prekursorski charakter w polskim piśmiennictwie filozoficznym zasługują przekłady pism semiotycznych starożytnych filozofów na czele z *Wprowadzeniem do starożytnej semiotyki greckiej* (1984)³¹, gdzie znalazły się fragmenty pism sofistów, Platona, Arystotelesa, stoików, Filona z Aleksandrii, Ptolemeusza, Galenosa oraz Boecjusza. Zostały one poprzedzone w części pierwszej tekstem zawierającym badania autorki nad semiotyką starożytną.

Jeżeli idzie o filozofię starożytną, warto także wspomnieć o artykułach podejmujących zagadnienia etyczne i egzystencjalne u antycznych filozofów, takie jak *Starożytna nauka o szczęściu w świetle psychologii współczesnej* (1938), *Zagadnienie śmierci w greckiej filozofii starożytnej* (1946), *Zagadnienie marzeń sennych w greckiej filozofii starożytnej* (1960), *Zagadnienie śmierci w religii i sztuce greckiej* (1962) czy *O starożytnej etyce* (1966).

Średniowiecze i czasy nowożytne

Niewiele uwagi poświęciła Dąmbska filozofii średniowiecznej, Można tutaj wymienić jej krótki artykuł opublikowany w 1962 roku *Boecjusza „De consolatio- ne philosophiae”* (1962), omawiający główne tezy słynnego dzieła oraz rozważania na temat filozofii logiki i języka u Pierre’a Abelarda (1967)³².

Jeśli idzie o filozofię nowożytną, dorobek omawianej uczoney jest o wiele większy. Należy tutaj wspomnieć obszerne rozważania na temat historii sceptycy-

²³ I. Dąmbska, *O sceptykach greckich*, „Filomata” R. 3 (1931) nr 39, s. 209–215.

²⁴ I. Dąmbska, *Stoicyzm i epikureizm w filozofii życia Horacego*, „Filomata” R. 5 (1933) nr 48, s. 293–299.

²⁵ I. Dąmbska, *Artykuły o sceptykach starożytnych*, w: *Słownik filozofów*, pod red. I. Krońskiej, T. 1, Warszawa 1966.

²⁶ Hasła dotyczą następujących sceptyków: Hekatajosa z Abdery, Herakleidesa z Tarentu, Nikołochosa, Praylosa z Tready, Ptolemaiosa, Sarpedona, Saturinosa Kythenasa, Theodosiosa, Zeuksipposa, Eurylochosa, Eufranora z Seleukii, Eubulosa, Apellasa, Dioskuridesa (Archiwum PAN K III – 109/15, Notatki).

²⁷ I. Dąmbska, *Z dziejów sporu o bezwzględność dobra. Sofiści i Sokrates*, „Filomata” (1966) nr 199, s. 435–440.

²⁸ I. Dąmbska, *Niektóre zagadnienia semiotyki stoickiej w świetle traktatu Sekstusa Empiryka „Przeciw logikom”*, w: tejsze, *Znaki i myśli*, Warszawa–Poznań–Toruń, 1975, s. 168–175.

²⁹ I. Dąmbska, *Cynicy – hippisi starożytnego świata*, „Filomata” (1973) nr 267, s. 339–348.

³⁰ I. Dąmbska, *Heraklit*, „Filomata” (1960) nr 139, s. 467–472.

³¹ I. Dąmbska, *Wprowadzenie do starożytnej semiotyki greckiej...*, dz. cyt.

³² I. Dąmbska, *Semiotyka wyrazów funkcyjnych w Dialektyce Abelarda*, w: tejsze, *Znaki i myśli*, dz. cyt., s. 188–195.

zmu we Francji od czasów średniowiecza do okresu renesansu zawarte w książce *Sceptycyzm francuski XVI i XVII wieku* (1958). Jej praca doktorska *Teoria sądu Edmunda Goblot* była pracą historyczną omawiającą w sposób krytyczny niektóre poglądy francuskiego filozofa i logika.

Przedmiotem zainteresowań Dąbskiej były m.in.: koncepcje przedstawicieli Koła Wiedeńskiego: „*Koło Wiedeńskie*”. *Założenia epistemologiczne „Koła” i niektóre ich konsekwencje* (1932), *Maurycy Schlick, 1882–1936* (1937); założenia metodologiczne filozofii Kartezjusza: „*Meditationes*” *Descartesa na tle sceptycyzmu francuskiego XVII wieku* (1950), *Sur certains principes méthodologiques dans le „Principia philosophiae”, de Descartes* (1957); filozofia nauki Eddingtona: *Quelques remarques sur la philosophie de la science de S. A. Eddington* (1956); wspólne idee w poglądach Bergsona, Poincarégo i Eddingtona: *Sur quelques idées communes à Bergson, Poincaré et Eddington* (1959); koncepcja czasu Pascala: *Pascal et le concept du temps* (1967); koncepcja nauki w filozofii Condillaca: *Semiotyczna koncepcja nauki w filozofii Condillaca* (1967); *Condillaca koncepcja nauki jako porządnego języka* (1966/67); filozofia języka Leibniza: *Poglądy Leibniza na język i jego rolę jako zasady unifikacji wiedzy* (1968), *Langue et science dans la philosophie de Leibniz* (1976); poglądy Eugeniusza Minkowskiego: *Garść uwag o filozofii Eugeniusza Minkowskiego* (1974), *Eugeniusz Minkowski* (1977); metanaukowe idee Natansona i Smoluchowskiego: *O poglądach metanaukowych Władysława Natansona i Mariana Smoluchowskiego* (1979), poglądy Ingardena: *Ingarden Roman. Z teorii języka i filozoficznych podstaw logiki* (1973).

Na uwagę zasługują także jej analizy poświęcone wpływowi poglądów Brentana na szkołę lwowsko-warszawską: *Czterdzieści lat filozofii we Lwowie, 1898–1938* (Dąbska 1948), *Franciszek Brentano a polska myśl filozoficzna. Kazimierz Twardowski i jego szkoła* (1979) oraz cały szereg artykułów i odczytów poświęconych najwybitniejszym reprezentantom szkoły, jak również samemu Twardowskiemu³³. Teksty te stanowią doskonałe źródło wiedzy o samej szkole lwowsko-warszawskiej, zawierają wiele interesujących informacji o jej przedstawicielach oraz rozwoju i kształtowaniu się idei filozoficznych w obrębie szkoły.

Na koniec warto także wspomnieć o artykułach poświęconych historii logiki polskiej: *Logika w Gimnazjum Akademickim w Gdańsku w pierwszej połowie XVII wieku* (1958), *Adam Burski i jego „Dialectica Ciceronis”* (1974), *Kilka uwag o Marcynie Śmigleckim i jego „Logice”* (1973). Prace te nie wyczerpują oczywiście podejmowanej tematyki, lecz z całą pewnością zasługują na uwagę jako prace stanowiące przyczynek do dalszych badań w tym zakresie oraz doskonały do nich

³³ Obok rozpraw poświęconych Twardowskiemu Dąbska podejmowała w swoich pracach analizy poglądów Ajdukiewicza, Czeżowskiego, Gromskiej, Kotarbińskiego, Tatarkiewicza, Witwickego.

wstęp. Warto podkreślić, że zostały one oparte na bogatym materiale źródłowym, co jest warunkiem *sine qua non* właściwego poziomu prac historycznych.

Podsumowanie

Celem, jaki postawił przed sobą autor niniejszego tekstu, była próba ukazania dorobku naukowego Izydory Dąbskiej w zakresie historii filozofii. Z powodu ograniczeń wynikających z jego objętości bardziej szczegółowo omówione zostały jedynie niektóre prace Dąbskiej poświęcone Platonowi. Zakres podejmowanej przez uczennicę Twardowskiego problematyki historycznej obejmuje całe dzieje filozofii europejskiej oraz niemal wszystkie dziedziny refleksji filozoficznej. Warto także zwrócić uwagę na kompetencje autorki, zarówno merytoryczne – przejawiające się w doskonałej znajomości poglądów omawianych autorów, jak i językowe – umożliwiające sięganie do tekstów źródłowych, co w przypadku historyka filozofii jest szczególnie istotne. Teksty Dąbskiej z zakresu historii filozofii stanowią zarówno doskonałe źródło do poznawania dziejów myśli filozoficznej, jak również mogą stanowić wprowadzenie do pogłębionych samodzielnych studiów nad poglądami dawnych myślicieli. Dorobek uczonej w dziedzinie historii filozofii pozwala, jak się wydaje, na uznanie jej za jednego z czołowych, obok Władysława Tatarkiewicza i Stefana Swieżawskiego, historyków filozofii w szkole lwowsko-warszawskiej.

Bibliografia

Archiwum Nauki PAN i PAU w Krakowie

Dział III: Spuścizny (archiwa osobiste) ludzi nauki i kultury

Sygnatura K III – 109

Archiwum PAN K III – 109/15, Notatki.

Dąbmska I., *Adam Burski i jego „Dialectica Ciceronis”*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1974, t. 20, s. 3–15.

Dąbmska I., *Artykuły o sceptykach starożytnych*, w: *Słownik filozofów*, pod red. I. Krońskiej, t. 1, Warszawa 1966.

Dąbmska I., *Boecjusza „De consolatione philosophiae”*, „Filomata” 1962, nr 161, s. 82–86.

Dąbmska I., *Cynicy – hippisi starożytnego świata*, „Filomata” 1973, nr 267, s. 339–348.

Dąbmska I., *Czterdzieści lat filozofii we Lwowie, 1898–1938*, „Przegląd Filozoficzny” R. 44 (1948) z. 1/3, s. 14–25.

Dąbmska I., *Dwa studia o Platonie*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1972.

Dąbmska I., *Dwa studia z teorii naukowego poznania*, Toruń 1962.

Dąbmska I., *Echa platońskie w środowisku uniwersyteckim w Polsce w epoce Renesansu*, „Meander” R. 2: 1947, z. 4/5, s. 185–190.

Dąbmska I., *Eugeniusz Minkowski*, „Znak” R. 29 (1977) nr 1 (271), s. 46–49.

Dąbmska I., *Franciszek Brentano a polska myśl filozoficzna. Kazimierz Twardowski i jego szkoła*, „Ruch Filozoficzny” T. 37 (1979) nr 1–2, s. 1–10.

Dąbmska I., *Garść uwag o filozofii Eugeniusza Minkowskiego*, „Ruch Filozoficzny” T. 32 (1974) nr 1, s. 1–5.

Dąbmska I., [Recenzja:] *Ingarden Roman: Z teorii języka i filozoficznych podstaw logiki*, Warszawa 1972, s. 507, „Ruch Filozoficzny” T. 31 (1973) nr 2–4, s. 119–122.

Dąbmska I., *Kilka uwag o Marcinie Śmigleckim i jego „Logice”*, „Studia i Materiały z Dziejów Nauki Polskiej” 1973, Ser. E, z. 5, s. 3–27.

Dąbmska I., *„Koło Wiedeńskie”. Z założenia epistemologiczne „Koła” i niektóre ich konsekwencje*, „Przegląd Współczesny” R. 11 (1932) nr 125, s. 379–388.

Dąbmska I., *Logika w Gimnazjum Akademickim w Gdańsku w pierwszej połowie XVII wieku*, „Rocznik Gdański” R. 15/16 [druk: 1958], s. 199–223.

Dąbmska I., *Maurycy Schlick, 1882–1936*, „Przegląd Filozoficzny” R. 40 (1937) z. 1, s. 98–101.

Dąbmska I., *„Meditationes” Descartesa na tle sceptycyzmu francuskiego XVII wieku*, „Kwartalnik Filozoficzny” T. 19: 1950, z. 1–2, s. 1–24.

Dąbmska I., *Mity platońskie*, „Meander” R. 3: 1948, z. 9, s. 427–437.

Dąbmska I., *O narzędziach i przedmiotach poznania. Z teorii instrumentalnego poznania. O filozofii lingwistycznej*, Warszawa 1967.

Dąbmska I., *O poglądach metanaukowych Władysława Natansona i Mariana Smoluchowskiego*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 1979, z. 1, s. 3–11.

Dąbmska I., *Poglądy Leibniza na język i jego rolę jako zasady unifikacji wiedzy*, „Ruch Filozoficzny” T. 26: 1967/1968, nr 3, s. 224–226.

- Dąbska I., *O sceptykach greckich*, „Filomata” R. 3 (1931) nr 39, s. 209–215.
- Dąbska I., *Pascal et le concept du temps*, w: *Actes du XI-e Congrès International d’Histoire des Sciences*, Warszawa–Toruń–Kielce–Kraków, 24–31 Août 1965, Wrocław 1967, t. 2, s. 144–148.
- Dąbska I., *Quelques remarques sur la philosophie de la science de S. A. Eddington*, „Revue de Synthèse” T. 77 (1956) nr 3, s. 311–341.
- Dąbska I., *Sceptycyzm francuski XVI i XVII wieku*, Toruń 1958.
- Dąbska I., *Semiotyczna koncepcja nauki w filozofii Condillaca*, w: *Fragmety filozoficzne, Seria 3, Księga pamiątkowa ku czci prof. T. Kotarbińskiego w 80-tą rocznicę urodzin*, Warszawa 1967, s. 537–545.
- Dąbska I., *Starożytna nauka o szczęściu w świetle psychologii współczesnej*, „Filomata” R. 10 (1938) nr 104, s. 122–133.
- Dąbska I., *Stoicyzm i epikureizm w filozofii życia Horacego*, „Filomata” R. 5 (1933) nr 48, s. 293–299.
- Dąbska I., *Sur certains principes méthodologiques dans le „Principia philosophiae”, de Descartes*, „Revue de Métaphysique et de Morale” R. 62, nr 1, s. 57–66.
- Dąbska I., *Sur quelques idées communes à Bergson, Poincaré et Eddington*, „Bulletin de la Société Française de Philosophie” R. 53, nr 53; *Bergson et nous. Actes du X-e Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française, Paris 17–19 mai 1959*, s. 85–89, iodb.
- Dąbska I., *Władysław Witwicki (1878–1948). Wspomnienie pośmiertne*, „Przegląd Filozoficzny” R. 45: 1949, z. 1/2, s. 262–268.
- Dąbska I., *Wprowadzenie do starożytnej semiotyki greckiej. Studia i teksty*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1984.
- Dąbska I., *Zagadnienie marzeń sennych w greckiej filozofii starożytnej*, w: *Charisteria, Rozprawy filozoficzne złożone w darze Władysławowi Tatarkiewiczowi w 70-tą rocznicę urodzin*, Warszawa 1960, s. 29–40.
- Dąbska I., *Zagadnienie śmierci w greckiej filozofii starożytnej*, „Meander” R. 1 (1946) z. 9, s. 445–457.
- Dąbska I., *Zarys historii filozofii greckiej*, Lwów 1935.
- Dąbska I., *Z genealogii ideałów życiowych: Platoński ideał filozofa*, „Meander” R. 4 (1949) z. 7, s. 325–334.
- Dąbska I., *Znaki i myśli. Wybór pism z semiotyki, teorii nauki i historii filozofii*, Warszawa–Poznań–Toruń 1975.
- Pelc J., *Izydora Dąbska*, „Studia Semiotyczne” T. 14, s. 45–51.
- Perzanowski J., *Izydora Dąbska 1904–1983, Materiały z sympozjum „Non est necesse vivere, necesse est philosophari”*, Kraków 18–19 grudnia 1998 r., Kraków 2001.
- Stróżewski W., *Profesor Izydora Dąbska jako historyk filozofii*, „Ruch Filozoficzny” T. XXXVI (1978) nr 2–4, s. 109–110.
- Tatarkiewicz W., [Recenzja] I. D., *Zarys historii filozofii greckiej*, „Przegląd Filozoficzny” R. 39, z. 2, s. 193–195.
- Woleński J., *Filozoficzna Szkoła Lwowsko-Warszawska*, Warszawa 1985.
- Woleński J., *Garść refleksji na temat historii i terażniejszości filozofii polskiej*, „Studia z Filozofii Polskiej” T. 10 (2015), s. 11–18.

History of philosophy in Izydora Dąbska's works

The article aims to reconstruct history of philosophy in Izydora Dąbska's works. She was one of the most outstanding representatives of the Lvov-Warsaw School. Most of Dąbska's work are concerned with epistemology, philosophy of language and methodology of science. Relatively little is known about Dąbska's works in the field of the history of philosophy. The more detailed studies, however, show that the widely understood historical creativity of the Lvov scholar plays an important or even crucial role in her scientific activity. Dąbska's writings in the field of the history of philosophy allow to recognize her as one of the leading historians of philosophy at the Lvov-Warsaw School, alongside with Władysław Tatarkiewicz and Stefan Świeżawski.

Keywords: Izydora Dąbska, the Lvov-Warsaw School, Dąbska's history of philosophy

Adam Jonkisz

Koncepcje podziału. Uwagi i postulaty metodologiczne
Conceptions of division. Methodological comments and postulates

Adam Jonkisz

Podział. Pojęcia i rozróżnienia ogólne
Division. The general concepts and distinctions

Janusz Ciuciura

Logika parakonsystentna Jaśkowskiego
Jaśkowski's paraconsistent logic

ADAM JONKISZ

Koncepcje podziału. Uwagi i postulaty metodologiczne

Przedmiotem analiz są koncepcje podziału wybrane z polskich podręczników logiki lub ogólnej metodologii nauk. Wybór na pewno nie jest wyczerpujący, uwzględniam jednak zarówno koncepcje dziś już klasyczne w logice polskiej (Tadeusz Kotarbiński, Kazimierz Ajdukiewicz, Tadeusz Czeżowski), jak i późniejsze (Kazimierz Pasenkiewicz, Władysław Wolter, Zygmunt Ziemiński, Leon Gumański, Zygmunt Hajduk, Jacek Jadacki, Józef Bremer, Tadeusz Widła, Grzegorz Malinowski) – w różnym stopniu nawiązujące do tych propozycji klasycznych¹. Dwa są cele główne analiz: sformułowanie uwag do wybranych koncepcji (część 1) oraz postawienie opartych na tych uwagach postulatów co do metodologicznie zadowalającej koncepcji podziału (część 2)².

1.1. W swoich pracach Tadeusz Kotarbiński odróżnia klasyfikację logiczną od rzeczowej. Klasyfikacja rzeczowa polega na „oddzielaniu przedmiotów danego rodzaju od pewnych innych, z którymi dane przedmioty są zgromadzone”³. „Dokonywać klasyfikacji rzeczowej – to tyle, co segregować, oddzielać fizycznie przedmioty pewnej grupy od przedmiotów innej grupy [...]”⁴ Właściwym przed-

¹ Kolejność analizowania koncepcji podziału nie jest wyznaczona wyłącznie przez czas ich opublikowania, niektóre koncepcje, dla usystematyzowania ich przeglądu, są grupowane; ponadto nie badam faktycznych (dziejowych) zależności między ich opracowaniem, tj. możliwych wpływów, inspiracji, zapożyczeń itd.

² Zgodnie z pierwszym planem niniejszego opracowania te dwa cele miały być jedynie podstawą i uzasadnieniem dla zadania głównego, tj. opracowania koncepcji podziału spełniającej postulaty wyłaniające się z uwag do koncepcji zastanych. Ponieważ jednak przedstawienie wszystkich tych wyników w jednej publikacji skutkowałoby znacznym przekroczeniem uzgodnionej objętości artykułu, zdecydowałem o przedstawieniu własnej koncepcji podziału odrębnie.

³ T. Kotarbiński, *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, wyd. 3., Warszawa 1986, s. 286.

⁴ T. Kotarbiński, *Kurs logiki dla prawników*, wyd. 8., Warszawa 1975, s. 41.

miotem ustaleń metodologicznych oraz zalecaną przez Kotarbińskiego podstawą segregacji jest klasyfikacja logiczna, czyli „[...] dobranie do danego terminu «A» przynajmniej dwóch innych, «B» i «C» [...], spełniających pewne warunki co do zakresów. Ściślej: klasyfikacja logiczna zakresu terminu «A» jest to twierdzenie orzekające, że zakres terminu «A» jest tożsamy z zakresem sumy logicznej terminów «B» i «C» ... (czyli tożsamy z zakresem terminu «B lub C [...]); terminy: A, B, C [...] są przy tym tak dobrane, iż zakresy żadnej pary spośród terminów: A, B, C nie są tożsame”⁵.

W *Elementach* brak więc odróżnienia czynności dzielenia od jej wyniku, ponadto może dziś budzić wątpliwości utożsamienie klasyfikacji z twierdzeniem (zwłaszcza gdy ma się na myśli czynność klasyfikowania). Po drugie, Kotarbiński zawęża klasyfikacje do podziałów poprawnych, a dokładniej – do podziałów wyczerpujących, bo warunek wyczerpywania („[...] zakres terminu «A» jest tożsamy z zakresem sumy logicznej terminów «B» i «C» [...]”) – obok nietożsamości terminów A, B, C... – jest dla rozpoznania klasyfikacji konieczny (jest warunkiem definicyjnym): „[...] podział mężczyzn na mężczyzn Francuzów i mężczyzn pełnoletnich jest klasyfikacją tylko z pozoru, bo są mężczyźni niebędący ani Francuzami, ani mężczyznami pełnoletnimi. Klasyfikacja jest podziałem wyczerpującym, tu zaś podziału wyczerpującego nie mamy”⁶. Natomiast to, co w cytowanej pracy nazywa „klasyfikacją ekonomiczną, to znaczy taką, przy której zakresy terminów: A, B, C [...] nie zachodzą na siebie (odpowiednie klasy nie mają elementów wspólnych)”⁷ – jest w późniejszych opracowaniach (także w pracach Kotarbińskiego) nazywane warunkiem rozłączności.

Ogólniejsze rozumienie klasyfikacji logicznej – uzyskane wskutek uznania i rozłączności (ekonomiczności), i wyczerpywania nie za warunki definicyjne, lecz za warunki poprawności klasyfikacji – jest widoczne w późniejszym podręczniku Kotarbińskiego, w którym stwierdza (w paragrafie *Istota i warunki poprawności klasyfikacji logicznej*): „[...] klasyfikacje stanowią pewne podziały zakresów nazw”, polegają „[...] na wyróżnieniu w myśli różnych zakresów częściowych, stanowiących część zakresu danej nazwy”. Natomiast dobra klasyfikacja musi być wyczerpująca i rozłączna, a przy tym „Rozłączność klasyfikacji polega na wyłączeniu się wzajemnym owych zakresów częściowych, to znaczy na tym, że żaden element zakresu dzielonego nie zawiera się zarazem w dwóch zakresach częściowych, na które podzieliliśmy ów zakres”⁸.

⁵ T. Kotarbiński, *Elementy...*, dz. cyt., s. 286.

⁶ Tamże.

⁷ Tamże, s. 287.

⁸ T. Kotarbiński, *Kurs logiki...*, dz. cyt., s. 41.

W obu cytowanych pracach są także sformułowane uwagi odnoszące się do innych warunków poprawności – uwagi nie zawsze trafne. W *Elementach* Kotarbiński stwierdza: „Aby zapewnić sobie osiągnięcie klasyfikacji (1) rzeczywistej (nie pozornej tylko) i (2) ekonomicznej – wystarczy: (a) zachować zasadę podziału [...]; (b) dzielić na dwa działy, czyli dychotomicznie [...], czyli wedle cech kontradiktorycznych [...]”⁹. Wymóg (a), zwany dziś najczęściej warunkiem jednorodności podziału, nie zapewnia wyczerpywania (a więc tego, by „klasyfikacja była rzeczywista, a nie pozorna tylko”) ani rozłączności, natomiast jeśli podział jest oparty o zaprzeczenie, to jest „dwudzielny”, lecz nie odwrotnie (wbrew sugerowanej przez Kotarbińskiego implikacji: dwudzielny \Rightarrow oparty o cechy sprzeczne – a także jest jednorodny – tę implikację Kotarbiński podkreśla („Oczywista, spełniając np. warunek (b), spełniany tym samym warunek (a)”¹⁰) oraz jest wyczerpujący (w terminologii Kotarbińskiego jest „klasyfikacją rzeczywistą”) i rozłączny (jest „klasyfikacją ekonomiczną”). W *Kursie logiki* stwierdza już wprost, że „[...] samo zachowanie zasady podziału nie zapewnia jeszcze ani wyczerpującego, ani rozłącznego charakteru klasyfikacji [...]” oraz że gdy dzieli się dychotomicznie i wedle cech kontradiktorycznych, wtedy otrzymuje się klasyfikację i wyczerpującą, i rozłączną. Nietrafnie mówi jednak o dodawaniu do zalecenia trzymania się określonej zasady podziału przepisu metodycznego, by dzielić wedle cech kontradiktorycznych, bo dzielenie według cech sprzecznych zapewnia jednorodność, czyli utrzymywanie jednej zasady podziału¹¹.

Zawarte w *Elementach* dalsze uwagi o klasyfikacjach tzw. genetycznych – tj. ze względu na pochodzenie, stosowanych często np. w biologii, prowadzących do wyróżnienia „[...] klas przedmiotów dzielonych, w stosunku do których można ustalić liczne tezy o swoistych związkach przyrodzonych, doniosłych dla nauk przyrodniczych”¹² – można dzisiaj uznać za dotyczące warunku naturalności podziału. Widać to wyraźnie w odpowiadających im uwagach sformułowanych w *Kursie logiki*, zebranych w oddzielnym paragrafie (*Naturalne klasyfikacje logiczne*), w którym Kotarbiński podkreśla, że klasyfikacje poprawne formalnie (wyczerpujące i rozłączne) mogą być „jałowe”, tj. nieprzydatne w praktyce naukowej i – trzymając się przykładów z botaniki – przeciwstawia je klasyfikacjom

⁹ T. Kotarbiński, *Elementy...*, dz. cyt., s. 287.

¹⁰ Tamże.

¹¹ T. Kotarbiński, *Kurs logiki...*, dz. cyt., s. 42. Zły jest także przykład ilustrujący podział wedle cech kontradiktorycznych, tj. podział ludzi pełnoletnich na kobiety i mężczyzn, bo jest to podział (w terminologii Kotarbińskiego – „klasyfikacja”) wprawdzie dwuczłonowy („dychotomiczny”), lecz nie jest oparty na zaprzeczeniu, a zatem nie daje gwarancji ani wyczerpywania, ani rozłączności (oparty na sprzeczności jest np. podział: kobieta–nie-kobieta).

¹² T. Kotarbiński, *Elementy...*, dz. cyt., s. 288.

naturalnym, w których „[...] o wszystkich członach danej wyróżnionej podgrupy można [...] stwierdzić coś swoistego a ważnego z punktu widzenia botaniki”¹³.

1.2. W *Logice pragmatycznej* Kazimierz Ajdukiewicz rozważa wyłącznie podział logiczny, proponując następującą definicję: „[...] podział logiczny pojęcia *A* jest to zbiór pojęć podrzędnych względem pojęcia *A*, parami wzajemnie rozłącznych i takich, że suma ich zakresów jest identyczna z zakresem dzielonego pojęcia *A*”¹⁴. Pojęcia podrzędne nazywa członami podziału, mówi o warunku rozłączności (członów), a wymóg sumowania się ich do zakresu pojęcia dzielonego nazywa warunkiem adekwatności. Stosując te terminy, podaje krótszą definicję: „[...] podział logiczny pojęcia *A* jest to zbiór pojęć podrzędnych względem pojęcia *A*, spełniających warunek rozłączności i adekwatności”¹⁵.

Warto zwrócić uwagę na fakt, że mimo iż określenia te i terminologia stosowana przez Ajdukiewicza są bliższe ujęciom dzisiejszym, to jest określany tylko wynik czynności dzielenia, a przy tym mowa o podziale pojęcia, a nie o podziale zakresu pojęcia, oraz podział jest utożsamiony ze zbiorem pojęć (w *Elementach* jest utożsamiony z twierdzeniem), a nie z rodziną podzbiorów dzielonego zakresu. Ponadto warunki wyczerpywania i rozłączności są uznane za definicyjne, co sprawia, że Ajdukiewicza definicja podziału logicznego jest węższa od definicji klasyfikacji logicznej z *Elementów* Kotarbińskiego. Termin „klasyfikacja” rezerwuje Ajdukiewicz dla podziałów zwanych dzisiaj wielostopniowymi¹⁶, a naturalność podziału rozumie pragmatycznie – co według mnie trafne – tj. jako cechę zależną od tego „[...] z jakiego punktu widzenia interesujemy się przedmiotami *A* [...]”. „Żaden podział nie jest bezwzględnie naturalny; epitet «naturalny» może przysługiwać podziałowi tylko w odniesieniu do pewnego punktu widzenia”¹⁷.

1.3. Tadeusz Czeżowski o klasyfikowaniu mówi w kontekście opisu naukowego. Wyróżnia opis klasyfikacyjny, opis szeregujący oraz szczególną odmianę opisu szeregującego, tj. opis typologiczny¹⁸. Opisowi klasyfikującemu towarzyszy dzielenie opisywanych przedmiotów (zbioru przedmiotów) „na klasy tworzące układ systematyczny gatunków i rodzajów” (jako przykłady wskazuje systematykę roślin lub zwierząt). Podkreślaną przez Czeżowskiego wadą opisów opartych na klasyfikacji jest sztuczność („sztywność”) ostrych podziałów, nieuwzględnianie

¹³ T. Kotarbiński, *Kurs logiki...*, dz. cyt., s. 43.

¹⁴ K. Ajdukiewicz, *Logika pragmatyczna*, Warszawa 1975, s. 48.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże, s. 49.

¹⁷ Tamże, s. 50.

¹⁸ T. Czeżowski, *Logika*, wyd. 2., Warszawa 1968, s. 164–167.

„płynnych przejść między przedmiotami”, co wymusza uszczegóławianie klasyfikacji sprawiające, że staje się ona coraz mniej przejrzysta¹⁹.

Innym sposobem porządkowania zbiorów jest „układanie ich elementów w ciągi lub szeregi”, będące wynikiem porównywania elementów pod pewnym względem: w opisie szeregującym własności są orzekane porównawczo (i – warto uściślić – są orzekane o parach przedmiotów), natomiast w opisie klasyfikacyjnym są orzekane „pozytywnie”, tj. bezwzględnie, np. x jest twardsze od y (szeregowanie) vs. x jest twarde (klasyfikowanie).

Natomiast opis typologiczny to taki opis szeregujący, w którym jest stosowane pojęcie typu: „Typem jest człon szeregu wyróżniony w tym celu, aby przedmioty opisywane można było scharakteryzować przez ich mniejszą lub większą odległość od przyjętego typu w szeregu”, a przy tym typ może być idealny (konstrukcja pojęciowa) lub empiryczny („wybrany spośród empirycznie występujących członów szeregu”)²⁰.

1.4. Odróżnienie podziału logicznego, czyli dzielenia w myśli zakresu jakiejś nazwy, od podziału fizycznego, inaczej partycji, czyli dzielenia przedmiotu na części składowe, jest widoczne w podręczniku Władysława Woltera i Marii Lipczyńskiej²¹. Zaproponowana w nim koncepcja podziału logicznego nie jest jednak spójna. Z jednej strony bowiem podział taki jest rozumiany jako „[...] proces myślowy, polegający na dobieraniu do zakresu jakiejś nazwy (pojęcia) zakresów podrzędnych, wzajemnie się wykluczających, które razem wzięte dają zakres nadrzędny”²². Zakresy podrzędne, zwane członami podziału, muszą więc spełniać warunek rozłączności i sumowania się do całości dzielonej (warunki te definiują podział logiczny). Z drugiej strony natomiast są odrębnie omawiane warunki poprawności podziału logicznego: utrzymanie jednej zasady podziału, adekwatność (sumowanie się członów do zakresu dzielonego) i rozłączność²³. Trafne jest natomiast odróżnienie podziału dwuczłonowego od podziału opartego na sprzeczności (zwanego podziałem dychotomicznym), bowiem mimo że jego określenie pojawiające się w analizach jako pierwsze („[...] uzyskuje się podział dwuczłonowy, dychotomiczny [...]”) może sugerować tożsamość zakresową tych pojęć, to wątpliwości rozwiewa stwierdzenie: „Nie każdy podział, w którym występują tylko dwa człony, jest tym samym podziałem dychotomicznym, ale tylko taki, który jest

¹⁹ Tamże, s. 164–165.

²⁰ Tamże, s. 166.

²¹ W. Wolter, M. Lipczyńska, *Elementy logiki. Wykład dla prawników*, wyd. 3., Warszawa–Wrocław 1980.

²² Tamże, s. 50. Odniesienie tej definicji przesuwają się, w porównaniu z określeniami podanymi przez Kotarbińskiego i Ajdukiewiczza, z podziału-wytworu na podział-czynność.

²³ Tamże, s. 51.

oparty na jednym kryterium podziału i którego człony pozostają do siebie w stosunku sprzeczności”²⁴. Twierdzenie to wskazuje, że pojęcie podziału dwuczłonowego jest uznane za ogólniejsze od pojęcia podziału dychotomicznego. W koncepcji tej jest także utrzymane Ajdukiewiczza rozumienie klasyfikacji jako podziału wielostopniowego, uzyskiwanego w wyniku łączenia podziałów, tj. dalszego rozdzielania członów²⁵. Jest także krótko omówione tzw. porządkowanie porównawcze (dziś mówimy o typologii), a przy tym typ lub typy, z którymi porównuje się elementy jakiegoś zbioru, mogą być (jak w koncepcji Czeżowskiego) idealne bądź empiryczne, a klasyfikowane przedmioty uznane za typowe bądź atypowe²⁶.

1.5. Podobna koncepcja podziału jest zawarta w *Logice praktycznej* Zygmunta Ziemińskiego: jest w niej odróżnienie podziału logicznego od segregacji przedmiotów²⁷ i od partycji, czyli wyróżniania części składowych przedmiotu²⁸; w definicji podziału logicznego są zawarte warunki wyczerpywania i rozłączności²⁹, a mimo to odrębnie są omówione warunki poprawności podziału logicznego, tj. wyczerpywanie, rozłączność oraz „trzymanie się jakiejś jednej zasady podziału”³⁰ – z czego wynika, że są także podziały logiczne niepoprawne, co jednak jest niezgodne z wcześniej przyjętą definicją podziału logicznego. Ziemiński określa także podział naturalny (vs. podział sztuczny), tj. „[...] taki, przy którym w każdym członie podziału grupują się przedmioty pod wieloma ważnymi dla nas względami podobne, a niepodobne na ogół do przedmiotów z innych członów podziału. Natomiast typowym podziałem sztucznym jest taki, przy którym do jednego członu podziału trafiają przedmioty podobne z jakiegoś jednego tylko wzglę-

²⁴ Tamże.

²⁵ Tamże, s. 54. Nie jest jasne, co znaczy, że „[...] układ powstały w wyniku odpowiedniej klasyfikacji nosi nazwę systematyki” (s. 54) – może to, że systematyka jest wynikiem klasyfikacji rozumianej jako czynność, a może że jest wynikiem poklasyfikowania obiektów rzeczywistych (jak w botanice i zoologii). Kontynuowanie podziału jest nazywane krzyżowaniem podziałów, zawarta w podręczniku kontekstowa definicja krzyżowania dopuszcza jednak sytuację, że nie każdy z członów uzyskanych w pierwszym podziale jest rozdzielony według kryterium drugiego podziału, a ponadto definicja ta jest zawężona do podziałów dwuczłonowych, a podane przykłady – do podziałów dychotomicznych (s. 54).

²⁶ Tamże, s. 54–55.

²⁷ Z. Ziemiński, *Logika praktyczna*, wyd. 8., Warszawa 1974, s. 264.

²⁸ Tamże, s. 270.

²⁹ „Przeprowadzić podział logiczny zakresu jakiejś nazwy *N* na zakresy nazw *a*, *b*, *c*, *d*... to znaczy stwierdzić, że każdy desygnat nazwy *N* jest desygnatem jednej i tylko jednej z nazw *a*, *b*, *c*, *d*...” (s. 264). Zakres dzielony jest zwany całością dzieloną, a wyróżnione zakresy nazw podrzędnych – członami podziału (s. 265).

³⁰ Tamże, s. 265–266. Błędne jest twierdzenie: „Aby zapewnić to, że podział będzie wyczerpujący i rozłączny, trzeba trzymać się jakiejś jednej zasady podziału [...]” (s. 266), bo jednorodność podziału, jak nazywa się tę cechę dzisiaj, takiej gwarancji nie daje.

du, a pod wieloma innymi niepodobne do siebie”³¹. W podręczniku Ziemińskiego jest także: domyślne odróżnienie podziałów dwuczłonowych („dychotomicznych”) oraz „dychotomicznych według cech kontradiktorycznych”³², jest przejęte nazywanie podziałów wielostopniowych klasyfikacją³³ oraz odróżnianie podziału logicznego od „wyróżniania typów przedmiotów”, czyli rozważania, „[...] w jakim stopniu przedmioty z pewnego zbioru mają cechy zbliżone do przedmiotu o interesujących nas cechach (np. do przedmiotu wzorcowego)”³⁴. Nowe są natomiast (w stosunku do ujęć już omówionych) rozróżnienia terminologiczne dotyczące zasady podziałów wieloczłonowych: cecha ogólniejsza to tzw. determinanda, a jej odmiany wyróżniające poszczególne człony podziału to tzw. determinanty³⁵.

1.6. Również Zygmunt Hajduk, w swoim skrypcie z ogólnej metodologii nauk (nawiązującym do wykładów Stanisława Kamińskiego z logiki oraz ogólnej metodologii nauk), odróżnia podział logiczny od innych czynności dzielenia, tj. od podziału fizycznego (fizyczne wydzielanie części) oraz od partycji (myślowe wyróżnianie części), a podział logiczny określa jako „wymienianie (wyróżnianie) pojęć podrzędnych względem danego pojęcia, i to tak dobranych, że każdy desygnat dzielonego pojęcia jest desygnatem jednego i tylko jednego z pojęć podrzędnych (członów podziału)”³⁶. I ponownie, mimo że warunki wyczerpywania i rozłączności są już w definicji, wymienia je i określa w warunkach poprawności podziału logicznego, nazywając je formalnymi warunkami poprawności, a pod nagłówkiem „warunki pozaformalne” stawia wymóg, by kryterium podziału było jednorodne i naturalne, a naturalne jest, gdy „[...] przedmioty należące do zakresu jednego członu podziału [są] do siebie bardziej podobne (z interesującego nas punktu wi-

³¹ Tamże, s. 270. W definicji tej jest domyślny składnik semantyczny (przedmioty różnych członów podziału mają cechy podobne lub różne), lecz zdominowany przez składową pragmatyczną (podobieństwo pod wieloma względami „ważnymi dla nas”).

³² Tamże, s. 266.

³³ Tamże, s. 268.

³⁴ Tamże, s. 270. Rozróżnienie to jest uzupełnione uwagą, że „przy wyróżnianiu typów nie wiąże nas wymaganie rozłączności i wyczerpującego charakteru tej operacji myślowego dzielenia. Można zresztą poprzestać na wydzieleniu jednego tylko typu z ogółu przedmiotów danego rodzaju” (s. 270) – uwaga ta sugeruje rozumienie podziału szersze niż pojęcie podziału logicznego.

³⁵ Tamże, s. 267.

³⁶ Z. Hajduk, *Ogólna metodologia nauk. Skrypt dla studiujących kierunki przyrodnicze oraz filozofię przyrody*, Lublin 2000, s. 44. Jako równoważną z tym określeniem podaje zacytowaną w niniejszym artykule Ajdukiewicza definicję podziału logicznego; sformułowany w Hajduka definicji warunek dotyczący desygnatów dzielonego pojęcia jest również (pominąwszy różnice terminologiczne) użyty w definicji przyjętej przez Ziemińskiego: każdy desygnat nazwy *N* jest desygnatem jednej i tylko jednej z nazw *a*, *b*, *c*, *d*... Warto jednak dostrzec, że o ile definicje podane przez Ajdukiewicza odnoszą się do podziału-wytworu, o tyle określenie Hajduka (także Ziemińskiego) dotyczy podziału-czynności („podział logiczny jest to wymienianie...”).

dzenia) niż przedmioty należące do zakresów różnych członów³⁷. Podziały logiczne dzieli na dwuczłonowe (które utożsamia z dychotomicznymi, tj. opartymi na cechach sprzecznych) i wieloczłonowe (w ich definicji ponownie są umieszczone warunki poprawności) oraz wielostopniowe, czyli klasyfikacje, odróżnione od jednostopniowych (zwraca przy tym uwagę, że termin „klasyfikacja” bywa rozumiany szerzej, tj. tak, że oznacza również podziały jednostopniowe)³⁸.

1.7. Odróżnienie podziału całości realnej od podziału całości logicznej jest podkreślone także w zwięzłej charakterystyce podziału podanej przez Józefa Bremera³⁹. Odróżnienie to jest przeprowadzone w zakresie szeroko rozumianego pojęcia podziału: „Podział jest rozłożeniem jakiejś całości na części”. Jeśli całość jest „realna”, to „może być rozłożona na części metafizyczne lub fizyczne”⁴⁰: np. wyróżnianie w bycie realnym materii i formy, substancji i cech jest podziałem metafizycznym, a dzielenie rośliny na korzeń, łodygę i liście jest podziałem fizycznym⁴¹. Gdy chodzi o podział logiczny, to trafna jest uwaga, że „Podział logiczny dotyczy tylko zakresu jakiejś nazwy [...]”⁴², w samej definicji podziału mowa jednak o dzieleniu nazwy: „Podziałem logicznym nazwy jest podanie takich nazw, których zakres jest podrzędny względem zakresu tej nazwy”⁴³. Korzystne jest także to, że podana definicja jest szeroka oraz że są w tej koncepcji podziału odróżnione warunki definicyjne od warunków poprawności⁴⁴.

1.8. Trochę inne rozróżnienia znajdujemy w podręczniku logiki Tadeusza Widły i Doroty Zienkiewicz⁴⁵. Podział logiczny jest odróżniony: od podziału rzeczowego, polegającego na „segregowaniu rzeczy będących desygnatami odpowiednich nazw” (segregowanie powinno być oparte na podziale logicznym – co zgodne z uwagami metodologicznymi sformułowanymi już w *Elementach* Kotarbińskiego); od partycji, która jest procesem myślowym polegającym „[...] na znajdowaniu nazw dla części składowych desygnatów danej nazwy”; oraz od podziału metafizycznego, „[...] w którym obiekty pojmują się jako agregaty cech” wyróżnianych

³⁷ Tamże, s. 45. Mój komentarz do tej definicji jest taki sam jak sformułowany do definicji naturalności podanej przez Ziemińskiego.

³⁸ Tamże, s. 45–46.

³⁹ J. Bremer, *Wprowadzenie do logiki*, Kraków 2004, s. 57–58.

⁴⁰ Tamże, s. 57.

⁴¹ Tamże, s. 58. Przypuszczam, że wydzielenie części rośliny dokonywane tylko w myśli Bremer też uznałby za podział fizyczny, a jeśli tak, to uściślając tę intencję określenie powinno brzmieć: podział jest fizyczny, gdy części są wydzielane fizycznie lub gdy fizyczne są desygnaty myślowo wydzielonych części.

⁴² Tamże.

⁴³ Tamże, s. 57.

⁴⁴ J. Bremer omawia tylko adekwatność (warunek wyczerpywania) i rozłączność podziału (s. 57).

⁴⁵ T. Widła, D. Zienkiewicz, *Logika*, wyd. 3, Warszawa 2011.

myślowo⁴⁶. Również podział logiczny jest definiowany jako proces myślowy (czyli jako podział-czynność) „[...] polegający na wyłączeniu z zakresu danej nazwy (zakresu dzielonego) zakresów do niego podrzędnych”⁴⁷. Wartościowa jest ogólność tej definicji, dająca możliwość odrębnego formułowania warunków poprawności podziału, ogólność ta jest jednak okupiona niespójnością pojawiającą się w tej koncepcji przy określeniu typologii. Typologia również jest odróżniona od podziału logicznego (także – od partycji), gdy jednak czytamy, że w typologii dzielimy dany zbiór na podzbiory⁴⁸, to określenie to – po dodaniu doń słów: „proces myślowy polegający na...” oraz zastąpieniu „zakresu” przez „zbiór” i „zakresu podrzędnego” przez „podzbiór” – podpada pod przytoczoną definicję podziału logicznego. Brak zatem w tej koncepcji definicyjnego wskazania cechy odróżniającej podział logiczny od typologii w obrębie szerzej rozumianych podziałów, tj. odróżniającej typologię od, wężiej zdefiniowanego, podziału logicznego.

W warunkach poprawności są oprócz wyczerpywania (adekwatności) i rozłączności uwzględnione: wymóg przeprowadzenia podziału „według jednego, jednoznacznie sprecyzowanego kryterium” oraz warunek: „produkty podziału (wydzielone zakresy podrzędne) powinny być zakresami najbliższymi”⁴⁹ (warto dodać – w stosunku do zakresu dzielonego). Gdy natomiast chodzi o rodzaje podziałów, to są wyróżnione: klasyfikacja (rozumiana jako podział wielopoziomowy), a w jej kontekście podział krzyżowy i podział skrzyżowany (nie uchwyciłem różnicy), następnie podział dychotomiczny (nie trafnie utożsamiony z dwuczłonowym) i politomiczny (wieloczłonowy, niesłusznie określony jako oparty na stosunku przeciwności – nie musi tak być), podział zupełny, za szeroki i za wąski (odmiany podziału wyróżnione w kontekście warunku adekwatności) oraz podział sztuczny („[...] charakteryzuje się małą ilością cech wspólnych występujących wśród desygnatów z danego zakresu dzielonego”) i naturalny („[...] charakteryzuje się dużą ilością cech wspólnych występujących wśród desygnatów z danego zakresu dzielonego”⁵⁰.

⁴⁶ Tamże, s. 57.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ Tamże, s. 60.

⁴⁹ Tamże, s. 58.

⁵⁰ Tamże, s. 57. Określenia te są wadliwe: są wyraźnie nieostre, a nieostrości tej nie zmniejszają komentarze do tych definicji, a także są apragmatyczne, co skutkuje absolutyzacją tego podziału podziałów, brakiem zrelatywizowania oceny naturalności do kontekstu badań (celu dzielenia). Uwaga, że podział „powinien być użyteczny pod względem celu dokonanego podziału”, jest sformułowana dopiero w komentarzu do warunku stosowania jednego, ścisłego kryterium podziału (s. 58).

1.9. Wiele nowych rozróżnień, uściśleń i propozycji terminologicznych jest w koncepcji podziału opracowanej przez Jacka Jadackiego⁵¹. Główne (celowo nie piszę „nadrzędne”) jest w niej pojęcie klasyfikacji, tj. czynności polegającej na „wyodrębnianiu w pewnym zbiorze co najmniej dwóch podzbiorów”⁵². Zgodnie z utartą terminologią zbiór wyjściowy jest nazywany „całością dzieloną”, podzbiory – „członami podziału”, wyróżnianymi ze względu na określoną „zasadę podziału”, która może być (tu pojawia się nowa terminologia) dyskrepancyjna („[...] własność, która pewnym elementom całości dzielonej przysługuje, a pewnym – nie”) bądź specyfikacyjna („[...] własność, której poszczególne odmiany przysługują wszystkim elementom całości dzielonej”)⁵³.

Jeśli chodzi o rodzaje klasyfikacji, to są w tej koncepcji wyróżnione najpierw: klasyfikacje dwuczłonowe i wieloczłonowe oraz jednostopniowe i wielostopniowe („klasyfikacje o co najmniej dwóch całościach dzielonych”). Kolejne rodzaje klasyfikacji są wskazane w kontekście warunków poprawności, które Jadacki dzieli na wymagania związane z członami podziału i wymagania związane z zasadą podziału. W kontekście tych pierwszych wyróżnia: klasyfikacje tzw. nasycone (każdy człón podziału jest niepusty), pełne (każdy element całości jest w którymś człónie) i rozłączne (jest w co najwyżej jednym człónie) – czyli uwzględnia warunki definiujące podział w sensie teoriomnogościowym; a odnosząc się do warunków drugiego rodzaju: klasyfikacje homogeniczne (człony są wydzielone ze względu na tę samą zasadę) i naturalne („klasyfikacja jest tym naturalniejsza, im liczniejszy jest zbiór własności tworzący zasadę”)⁵⁴. Omawiając krzyżowanie klasyfikacji, wyróżnia z kolei klasyfikacje zależne, tj. takie, że „w wyniku ich skrzyżowania powstaje klasyfikacja nienasycona”⁵⁵.

Od klasyfikacji Jadacki odróżnia tzw. analizę, czyli wyodrębnianie w przedmiocie jego części⁵⁶. Jeśli wyodrębnia się części samodzielne, tj. składniki, to czynność taka jest partycją (może być realna lub myślowa), a jeśli niesamodzielne, tj. własności, to dokonuje się tzw. stratyfikacji (może być tylko operacją mentalną), a przy tym obie te odmiany analizy mogą być wykonywane na indywidualach i na zbiorach (autor podaje przykłady partycji indywidualum i zbioru oraz stratyfikacji

⁵¹ J. J. Jadacki, *Spór o granice języka. Elementy semiotyki logicznej i metodologii*, Warszawa 2001, s. 215–227.

⁵² Tamże, s. 215.

⁵³ Tamże, s. 216.

⁵⁴ Tamże, s. 217–218.

⁵⁵ Tamże, s. 219.

⁵⁶ Tamże, s. 221. Mimo że widać różnicę w definicjach „klasyfikacji” i „analizy”, to analiza i jej odmiany są omówione w podrozdziale poświęconym klasyfikacji.

indywiduum i zbioru⁵⁷). Stratyfikowanie danego zbioru polega na „wskazywaniu zbiorów nadrzędnych względem tego zbioru”; jeśli iloczyn wskazanych zbiorów jest identyczny ze zbiorem analizowanym, to stratyfikacja jest esencjalna, a jeśli ponadto nazwy tych zbiorów wystarczą do skonstruowania definicji analitycznej nazwy, której denotacją jest analizowany zbiór, to stratyfikacja jest definicyjna.

W ostatniej części podrozdziału poświęconego klasyfikacji jest omawiana typologia⁵⁸: „[...] polega na wyodrębnianiu w pewnym zbiorze co najmniej dwóch takich podzbiorów, że do każdego z nich należą wszystkie i tylko te elementy zbioru typologizowanego, które są podobne pod pewnymi względami do wyróżnionych przedmiotów, zwanych modelami”⁵⁹. Typologia nie musi spełniać warunku nasycenia i pełności.

Uwagi do tej koncepcji (oprócz sformułowanych już w przypisach), które mogą wskazać możliwe jej ulepszenia, są następujące (zachowuję oryginalną terminologię).

(a) Trafna jest wprowadzenie definicja klasyfikacji dwuczłonowej („dokładnie dwa człony podziału”) i podział klasyfikacji na dwu- i wieloczłonowe („więcej niż dwa człony”), ponieważ jednak każdy z przykładów ilustrujących podział dwuczłonowy jest podziałem według zasady „dyskrepacyjnej” (tj. według cech sprzecznych), może to sugerować, że w koncepcji tej podziały dwuczłonowe są utożsamione z podziałami według cech sprzecznych.

(b) Określenie porównawczej cechy większej naturalności klasyfikacji staje się jasne dopiero w kontekście podanych przykładów (s. 219): wynika z nich, że chodzi nie o licznosc „zbioru własności tworzących zasadę”, lecz o własności elementów członów wydzielonych według zastosowanej zasady, tj. o ilość własności wspólnych dla elementów poszczególnych członów lub ilość cech odróżniających

⁵⁷ Tamże, s. 221–222. Przykład partycji na zbiorze – tj. „wyodrębnianie w medycynie – wziętej jako teoria, a więc zbiór tez – fizjologii, diagnostyki i terapii” – nie jest dobry, bo jeśli chodzi o wydzielenie spośród zbioru tez sformułowanych w medycynie podzbiorów tez sformułowanych w fizjologii, tez diagnostycznych i tez dotyczących terapii, to czynność ta jest, w terminologii Jadackiego, klasyfikacją (pod wieloma względami wadliwą). Czynność zwana „stratyfikacją” jest też uwzględniona (pod nazwą „podział metafizyczny”) w podręczniku Widły i Zienkiewicz (*Logika...*, dz. cyt., s. 57), natomiast podział metafizyczny, o którym mowa w podręczniku Bremera (*Wprowadzenie...*, dz. cyt., s. 57, 58), nie podpada, według mnie, pod pojęcie stratyfikacji.

⁵⁸ Pod nagłówkiem „klasyfikacja” Jadacki omawia także kwalifikację, czyli rozstrzygnięcie, czy przedmiot należy do „pewnego wyróżnionego zbioru” (s. 220) – kwalifikacja powinna być jednak, według mnie, uznana za czynność składową podziału-czynności (choć wtedy powinna być definiowana jako rozstrzygnięcie, czy przedmiot ma wyróżnioną cechę lub cechy – by nie mówić o kwalifikowaniu do członów podziału uzyskanych w rezultacie zakwalifikowania).

⁵⁹ Tamże, s. 222. Są przy tym odróżnione modele realne (określone wężej niż u Czyżowskiego, tj. jako rzeczywiste przedmioty mające wszystkie własności modelowe) oraz idealne (przedmiot taki nie istnieje w rzeczywistości).

elementy danego członu od elementów innego członu, a wszak ilość ta zależy także od całości dzielonej (od tego, co się dzieli), a nie tylko od zasady podziału⁶⁰.

(c) W definicji skrzyżowania klasyfikacji trafny (ujednoznaczający) jest warunek „każdy człon [...] przez każdy człon [...]”, natomiast zamiast mówić, że skrzyżowanie jest tworzeniem trzeciej klasyfikacji, lepiej jest powiedzieć, że jest to klasyfikacja dwustopniowa, w której każdy człon uzyskany w wyniku pierwszej jest rozdzielony według kryterium drugiej klasyfikacji (na drugim stopniu uzyskuje się iloczyny członów). A uzyskanie w wyniku skrzyżowania klasyfikacji nienasyconej lepiej uznać za wskaźnik błędu w podziale wielostopniowym, czyli potraktować niezależność zasad jako warunek poprawności łączonych (w tym – krzyżowanych) klasyfikacji.

(d) Warto by wyjaśnić, że wyróżnienie stratyfikacji esencjalnych i definicyjnych jest wynikiem połączenia (choć nie wynikiem skrzyżowania) dwóch podziałów zakresu terminu „stratyfikacja”: ze względu na to, czy iloczyn wskazanych zbiorów jest identyczny ze zbiorem stratyfikowanym (esencjalne, nieesencjalne) oraz ze względu na to, czy wskazane są zbiory odpowiadające własnościom zdającym sprawę z zastanego w języku znaczenia (treści) nazwy. Pierwsze kryterium (zasada podziału) jest semantyczne, a drugie jest pragmatyczne, a przy tym jeśli za definicje analityczne (sprawozdawcze) uznaje się wyłącznie definicje adekwatne, to podział stratyfikacji na definicyjne i niedefinicyjne dotyczy tylko stratyfikacji esencjalnych⁶¹.

(e) Ulepszeniu tej koncepcji sprzyjałoby wprowadzenie w niej ogólnego pojęcia podziału, tj. nadrzędnego względem pojęcia klasyfikacji, analizy (z jej odmianami) i typologii. Potrzeba takiego pojęcia jest szczególnie widoczna, gdy porównuje się przyjęte przez Jadackiego definicje klasyfikacji i analizy (zakresów tych pojęć na pewno nie wiąże relacja podporządkowania) oraz warunki poprawności stawiane klasyfikacjom, a pominięte przy typologii.

1.10. Charakterystyki podziału zawarte w podręcznikach Kazimierza Pasenkiewicza, Leona Gumańskiego i Grzegorza Malinowskiego są mocniej niż przedstawione dotąd wsparte na ustaleniach znanych z logiki formalnej⁶². Pasenkiewicz ogranicza rozważania wyłącznie do podziałów logicznych – tj. podziałów zbioru przedmiotów, które stanowią albo ogół obiektów badanych w jakiejś dzie-

⁶⁰ Gdyby w przykładzie podanym w tekście nie było figur wypełnionych, wtedy podziały dychotomiczne ze względu na trójkątność i prostokątność byłyby nierozróżnialne pod względem stopnia naturalności.

⁶¹ Na przykład i nazwa „trójkąt”, i nazwa „figura płaska, zamknięta o sumie kątów wewnętrznych równej 180°” jest „esencjalna”; bez zwrócenia uwagi na pragmatyczność drugiego podziału nie jest jasne, dlaczego tylko ten pierwszyorzecznik jest analityczny.

⁶² K. Pasenkiewicz, *Logika ogólna*, wyd. 2, Warszawa 1980; L. Gumański, *Wprowadzenie w logikę współczesną*, wyd. 2, Warszawa 1990; G. Malinowski, *Logika ogólna*, Łódź 2007.

dzinie naukowej, albo zakres jakiegoś pojęcia – i przyjmuje następujące określenie: „Podziałem danego zbioru A nazywamy ogół klas podziału $B, C, D, \dots E$; ogół ten jest zbiorem podzbiorów”, a przy tym „[...] między przedmiotami należącymi do tego samego podzbioru zachodzą pewne relacje równoważnościowe (ekwiwalencje), które nie zachodzą między przedmiotami należącymi do różnych podzbiorów [...]”⁶³. Nawiązując do pojęcia relacji równościowej, dodaje, że w przypadku podziałów opartych na takiej relacji („opartym na ekwiwalencji”) są spełnione warunki: podziałem zbioru A jest rodzina podzbiorów $\{B, C, D, \dots E\}$, suma tych podzbiorów jest równa A , a iloczyn (część wspólna) dowolnych klas podziału jest zbiorem pustym.

Odnosząc się do tego ujęcia, trzeba przede wszystkim zwrócić uwagę na to, że nie każdy podział wielocłonowy jest oparty na relacji równościowej (równoważnościowej, typu równoważności). Po drugie, nawet jeśli podział jest oparty na relacji równościowej, to nie muszą być spełnione warunki wyliczone przez Pasenkiewicza – chyba że już w definicji podziału są postawione warunki wyczerpywania i rozłączności (w przyjętej przez niego definicji nie ma tych warunków). Czym innym jest bowiem znana z teorii mnogości prawidłowość, że każda relacja równościowa w zbiorze A wyznacza dokładnie jeden podział P_A , tj. rodzinę niepustych podzbiorów zbioru A , których suma jest identyczna z A i dowolne dwa zbiory tej rodziny są rozłączne (i odwrotnie: każdy podział w sensie teoriomnogociowym wyznacza relację równościową), a czym innym dokonywanie podziałów potwierdzających to teoriomnogociowe twierdzenie. Na przykład, nawet jeśli rozdziela się całość dzieloną na klasy abstrakcji jakiejś relacji równoważnościowej (powiedzmy: jest tej samej barwy co...), to pominięcie w podziale jednej z klas (odmian zasady podziału ze względu na barwę) skutkuje niespełnieniem warunków adekwatności, tak samo jak w sytuacji, gdy w całości dzielonej są obiekty bezbarwne.

1.11. W podręczniku Leona Gumańskiego ogólne pojęcie podziału jest zaężone do pojęcia podziału logicznego, a to z kolei do podziału dychotomicznego: „[...] podział zbioru Z dowolnych przedmiotów powstaje przez abstrakcyjne lub fizyczne wyodrębnienie z tego zbioru niepustych jego podzbiorów Z_1, Z_2, \dots, Z_n ($n > 1$), zwanych »członami« lub »klasami podziału«. Rodzina [...] $\{Z_1, Z_2, \dots, Z_n\}$ nazywa się »podziałem zbioru Z «”⁶⁴. Podział jest logiczny wtedy i tylko wtedy, gdy jest jednocześnie wyczerpujący i rozłączny (w streszczanej koncepcji warunki te są zapisane symbolicznie), a podział zbioru Z na dwa zbiory Z_1 i Z_2 takie, że jeden jest dopełnieniem drugiego (do zbioru Z , warto uściślić), jest podziałem dy-

⁶³ K. Pasenkiewicz, *Logika...*, s. 33. W definicji tej warto dla uściślenia dodać na końcu: zbioru A (symbole zmiennych są zapisane bez kursywy w oryginale).

⁶⁴ L. Gumański, *Wprowadzenie...*, dz. cyt., s. 22.

chotomicznym. Pośród warunków poprawności Gumański wylicza jeszcze i określa jednorodność; a gdy chodzi o rodzaje podziałów, to definiuje jednoznacznie tzw. skrzyżowanie podziałów⁶⁵, a co do „klasyfikacji”, to wyróżnia użycia tego terminu węższe (jeden podział logiczny) oraz szersze (ciąg takich podziałów)⁶⁶. Ponieważ w pojęciu podziału logicznego jest zakładany warunek niepustości członów podziału (sformułowany wprost w definicji), definicja podziału logicznego jest identyczna z definicją podziału w teorii mnogości. Nie widać również błędów i możliwych ulepszeń wprowadzonych w tym podręczniku pojęć wspartych na tej definicji, można jedynie postulować, by w podobnym stylu koncepcja ta była rozbudowana tak, by objąć nie tylko podziały w sensie logicznym⁶⁷.

1.12. Malinowski wychodzi od szerokiej definicji podziału: „Podział jest fizyczną lub umysłową czynnością, polegającą na wydzielaniu grup przedmiotów lub pojęć”. Następnie uszczegóławia to ogólne rozumienie podziału do: (i) pojęć podziału zakresu nazwy oraz logicznego podziału zakresu nazwy; (ii) pojęcia podziału typologicznego; (iii) pojęcia podziału rzeczowego.

Definicje podstawowe dla pierwszego uszczegółowienia są następujące: „Podział zakresu nazwy polega na wyróżnianiu z niego zakresów podrzędnych” oraz „Skończona rodzina A_1, A_2, \dots, A_n niepustych podzakresów zakresu A nazwy oznaczającej ($A_i \neq \emptyset$ dla $i \in \{1, 2, \dots, n\}$) jest *podziałem logicznym* A , jeżeli

$$(P_1) \quad A_1 \cup A_2 \cup \dots \cup A_n = A,$$

$$(P_2) \quad A_i \cap A_j = \emptyset \text{ dla dowolnych } i \neq j, i, j \in \{1, 2, \dots, n\}.”$$

Malinowski dodaje także, że „szczególnym przypadkiem podziału logicznego jest *podział dwudzielny (dychotomiczny)*”, który „polega na wskazaniu cech sprzecznych [...]”⁶⁸, klasyfikację rozumie jako wielostopniowy podział logiczny⁶⁹, a za teoretyczną podstawę podziału zakresów nazw uznaje teoriomnościową zasadę abstrakcji, która „jest zasadą identyfikacji według pewnej relacji równoważności”⁷⁰.

⁶⁵ Pomijając zapis symboliczny, można powiedzieć, że każdy człon uzyskany w pierwszym podziale jest rozdzielony według kryterium drugiego podziału, dlatego członki uzyskane w wyniku takiej czynności są iloczynami odpowiednich członów pierwszego i drugiego podziału (tamże, s. 23).

⁶⁶ Tamże.

⁶⁷ Ograniczenie to jest w podręczniku Gumańskiego uzasadnione, bo przyjęte ustalenia dotyczące podziału (zwięźle sformułowane w rozdziale *Niektóre elementy logicznej analizy języka*) są wystarczające we wprowadzeniu do rachunków logicznych.

⁶⁸ G. Malinowski, *Logika ogólna*, Łódź 2007, s. 150 (kursywa oryginalna – w tym i kolejnych cytatach).

⁶⁹ Tamże, s. 152.

⁷⁰ Tamże, s. 153.

Z kolei podział typologiczny jest według Malinowskiego stosowany, gdy w zakresie pojęcia nie da się wskazać żadnej relacji równoważności, a pewne grupy obiektów wykazują podobieństwo⁷¹. Ogólna definicja typologii brzmi: „Typologia jest zabiegiem metodologicznym polegającym na grupowaniu przedmiotów na zasadzie ich podobieństwa lub rezultat takiego zabiegu. *Typem* jest nieostry zbiór elementów zakresu podobnych do *egzemplarza wzorcowego* [...]”. Zawężające jest takie określenie:

- „Zbiór typów $\{T_1, T_2, \dots, T_n\}$ jest *podziałem typologicznym* niepustego pojęcia, jeżeli:
- (t₁) żaden element zbioru A nie jest egzemplarzem wzorcowym więcej niż jednego typu,
 - (t₂) każdy element zbioru A należy przynajmniej do jednego z typów T_1, T_2, \dots, T_n ”⁷².

Natomiast „podział rzeczowy jest podziałem całości na części”, „teoretyczne podstawy takiej czynności formułowane są przez teorię zbiorów kolektywnych, *mereologii*” – zbiorów kolektywnych, tzn. „zbudowanych z części, które nie posiadają własności przypisanej całości”, a „główne intuicje podziału mereologicznego nawiązują do idei «fizycznej» *partycji* obiektu na rozłączne części właściwe (*składniki*)”⁷³. Oto definicja kluczowa dla tej odmiany pojęcia podziału.

- „Rodzina a_1, a_2, \dots, a_n jest *mereologicznym podziałem* A wtedy i tylko wtedy, gdy:
- 1) każde $a_i, i = 1, 2, \dots, n$ jest częścią A ,
 - 2) każde dwa różne elementy, $a_i \neq a_k$ podziału są mereologicznie rozłączne, tzn. ani a_i nie jest częścią a_k , ani a_k nie jest częścią a_i ,
 - 3) wszystkie elementy a_1, a_2, \dots, a_n współtworzą razem A , który jest całością utworzoną z tych elementów jako części”⁷⁴.

Niewątpliwie wartościowa jest podjęta przez Malinowskiego próba rozszerzenia koncepcji podziału także na typologię i podział mereologiczny – tym cenniejsza, że przeprowadzona w stylu definicyjnym, ograniczonym zwykle do podziałów logicznych. Streszczona tu koncepcja podziału („procedur wprowadzania ładu pojęciowego”⁷⁵) skłania jednak do wielu uwag (formułuję je, używając terminologii stosowanej przez autora i w kolejności zgodnej z układem oryginalnych analiz⁷⁶).

(a) Podział logiczny i podział typologiczny powinny być wprost potraktowane jako odmiany podziału zakresu nazwy (w analizowanej koncepcji jest to co najwyżej domyślne): zakres może być dzielony logicznie bądź typologicznie.

⁷¹ Tamże.

⁷² Tamże, s. 154.

⁷³ Tamże, s. 154–155 (przy „mereologii” jest odsyłacz do Leśniewskiego).

⁷⁴ Tamże, s. 156.

⁷⁵ Tamże, s. 150.

⁷⁶ Streszczając tę koncepcję, nie pominąłem kluczowych dla niej zapisów symbolicznych, bo w uwagach chcę się do nich odnieść.

- (b) Teoriomnogościową zasadę abstrakcji można uznać za teoretyczną podstawę podziałów w sensie logicznym (teoriomnogościowym), w podrozdziale 12.1 omawianego podręcznika jest jednak ponadto ogólniejsza definicja podziału zakresu nazwy, pod którą podpadają także podziały typologiczne, przeciwstawiane przez Malinowskiego podziałom opartym o zasadę abstrakcji.
- (c) Warunek „[...] wskazanie żadnej równoważności w obrębie zakresu pojęcia nie jest możliwe [...]” – traktowany przez Malinowskiego jako jedna z przesłanek do zastosowania typologii – nigdy nie jest spełniony, w dowolnym niepustym zbiorze bowiem, a więc i w zakresie dowolnego niepustego pojęcia, zawsze jest relacja równoważnościowa, mianowicie identyczność, a więc jest wyznaczony podział logiczny (inna sprawa, że zapewne podział poznawczo bezwartościowy, bo na podzbiory jednoelementowe) – warunek ten trzeba więc wzmocnić dodatkami pragmatycznymi („[...] kryterium użyteczności dla dziedziny badań lub aktywności, której dany podział ma służyć”⁷⁷).
- (d) Odróżnienie podziału-czynności od podziału-rezultatu pojawia się dopiero przy podziale typologicznym, a jest ważne dla wszystkich odmian podziału.
- (e) Zbiór elementów zakresu zgrupowanych w danym typie często jest, ale nie musi być nieostry. Ponadto nie jest jasne, czy dla poszczególnych typów ma być wybierany jeden egzemplarz wzorcowy, czy też egzemplarzy wzorcowych może być więcej: na s. 153 czytamy, że jest „egzemplarz wzorcowy” dla danego typu, na s. 153 mowa jednak o warunku rozłączności dla egzemplarzy wzorcowych, co jest dorzeczne tylko wtedy, gdy wzorce są zbiorami egzemplarzy dla kolejnych typów. Dopuszczenie większej ilości wzorców dla poszczególnych typów skutkuje definicją nie tylko ogólniejszą i odpowiednią do warunku rozłączności wzorców, lecz także często potwierdzaną w praktyce dzielenia typologicznego.
- (f) Warunki (t_1) i (t_2) są – zgodnie z zapowiedzią przed definicją podziału typologicznego – warunkami jego formalnej poprawności, co widać także wprost w warunku (t_2), który jest słabszym od (P_1) sformułowaniem wymogu zupełności podziału, a pośrednio w (t_1), który jest przeniesionym na poziom wzorców sformulowaniem warunku rozłączności. Koniunkcja tych warunków określa więc podział typologiczny formalnie poprawny, co powinno być zaznaczone w nagłówku tej definicji.
- (g) Określenie klasyfikacji jako wielostopniowych podziałów logicznych jest niezgodne z mówieniem o klasyfikacjach typologicznych. Definicja klasyfikacji powinna być ogólniejsza, tj.: klasyfikacja to podział wielostopniowy; a odmianę tak rozumianej klasyfikacji to klasyfikacja logiczna, typologiczna i mieszana

⁷⁷ Tamże, s. 150.

na (połączenie podziałów logicznych z podziałami typologicznymi w obrębie jednej klasyfikacji).

- (h) W definicji podziału mereologicznego ponownie (jak w definicji podziału typologicznego) są warunki określające podziały poprawne, co najwyraźniej widoczne jest w warunku 3), będącym odpowiednikiem wymogu zupełności. O ile bowiem trudno przedstawić sobie fizyczny podział całości niespełniający warunków 1) i 2), o tyle łatwo jest nie tylko wyobrazić sobie, lecz wskazać zestawy części, które nie tworzą całości (podział niezupełny).
- (i) Jeśli, jak przyjmuje Malinowski za Leśniewskim, relacja bycia częścią ($<$) jest rozumiana tak, że każdy obiekt jest swoją częścią, to pod zdefiniowane pojęcie podziału mereologicznego całości A podpada również jednozbiorowa rodzina $a_1 = A$, jako że $A < A$ (warunek 1)), warunek 2. jest pustospełniony, bo $\sim(A \neq A)$, spełniony jest także warunek trzeci, bo A jest identyczne z A .
- (j) Porównując definicje podziału logicznego, typologicznego i rzeczowego, dostrzegamy (pomijam fakt, że tylko ostatnia definicja jest równoważnościowa), że w definicji podziału typologicznego brak warunku $T_1, T_2, \dots, T_n \subset A$. Z warunku t_2 inkluduje te nie wynikają, a warunek ten jest ważny, bo bez niego podaną definicję podziału typologicznego spełniają również „zbiory typów”, których suma jest nadzbiorem właściwym zbioru A . W definicjach podziału logicznego i podziału rzeczowego są odpowiedniki tego warunku: A_1, A_2, \dots, A_n mają być podzakresami zakresu A ; a_1, a_2, \dots, a_n są częściami całości A .

*

2.1. Koncepcja podziału nie została uzgodniona. Potwierdza to powyższy zestaw wybranych koncepcji, który jest tylko bardzo niepełnym wyciągiem z publikacji poświęconych teorii podziału. Różnice między omówionymi tu (także – między tu pominiętymi) koncepcjami podziału dotyczą: ich zakresu, tj. tego, jak szerokie pojęcie podziału jest w nich charakteryzowane; treści koncepcji, czyli sformułowanych w nich definicji podziału i jego odmian, oraz charakteru definicji (semantyczne, pragmatyczne); bardzo zróżnicowana jest także stosowana terminologia, co widać już na poziomie pojęć głównych, jako że w niektórych koncepcjach zamiast terminu „podział” jest używany termin „klasyfikacja”, a w innych klasyfikacja jest uznana za szczególnego rodzaju podział. Rozbieżności te uzasadniają próbę opracowania koncepcji podziału: uwzględniającego osiągnięte w tym zakresie wyniki, lecz wolnego od wad dotychczasowych koncepcji.

2.2. Z uwag do streszczonych koncepcji podziału wyłaniają się ogólne wnioski, a dokładniej mówiąc – postulaty, które powinna spełniać zadowalająca koncepcja podziału. Zadowalająca to znaczy – i to jest nadrzędny, choć bardzo ogólnikowy postulat – odpowiednia (adekwatna) do różnorodnych czynności podzia-

łu. Jednak już to ogólne zalecenie może budzić wątpliwości, wytyczenie bowiem zakresu rzeczywistych przypadków, które ma objąć koncepcja podziału, zakłada już jakąś prekoncepcję podziału. Rzeczywiście, uściślanie jakiegoś przyjętego w punkcie wyjścia, intuicyjnego rozumienia podziału jest nieuniknione, intuicje te mogą być jednak zobiektywizowane przez odwołanie się do wyników logiki i metodologii, tj. do odmian pojęcia podziału wyróżnionych w znanych koncepcjach – w tym celu, by w obrębie jednej koncepcji, w spójny sposób scharakteryzować odmiany podziału uwzględnione w różnych ujęciach.

2.3. Dlatego zadowalająca (adekwatna) koncepcja podziału powinna spełniać następujące wymagania.

- (i) Musi być ogólna. „Ogólna” znaczy, po pierwsze, że w jej zakresie mają się znajdować nie tylko podziały zbioru na podzbiory, lecz także wydzielanie, fizyczne lub myślowe, z całości jej części albo składników, albo cech. Po drugie, ogólną definicją podziału trzeba objąć nie tylko czynności wykonane poprawnie, lecz także podziały błędne. Dlatego warunki określające podział (jakikolwiek) powinny być oddzielone od warunków jego poprawności.
- (ii) W punkcie wyjścia koncepcji podziału należy odróżnić podział–czynność od podziału–wyniku, a następnie zakładać lub stosować to odróżnienie, omawiając odmiany podziału. Nawet jeśli wyróżniając odmiany podziału, definiuje się tylko czynność dzielenia, to odróżnienie czynność–wynik czynności jest niezbędne, bo poprawność podziału–czynności da się ocenić tylko za pośrednictwem jego rezultatów, tylko do nich bowiem bezpośrednio da się zastosować warunki poprawności podziału.
- (iii) W warunkach poprawności obok wymagań formalnych (logicznych) trzeba postawić wymagania materialne (treściowe, rzeczowe). Wymagania logiczne powinny być wzorowane na teoriomnogościowym pojęciu podziału logicznego (w niektórych odmianach podziału pojęcie to może być zastosowane bez zmian), a wymagania treściowe winny obejmować nie tylko warunki dotyczące kryterium podziału, lecz także jego cechy relatywne, odnoszące podział do kontekstu poznawczego, w którym jest przeprowadzany.
- (iv) Wyróżnianie rodzajów podziału, tj. dokonany w zadowalającej koncepcji podział podziałów (zakresu pojęcia „podział”), musi być podziałem poprawnym. Podział podziałów na pewno powinien być wyczerpujący i rozłączny, trzeba także konsekwentnie odróżniać zasady takiego podziału, tj. nie mieszać podziału podziałów np. ze względu na to, co jest przedmiotem podziału (co jest dzielone?), z podziałem podziałów z uwagi na zastosowaną metodę dzielenia (jak jest dzielone?). Podział podziałów powinien również być naturalny, tj. przeprowadzony ze względu na kryteria ważne metodologicznie, czyli ma być metodologicznie użyteczny.

Bibliografia

- Ajdukiewicz K., *Logika pragmatyczna*, Warszawa 1975.
- Bremer J., *Wprowadzenie do logiki*, Kraków 2004.
- Czeżowski T., *Logika*, wyd. 2., Warszawa 1968.
- Gumański L., *Wprowadzenie w logikę współczesną*, wyd. 2., Warszawa 1990.
- Hajduk Z., *Ogólna metodologia nauk. Skrypt dla studiujących kierunki przyrodnicze oraz filozofię przyrody*, Lublin 2000.
- Jadacki J. J., *Spór o granice języka. Elementy semiotyki logicznej i metodologii*, Warszawa 2001.
- Kotarbiński T., *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, wyd. 3., Warszawa 1986.
- Kotarbiński T., *Kurs logiki dla prawników*, wyd. 8., Warszawa 1975.
- Malinowski G., *Logika ogólna*, Łódź 2007.
- Pasenkiewicz K., *Logika ogólna*, wyd. 2., Warszawa 1980.
- Widła T., Zenkiewicz D., *Logika*, wyd. 3., Warszawa 2011.
- Wolter W., Lipczyńska M., *Elementy logiki. Wykład dla prawników*, wyd. 3., Warszawa–Wrocław 1980.
- Ziemiński Z., *Logika praktyczna*, wyd. 8., Warszawa 1974.

Conceptions of division. Methodological comments and postulates

The subject of the analysis are the conceptions of division selected from Polish textbooks of general logic or general methodology of sciences. The choice is definitely not exhaustive, but I take into account both the concepts already classical in Polish logic (Tadeusz Kotarbiński, Karol Ajdukiewicz, Tadeusz Czeżowski) and later ones (Kazimierz Pasenkiewicz, Władysław Wolter, Zygmunt Ziemiński, Leon Gumański, Zygmunt Hajduk, Jacek Jadacki, Józef Bremer, Tadeusz Widła, Grzegorz Malinowski) – to varying degrees referring to these classical theories. Two are the main aims of the analysis: formulation of comments on the selected conceptions, and formulation on the basis of these comments some postulates as to the methodologically satisfactory conception of division.

Keywords: conceptions of division, comments and postulates as to the methodologically satisfactory conception of division; division, classification, logical division, typology, partition

ADAM JONKISZ

Podział. Pojęcia i rozróżnienia ogólne

Wyniki przedstawione w artykule są przyczynkiem do metodologicznej koncepcji podziału. Poszukiwanie takiej koncepcji jest uzasadnione, ponieważ dotychczasowe badania metodologiczne nad podziałem nie doprowadziły do uzgodnienia nawet podstawowych w tym zakresie pojęć, jest także stosowana bardzo zróżnicowana terminologia. Zadowalająca koncepcja podziału powinna uwzględniać trafne wyniki osiągnięte w dotychczasowych metodologicznych badaniach nad podziałem, a przy tym usuwać przynajmniej niektóre wady wcześniejszych ujęć¹.

Celem analiz zawartych w tym artykule jest określenie ogólnych pojęć i różnic odnoszących się do podziału rozumianego metodologicznie. Wyściowe jest ogólne pojęcie podziału, na którym zostaną wsparte takie pojęcia, jak: łączenie i krzyżowanie podziałów, członów i stopni podziału oraz poprawności podziału (i jej składowych). Zaproponowany w rozważaniach zestaw ustaleń ogólnych jest w budowanej koncepcji podziału podstawowy, ponieważ będzie stosowany – choć nie w tych analizach – w całym zakresie przypadków objętych tą koncepcją, tj. do wyróżnionych w niej odmian podziału: klasyfikacji, typologii, partycji, wydzielenia cech oraz tzw. podziału metafizycznego.

¹ W artykule poprzedzającym niniejszy odniosłem się do wybranych koncepcji podziału zawartych w polskich podręcznikach logiki ogólnej lub ogólnej metodologii nauk (*Koncepcje podziału. Uwagi i postulaty metodologiczne* – w tym numerze, s. 35–55). W tamtym tekście sformułowałem uwagi co do możliwych ulepszeń analizowanych koncepcji, uwagi te dały także podstawę dla postawienia kilku metodologicznych postulatów, które powinny być spełnione przez zadowalającą koncepcję podziału. Koncepcja, której podstawowe pojęcia są określone w analizach tego artykułu, również jest porównywana (w przypisach) niemalże wyłącznie z pracami, które dały podstawę do wcześniej sformułowanych uwag i postulatów.

1. Zakres pojęcia wyjściowego dla ogólnej koncepcji podziału powinien obejmować wszystkie wyliczone rodzaje podziału. Odpowiadające im pojęcia są obecne w publikacjach dotyczących podziału, lecz są w nich rozproszone, tj. w żadnej koncepcji nie są uwzględnione wszystkie. Najczęściej w metodologicznych koncepcjach podziału jest omawiana klasyfikacja, następnie typologia, wyjątkowe są analizy dotyczące wydzielenia cech, zwykle tylko wspomina się o partycji i podziale metafizycznym.

Przyjmując odpowiednio szeroką definicję podziału, warto już w niej odróżnić podział jako czynność od podziału jako wytworu czynności dzielenia. Odróżnienie czynności dzielenia i wyników podziału będzie w moich analizach zakładane we wszystkich rozróżnieniach dotyczących podziałów, nawet jeśli nie będzie wprost formułowane w kolejnych definicjach.

(1) Podział to:

- (a) czynność polegająca na celowym wyróżnianiu składników jakiejś całości;
- (b) wynik takiej czynności, czyli ogół wydzielonych składników (zwanym członami podziału).

Ponieważ pojęcie zdefiniowane w (1) jest podstawowe dla budowanej koncepcji podziału, dla wszystkich zakładających je pojęć, konieczne są następujące uwagi uściślające lub wyjaśniające.

(i) Ograniczenie czynności dzielenia, a wskutek tego także podziałów-wyników, wyłącznie do celowych jest uzasadnione w metodologicznych analizach podziału, w których – co przejęte z pojęcia metody (i definicji „metodologii”) – wymóg działania celowego zawsze jest stawiany. Warunek ten, postawiony w pojęciu podziału, wyklucza z zakresu analiz (definiowania) podziały niecelowe, np. partycję porcelanowej wazy wskutek jej przypadkowego rozbicia (też podział, ale nie w sensie metodologicznym).

(ii) Dzielenie może być czynnością fizyczną lub myślową, a przy tym niektóre odmiany podziału są możliwe tylko jako czynności myślowe, np. podział abstrakcyjnie pojmowanego zbioru albo podział zwany metafizycznym, a niektóre podziały (partycja) są do zrealizowania także fizycznie.

(iii) Szczególnie ważne dla odczytania definicji (1) jest kolejne uściślenie. Mianowicie w określeniu tym słowa „całość” i „składnik” są rozumiane szeroko. Całością dzieloną może być dany przedmiot albo zbiór przedmiotów, przedmioty mogą być konkretne albo abstrakcyjne, fizyczne albo нефизyczne, rzeczywiste albo fikcyjne, realne albo idealne etc. Składnikami mogą być elementy i podzbiory danego zbioru, składowe części dzielonego przedmiotu lub zbioru przedmiotów, a także cechy (własności i relacje) całości dzielonej. Wskutek tego również „człony podziału” są rozumiane szeroko. To, czym jest podział rozumiany jako

wytwór, a więc – czym są człony podziału, zależy od danej czynności dzielenia, a dokładniej – od tego, co i jak (w jaki sposób) jest dzielone. Gdy elementy zbioru są rozdzielane na podzbiory, członami są podzbiory dzielonego zbioru, a wytworem jest uzyskana w wyniku rodzina podzbiorów. Jeśli są wydzielane cechy przedmiotu lub przedmiotów danego zbioru, członami są poszczególne cechy, a wynikiem podziału zbiór (wymienionych) cech. W czynności fizycznego rozdzielania całości na części członami są poszczególne fragmenty jakiegoś fizycznego przedmiotu, wynikiem podziału jest zbiór tych fragmentów – choć przedmiot fizyczny lub zbiór takich przedmiotów może być rozdzielony także tylko myślowo.

(iv) Tak szerokie określenie podziału – mimo że ogólnikowe, a nawet narażone na zarzut pośredniej kolistości – warto przyjąć jako podstawę kolejnych rozróżnień. Nie tylko dlatego, że w jego zakresie mieszczą się obok podziałów najczęściej badanych (zwanych zwykle klasyfikacjami) także typologie, a ponadto czynności wydzielania części (partycje), wydzielania cech i tzw. podziały metafizyczne. Również z tego względu, że podpadają pod zaproponowane pojęcie podziału zarówno czynności wykonane poprawnie, jak i błędnie – oraz wyniki takich czynności. W definicji (1) nie ma bowiem żadnego warunku zawężającego zakres podziału np. do podziałów tzw. logicznych (poprawnych logicznie).

1.2. W sposób ogólny – tj. odnoszący się do dowolnych podziałów pojmowanych zgodnie z (1) – można mówić o łączeniu podziałów oraz odmianach łączenia. I w tym zakresie potrzebne są określenia uściślające, ponieważ w koncepcjach podziału stosuje się w tej dziedzinie różną terminologię i różne pojęcia.

(2) Łączenie podziałów polega na tym, że co najmniej jeden z członów uzyskanych w danym podziale jest rozdzielony w podziale kolejnym.

Przyjęte określenie łączenia podziałów jest ogólne nie tylko wskutek użytego w nim, szerokiego pojęcia podziału, lecz także dlatego, że: (i) definicja ta obejmuje przypadki dzielenia dowolnej (niezerowej) liczby członów uzyskanych w danym podziale; (ii) pojęcie łączenia jest podstawowe dla określenia bardziej złożonej czynności, tj. poddania rezultatu łączenia podziałów kolejnemu podziałowi itd., czyli powtarzania czynności łączenia; (iii) nie ogranicza przypadków łączenia do podziałów tego samego rodzaju – np. łączenia dwóch klasyfikacji, dwóch typologii itd. Jest przy tym oczywiste, że nie wszystkie kombinatorycznie możliwe połączenia podziałów są do zrealizowania, nie da się na przykład rozdzielić jakiegoś złożonego z podzespołów mechanizmu na elementy, tj. składniki dalej mechanicznie niepodzielne, a następnie chcieć dzielić otrzymane, jednoelementowe człony na podzespoły mechanizmu.

Z ostatnią uwagą i przykładem ilustrującym wiąże się zakładana w określe-
niu (2) kolejność łączonych podziałów. Warto dostrzec, że zmiana kolejności jest
nowym połączeniem-czynnością, choć nie musi prowadzić do nowego połączenia-
wyniku. Na przykład podzielenie ludzi najpierw ze względu na płeć, a następnie
ze względu na określone grupy wiekowe jest inną czynnością niż wykonanie tych
podziałów w odwrotnej kolejności, lecz wynik obu tych połączeń jest taki sam.
Przykład ten można nawet uogólnić: gdy elementy zbioru są rozdzielane na pod-
zbiory, to wynik łączenia takich podziałów nie zależy od kolejności ich łączenia².
Z drugiej strony łatwo jest podać przykłady takiego łączenia podziałów, w którym
zmiana kolejności zmienia nie tylko połączenie-czynność, lecz także wpływa na
wynik. Powiedzmy, zbiór grzybów (np. wynik udanego zbioru grzybów) da się po-
dzielić najpierw według gatunków, a następnie dokonać partycji egzemplarza do-
wolnego gatunku na kapelusz i trzon; natomiast wykonanie tego połączenia w od-
wrotnej kolejności nie jest możliwe, bo oddzielnie wzięte kapelusze i trzony nie
są okazami danego gatunku: można dzielić kapelusze i trzony na części grzybów
określonego gatunku, ale to inny podział.

Ogólność definicji (2) otwiera możliwość wyróżniania i definiowania róż-
nych odmian łączenia podziałów, spośród których warto określić wprost szczegól-
ną odmianę, tj. krzyżowanie podziałów.

(3) Krzyżowanie podziałów to takie ich łączenie, w którym każdy człon uzyskany
w pierwszym podziale jest rozdzielony w podziale drugim.

Na przykład krzyżując dwa podziały zbioru grzybów, tj. klasyfikację ze wzglę-
du na gatunek oraz typologię ze względu na przydatność do suszenia, maryno-
wania bądź duszenia, uzyska się w wyniku w każdym gatunku trzy typy grzybów.
Krzyżowanie można też nazywać trafnie mnożeniem podziałów, bo jako końcowy
wynik tej złożonej czynności zawsze uzyskuje się ilość członów, która jest iloczy-
nem liczby członów uzyskanych w pierwszym oraz liczby członów uzyskanych
w drugim podziale, a gdy ponadto dzielone są zbiory, to członów uzyskane w wy-
niku krzyżowania są iloczynami teoriomnogościowymi członów obu podziałów.

1.3. Ogólnie, tj. z myślą o dowolnych podziałach, można też dzielić po-
działy ze względu na liczbę wyróżnionych w podziale członów oraz ze względu
na liczbę stopni (poziomów) podziału. Według pierwszego kryterium wyróżnia-
my podziały jednoczłonowe i wieloczłonowe, a według drugiego jednostopniowe
i wielostopniowe.

² Uogólnienie to ma podstawę w znanym z rachunku zbiorów prawie przemienności dla dzia-
łania iloczynu, a ostateczną – w prawie przemienności koniunkcji.

- (4) Podział jednoczłonowy to taki, w którym został wydzielony tylko jeden człon; w podziale wieloczłonowym są wydzielone co najmniej dwa człony.

Zgodne z intuicją jest rozumienie podziału jako wydzielenia co najmniej dwóch członów, dlatego w wielu koncepcjach wymóg dzielenia na co najmniej dwa człony jest postawiony w definicji podziału – albo wprost, albo wynika z warunków definiujących podział³. Widoczne w (4) oparcie tego podziału podziałów na zasadzie jednoczłonowe-wieloczłonowe jest jednak zgodne z ogólną definicją podziału, która ma obejmować nie tylko podziały poprawne, lecz także błędne. Ponadto uwzględnienie tej skrajnej możliwości jest podyktowane nie tylko szukaniem możliwie ogólnej koncepcji podziału, bez liczenia się z rzeczywistymi czynnościami dzielenia i ich wynikami. Podział jednoczłonowy nie jest bowiem wyłącznie teoretyczną możliwością, o czym świadczy np. błąd, często popełniany w podziałach tekstu uwidocznionych w spisie treści, polegający na podzieleniu np. podrozdziału na jeden tylko paragraf tekstu (jeden tylko człon niższego rzędu). Jednoczłonowe – i to zgodnie z celem wydzielenia – bywają także typologie, w których chodzi o wyróżnienie z jakiejś całości wyłącznie elementów jednego typu, podobnych do konkretnego wzorca⁴.

Zgodnie z podanym określeniem podziały wieloczłonowe zaczynają się od dwuczłonowych, a są raczej – i teoretyczne, i praktyczne – by spośród ogółu podziałów wyróżniać właśnie dwuczłonowe. Należą do nich bowiem podziały szczególnie w metodologii zalecane, mianowicie podziały zwane dychotomicznymi.

- (5) Podział dychotomiczny to taki dwuczłonowy, w którym człony są wydzielone w oparciu o sprzeczność.

Nazwa „podziały oparte o sprzeczność” jest lepsza od terminu „dychotomiczne”, bo wskazuje cechę wyróżniającą takie podziały spośród ogółu dwuczłonowych⁵.

³ Stawiają go wprost np. Tadeusz Kotarbiński (*Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, wyd. 3, Warszawa 1986, s. 286), Leon Gumański (*Wprowadzenie w logikę współczesną*, wyd. 2, Warszawa 1990, s. 22), Jacek Jadacki (*Spór o granice języka. Elementy semiotyki logicznej i metodologii*, Warszawa 2001, s. 215), jest także w definicjach słownikowych i encyklopedycznych. Warunek ten wynika np. z definicji podanej przez Karola Ajdukiewicza (*Logika pragmatyczna*, Warszawa 1975, s. 48), Władysława Woltera, Marię Lipczyńską (*Elementy logiki. Wykład dla prawników*, wyd. 3, Warszawa–Wrocław 1980, s. 22), Zygmunta Ziemińskiego (*Logika praktyczna*, wyd. 8, Warszawa 1974, s. 265), Zygmunta Hajduka (*Ogólna metodologia nauk. Skrypt dla studiujących kierunki przyrodnicze oraz filozofię przyrody*, Lublin 2000, s. 44), Grzegorza Malinowskiego (*Logika ogólna*, Łódź 2007, s. 150, 154, 156).

⁴ O możliwości jednoczłonowych typologii mówi np. Zygmunt Ziemiński (*Logika praktyczna...*, dz. cyt., s. 270).

⁵ Sam termin „dychotomiczny” (z gr. *dichotomos* – dwudzielny) nie wskazuje tej wyróżniającej cechy, bo mówi nie więcej niż „dwuczłonowy”. Dlatego gdy jest dla skrótowania używany, warto pamiętać, że w jego definiensie jest ta opisowa nazwa.

Na przykład podział ludzi na kobiety i mężczyzn jest dwuczłonowy, lecz nie jest dychotomiczny; oparty o sprzeczność jest podział np. na kobiety i niekobiety. Wydzielenie w zbiorze ludzi podzbioru osobników podobnych do Alberta Einsteina oraz podzbioru podobnych do Marii Curie-Skłodowskiej jest dwudzielną typologią, natomiast typologią dychotomiczną jest podzielenie zbioru osób na podobne np. do Marii Curie-Skłodowskiej i pozostałe (niepodobne). Fizyczne podzielenie samochodu na części metalowe i plastikowe jest dwuczłonowe, a dychotomiczny podział to np. na metalowe i pozostałe itp. Dychotomiczne mogą więc być na pewno klasyfikacje⁶ – do których często teorie podziału są ograniczone – typologie i partycje. W dychotomicznej klasyfikacji elementy zbioru są rozdzielane na takie, którym dana cecha (zasada podziału) przysługuje, i takie, którym nie przysługuje. W opartej o sprzeczność typologii wydziela się elementy typowe i nietypowe (pozostałe), a w dychotomicznej partycji całość jest dzielona na jakiś fragment i resztę (nie-dany fragment). Podział dychotomiczny jest godny polecenia głównie dlatego, że daje gwarancję spełnienia podstawowych warunków poprawności: wyczerpywania, rozłączności i jednorodności. Że tak jest, ilustrują podane przykłady, a że musi tak być, gwarantują podstawowe zasady logiki (wyłączonego środka i niesprzeczności).

(6) Podział wielostopniowy to taki, w którym co najmniej jeden człon podziału jest dalej dzielony; w przeciwnym razie podział jest jednostopniowy.

Jak wynika z tego określenia⁷, podział wielostopniowy jest wynikiem łączenia podziałów, szczególnego rodzaju podziałem wielostopniowym jest więc skrzyżowanie podziałów. Gdy mowa o stopniach (poziomach) podziału, a zwłaszcza gdy się je oznacza, lepiej jest rozumieć podział jako wynik czynności: kolejny stopień pojawia się, o ile z jakiejś całości będącej członem wcześniejszego podziału są wydzielone jakieś człony. Na przykład podzielenie zbioru liter {A, B, C, a, b, a, b, a, b} najpierw według ich wielkości, następnie według wyłuszczenia (wyłuszczone, niewyłuszczone), a w końcu według kroju czcionki (kursywa, niekursywa) daje na pierwszym stopniu człony {A, B, C} i {a, b, a, b, a, b}, na stop-

⁶ Teorie podziału zwykle są ograniczone do klasyfikacji, termin „klasyfikacja” jest w nich jednak rozmaicie rozumiany. Jest stosowany m.in. na oznaczenie: dowolnego podziału zbioru na podzbiory; tylko poprawnego rozdzielania elementów zbioru według określonej zasady; tylko wielostopniowych podziałów zbioru na podzbiory. W tych rozważaniach klasyfikacja to podział elementów jakiegoś zbioru na podzbiory dokonany według jakiejś zasady podziału.

⁷ Określenie to jest równoważne z definicją przyjętą przez Jacka Jadackiego: „Klasyfikacja wielostopniowa jest to [...] klasyfikacja o co najmniej dwóch całościach dzielonych” (*Spór...*, dz. cyt., s. 217).

niu drugim $\{B\}$, $\{A, C\}$, $\{a, b\}$ i $\{a, b, a, b\}$, a na trzecim (nie licząc zbioru pustego): $\{C\}$, $\{A\}$, $\{a, b\}$, $\{a, b\}$ ⁸.

Termin „podział wielostopniowy” jest w koncepcjach podziału rozumiany wężej niż w tej prezentacji. Często jest używany wyłącznie na oznaczenie wielostopniowych klasyfikacji („klasyfikacja” jest rozumiana jak w tych analizach), nie ma jednak przeszkód, by budować (i opisywać w metodologii) wielostopniowe typologie i partycje⁹. Ponadto podziały wielostopniowe mogą być wynikiem łączenia podziałów nie tylko jednego rodzaju, np. łączenia wyłącznie klasyfikacji, wyłącznie typologii. Są nie tylko możliwe, lecz realizowane wielostopniowe podziały, w których np. partycja jest łączona z klasyfikacją: np. owoce różnych gatunków są dzielone na ćwiartki, a następnie otrzymane części są klasyfikowane według gatunku owoców, z których zostały wydzielone (odwrotna kolejność jest lepsza, choć zależy to zawsze od celu dzielenia).

1.4. Do podziałów objętych zakresem definicji (1) odnoszą się też podstawowe wymogi poprawności podziałów, które można – z uwagi na zakres ich stosowania – nazwać wymogami ogólnymi. Przyjęty jest podział warunków poprawności na formalne (logiczne) i tzw. rzeczowe (treściowe, materialne), nie zostało jednak uzgodnione kryterium podziału tych warunków. Twierdzenie, że warunki formalne są związane z członami podziału, a warunki poprawności rzeczowej z zasadą podziału¹⁰ nie daje podstawy dla zadowalającego kryterium podziału warunków poprawności. Po pierwsze, o ile podziały rozumie się szeroko, tj. zgodnie z definicją (1), to oparty na tym twierdzeniu sprawdzian nie jest ogólny, nie da się go bowiem stosować do podziałów niezbiórów oraz podziałów zbiorów nie według zasady podziału (cechy sprawdzanej dla poszczególnych elementów)¹¹. Po drugie, sprawdzian nie jest ostry, bo są warunki, o których trudno rozstrzygnąć, czy są związane z członami, czy z zasadą podziału. Na przykład warunek dzielenia na co najmniej dwa człony – czy jest formalny, czy rzeczowy? Kryterium podziału warunków poprawności podziału trzeba więc uogólnić – co niezbędne, gdy

⁸ Przykład ten dobrze ilustruje również sformułowaną już prawidłowość, tj. że gdy zbiór rozdziela się na podzbiory, a następnie podzbiory na ich podzbiory itd., to końcowy wynik – czyli rodzina podzbiorów otrzymana na ostatnim stopniu – nie zależy od kolejności, w jakiej podziały są łączone.

⁹ Grzegorz Malinowski mówi o wielostopniowych typologiach, nazywając je „klasyfikacjami typologicznymi” (*Logika ogólna...*, dz. cyt., s. 154), a jeden z przykładów, który podaje (przykład 12.3.2. (ii)) ilustruje wielostopniowy „podział rzeczowy”, czyli wielostopniową partycję (tamże, s. 156).

¹⁰ J. Jadacki, *Spór...*, dz. cyt., s. 217.

¹¹ Przyjęte przez Jadackiego (*Spór...*, dz. cyt., s. 215) kryterium podziału „warunków poprawności klasyfikacji” i uwzględnione przez niego warunki nie są wystarczające nawet w analizach „klasyfikacji” rozumianej jako podział zbioru na podzbiory (nie dotyczą typologii, która mieści się w zakresie ogólnie zdefiniowanych przez Jadackiego klasyfikacji).

„podział” jest rozumiany szeroko – oraz uściślić, co jest wskazane nie tylko w tych analizach. Proponuję, by do wymogów formalnych zakwalifikować tylko te warunki, do sprawdzenia których wystarczy zbadanie uzyskanej w wyniku podziału rodziny członów, a mówiąc dokładniej – sprawdzenie: własności poszczególnych członów, ilości członów oraz związków między członami i między członami a całością dzieloną. Natomiast dla oceny wymogów, które poprawniej jest nazwać pozaformalnymi (choć „rzeczowe” w wielu kontekstach brzmi lepiej), nie wystarczy badanie członów podziału, trzeba uwzględnić sposób dzielenia i przydatności podziału. Po takim uściśleniu „warunków dotyczących członów” i uogólnieniu warunków pozaformalnych („dotyczących zasady podziału”) kryterium jest ogólne, dychotomiczne i ostre. Jest ogólne, o ile szeroko, zgodnie z uwagami do definicji (1), rozumie się „całość dzieloną” i „człony podziału” oraz szerzej rozumie się warunki pozaformalne – tak, by dotyczyły nie tylko podziałów zbioru na podzbiory. Jest dychotomiczne i ostre („wystarczy...” – „nie wystarczy...”): np. warunek dwuczłonowości podziału jest – zgodnie z tym uściśleniem – wymogiem formalnym (choć w teoriomnogościowej definicji podziału zbioru warunek ten nie jest stawiany)¹².

Jest zrozumiałe, że im szerzej rozumie się „podział”, tym trudniej jest sformułować ogólne warunki poprawności, tj. stosowalne do dowolnych podziałów. Pośród określeń i rozróżnień ogólnych, a takie są przedmiotem tych analiz, można podać jedynie schematy definicyjne, które trzeba wypełniać treścią (uszczegółowić) odpowiednią dla poszczególnych rodzajów podziału. Oto schematyczne (formalne) określenie poprawności podziału (zamiast „poprawny pozaformalnie” będę mówił „poprawny rzeczowo”):

(7) Podział poprawny to taki, który jest poprawny formalnie i rzeczowo.

Określenie to mówi niewiele, dopóki nie sformułuje się warunków poprawności formalnej i rzeczowej. Spośród warunków składowych obu tych aspektów poprawności podziału w sposób ogólny da się jednak sformułować jedynie wymóg naturalności, wyliczany pośród warunków koniecznych poprawności rzeczowej, najczęściej po warunkach jednorodności i ostrości, a przed zalecanym wymogiem, by podział był stopniowy, tj. by nie było zbyt wielkiej różnicy między całością dzieloną a członami.

¹² Opisowe nazywanie tych dwóch grup warunków poprawności (jak u Jadackiego) ma tę zaletę, że nie wymusza podziału warunków na formalne i rzeczowe, a ponadto „warunki dotyczące zasady podziału” można rozumieć tak szeroko, że obejmą nie tylko wymóg jednorodności i naturalności, ale i inne wymagania pozaformalne.

(8) Podział naturalny to podział odpowiedni do celu dzielenia danej całości.

Tak ogólnie zdefiniowaną „naturalność” można odnosić do dowolnych podziałów objętych zakresem pojęcia określonego w (1). Ocena „odpowiedniości” – podziału dokonanego lub planowanego – zawsze musi jednak uwzględniać, co jest dzielone i w jakim celu (po co?), naturalność podziału jest więc cechą względną i pragmatyczną¹³. W podziałach dokonywanych na gruncie nauki nadrzędny jest cel poznawczy, dlatego np. podział przedmiotów badanej dziedziny albo podział objętych badaniami respondentów na podgrupy powinien być kierowany sformułowanymi pytaniami i hipotezami. Cel dzielenia może być również praktyczny, sprzyjający skutecznemu działaniu – i w nauce, a częściej poza nią, jak przy demontażu urządzenia w celu sprawnej naprawy; albo przy podziale zebranych grzybów kierowanym ich przydatnością w gospodarstwie domowym. Inne wymagania umieszczane w grupie warunków pozaformalnych trudno jest zdefiniować w sposób ogólny, a nawet – trudno jest stawiać wszystkim podziałom. Na przykład jednorodność jest w koncepcjach podziału określana tylko dla klasyfikacji (utrzymywanie jednej zasady), choć jej odpowiednik można sformułować także dla typologii.

Ograniczenia pojawiają się również, gdy chce się stosować pojęcie poprawności formalnej, nawet jeśli sformułuje się warunki składowe tej poprawności w sposób możliwie ogólny. Nie do wszystkich podziałów, choć do wielu, da się stosować następujące określenie poprawności formalnej.

(9) Podział jest poprawny formalnie wtedy i tylko wtedy, gdy wydzielone w nim człony są: niezerowe, są co najmniej dwa, są parami rozłączne oraz gdy połączenie wszystkich członów jest identyczne z całością dzieloną.

Zostawiając do odrębnego opracowania badanie zakresu stosowania poszczególnych warunków składowych poprawności formalnej oraz poszukiwanie ich sformułowań właściwych dla poszczególnych kategorii podziałów, poprzestaną tu na kilku uwagach uściślających i wyjaśniających określenie (9). Po pierwsze, „niezerowy” ma być każdy człon, a wymóg ten można stosować tylko do

¹³ Zwykle są przyjmowane węższe określenia naturalności podziału, odnoszące się tylko do rozdzielania elementów zbioru ze względu na określoną cechę elementów całości dzielonej (zasadę podziału) – np. Z. Ziemiński, *Logika praktyczna...*, dz. cyt., s. 270; J. Jadacki, *Spór...*, dz. cyt., s. 217–218; T. Widła, D. Zenkiewicz, *Logika*, wyd. 3, Warszawa 2011, s. 57; A. Jonkisz, *Logika ogólna*, Bielsko-Biała 2003, s. 56 i *Elementy logiki stosowanej*, Bielsko-Biała 2011, s. 63. Ogólniejsze definicje naturalności, choć inaczej niż tu sformułowane, są np. w: T. Kotarbiński, *Kurs logiki dla prawników*, wyd. 8, Warszawa 1975, s. 43; K. Ajdukiewicz, *Logika pragmatyczna...*, dz. cyt., s. 50. W porównaniu z pojęciem określonym w (8) inne koncepcje naturalności są także mniej pragmatyczne albo zupełnie apragmatyczne – wyjąwszy koncepcję Ajdukiewicza (*Logika pragmatyczna...*, dz. cyt., s. 50).

klasyfikacji, typologii i partycji, przy czym: gdy członami są podzbiory, wtedy niezerowość to niepustość podzbiorów; gdy całość jest rozdzielana na części, to „niezerowość” znaczy, że człon ma wielkość większą od zera. Po drugie, wymóg dzielenia na co najmniej dwa człony może być stosowany do wszystkich podziałów, lecz jako warunek poprawności, tzn. poprawne są wyłącznie podziały co najmniej dwuczłonowe. Z kolei rozłączności wymaga sprawdzania tylko w klasyfikacjach i typologiach (w partycji, na pewno – w fizycznej, jest zawsze spełniona): rozłączność jest w przypadku członów-zbiorów rozumiana jak w teorii mnogości, tzn. tak, że iloczyn każdej pary członów jest pusty, a gdy człony nie są zbiorami (dokładniej – nie są zbiorami w sensie dystrybutywnym), wtedy jest rozumiana jak w mereologii, tj. że człony nie mają części wspólnej. Natomiast połączenie członów to suma teoriomnogościowa członów-zbiorów oraz połączenie w całość członów-części, a warunek ten można formułować tylko dla klasyfikacji, typologii i partycji.

Bibliografia

- Ajdukiewicz K., *Logika pragmatyczna*, Warszawa 1975.
- Hajduk Z., *Ogólna metodologia nauk. Skrypt dla studiujących kierunki przyrodnicze oraz filozofię przyrody*, Lublin 2000.
- Jadacki J. J., *Spór o granice języka. Elementy semiotyki logicznej i metodologii*, Warszawa 2001.
- Jonkisz A., *Logika ogólna*, Bielsko-Biała 2003.
- Jonkisz A., *Elementy logiki stosowanej*, Bielsko-Biała 2011.
- Kotarbiński T., *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, wyd. 3., Warszawa 1986.
- Kotarbiński T., *Kurs logiki dla prawników*, wyd. 8., Warszawa 1975.
- Malinowski G., *Logika ogólna*, Łódź 2007.
- Pasenkiewicz K., *Logika ogólna*, wyd. 2., Warszawa 1980.
- Widła T., Zenkiewicz D., *Logika*, wyd. 3., Warszawa 2011.
- Wolter W., Lipczyńska M., *Elementy logiki. Wykład dla prawników*, wyd. 3., Warszawa–Wrocław 1980.
- Ziemiński Z., *Logika praktyczna*, wyd. 8., Warszawa 1974.

Division. The general concepts and distinctions

The purpose of the analysis contained in this article is to define general concepts and distinctions related to the division understood methodologically. The basic one is the general concept of division, on which the following concepts are based: combining and crossing divisions, parts and levels of division and the correctness of division (and its components). The set of general concepts and distinctions proposed in the article could be used in the whole range of cases covered by the conception of division, i.e. the types of division distinguished in it: classification, typology, partition, separation of features and the so-called metaphysical division.

Keywords: division, the concept of division, combining and crossing divisions, parts and levels of division, the correctness of division, logical and material criteria for the correctness of divisions

JANUSZ CIUCIURA

Logika parakonsystentna Jaśkowskiego

W procesie komunikacji językowej wypowiadamy pewne wyrażenia, zwroty, zdania. Aby właściwie zrozumieć intencje rozmówcy, musimy często brać pod uwagę nie tylko treść i kształt wypowiedzi, ale także jej kontekst, czas, miejsce itd. Kiedy więc przydarza się nam mylnie rozumieć czyjąś wypowiedź, może być to spowodowane niejasnym jej sformułowaniem lub też naszą ignorancją. U podstaw takiego stanu rzeczy może tkwić bagatelizowanie roli, jaką odgrywa w wypowiedzi wspomniana *otoczka językowa*. Dodatkowe komplikacje pojawią się wówczas, gdy struktura zdania, a nawet pojedyncze wyrażenia, obarczone są wieloznacznością.

Na szczęście sprzyja nam rozwój logiki współczesnej. Z powodzeniem prowadzi się badania, wykorzystując współczesną aparaturę pojęciową. Znane są już konstrukcje logiczne, w których analizuje się sprzeczności natury terminologicznej. Taką właśnie konstrukcją jest logika dyskusyjna Stanisława Jaśkowskiego.

Logika dyskusyjna należy do grupy logik *parakonsystentnych*. Niestety, trudno w języku polskim znaleźć odpowiednik anglojęzycznego terminu *paraconsistent logic*. Aby oddać właściwe znaczenie przymiotnika *paraconsistent*, należałoby posłużyć się zbitką słów polskich. Tak powstał rodzimy zwrot *logiki tolerujące sprzeczność*.

Sam Jaśkowski nigdy nie użył terminu *logika parakonsystentna*. Za autora tego terminu uznaje się peruwiańskiego filozofa Francisco Miró Quesada Cantuarias, który czyniąc zadość prośbom Newtona C.A. da Costy, zaproponował trzy nazwy, tj. *meta-*, *ultra-* i *paraconsistent logic*, na określenie rodziny systemów stworzonych przez da Costę¹. Ostatecznie wybór padł na przymiotnik *paraconsistent*. Po raz pierwszy termin *paraconsistent logic* pojawił się oficjalnie w 1976

¹ Zob. N. C. A. da Costa, *On the Theory of Paraconsistent Formal Systems*, „Notre Dame Journal of Formal Logic” 15 (1974) 4, s. 497– 498.

roku na Trzecim Kongresie Latinoamerykańskim poświęconym logice matematycznej (Brazylia, Campinas). Było to prawie trzydzieści lat po ukazaniu się pierwszych prac poświęconych logice dyskusyjnej.

Pośród kryteriów, jakie powinna spełniać logika parakonsystentna, wymienia się zwykle następujące warunki:

- (1) odrzucenie zasady wedle, której para formuł sprzecznych, tj. α i $\sim \alpha$, umożliwia wyprowadzenie dowolnej formuły β ;
- (2) odrzucenie prawa niesprzeczności $\sim (p \wedge \sim p)$;
- (3) akceptacja możliwie wielu, pozostałych praw/reguł logiki klasycznej;
- (4) uzasadnienie intuicyjne.

Spełnienie warunku (1) gwarantuje *parakonsystentność* systemu w znaczeniu najbardziej ogólnym. Stanowi swoistą cechę, wyróżniającą systemy logiki parakonsystentnej spośród innych systemów nieklasycznych.

W artykule posłużymy się dwoma kluczowymi pojęciami: systemu *sprzecznego* oraz systemu *przepełnionego*.

Założmy, że S jest systemem formalnym (systemem dedukcyjnym, teorią dedukcyjną).

Definicja 1. Powiemy, że S jest systemem sprzecznym, o ile istnieje formuła α wyrażona w języku systemu S , taka, że α i jej negacja, $\sim \alpha$, są tezami S .

Definicja 2. Powiemy, że S jest systemem przepełnionym (*trywialnym*), o ile każda formuła systemu S jest jego tezą.

Kiedy logiką leżącą u podstaw systemu S jest logika klasyczna (a ściślej: S jest teorią tej logiki), wówczas S jest systemem przepełnionym wtedy i tylko wtedy, gdy S jest systemem sprzecznym. Systemy przepełnione nie mają żadnego znaczenia praktycznego. Każde zdanie sformułowane w języku takiego systemu jest jego twierdzeniem. Logika dyskusyjna, jak niebawem zobaczymy, *toleruje* sprzeczność, co wcale nie oznacza, że jest konstrukcją trywialną. Nie jest wszak prawdą, że wszystkie zdania wyrażone w języku logiki dyskusyjnej są jej twierdzeniami.

W 1948 roku Stanisław Jaśkowski publikuje pierwszy artykuł poświęcony logice dyskusyjnej pt. *Rachunek zdań dla systemów dedukcyjnych sprzecznych*. Rok później ukazuje się praca *O koniunkcji dyskusyjnej w rachunku zdań dla systemów dedukcyjnych sprzecznych*. Powstały system oznacza symbolem $D2$.

Wyróżnić można dwa główne powody, dla których Jaśkowski opracował system logiki dyskusyjnej. Pierwszy związany jest z bogactwem znaczeniowym wyrażeń języka naturalnego. Otóż w życiu codziennym, a bywa, że i w nauce, operujemy wyrażeniami o znaczeniu wieloznacznym, nieostrym bądź okazjonalnym.

Każde zaś niefrasobliwe użycie takiego wyrażenia może doprowadzić do pozornych sprzeczności. Pojawienie się sofizmatów albo tzw. sporów słownych (*logomachie*) to zaledwie dwie z wielu możliwych konsekwencji opisanego problemu.

Niezależnie jednak, czy lapsusy natury terminologicznej mają wymiar czysto humorystyczny:

A w gazecie napisali, że zginął pudel podpalany. Aaa... jakby mnie tak podpalali, też bym uciekł (Bohdan Smoleń, *Szeptanka*);

artystyczny:

Więc przybądź i jeżeli chcesz mi co zarzucić, Zarzuć mi ręce na szyję. (Leopold Staff, *Do Muzy*);

dramatyczny:

Dzieci pogryzły psy.

czy też przybiorą formę sofizmatów:

Czy to, co zostało napisane, napisał ktoś? Otóż zostało napisane, że ty siedzisz, ale teraz jest to fałszywe; było jednak prawdziwe wtedy, gdy było pisane; a więc równocześnie została napisana prawda i fałsz².

wskazują na niesłychane bogactwo znaczeniowe wyrażen języka naturalnego.

Sytuacja ulega komplikacji, gdy nieprecyzyjna terminologia wkrada się w szereg konkretnej dyscypliny naukowej lub pojawia się w zbiorze przepisów prawnych. Wówczas nawet drobne różnice w interpretacji znaczenia danego wyrażenia mogą pociągać za sobą poważne konsekwencje. Jako przykład może posłużyć opinia lekarzy na temat ustawy o świadczeniach opieki zdrowotnej finansowanych ze środków publicznych:

W nowej ustawie pozostały prawie wszystkie te pojęcia, które Trybunał Konstytucyjny ocenił jako wieloznaczne i niedookreślone (np. *najkorzystniejsza oferta*, *lek podstawowy*, *lek uzupełniający*, *świadczenie zdrowotne*, itp.), co Trybunał Konstytucyjny uznał za złamanie zasady przyzwoitej legislacji (art. 2 Konstytucji)³.

Sam Jaśkowski nie precyzuje, jakie są możliwe przyczyny błędów językowych: czy są to błędy wynikające z niestaranności mówienia (a może i chaotycznego myślenia) rozmówcy, czy też świadomego pogwałcenia zasad gramatyki języka naturalnego. Jaśkowski koncentruje się nie na przyczynach, lecz na skutkach opisanego stanu rzeczy (w wymiarze formalno-logicznym).

² Arystoteles, *O dowodach sofistycznych*, [w:] Arystoteles, *Topiki. O dowodach sofistycznych*, przeł. K. Leśniak, Warszawa 1978, s. 292.

³ http://www.lekarzypolski.pl/archiwum/akt/23052005_1.htm (dostęp 25.06.2014).

Drugi ważny powód, dla którego opracowano *D2*, związany jest z rolą, jaką odgrywa pojęcie *hipotezy* w naukach empirycznych. I tym razem, podobnie jak w przypadku języka naturalnego, Jaśkowski nie określa dokładnie, co rozumie przez termin „hipoteza”, oraz nie podaje żadnej klasyfikacji nauk empirycznych. Ogranicza się do lakonicznego stwierdzenia, iż w toku rozwoju tych nauk zdarza się, że nie jesteśmy w stanie wyjaśnić wyników doświadczenia przy pomocy jednolitej, niesprzecznej teorii. Wyjaśniając lub tłumacząc badane zjawiska, posługujemy się odrębnymi hipotezami, noszącymi miano *hipotez roboczych*. Badamy rzeczywistość, używając alternatywnych modeli zjawisk. Dokonujemy próby opisu wybranych aspektów rzeczywistości. Hipotezy robocze, alternatywne modele nie zawsze są między sobą zgodne. Stajemy więc ponownie w obliczu problemu istnienia sprzeczności *pozornej*.

Powstaje pytanie: Jak powyższe obserwacje wyrazić w języku formalnym? Zdaniem Jaśkowskiego pytanie sprowadza się do kwestii wyboru rachunku logicznego, który spełniałby następujące wymogi: po pierwsze, w zastosowaniu do teorii sprzecznych nie będzie pociągał ich trywializacji. Co oznacza, że mimo pojawienia się sprzeczności mają istnieć zdania (co najmniej jedno), które będziemy w stanie sfalsyfikować. Podważamy tym samym zasadę *ex falso quodlibet*. Jak zobaczymy niebawem, *D2* jest przykładem logiki tolerującej sprzeczność nie dlatego, że możliwe jest w nim współistnienie dwóch zdań, z których jedno jest zaprzeczeniem drugiego, lecz dlatego, iż z pary formuł α i $\sim\alpha$ nie wyprowadzimy dowolnej formuły β ; po drugie, ma to być konstrukcja na tyle zasobna w zbiór twierdzeń, aby umożliwić praktyczne wnioskowanie. Można przecież wyobrazić sobie rachunek mający zaledwie kilka twierdzeń. Niestety, jego walory praktyczne, przynajmniej w tym kontekście, zostaną zakwestionowane; i wreszcie, po trzecie, powstały rachunek logiczny ma mieć uzasadnienie intuicyjne.

Różny jest stopień realizacji powyższych warunków i obiektywna ich ocena. Zwłaszcza ostatni z wymienionych nie jest pozbawiony dużej dozy subiektywizmu. Spełnienie warunku pierwszego daje gwarancję, że mamy do czynienia z systemem logiki parakonsystentnej.

Podążając śladem Jaśkowskiego, dokonajmy teraz wyboru rachunku logicznego, który umożliwi nam wyrażenie intuicji. Analizę rozpoczniemy od tzw. systemu Kołmogorowa, opartego na czterech aksjomatach implikacyjnej części pozytywnej logiki Hilberta, tj.:

$$(A1) p \rightarrow (q \rightarrow p)$$

$$(A2) (p \rightarrow (p \rightarrow q)) \rightarrow (p \rightarrow q)$$

$$(A3) (p \rightarrow (q \rightarrow r)) \rightarrow (q \rightarrow (p \rightarrow r))$$

$$(A4) (q \rightarrow r) \rightarrow ((p \rightarrow q) \rightarrow (p \rightarrow r))$$

oraz dodatkowym schemacie, charakteryzującym syntaktycznie spójnik negacji:

$$(A5) (p \rightarrow q) \rightarrow ((p \rightarrow \sim q) \rightarrow \sim p).$$

Jedynymi regułami pierwotnymi systemu są reguły podstawiania i odrywania.

Okazuje się, że w systemie Kołmogorowa z pary formuł p oraz $\sim p$ nie wydedukujemy dowolnej formuły q . Nie da się w nim również wyprowadzić prawa przepełnienia. Zauważmy jednak, że w systemie udowodnimy jako tezę formułę o postaci $p \rightarrow (\sim p \rightarrow \sim q)$ ⁴. Zdaniem Jaśkowskiego jest to stan bliski trywializacji systemu. To rozwiązanie należy więc odrzucić. Co ciekawe, dojdziemy do analogicznych wniosków, analizując logikę minimalną Johanssona, tj. implikacyjną logikę Hilberta wzbogaconą o aksjomat:

$$(J) (p \rightarrow \sim q) \rightarrow (q \rightarrow \sim p).$$

Drugim analizowanym przez Jaśkowskiego systemem był system implikacji ścisłej Lewisa. Jeśli znak \rightarrow rozumieć będziemy jako symbol implikacji ścisłej, wówczas łatwo zauważyć, iż prawo przepełnienia nie jest twierdzeniem tego systemu. Twierdzeniami są natomiast formuły:

$$(F1) (p \rightarrow q) \rightarrow (\sim (p \rightarrow q) \rightarrow r)$$

$$(F2) (p \wedge \sim p) \rightarrow q.$$

Odnotujmy w tym miejscu, że (F1) jest tezą w tych i tylko tych systemach implikacji ścisłej, które są definiowalne semantycznie przez modele Kripkego z przechodnią relacją osiągalności. Formuła (F1) nie jest zatem tezą (odpowiednika) modalnego systemu K . Koszty, jakie musimy zapłacić za to *uściślenie*, są jednak dość wysokie. Zbiór tez zawierających jedynie ścisłą implikację jest na tyle ubogi, że rozważany system nie miałby tu większego znaczenia praktycznego. A jest to jeden z głównych warunków, jakie wymienił Jaśkowski.

Kolejnym krokiem była analiza jednego z systemów logiki wielowartościowej. Niestety, i tym razem, system nie spełnił oczekiwań. Okazało się bowiem, że do zbioru tez analizowanego systemu należy dowolna formuła o postaci:

$$(F3) p \rightarrow (\sim p \rightarrow (\sim \sim p \rightarrow q)).$$

Obecność trzech formuł: p , $\sim p$, $\sim \sim p$ trywializuje system. W rezultacie Jaśkowski zaniechał wszelkich prób budowy systemu logiki dyskusyjnej na bazie logiki wielowartościowej. Jak sam pisał: „Jeśli chodzi o systemy rachunku zdań, które mogą być zdefiniowane przez podanie wielowartościowej macierzy, to nie są mi znane publikacje pozostające w bezpośrednim związku z omawianym tu zagadnieniem [...]”⁵.

⁴ Dowód zob. S. Jaśkowski, *Rachunek zdań dla systemów dedukcyjnych sprzecznych*, „Studia Societatis Scientiarum Torunensis” 1 (1948) 5, s. 57–77.

⁵ Tamże, s. 63.

Na szczęście znane były Jaśkowskiemu publikacje na temat innego systemu logicznego, który sprostałby oczekiwaniom i który mógłby stanowić bazę interpretacyjną dla dalszych rozważań. Takim systemem okazał się system logiki modalnej *S5*. Zanim jednak przyjrzymy się bliżej zaproponowanej przez Jaśkowskiego interpretacji, omówimy pojęcie *asercji dyskusyjnej*.

Punkt wyjścia stanowi obserwacja życia codziennego. Niemal każdego dnia widzimy i słyszymy ludzi dyskutujących na określony temat. Możemy wówczas pokusić się o pewien myślowy eksperyment. Spróbujmy złączyć w jednolitą całość możliwie wszystkie zdania wypowiedziane w trakcie dyskusji i uformować coś na kształt listy wypowiedzi. Zauważmy, że wystarczą zaledwie dwie osoby, które przykładają inny sens do wypowiedzianych przez siebie słów, aby nawet drobne różnice znaczeniowe doprowadziły do pozornych sprzeczności. Jako środek zaradczy należałoby każde ze zdań poprzedzić zastrzeżeniem: *według poglądu jednego z uczestników dyskusji albo przy pewnym znaczeniu użytych w dyskusji terminów*. Takie działanie pomogłoby odróżnić, w pewnym stopniu, osoby, które zabrały głos w dyskusji. Dla Jaśkowskiego był to wystarczający powód, żeby wprowadzić pojęcie *asercji dyskusyjnej*.

Sens przypisywany asercji dyskusyjnej różni się od tego, który przypisuje się asercji klasycznej. Asercja klasyczna jest spójnikiem ekstensjonalnym, intuicyjnie odpowiadającym tym zwrotom języka potocznego, które mają za zadanie ekspresyjne wzmocnienie wypowiedzi. Mówimy na przykład: „Odwiedziłem dziadka w szpitalu”, ale mówimy także: „Naprawdę odwiedziłem dziadka w szpitalu”, gdzie słowo „naprawdę” pełni funkcję wzmocnienia (asercji). Asercja klasyczna nie zmienia wartości logicznej zdania. Zdanie prawdziwe pozostanie zdaniem prawdziwym, zdanie fałszywe – fałszywym. Z kolei asercja dyskusyjna zawiera w sobie *implicite* zastrzeżenie *według poglądu jednego z uczestników dyskusji lub przy pewnym znaczeniu użytych w dyskusji terminów*, nie może być zatem traktowana jako spójnik ekstensjonalny. Jaśkowski, opisując rolę i znaczenie asercji dyskusyjnej, odwołał się do logicznych i częściowo filozoficznych intuicji: Jeśli zapisujemy pewne zdanie α , to powinniśmy nadać mu taki sens intuicyjny, jakby zdanie α było poprzedzone spójnikiem *S5*-możliwości. Tym samym Jaśkowski utożsamiał asercję dyskusyjną z jednym ze spójników znanych z logiki modalnej.

W tym miejscu pojawia się problem. Okazuje się bowiem, że *D2* – o ile ma spełnić nasze oczekiwania – nie da się w prosty sposób nadbudować nad zwykłą logiką dwuwartościową. Źródło kłopotu tkwi w regule odrywania. Otóż jeśli implikację rozumieć będziemy na wzór klasyczny, wówczas z pary zdań $\alpha \rightarrow \beta$ oraz α , mających intuicyjny sens *możliwe, że jeżeli α , to β* oraz *możliwe, że α* , nie wynika zdanie β , rozumiane jako *możliwe, że β* . Dzieje się tak, ponieważ reguła $\diamond\alpha \rightarrow \beta$ / $\diamond\beta$ nie jest regułą systemu *S5*. W rezultacie stajemy wobec konieczności zde-

finiowania nowego spójnika logicznego, który zastosowany do tez dyskusyjnego rachunku zdań miałby własności przynajmniej częściowo analogiczne do tych, jakie ma implikacja klasyczna. Tym spójnikiem okazała się implikacja dyskusyjna.

Definicja 3. $\alpha \rightarrow_d \beta := \diamond\alpha \rightarrow \beta$.

Z filozoficznego punktu widzenia definiens ma odpowiadać konkretnym zwrotom języka potocznego, typu: *jeśli ktokolwiek twierdzi, że α , to β* lub *jeżeli przy pewnym dopuszczalnym znaczeniu wyrazów α , to β* . Niemniej za przyjęciem definicji trzeciej przemawia głównie czynnik merytoryczny, tj. odrzucenie możliwie wielu wariantów prawa przepełnienia. Dla ilustracji przyjrzyjmy się bliżej dwóm alternatywnym charakterystykom spójnika implikacji dyskusyjnej. I tak konsekwencją definicji $\alpha \rightarrow_d \beta := \diamond\alpha \rightarrow \diamond\beta$ byłaby konieczność przyjęcia jako tezy formuły o postaci $(p \rightarrow_d q) \rightarrow_d (\sim(p \rightarrow_d q) \rightarrow_d r)$. Para formuł $p \rightarrow_d q$ oraz $\sim(p \rightarrow_d q)$ trywializuje system. Akceptacja zaś definicji $\alpha \rightarrow_d \beta := \alpha \rightarrow \diamond\beta$ prowadzi natychmiast do akceptacji prawa przepełnienia jako tezy systemu. Co więcej reguła $\diamond\alpha$, $\diamond(\alpha \rightarrow \diamond\beta) / \diamond\beta$ nie jest regułą systemu S5. Powstały system nie byłby więc zamknięty na regułę odrywania dla tak rozumianej implikacji.

Definicja implikacji dyskusyjnej umożliwia modyfikację reguły odrywania:

(RO_d) $\alpha, \alpha \rightarrow_d \beta / \beta$.

Zmodyfikowana (RO_d) jest jedyną, obok reguły podstawiania (Sub), regułą pierwotną dyskusyjnego rachunku zdań. W dalszej części pracy będziemy głównie operować schematami aksjomatów, toteż (Sub) stanie się zbędna.

Podobnym co implikacja modyfikacjom uległa także równoważność dyskusyjna:

Definicja 4. $\alpha \leftrightarrow_d \beta := (\diamond\alpha \rightarrow \beta) \wedge (\diamond\beta \rightarrow \diamond\alpha)$.

Na mocy definicji czwartej wyrażenie $\alpha \leftrightarrow_d \beta$ znaczy tyle, co *jednocześnie; po pierwsze, jeżeli możliwe, że α , to β ; i po drugie, jeżeli możliwe, że β , to możliwe, że α* . Trafność definicji potęguje fakt, iż inna – jak się wydaje prostsza i czytelniejsza – definicja równoważności dyskusyjnej $\alpha \leftrightarrow_d \beta := \diamond\alpha \leftrightarrow \diamond\beta$, oznaczałaby przyjęcie jako tezy systemu dyskusyjnego formuły o postaci $(p \leftrightarrow_d q) \rightarrow_d (\sim(p \leftrightarrow_d q) \rightarrow_d r)$. Para formuł $p \leftrightarrow_d q$ oraz $\sim(p \leftrightarrow_d q)$ trywializuje system. Jeszcze większe komplikacje pojawiłyby się wraz z przyjęciem definicji $\alpha \leftrightarrow_d \beta := (\diamond\alpha \rightarrow \beta) \wedge (\diamond\beta \rightarrow \alpha)$. Wtedy należałoby zaakceptować $(p \leftrightarrow_d \sim p) \rightarrow_d q$ jako tezę systemu dyskusyjnego.

D2 można wzbogacić dodatkowo o definicję koniunkcji dyskusyjnej:

Definicja 5. $\alpha \wedge_d \beta := \alpha \wedge \diamond\beta$,

która umożliwia uproszczenie definicji równoważności dyskusyjnej:

*Definicja 4.** $\alpha \leftrightarrow_d \beta := (\alpha \rightarrow_d \beta) \wedge_d (\beta \rightarrow_d \alpha)$.

Jaśkowski początkowo nie brał pod uwagę koniunkcji dyskusyjnej jako jednego z pierwotnych spójników systemu. W artykule pochodzącym z 1948 roku do zbioru formuł zaliczył jedynie wyrażenia zbudowane zgodnie z poniższymi zasadami:

- (1) każda zmienna zdaniowa jest formułą (zbiór zmiennych zdaniowych jest zbiorem niepustym i przeliczalnym),
- (2) jeśli α jest formułą, to $\sim \alpha$ też jest formułą,
- (3) jeśli α i β są formułami, to $\alpha \wedge \beta$, $\alpha \vee \beta$, $\alpha \rightarrow_d \beta$ oraz $\alpha \leftrightarrow_d \beta$ są formułami,
- (4) żadne inne wyrażenie, poza wymienionymi w punktach (1)–(3), nie jest formułą.

Dopiero rok później, w kolejnej pracy, rozszerzył alfabet języka systemu o nowy spójnik, którym właśnie była koniunkcja dyskusyjna.

Można zaryzykować twierdzenie, że Jaśkowski zbudował dwa odmienne systemy logiki dyskusyjnej: pierwszy, w którym decydującą rolę odgrywa intuicja, mówiąca, iż dyskusja staje się *przepętniona*, gdy co najmniej jeden z jej uczestników zaprzeczył sam sobie. Co znajduje formalne uzasadnienie w akceptacji formuły $(p \wedge \sim p) \rightarrow_d q$ jako tezy *D2*. Uczestnik dyskusji wypowiada zdanie p , po czym przystaje na jego zaprzeczenie $\sim p$. Dalsza dyskusja, o ile ma być racjonalna, nie ma sensu. Zmieniamy jej przedmiot, wypowiadając zdanie q .

W drugim systemie wiodącą rolę, z filozoficznego punktu widzenia, pełni pojęcie sprzeczności *pozornej*. W komunikacji międzyludzkiej istnienie sprzeczności o podłożu terminologicznym nie prowadzi przecież do całkowitej dowolności tematycznej w dyskusji. Należy więc odrzucić tezę $(p \wedge_d \sim p) \rightarrow_d q$. Jeden z uczestników dyskusji wypowiedział zdanie p , inny mu zaprzeczył, wypowiadając zdanie $\sim p$. Nie można przecież arbitralnie zakładać, że obydwaj uczestnicy dyskusji zawsze w ten sam sposób rozumieją znaczenie użytych wyrażen (sprzeczność natury terminologicznej).

W literaturze przedmiotu⁶ można natknąć się na jeszcze jeden przykład definicji koniunkcji dyskusyjnej, tj. $\alpha \wedge_d \beta := \diamond \alpha \wedge \beta$. Różnica, wydawałoby się kosmetyczna, ma znaczące konsekwencje logiczne. Wystarczy wziąć pod uwagę tabelę:

⁶ Zob. A. I. Arruda, *Aspects of the Historical Development of Paraconsistent Logic*, w: *Paraconsistent Logic*, eds. G. Priest, R. Routley, J. Norman, München–Hamden–Wien 1989, s. 99–130 (Philosophia), N. C. A. da Costa, *Remarks on Jaśkowski's Discussive Logic*, „Reports on Mathematical Logic” 4 (1975), s. 7–16, N. C. A. da Costa, J.Y. Béziau, O. Bueno, *Paraconsistent Logic in a Historical Perspective*, „Logique et Analyse” 150–151–152 (1995), s. 111–125, N. C. A. da Costa, F. A. Doria, *On Jaśkowski's Discussive Logics*, „Studia Logica” 54 (1995) 1, s. 33–60, J. Kotas, *Discussive Sentential Calculus of Jaśkowski*, „Studia Logica” 34 (1975) 2, s. 149–168 oraz J. Kotas, N. C. A. da Costa, *Problems of Modal and Discussive Logics*, w: *Paraconsistent Logic*, dz. cyt., s. 227–244.

Formuła	$\alpha \wedge \beta$	$\alpha \wedge \diamond\beta$	$\diamond\alpha \wedge \beta$
$\sim(p \bullet \sim p)$	tak	tak	tak
$(p \bullet q) \rightarrow_d (q \bullet p)$	tak	tak	tak
$\sim(p \bullet q) \rightarrow_d \sim(q \bullet p)$	tak	nie	nie
$p \rightarrow_d \sim(q \bullet \sim p)$	tak	nie	tak
$p \rightarrow_d \sim(\sim p \bullet q)$	tak	tak	nie
$p \rightarrow_d (q \rightarrow_d (p \bullet q))$	nie	tak	tak

Po lewej stronie tabeli widnieją przykłady kilku formuł, w których zamiast konkretnego spójnika koniunkcji użyty został uniwersalny znak „•”. W pozostałych kolumnach, oznaczonych kolejno przez „ $\alpha \wedge \beta$ ”, „ $\alpha \wedge \diamond\beta$ ” oraz „ $\diamond\alpha \wedge \beta$ ”, figurują odpowiedzi (twierdzące lub przeczące) na pytanie: Czy jeśli w danej formule, zawierającej uniwersalny znak „•”, zastąpimy „•” konkretnym symbolem koniunkcji, to otrzymamy wyrażenie, które jest tezą systemu dyskusyjnego?

Otóż, prawa *niesprzeczności* oraz *przemienności względem koniunkcji* są tezami każdego z rozważanych systemów. Niezależnie, czy symbol „•”, zastąpimy „ \wedge ”, czy też spójnikiem koniunkcji dyskusyjnej. W każdej z trzech kolumn pojawia się więc odpowiedź twierdząca. Schemat $\sim(p \bullet q) \rightarrow_d \sim(q \bullet \sim p)$ jest tezą już tylko wtedy, gdy „•” zastąpimy symbolem „ \wedge ”. Dzieje się tak, ponieważ tezą systemu S5 jest wyrażenie $\diamond(\diamond\sim(p \wedge q) \rightarrow \sim(q \wedge p))$, rozumiane jako translacyjny odpowiednik formuły $\sim(p \wedge q) \rightarrow_d \sim(q \wedge p)$. Tezami S5 nie są zaś wyrażenia $\diamond(\diamond\sim(p \wedge \diamond q) \rightarrow \sim(q \wedge \diamond p))$ oraz $\diamond(\diamond\sim(\diamond p \wedge q) \rightarrow \sim(\diamond q \wedge p))$, będące translacyjnymi odpowiednikami formuły $\sim(p \wedge_d q) \rightarrow_d \sim(q \wedge_d p)$. W kolumnie „ $\alpha \wedge \beta$ ” widnieje zatem słowo „tak”, podczas gdy w pozostałych dwóch kolumnach odpowiedź jest przecząca.

Analizując kolejno dalsze formuły i podstawienia, dojdziemy do wniosku, że mamy do czynienia nie tylko z różnymi definicjami koniunkcji, ale faktycznie już nie z dwoma, lecz trzema różnymi wariantami systemu logiki dyskusyjnej.

Dodajmy na marginesie, że Jaśkowski oponował przeciwko rozumieniu koniunkcji dyskusyjnej jako $\alpha \wedge_d \beta := \diamond\alpha \wedge \diamond\beta$, gdyż do zbioru tez należałoby zaliczyć formułę o postaci $(p \wedge_d q) \rightarrow_d (\sim(p \wedge_d q) \rightarrow_d r)$. Byłby to stan bliski trywializacji systemu.

Istnieją wiele nieporozumień dotyczących logiki dyskusyjnej, których podłożem stał się spójnik koniunkcji. Jednym z nich jest dopatrywanie się w D2 przykładu logiki, która nie jest zamknięta na regułę dołączania koniunkcji

$$(dK) \alpha, \beta / \alpha \wedge \beta^7.$$

Twierdzenie to będzie prawdziwe dopóki, dopóty spójnik koniunkcji nie jest rozumiany zgodnie z definicją $\alpha \wedge_d \beta := \alpha \wedge \diamond\beta$ lub $\alpha \wedge_d \beta := \diamond\alpha \wedge \beta$. Zauważmy bowiem, że reguła

$$(dK_d) \alpha, \beta / \alpha \wedge_d \beta$$

jest regułą logiki dyskusyjnej, ponieważ S5 jest zamknięty zarówno na regułę:

$$(\diamond dK) \diamond\alpha, \diamond\beta / \diamond(\alpha \wedge \diamond\beta),$$

jak i na

$$(\diamond dK)^* \diamond\alpha, \diamond\beta / \diamond(\diamond\alpha \wedge \beta).$$

Nie jest natomiast zamknięty na regułę $\diamond\alpha, \diamond\beta / \diamond(\alpha \wedge \beta)$.

Źródłem tego nieporozumienia jest fakt, iż zarówno Jaśkowski, jak i późniejsi autorzy używali wspólnego terminu „logika dyskusyjna” oraz symbolu $D2$ na oznaczenie odmiennych konstrukcji logicznych. W przypadku Jaśkowskiego można to tłumaczyć tym, że dokonał on rozszerzenia alfabetu języka o nowy symbol koniunkcji. Alfabet ten zawierałby więc oprócz symbolu „ \wedge ” również symbol „ \wedge_d ”. Zauważmy jednak, że symbol „ \wedge ” staje się wówczas zbyteczny. Zapis $\alpha \wedge \beta$ można bowiem traktować jako skrót definicyjny wyrażenia $\sim(\sim\alpha \vee \sim\beta)$. W przypadku zaś autorów spoza Polski źródła nieporozumienia należy dopatrywać się w braku, do końca lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku, przekładu na jakikolwiek język obcy artykułu *O koniunkcji dyskusyjnej w rachunku zdań dla systemów dedukcyjnych sprzecznych*. Do tego czasu wyłącznie polskojęzyczni czytelnicy byli w stanie czytać pracę Jaśkowskiego na temat koniunkcji dyskusyjnej.

Dla da Costa, Dubikajtisa, Kotasa oraz innych autorów przyjmujących za punkt wyjścia definicję $\alpha \wedge_d \beta := \diamond\alpha \wedge \beta$ wybór zdawał się podyktowany względami formalno-logicznymi. Aby to wyjaśnić, przyjrzyjmy się podanym regułom wnioskowania:

- (1) $\alpha \rightarrow_d \beta // \sim(\sim\beta \wedge_d \alpha)$
- (1)* $\alpha \rightarrow_d \beta // \sim(\alpha \wedge_d \sim\beta)$
- (2) $\sim(\alpha \wedge_d \beta) // \sim(\beta \wedge_d \alpha)^8.$

⁷ Por. N. C. A. da Costa, F. A. Doria, *On Jaśkowski's Discussive Logics*, dz. cyt., G. Priest, R. Routley, *First Historical Introduction. A Preliminary History of Paraconsistent and Dialethic Approaches*, w: *Paraconsistent Logic*, dz. cyt., s. 3–75 oraz G. Priest, R. Routley, *Introduction: Paraconsistent Logics*, „*Studia Logica*” 43 (1984) 1/2, s. 3–16.

⁸ Użyty symbol „//” oznacza, że wynikanie zachodzi w *obydwu* kierunkach, tj. np. w (1): $\alpha \rightarrow_d \beta / \sim(\sim\beta \wedge_d \alpha)$ oraz $\sim(\sim\beta \wedge_d \alpha) / \alpha \rightarrow_d \beta$.

Łatwo zweryfikować, niezależnie od tego, którą definicję koniunkcji dyskusyjnej zaakceptujemy, iż system $D2$ nie jest zamknięty na regułę (2). Oryginalny system Jaśkowskiego zamknięty jest natomiast na regułę (1), gdy tymczasem reguła (1)* jest w nim zawodna (wystarczy podstawić zmienną p za α oraz q za β). System da Costy, Dubikajtisa i Kotasa zamknięty jest na regułę (1)*, ale nie na (1). Reguła (1)* z formalnego punktu widzenia wydaje się bardziej naturalna aniżeli (1). Przywodzi na myśl klasyczne rozumienie implikacji.

Podsumowując dotychczasowe rozważania, zauważmy, iż logika dyskusyjna $D2$ została zdefiniowana przez interpretację w terminach systemu logiki modalnej $S5$. Precyzyjnie wyraża to kolejna definicja:

$$\text{Definicja 6. } D2 := \{\alpha \in Ld : \lceil \diamond tr(\alpha) \rceil \in S5\},$$

gdzie α jest formułą wyrażoną w języku systemu $D2$, Ld oznacza język systemu logiki dyskusyjnej, symbol \diamond to znany z $S5$ spójnik możliwości, zaś tr oznacza funkcję przekształcającą język systemu $D2$ w język systemu $S5$, określoną następująco:

- (1) $tr(p_i) = p_i$, gdzie p jest zmienną zdaniową oraz $i \in N$
- (2) $tr(\sim \alpha) = \lceil \sim tr(\alpha) \rceil$
- (3) $tr(\alpha \vee \beta) = \lceil tr(\alpha) \vee tr(\beta) \rceil$
- (4) $tr(\alpha \wedge_d \beta) = \lceil tr(\alpha) \wedge \diamond tr(\beta) \rceil$
- (5) $tr(\alpha \rightarrow_d \beta) = \lceil \diamond tr(\alpha) \rightarrow tr(\beta) \rceil^9$.

Wypowiadamy w języku $D2$ pewne zdanie, powiedzmy α . Dokonujemy przekładu zdania α na język systemu $S5$. Translacja przebiega w dwóch etapach. Po pierwsze, pozbywamy się wszystkich spójników dyskusyjnych zgodnie z definicją funkcji przekładu tr . Następnie zdanie $tr(\alpha)$ poprzedzamy zastrzeżeniem *według poglądu jednego z uczestników dyskusji...*, tj. spójnikiem możliwości \diamond . Otrzymujemy ostatecznie zdanie $\diamond tr(\alpha)$. Możemy teraz sprawdzić, czy podane zdanie jest tezą (ewentualnie tautologią) systemu $S5$. Funkcja przekładu, jak widać, ma wymiar *metalogiczny*: Skoro system $S5$ jest rozstrzygalny, rozstrzygalny jest także system logiki dyskusyjnej.

System $D2$ można by dodatkowo wzbogacić o symbole klasycznej implikacji \rightarrow oraz równoważności \leftrightarrow . W $D2$ mielibyśmy więc po dwa symbole implikacji oraz równoważności (klasyczne i dyskusyjne). Posunięcie to nie ma większego znaczenia praktycznego. W $D2$ tak elementarna reguła wnioskowania jak reguła odrywania dla implikacji materialnej jest zawodna.

Operowanie opisaną przez Jaśkowskiego metodą translacji to częstokroć proces zmusny i długotrwały. Chcąc bowiem określić, czy dana formuła należy, czy też nie należy do zbioru wyrażeń prawdziwych systemu $D2$, każdorazo-

⁹ Por. Definicję 4*.

wo zmuszeni jesteśmy dokonywać jej przekładu na język systemu $S5$. Czyż nie prostsze byłoby zatem operowanie semantyką niezależną względem translacji? Odpowiedzią na tak sformułowane pytanie była semantyka światów możliwych dla $D2^{10}$.

Przez *strukturę* rozumiemy parę uporządkowaną $\langle W, R \rangle$, gdzie W jest niepustym zbiorem punktów (światów możliwych), R jest relacją równoważności określoną na zbiorze W . *Modelem* m jest trójka uporządkowana $\langle W, R, v \rangle$, gdzie v jest funkcją wartościowania zbioru zmiennych zdaniowych w zbiór potęgowy zbioru punktów W . Relację spełnialności w modelu m , \models_m , definiują indukcyjnie następujące warunki:

(zm)	$x \models_m p_i$	wtw, gdy	$x \in v(p_i)$, gdzie $i \in N$
(~)	$x \models_m \sim \alpha$	wtw, gdy	$x \not\models_m \alpha$
(\vee)	$x \models_m \alpha \vee \beta$	wtw, gdy	$x \models_m \alpha$ lub $x \models_m \beta$
(\wedge_d)	$x \models_m \alpha \wedge_d \beta$	wtw, gdy	$x \models_m \alpha$ oraz $\exists y \in W (xRy \text{ i } y \models_m \beta)$
(\rightarrow_d)	$x \models_m \alpha \rightarrow_d \beta$	wtw, gdy	$\forall y \in W$ (jeśli xRy , to $y \models_m \alpha$) lub $x \models_m \beta$.

Wprowadźmy teraz pojęcie $D2$ -tautologii.

Definicja 7. Niech $\alpha \in Ld$: α jest $D2$ -tautologią wtw, gdy w dowolnym modelu $m = \langle W, R, v \rangle$, $\forall x \in W, \exists y \in W (xRy \text{ i } y \models_m \alpha)$.

Zgodnie z oczekiwaniami do zbioru $D2$ -tautologii nie należy na przykład znane z logiki klasycznej prawo przepelnienia. Łatwo też zauważyć, iż poszczególne warunki nałożone na zmienne zdaniowe oraz stałe logiczne, odpowiadają punktom (1)–(5) definicji funkcji *tr*. Ścisłą zależność pomiędzy semantyką światów możliwych a metodą translacji wyraża precyzyjnie poniższe twierdzenie¹¹:

Twierdzenie 1. Dla dowolnej formuły $\alpha \in Ld$: α jest $D2$ -tautologią wtw, gdy $\alpha \in D2$ wtw, gdy $\ulcorner \diamond tr(\alpha) \urcorner \in S5$.

Logika dyskusyjna pojmowana była dotychczas jako zbiór wszystkich formuł. Możliwe jest jednak podanie innej charakterystyki $D2$. Na zbiorze wszystkich formuł systemu logiki dyskusyjnej możemy zdefiniować relację $D2$ -konsekwencji (\vdash_d).

Definicja 8. Dla dowolnego zbioru formuł $\Gamma \subseteq Ld$, dowolnej formuły $\alpha \in Ld$: $\Gamma \vdash_d \alpha$ wtw, gdy $\{\ulcorner \diamond tr(\beta) \urcorner : \beta \in \Gamma\} \vdash_{S5} \ulcorner \diamond tr(\alpha) \urcorner$ ¹².

¹⁰ Zob. J. Ciuciura, *Negations in the Adjunctive Discursive Logic*, „Bulletin of the Section of Logic” 37 (2008) 3/4, s. 143–160 oraz tenże, *Algebraization of Jaśkowski’s paraconsistent logic D2*, „Studies in Logic, Grammar and Rhetoric” 42 (2015) 1, s. 173–193.

¹¹ Zob. tenże, *Algebraization of Jaśkowski’s paraconsistent logic D2*, dz. cyt., s. 176.

¹² Znak \vdash_{S5} jest symbolem $S5$ -konsekwencji.

Definicja 9. Dla dowolnej formuły $\alpha \in Ld$: α jest tezą systemu $D2$ wtw, gdy $\emptyset \vdash_d \alpha$.

Na zakończenie sformułujemy grupę twierdzeń, dzięki którym określone zostaną własności logiki dyskusyjnej. Podamy je bez dowodów. Dowody można odnaleźć w obydwu pracach Jaśkowskiego¹³.

Twierdzenie 2. Jeśli w dowolnej tezie klasycznego rachunku zdań, zawierającej symbole zmiennych zdaniowych i niezawierającej innych spójników zdaniowych poza: \rightarrow , \leftrightarrow , \wedge , \vee , zastąpimy symbol \rightarrow przez \rightarrow_d , \leftrightarrow przez \leftrightarrow_d , \wedge przez \wedge_d (oraz \vee przez \vee), to uzyskamy tezę systemu $D2$.

Twierdzenie 3. Jeśli w dowolnej tezie systemu $D2$ zastąpimy spójnik \rightarrow_d przez \rightarrow , \leftrightarrow_d przez \leftrightarrow , \wedge_d przez \wedge (oraz \vee przez \vee), to otrzymamy wyrażenie, które jest tezą klasycznego rachunku zdań.

Proste zastąpienie spójników zdaniowych wskazuje, iż pozytywna część systemu $D2$ utożsamiona jest z pozytywną częścią logiki klasycznej. Znajduje to szerokie zastosowanie w praktyce. Sprawdzając bowiem, czy $\alpha \in D2$, nie musimy każdorazowo korzystać z semantyki światów możliwych lub przekładu języka $D2$ na język systemu $S5$. Wystarczą klasyczne tabelki prawdziwościowe. Oczywiście pod jednym warunkiem: rozważana formuła nie może zawierać innych spójników, poza wymienionymi w twierdzeniach dwa i trzy, a w szczególności negacji. O negacji mowa jest w kolejnym twierdzeniu:

Twierdzenie 4. Jeśli α jest tezą klasycznego rachunku zdań, zawierającą poza zmiennymi zdaniowymi jedynie spójniki: \sim , \vee , wówczas:

- (1) α
 - (2) $\sim \alpha \rightarrow_d q$
- są tezami systemu $D2$.

System $D2$ zawiera zbiór wszystkich *negacyjno-alternatywnych* tez klasycznego rachunku zdań. Z *falsum* wynika zaś dowolne zdanie.

¹³ Zob. Bibliografia.

Bibliografia

- Arruda A. I., *Aspects of the Historical Development of Paraconsistent Logic*, [w:] *Paraconsistent Logic*, eds. G. Priest, R. Routley, J. Norman, München–Hamden–Wien 1989, s. 99–130 (Philosophia).
- Ciuciura J., *Logika dyskusyjna*, „Principia” 35–36 (2003–2004), s. 279–291.
- Ciuciura J., *Negations in the Adjunctive Discursive Logic*, „Bulletin of the Section of Logic” 37 (2008) 3/4, s. 143–160.
- Ciuciura J., *Algebraization of Jaśkowski’s paraconsistent logic D2*, „Studies in Logic, Grammar and Rhetoric” 42 (2015) 1, s. 173–193.
- Da Costa N. C. A., *On the Theory of Paraconsistent Formal Systems*, „Notre Dame Journal of Formal Logic” 15 (1974) 4, s. 497–510.
- Da Costa N. C. A., *Remarks on Jaśkowski’s Discussive Logic*, „Reports on Mathematical Logic” 4 (1975), s. 7–16.
- Da Costa N. C. A., Béziau J. Y., Bueno O., *Paraconsistent Logic in a Historical Perspective*, „Logique et Analyse” 150–151–152 (1995), s. 111–125.
- Da Costa N. C. A., Doria F. A., *On Jaśkowski’s Discussive Logics*, „Studia Logica” 54 (1995) 1, s. 33–60.
- Jaśkowski S., *Rachunek zdań dla systemów dedukcyjnych sprzecznych*, „Studia Societatis Scientiarum Torunensis” 1 (1948) 5, s. 57–77.
- Jaśkowski S., *O koniunkcji dyskusyjnej w rachunku zdań dla systemów dedukcyjnych sprzecznych*, „Studia Societatis Scientiarum Torunensis” 1 (1949) 8, s. 171–172.
- Kotas J., *Discussive Sentential Calculus of Jaśkowski*, „Studia Logica” 34 (1975) 2, s. 149–168.
- Kotas J., da Costa N.C. A., *Problems of Modal and Discussive Logics*, [w:] *Paraconsistent Logic*, eds. G. Priest, R. Routley, J. Norman, München–Hamden–Wien 1989, s. 227–244 (Philosophia).
- Priest G., Routley R., *First Historical Introduction. A Preliminary History of Paraconsistent and Dialethic Approaches*, [w:] *Paraconsistent Logic*, eds. G. Priest, R. Routley, J. Norman, München–Hamden–Wien 1989, s. 3–75 (Philosophia).
- Priest G., Routley R., *Introduction: Paraconsistent Logics*, „Studia Logica” 43 (1984) 1/2, s. 3–16.

Jaškowski's paraconsistent logic

After World War II, in 1948, Jaškowski published his first paper on the discursive calculus. Unfortunately, the paper was originally written in Polish and no one but a Polish-speaking reader was able to read it. The paper remained almost *totally unknown abroad for many years*. The first English translation appeared in 1969. About 30 years later, it was re-translated by Jerzy Perzanowski. Nowadays, the discursive calculus is seen as one of the earliest examples of the paraconsistent logic.

The aim of my paper is to present Jaškowski's discursive calculus: its history and philosophical foundations.

Keywords: discursive logic, discussive logic, paraconsistent logic, Jaškowski's logic, Jaškowski

Stepan Ivanyk, Ryszard Kleszcz
Borys Dombrovski (biogram)
Borys Dombrovski's biographical entry

Borys Tarasowicz Dombrowski
Szkoła jednego scholarcha
The School of one Headteacher

Jan Woleński
Wspomnienie o Borysie Dombrovskim
In memory of Borys Dombrowski

Jacek Jadacki
Wspomnienie o Borysie Dąbrowskim
In memory of Borys Dombrowski

Ryszard Kleszcz
Borys Dombrovski in memoriam
In memory of Borys Dombrovski

Stepan Ivanyk
Wspomnienie o dr. Borysie Dombrovskim
In memory of Borys Dombrovski

Oleg Hirnyj
Wspomnienie o Borysie Dombrovskim
In memory of Dr. Borys Dombrovski

Borys Dombrovski
Bibliografia
Bibliography

STEPAN IVANYK, RYSZARD KLESZCZ

Borys Dombrovski (biogram)

10 września 2016 roku we Lwowie po długiej chorobie onkologicznej zmarł dr Borys Dombrovski. Była to duża strata przede wszystkim dla społeczności naukowej, której bliskie są spuścizna i metodologia naukowa filozoficznej szkoły lwowsko-warszawskiej. Każdy, kto znał dra Dombrovskiego osobiście i śledził jego działalność na polu naukowym, przyzna, iż niewątpliwie był to najwybitniejszy znawca szkoły w tej części Europy, która leży po drugiej stronie wschodniej granicy Polski. Był to człowiek, który poświęcił całe swoje życie badaniu i popularyzacji tej formacji filozoficznej. Został pochowany na Cmentarzu Łyczakowskim, na którym spoczywa również jego mistrz – profesor Uniwersytetu Lwowskiego, Kazimierz Twardowski. W niniejszej publikacji chcielibyśmy oddać hołd tej niezwykłej postaci, filozofowi będącemu – od kilku już lat – członkiem Rady Programowej „Studiów z Filozofii Polskiej”.

Biografia

Borys Dombrovski urodził się we Lwowie 11 sierpnia 1948 roku. Pośród swych przodków miał duchownych, m.in. księdzem prawosławnym był jego ojciec. Z tego powodu jego rodzina narażona była na kłopoty w czasach sowieckich. Szkołę średnią ukończył w 1966 roku. W latach 1969–1975 studiował w Lwowskim Instytucie Politechnicznym¹ na kierunku automatyzowane systemy zarządzania. Pracował najpierw jako techniczny operator radiowy, a w latach późniejszych jako inżynier (np. w latach 1996–1999 w Instytucie Problemów Stosowanych Mechaniki i Matematyki).

¹ Do roku 1939 – Politechnika Lwowska, po roku 1993 – Państwowy/Narodowy Uniwersytet „Politechnika Lwowska”.

Na połowę lat osiemdziesiątych przypadają początek jego zainteresowania logiką i szkołą lwowsko-warszawską, pierwsze publikacje naukowe i pierwsze kontakty z naukowcami polskimi. W roku 1988 razem z gronem innych lwowskich entuzjastów (Marat Vernikov, Oleg Hirnyj, Janusz Sanocki, Leonid Mazur i inni) Dombrovski zapoczątkował „Odczyty pamięci Kazimierza Twardowskiego” – konferencję naukową, która do dziś corocznie odbywa się we Lwowie w dniu śmierci Twardowskiego. Badania naukowe nad szkołą lwowsko-warszawską zostały zwieńczone w 1997 roku obroną pracy doktorskiej *Semiotyka logiczna w Szkole Lwowsko-Warszawskiej* (Moskiewski Państwowy Uniwersytet im. M. W. Łomonosowa, promotor – prof. Vladimir Smirnov). Temat ten, wedle relacji samego Dombrovskiego, zasugerował mu profesor Smirnov, który wiedział, że dobrze zna on język polski. Uzyskanie stopnia naukowego otworzyło Dombrovskiemu drogę do pracy dydaktycznej we lwowskich uczelniach wyższych: w latach 1997–2002 pracował jako wykładowca w Lwowskim Obwodowym Naukowo-Metodycznym Instytucie Oświaty, a w latach 2002–2009 – jako docent w Katedrze Filozofii w Narodowym Uniwersytecie Politechnika Lwowska. Przez cały ten okres aż do końca swojego życia dr Dombrovski ściśle współpracował z rosyjskimi kręgami naukowymi (szczególnie z Instytutem Filozofii Rosyjskiej Akademii Nauk), dzięki czemu odegrał znaczną (jeśli nie główną) rolę we wprowadzeniu w obieg naukowy i popularyzacji spuścizny szkoły lwowsko-warszawskiej w Rosji. Podtrzymywał też stałe kontakty z nauką polską: był m. in. stypendystą Kasy im. Józefa Mianowskiego (1997) oraz członkiem Rady Programowej czasopisma *Studia z Filozofii Polskiej*. Współpraca Borysa Dombrovskiego obejmowała szeroki krąg badaczy, polskich filozofów i logików, by wymienić tylko Andrzeja Grzegorzycy, Jacka Jadackiego, Ryszarda Jadcza, Ryszarda Kleszcza, Grzegorza Malinowskiego, Marka Rosiaka, Jana Woleńskiego.

Dorobek naukowy dra Dombrovskiego można podzielić na 2 części: (1) prace badawcze nad szkołą lwowsko-warszawską i (2) przekłady naukowe najważniejszych prac Twardowskiego i jego uczniów. Publikował dr Dombrovski głównie po rosyjsku oraz w rosyjskich wydawnictwach i czasopismach naukowych. Część publikacji była w języku ukraińskim i w wydawnictwach ukraińskich. Mimo doskonałej znajomości polskiego mało publikował po polsku, choć przekazał filozofom polskim wiele cennych tekstów z kręgu szkoły. Do najważniejszych jego publikacji można zaliczyć następujące: monografia w języku ukraińskim *Filozoficzna Szkoła Lwowsko-Warszawska (1895–1939)* (Lwów 2004); przekłady prac przedstawicieli szkoły na język rosyjski w czasopiśmie „Лорос”, nr 7 (17), 1999 (cały numer poświęcony jest szkole); *Filozofia i logika Szkoły Lwowsko-Warszawskiej* (red. A. Voronin, Moskwa 1999), *Badania analitycznej spuścizny Szkoły Lwowsko-Warszawskiej* (red. V. Vasiukov, Sankt-Petersburg 2006), *Szkoła Lwou-*

sko-Warszawska. *Antologia* (red. S. Neretina, Moskwa 2015). Osobnych wydań książkowych doczekały się rosyjskie tłumaczenia prac Twardowskiego (*Rozprawy logiczno-filozoficzne i psychologiczne*, Moskwa 1997), Leopolda Blausteina (*Prace wybrane*, Moskwa 2002), Władysława Tatarkiewicza (*Dzieje sześciu pojęć*, Moskwa 2002) i Jana Łukasiewicza (*O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa*, Sankt-Petersburg 2006). Bez wątpienia ten dorobek tak publikacyjny, jak i translatorski jest bardzo znaczący, kluczowy dla przyswojenia dorobku polskiej filozofii analitycznej na terenie Rosji i Ukrainy.

Kontakty z Borysem Dombrowskim były cenione przez polskich uczonych. Był on bowiem nie tylko kompetentnym znawcą szkoły lwowsko-warszawskiej i jej dorobku, a w odniesieniu do pewnych lwowskich epizodów z nią związanych – znawcą wyborynym, lecz także serdecznym, w pełni oddanym filozofii kolegą i przyjacielem.

BORYS TARASOWICZ DOMBROWSKI

Szkoła jednego scholarcha

Z okazji 75-lecia śmierci Kazimierza Twardowskiego
(zm. 11.02. 1938, Lwów)

W artykule zostały przedstawione przyczyny powstania lwowsko-warszawskiej szkoły filozofii. Autor utrzymuje, że w przeciwieństwie do szkoły teorii przedmiotów Alexiusa Meinonga i fenomenologii Edmunda Husserla udało się jej pod przewodnictwem Kazimierza Twardowskiego wyjść ze ślepego zaułka apofatycznej filozofii Franza Brentana i w filozofii katafatycznej, a w szczególności dzięki rozróżnieniu języka przedmiotowego i metajęzyka, dojść do wielu wybitnych osiągnięć. Przyjmuje się, że szkoła przestała istnieć nie wraz z wybuchem II wojny światowej w 1939 roku, a wraz ze śmiercią jej założyciela w 1938 roku.

Kryterium twórczości:
Poznacie ich po ich owocach (Mt 7,16)

1. Morał zamiast preambuły

Zazwyczaj sentencje o charakterze moralnym kończą wywód. W naszym przypadku, czyli w przypadku szkoły lwowsko-warszawskiej, jest na odwrót – uosobiona moralność poprzedzała pojawienie się naukowej wspólnoty, której płody na rodzimym drzewie wywołują zdziwienie: Jak to możliwe, by w tak krótkim czasie – pomiędzy dwiema wojnami światowymi – i w tak hermetycznym, choć liczonym środowisku, pojawiła się tak ogromna różnorodność naukowych rezultatów. Odpowiedź zostanie zaproponowana pod koniec szkicu. Teraz zaś odwołamy się do przypowieści, która powinna nadać prawidłowy tok myślom tych, którzy zechcą doczytać do końca.

W opowiadaniu pewnego amerykańskiego autora powieści fantastycznych jest mowa o jubileuszu prostego, szarego nauczyciela szkolnego, mogącego się

jednak poszczycić tym, że wśród jego uczniów jest wielu laureatów różnych naukowych nagród. Jeden spośród przybyłych na jubileusz uczniów przywiózł wynaleziony niedawno miernik poziomu intelektu (IQ). Byli uczniowie, żywo zaintrygowani przyrządem, zaczęli, rywalizując ze sobą, mierzyć swój poziom IQ i zupełnie zapomnieli o stojącym z boku nauczycielu. Gdy go spostrzegli, bardzo się zawstydzili i zostawiwszy zabawę, przeszli do drugiego pokoju. A kiedy po pewnym czasie odkryli nieobecność swojego nauczyciela, zaczęli szukać i znaleźli go w pokoju, który niedawno opuścili. Nauczyciel pochłonięty pomiarem stał nad przyrządem z podłączonymi elektrodami. Uczniowie, zajrzawszy przez ramię nauczyciela na skalę, byli wstrząśnięci – poziom IQ zwykłego szkolnego nauczyciela był dwa razy wyższy od poziomu najlepszego z obecnych uczniów. Morał jest następujący: każdy z nich, choć dokonał wielkiego, to jednak cząstkowego odkrycia w obrębie swojej dziedziny, nauczyciel zaś odkrył ich wszystkich. Ten morał można bez cienia wątpliwości zastosować do założyciela lwowsko-warszawskiej szkoły filozofii – Kazimierza Twardowskiego. Przytoczenie fabuły wokół naukowej bajki zostało podyktowane pytaniem zadawanym niejednokrotnie przez polskich filozofów autorowi niniejszego artykułu – kogo należy uznać za geniusza szkoły filozoficznej? Z reguły pytanie padało nie tyle w celu poznania odpowiedzi, ile wskazania rozmówcy na własne postrzeganie geniusza w szkole. Oczywiście w nauce dopuszczalne są różne punkty widzenia, szczególnie wtedy, gdy jest mowa o osobowości uczonego, której omawiania, tak na marginesie, Twardowski nie uważał za możliwe, twierdząc, iż światopogląd człowieka nie odnosi się do nauki. Jednak gdy pytający o geniusza w szkole, wymieniwszy swojego kandydata, dodawał, że samego Twardowskiego nijak nie można odnieść do tej grupy i określał go mianem „filozoficznej szarości”, trzeba było wielu duchowych sił, by nie obalić tez takiego poszukiwacza geniuszy nienaukową metodą, gdyż naukowa metoda, jak słusznie uważał scholarch, w tym przypadku nie funkcjonuje. Pozostaje tylko wspomnieć popularną maksymę: „Żaden prorok nie jest mile widziany w swojej ojczyźnie” (Łk 4, 24) i przemilczeć resztę.

2. Szkoła „prawie z niczego”

W przedmowie do swojej monografii *Filozoficzna Szkoła Lwowsko-Warszawska* Jan Woleński pisze: „[...] rychło zrozumiałem, że w dziele Kazimierza Twardowskiego i jego uczniów tkwi nie tylko potężna dawka intelektualna, ale także fascynująca historia tworzenia czegoś niemal z niczego”¹. W tym wyznaniu, zawierającym dwie części – oceniającą charakterystykę filozoficznego towarzystwa i kokieterijne spostrzeżenie o jego genezie – część druga na kartach mono-

¹ J. Woleński, *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, Warszawa 1985, s. 6.

grafii pozostaje nieodkryta. Naturalnie, autor nie stawia przed sobą zadania, aby wyjaśnić powstanie „czegoś prawie z niczego”. Tymczasem w tej prawie żartobliwej definicji genezy szkoły jest niemała doza prawdy, przy czym prawdy istotnej, która określiła nie tylko drogi uczniów Twardowskiego, ale także naturalny rozpad szkoły. Temu oto aktowi stworzenia „czegoś z prawie niczego” zostanie poświęcona szczególna uwaga w niniejszym eseju. Jednak zanim w ślad za Woleńskim przystąpimy do treściowej analizy tego prawie niebytu, wskażemy w charakterze zewnętrznych cech szkoły następujące czynniki, od których wyliczenia zaczyna autor monografii: „*genetyczny* – działalność nauczycielska Kazimierza Twardowskiego i jego uczniów; *geograficzny* – usytuowanie szkoły we Lwowie i Warszawie; *czasowy* – szkoła powstała w końcu XIX w. i działała do II wojny światowej; wreszcie *merytoryczny* – zasób wspólnych idei. Żaden z powyższych momentów, wzięty z osobna, nie określa Szkoły Lwowsko-Warszawskiej w sposób wystarczający”².

Woleński, rozpatrując wymienione wyżej czynniki, dochodzi do wniosku, że „kryterium genetyczne jest bądź za wąskie, bądź za szerokie. Centra geograficzne szkoły to Lwów i Warszawa, ale wybitni jej przedstawiciele działali także w innych miastach polskich [...]”³; ramy czasowe mogą zostać podane w wątpliwość, ponieważ i po zakończeniu II wojny światowej przedstawiciele szkoły, w tym również ci z pierwszego pokolenia, czyli uczniowie samego Twardowskiego, kontynuowali swoją działalność. Co zaś dotyczy czynnika treściowego – zbioru ogólnych idei w szkole, to aby uniknąć przekłamań, zacytujemy historyka polskiej filozofii. Jan Woleński pisze: „Czynnik czwarty jest niewątpliwie najistotniejszy, ale też najtrudniejszy do jednoznacznego określenia. Powszechnie się wskazuje, że o więzi ideowej szkoły nie decydował zestaw wspólnie akceptowanych poglądów, na mniej lub bardziej podstawowe problemy filozoficzne, ale wspólna postawa intelektualna. Jakoż, wśród przedstawicieli szkoły znajdowali się filozofowie o nader różnych orientacjach teoretycznych i światopoglądach – stąd pod względem ideowym Szkoła Lwowsko-Warszawska jest nurtem o wiele mniej zwartym aniżeli fenomenologia, egzystencjalizm lub neopozytywizm. Okoliczność ta uniemożliwia podanie na wstępie syntetycznej, merytorycznej charakterystyki, a próba takiej charakterystyki podjęta będzie w ostatnim rozdziale niniejszej książki”⁴. Aby rozproszyć wyrażone przez latopisa rodzimej filozofii wątpliwości odnośnie do naukowej wspólnoty, nazywanej dziś powszechnie szkołą lwowsko-warszawską, podążymy za jego wskazówkami.

² Tamże, s. 9.

³ Tamże.

⁴ Tamże, s. 10.

Ostatni rozdział, *Podsumowanie*, rozpoczyna się paragrafem zatytułowanym *Czy Szkoła Lwowsko-Warszawska była szkołą filozoficzną?* Sądząc po sformułowanym pytaniu, wątpliwości nie tylko się nie rozwiewają, ale wręcz ich przybywa. Autor fundamentalnej monografii *Filozoficzna Szkoła Lwowsko-Warszawska*, aby znaleźć na nie odpowiedź, wykorzystuje kryterium pozwalające określić, która szkoła jawi się naukową. Jan Woleński wylicza czynniki, które pojawiły się już na początku monografii: a) wspólna genealogia, czyli „mistrz i uczniowie”; b) czas, ciągłość, miejsce działania; c) świadomość przynależności do szkoły; d) wspólne poglądy metodologiczne i merytoryczne. Autor komentuje w sposób ciekawy, oryginalny i dokładny każdy element kryterium. Niestety, podkreślają one tylko wątpliwości powstałe po szczegółowym zapoznaniu się z poglądami filozofów szkoły, i to do tego stopnia, że można mówić o szkole jako zagadkowej komecie, która błysnęła na horyzoncie nauki i zniknęła wraz z wybuchem II wojny światowej.

Rozwijając punkt a), Woleński zaznacza, że „mistrzostwo” lub mentorstwo powtarzało się, co jest bardzo rzadkie w przypadku innych szkół filozoficznych. Z reguły w szkole dominują poglądy „mistrza”, jednak w przypadku szkoły lwowsko-warszawskiej sprawa wygląda inaczej – paradygmat filozofii Twardowskiego wraz z rozwojem szkoły został zamieniony przez inne poglądy, choć wpływ mistrza pozostał znaczący. Dalej następuje znaczące wyznaczenie polskiego filozofa: „I niewątpliwie Twardowski nie jest najbardziej reprezentatywnym filozofem szkoły lwowsko-warszawskiej”⁵. Zaś pedagogiczne mistrzostwo i nieprzyjęcie poglądów Twardowskiego w charakterze kanonu można wyjaśnić pojawieniem się w filozofii logicznego paradygmatu. Dużą liczbę uczniów szkoły wiąże Woleński ze światopoglądowym pluralizmem, który został przyjęty w szkole jako element programu rozwoju filozofii.

Punkt b) został pozbawiony komentarzy, jako że autor nie ma wątpliwości co do miejsca, czasu i pedagogicznej ciągłości.

Punkt c) również nie wywołuje u Woleńskiego wątpliwości i autor jest zdania, że świadomość przynależności do danej wspólnoty intelektualnej wiązała się ze świadomością swojej odmienności w stosunku do innych orientacji.

Uwzględniając „teoretyczny pluralizm”, bardzo trudno jest uzasadnić punkt d). Wspólnota poglądów sprowadza się do metafizycznego postulatu – żądania jasnego i świadomego filozofowania. Nie można odnieść tej szkoły do jakiegoś „izmu”. Rozumiejąc całą rozległość sformułowanych żądań i brak samoidentyfikacji w szkole, Woleński przyznaje: „Może nawet lepiej powiedzieć tak: szkoła lwowsko-warszawska nie podpisała się pod żadną znaną z przeszłości formu-

⁵ Tamże, s. 309.

łą organizującą całość systemu filozoficznego ani też nie wymyśliła żadnej nowej formuły⁶”. Próba wyjaśnienia jednolitości towarzystwa filozoficznego za pomocą obecności cech rodzinnych, których wyliczenie tworzy konceptualne jądro szkoły, nie może być widocznie przyjęta w charakterze wyjaśnienia jednoczącego pierwiastka. Przytoczymy zresztą treść rzeczzonego jądra. Jego składowe to „postulat jasności, intelektualizm, zainteresowanie logiką i analizą logiczną, klasyczna koncepcja prawdy, realizm epistemologiczny, antyirracjonalizm, intencjonalna koncepcja psychiki, absolutyzm epistemologiczny i aksjologiczny, rozumiejąca koncepcja humanistyki i minimalistyczny punkt wyjścia w filozofii⁷”. Miejsce filozofa w szkole zaleca się oceniać według odległości od centrum opisanego jądra. Jednak Woleński przyznaje, że jego określenie przynależności do szkoły nie jest dokładne i jednoznaczne i może sprowokować „redukcjonistyczne” spojrzenie na szkołę lub jej poszczególnych członków. Dlatego też proponuje, aby rozpatrywać wspólnotę filozoficzną „w węższym lub szerszym znaczeniu”. Tym sposobem każdy może określić skład szkoły prawie tak, jak uzna za stosowne, a ponieważ „Twardowski nie jest najbardziej reprezentatywnym filozofem szkoły lwowsko-warszawskiej”, ograniczając się do zorientowanych logicznie filozofów, i jego można wykluczyć z szeregów rozpatrywanej wspólnoty. Woleński zauważa, że „Twardowski bywa zaliczony do szkoły lwowsko-warszawskiej w tym ściślejszym znaczeniu z pewnymi zastrzeżeniami⁸”. Absurdalność sytuacji jest widoczna gołym okiem, ale można ją jeszcze spotęgować. Wystarczy stanąć przed pytaniem: kto z wymienionych w spisie Woleńskiego jest najbardziej znany światu? W książce tegoż autora można znaleźć odpowiedź – Alfred Tarski. Jednak Tarski nie jest filozofem, a matematykiem, należy do drugiego pokolenia szkoły, i to do jej warszawskiej części. Jeśli opisaną z punktu widzenia socjologii sytuację szkoły wyjaskrawimy, to dojdziemy do wniosku, że powstała ona nie tylko „prawie z niczego”, ale i przekształciła się w prawie nic. Tymczasem jednak znaczenie szkoły nigdzie i przez nikogo nie było kwestionowane i we wszystkich słownikach i encyklopediach omawiana w niniejszym artykule naukowa wspólnota figuruje pod hasłem „Lwowsko-warszawska szkoła filozofii⁹”.

⁶ Tamże, s. 311.

⁷ Tamże.

⁸ J. Woleński, *Szkoła lwowsko-warszawska: między brentanizmem a pozytywizmem*, „Principia” 8–9 (1994), s. 70.

⁹ Jedyńy sprzeciw w związku z organizacją jubileuszowej konferencji z okazji stulecia szkoły usłyszał autor od wybitnego profesora Uniwersytetu Lwowskiego. Wypowiedź ta naturalnie nie była przeznaczona do druku. Podobne wypowiedzi autor słyszał też od innych uczestników konferencji, którzy zwracali się do wspomnianego wyżej profesora, pełniącego wtedy funkcję prorektora. Taki był stosunek wydziału filozofii do szkoły lwowsko-warszawskiej i w szczególności konferencji z okazji jej stulecia. Takie stanowisko wyrażano słowami, które nie mogły nie porazić i dlatego do-

Oczywiste jest, że kryterium socjologiczne (nazwane tak w książce Woleńskiego) lub naukoznawcze, które wykorzystuje zewnętrzne cechy identyfikacji szkoły naukowej, w tym konkretnym przypadku nie sprawdza się, gdyż nie tłumaczy ani filozoficznej szarości scholarcha, usprawiedliwianego czasami talentem pedagogicznym, ani powtórzenia się takiego właśnie mentorskiego mistrzostwa wśród uczniów, mających jednak uznanie swoich osiągnięć naukowych, ani bynajmniej nie światopoglądowego, a pełnego filozoficznej treści pluralizmu, ani ram czasowych i geograficznych (wielu członków szkoły kontynuowało pracę po wojnie, ale także w międzywojniu Lwów i Warszawa nie były jedynymi polskimi miastami, które miały pełnowartościowe uniwersytety). Jedynym elementem zaproponowanego przez Woleńskiego kryterium określenia szkoły naukowej, który nie poddaje się żadnej krytyce i nie mnoży wątpliwości, pozostaje element samoidentyfikacji. Nie jest on jednak elementem zewnętrznym w stosunku do szkoły, a wynika z tworzącego ją środowiska. Być może, aby rozwiać powstałe w związku z badaniem dziedzictwa szkoły wątpliwości, należy tak jak w przypadku samoidentyfikacji zwrócić się ku czynnikom wewnętrznym, które mogą wnieść jasność do wyliczonych wyżej punktów a)–d)? Mówiąc prościej, być może warto wrócić do źródeł szkoły, wrócić do działalności jej założyciela Kazimierza Twardowskiego i uważnie przyrzeć się treściowym założeniom tworzenia się tej intelektualnej wspólnoty? Jednak zanim przystąpimy do ich omówienia, a dokładniej jednej, ale wydaje się najbardziej istotnej z nich, dodajmy do wymienionych przez Woleńskiego elementów kryterium określenia szkoły naukowej element etyczny. Na zewnątrz był on realizowany jako zbiór zasad dyscypliny, których należało bezwarunkowo przestrzegać. Przestrzegając tych zasad, student mógł uczęszczać do koła filozoficznego, seminarium i korzystać z seminarystycznej biblioteki. Oprócz konieczności przestrzegania zasad, istniał także pewien warunek, który otwierał drogę do członkostwa w Polskim Towarzystwie Filozoficznym powstałym we Lwowie. Wystarczyło być oddanym nauce w ogóle i filozofii w szczególności. Krótko mówiąc, w otoczeniu Twardowskiego nie było ludzi obojętnych w stosunku do filozofii¹⁰.

Wreszcie uściślmy stopień tego „prawie” z określenia źródła szkoły, powstałej, jak pisze Woleński, „prawie z niczego”. Wcześniej jednak powiemy kilka słów o „niczym”. W tym przypadku pod pojęciem „nic” należy rozumieć panującą we Lwowie patriotyczną atmosferę, którą tworzyli uczestnicy insurekcji i dysydenci

kładnie zapadły w pamięć: „Nie ma żadnej Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. Wymyślił ją w Moskwie Igor Narski, a Polacy rozdmuchali po całym świecie”. Jak wiadomo, nie ma proroka we własnym kraju, a czasem bywa i tak, że nie ma nawet kraju – ani małego, ani dużego, choć wydawałoby się, że robi się wszystko dla jego umocnienia.

¹⁰ Członkami Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie byli nie tylko studenci Twardowskiego, którzy ukończyli uniwersytet, ale także przedstawiciele różnych zawodów – nauczyciele, prawnicy, literaci itd.

dwóch imperiów – odpowiednio rosyjskiego i austro-węgierskiego. Tę atmosferę podgrzewały skryte, ale czasem zakrawające na otwartą nienawiść antagonizmy między trzema wspólnotami miasta – polską, rusińską (która już zaczęła określać się mianem ukraińskiej) i żydowską. W takiej atmosferze młodzież, dokonując życiowych wyborów np. zawodu, który, jak jej się wydaje w określonym momencie historii, najbardziej przyda się ojczyźnie w uznaniu jej przez międzynarodową społeczność, bardzo wyraźnie czuje swoje powołanie¹¹. W takich okolicznościach pojawił się przybyły z Wiednia Kazimierz Twardowski. Założył centrum kondensacji, z którego na ojczystą ziemię rozlał się obficie potok publikacji. Owe publikacje przyniosły z czasem sławę szkole, założonej przez polskiego Sokratesa.

Wróćmy do zapowiedzianego określenia „prawie z niczego”. W swoich prowadzonych w formie wykładów kursach, a szczególnie w powtarzającym się co cztery lata kursie logiki, opierał się na filozofii swojego nauczyciela Franza Brentana. Innymi słowy, Twardowski przywiózł do Lwowa nieznaną wówczas na żadnym polskim uniwersytecie filozofię Brentana. A to już zupełnie niemało i bynajmniej nie „prawie z niczego”, jeśli weźmiemy pod uwagę, że w twórczości Brentana tkwią korzenie teorii przedmiotów Meinonga, fenomenologii Husserla i – jak się okaże – lwowsko-warszawskiej szkoły filozofii, a także wielu innych kierunków niezwiązanych bezpośrednio z poglądami wiedeńskiego profesora, np. freudyzmu. Udowodnieniu faktu, że powstanie szkoły lwowsko-warszawskiej zostało zainspirowane filozofią Brentana, szczególnie najślabszą jej częścią, tak zwaną idiogeniczną (w odróżnieniu od allogenicznej, tzn. innego rodzaju) teorią sądów, będzie poświęcone dalsze rozważanie. Oczywiście jest jednak, że sama filozofia Brentana to za mało i do przekształcenia jej w teorię potrzebny był kongenialny interpretator, jakim był Kazimierz Twardowski.

3. Zarys poglądów Brentana z punktu widzenia historii filozofii

Swoje widzenie współczesnej Brentanowi filozofii przedstawił on w niewielkiej pracy, w której podzielił historię na antyczność, średniowiecze i czasy nowożytne. Każdą z wymienionych epok dzieli z kolei na cztery powtarzające się okresowe fazy. Pierwsza z nich to faza rozkwitu, trzy kolejne są fazami upadku. Zdaniem Brentana filozofia jego czasów znajduje się w ostatniej fazie kryzysu, którą zapoczątkował Immanuel Kant i kontynuowała późniejsza filozofia niemiec-

¹¹ Patriotyczny impuls wyrażał się w sukcesach polskiej nauki, świadczących o istnieniu państwa w rozdzielonej pomiędzy trzy imperia Polsce. Patriotyczne nastroje były powszechne w działalności społecznej, były jej katalizatorem. Przykładami mogą być: powieść *Quo vadis?* Henryka Sienkiewicza, nagrodzonego Nagrodą Nobla, a także odkrycie przez Marię Curie-Skłodowską nowego pierwiastka – polonu. Do tego typu aktywności można zaliczyć działalność Kazimierza Twardowskiego, tworzącego szkołę filozoficzną.

ka. Odrzuca on aprioryzm Kanta i postuluje zwrot ku empiryzmowi w badaniach filozoficznych. Nawołuje do wzięcia przykładu z Arystotelesa, Akwinaty i Kartezjusza, których działalność we współczesnych im epokach otwierała fazę pierwszą – fazę rozkwitu. Kamieniem węgielnym, który stanowił dla Brentana źródło jego rzekomo empirycznych inspiracji, stała się psychologia. Jej twierdzenia świadczące o występowaniu w świadomości jasnego i wyraźnego przedstawienia przedmiotów zawarł Brentano w jednoczłonowym egzystencjalnym sądzie „*A istnieje*”. Forma tego sądu nosi nazwę tetycznej, gdyż stwierdza on istnienie przedmiotu *A*. Naturalnie, sądy prawdziwe twierdzące świadczą o istnieniu przedmiotu, a fałszywe o nieistnieniu, przy czym odrzuca się nie sam sąd, jak ma to miejsce w tradycyjnej sylogistyce, a sam przedmiot. Brentano krytykuje Kanta za aprioryzm, a także jego następców, którzy sprowadzili filozofię na bezdroża. Aprioryzmowi przeciwstawia psychologizm, który czerpie wiedzę z empirii wewnętrznego doświadczenia jednostki. Ale i Fichte odwołuje się do aktywności myślącego „*ja*”. Jednak cała klasyczna filozofia niemiecka w dalszym ciągu operuje pojęciami, podczas gdy Brentano uważa je za konstrukcje aprioryczne, nadające się do wykorzystania tylko w sądach ogólnych, w jego ujęciu negatywnych, czyli takich, które negują istnienie czegoś. To oznacza, że sądzący nie może znajdować się w stosunku identyczności z przedmiotem sądu, co stanowi u Brentana podstawę do wydania prawdziwego sądu. Jednak niezależnie od tego, czy przedmiot sądu istnieje, czy nie, świadomość Brentana, a dokładniej sam Brentano istnieje. Tym sposobem, jeśli Kant postulował, niezależnie od podmiotu, istnienie świata zewnętrznego, to Brentano, aby potwierdzić istnienie tego świata, „wciąga” go w swoją świadomość i dopiero wtedy wydaje o nim prawdziwy sąd. Dlatego w filozofii Brentana „prawda” jest nie tylko względna, bo zależy od sądzącego, ale także „prawda” jest wtórna, ponieważ, by ją odnaleźć, musi istnieć sądzący, obdarzony sankcją wypowiedzenia egzystencjalnego sądu „*Ja istnieje*”. Brentano nie boi się popadnięcia w solipsyzm, gdyż wyrażenie „*Ja istnieje*” nie jest poprzednikiem wyrażenia warunkowego, którego konsekwencją byłoby potwierdzenie istnienia przedmiotu sądu, bowiem według niego ma miejsce identyczność sądzącego i przedstawienia przedmiotu sądu. Sytuacja identyczności sądzącego i przedmiotu sądu okazuje się jeszcze bardziej niebezpieczna niż solipsyzm, gdyż łączy w jednym jednoczłonowym sądzie prawdę i istnienie, przy czym istnienie, jak już zaznaczono, w akcie psychicznym poprzedza „prawdę”, gdyż przedstawienie przedmiotu jest nieodzownym warunkiem wydania sądu.

Zatem u Brentana potwierdzenie istnienia (jeżeli nie przedmiotu sądu, to bynajmniej własnego „*ja*” – „*Ja istnieje*”) poprzedza prawdziwość sądu. W historii filozofii, a dokładniej w teologii znane jest podobne stanowisko, które określa się mianem teologii apofatycznej. Istnienie pozbawione jakichkolwiek atrybutów pro-

wadzi do milczenia. Takie istnienie może być tylko przedmiotem wiary. Właśnie dlatego poznanie w filozofii rozpoczyna się nie od postulowania istnienia, a od obecności atrybutów, akcydensów, cech, właściwości. Przecież ontologia Brentana okresu reistycznego rozpatruje akcydensy jako substancję, którą on nazywa rozszerzoną akcydentalnie. Propozycję Brentana, aby konwencjonalnie przyjąć istnienie jakiegoś przedmiotu w charakterze obiektu wierzeń, można przyjąć lub nie, jednak tak czy inaczej wydaje się, że trudno byłoby dojść do porozumienia co do właściwości takiego przedmiotu, czyli dojść do prawdy. Dlatego też, gdy Brentano w egzystencjalnym sądzie stwierdza istnienie przedmiotu, zajmuje on wtedy stanowisko kreacjonistyczne lub stanowisko twórcy bytu według słowa. A to nie jest już tylko pułapka milczenia filozofii apofatycznej, ale i kreacjonizm, który nieuchronnie doprowadzi do odrzucenia postulowanego istnienia.

W świetle przedstawionych wyżej faktów stanowisko Brentana silnie kontrastuje z całą poprzedzającą go filozofią. Mógłby on powiedzieć „Jestem, to znaczy myślę, sędzę, powątpiewam, zauważam cechy przedmiotów i tak dalej”, podczas gdy u Kartezjusza jest odwrotnie – „Myślę, więc jestem”, a u Augustyna – „Mylę się, więc jestem” („si enim fallor sum”). Świat antyczny w ogóle nie znał podobnych konstrukcji: język starogrecki, ograniczając się stosunkiem mikrokosmos–makrokosmos, nie znał pojęcia podmiotu zdolnego w dowolnej chwili przeistoczyć się w twórcę. Do wspomnianego stosunku bardziej pasowałoby pytanie, czy we właściwy sposób cecha jest przytoczona przedmiotowi, w tym podmiotowi wyrażającemu sąd? Najwygodniej odpowiedzieć na zadane pytanie za pomocą sądu, którego materia składa się z podmiotu i orzeczenia. Jednak Brentano modyfikuje ten arystotelesowski sąd i zbliża się do stoickiego lektonu, z tą różnicą, że funkcja nazywania przedmiotu (przy pomocy) sądu jest u niego pierwszoplanowa, a prawdziwość okazuje się pochodną istnienia przedstawionego przedmiotu. Jednak sprawa nie dochodzi do paradoksów nazywania, ponieważ Brentano nie posługuje się podstawianiem, ale jego sąd „ja jestem”, podobnie jak sądy Augustyna i Kartezjusza, zagraża paradoksem, gdyż wszystkie one pokazują założenie twierdzenia o własnym istnieniu (mylę się, myślę), które jest samozastosowalne. W egzystencjalnym aspekcie podobne założenie jest bliskie paradoksowi Russella, a w prawdziwościowym odtwarza paradoks kłamcy. Nie bez przyczyny Alfred Tarski swoją epokową pracę o pojęciu prawdziwości w językach nauk dedukcyjnych zaczyna od zbadania paradoksu kłamcy, przywołując subtelny analizę semiotyczną. Tym sposobem zamknął się krąg historii: w celu potwierdzenia własnego istnienia średniowiecze powinno było powiedzieć: „mylę się”, czasy nowożytne – „myślę”, a współczesność powrócić do antycznego paradoksu kłamcy i powiedzieć: „kłamie”. W konstrukcji samozastosowania w rzeczywistości twierdzi się o istnieniu podmiotu wypowiedzi, czyli udaje się stworzyć przynajmniej

siebie samego słowem. Wydawałoby się, że człowiek staje się twórcą zgodnie z chrześcijańskim dogmatem. Jednak paradoks kłamcy ostatecznie dezawuuje ostatnia wypowiedź, gdyż w naturalnym języku istnieją mechanizmy chroniące od tworzenia bytu według słowa. W celu realizacji zamysłu lub tylko wyobrażonego istnienia trzeba stworzyć *swój*¹² język. W związku z tym reforma naturalnego języka przeprowadzona przez Brentana, który narzekał na jego niedoskonałość, i wykorzystanie idiogenicznej teorii sądu stają się zrozumiałe. Zauważmy, że i Tarski określa pojęcie prawdy nie dla konwencji T, wykorzystującej język naturalny, ale proponuje kryterium dla symbolicznego języka logiki matematycznej. Jednak podczas gdy Brentano reformuje język naturalny, to jest faktycznie tworzy swój język, Tarski unika tworzenia języka, w którym dokonuje się nazywanie, określając taki język mianem metajęzyka. Zwróćmy się teraz ku teorii sądów Brentana, uwzględniając tylko sądy szczegółowe, gdyż sądy ogólne zakładają ujęcie terminów dla pojęć i okazują się sądami zaprzeczającymi.

Tradycyjne odczytanie:	Możliwe odczytanie	Brentana:
Niektóre S są P	należy czytać	Istnieją S, które są P
Niektóre S nie są P	należy czytać	Istnieją S, które nie są P

Takie odczytanie zgodne jest z reistycznymi założeniami Brentana. Właśnie szczegółowe egzystencjalne sądy są najbliższe oznaczającemu wyrażeniu przedstawionego przedmiotu. Łatwo zauważyć, że wyrażenie „istnieje”, którym powinien kończyć się sąd egzystencjalny i które wyraża stwierdzenie, dla oznaczenia przedmiotu nie gra żadnej roli. Bez niego z kolei interpretacja szczegółowych sądów prawie pokrywa się z wyrażeniem dla deskrypcji „ten S, który jest P”. Jeśli jednak weźmiemy pod uwagę, że w oryginalnym tekście Brentana „istnieje” wyraża się poprzez wyrażenie „ist”, które wcale nie oznacza istnienie, lecz stwierdzenie, a do tego stoi na końcu egzystencjalnego sądu – „SP ist”, to w sposób w pełni uzasadniony można uznać, że odczytanie zdania o jedynej przedstawionej rzeczy S urzeczywistnia się przy pomocy deskrypcji. U Brentana nie ma innego, poza opisem, sposobu przekazania obrazu świadomości rozmówcy. Również przy pomocy deskrypcji wyjaśniał studentom istotę sądów egzystencjalnych Twardowski. Dochodzi do nienaturalnej dla naturalnego języka sytuacji: Brentano sądzi, że wszystkie formy tradycyjnego sądu można zredukować do formy sądu egzystencjalnego, jednak dla wyjaśnienia tego ostatniego znów trzeba dokonać pewnej redukcji, jednak już w kierunku deskrypcji.

¹² W charakterze takiego swojego języka, który tworzy podmioty wypowiedzi, może służyć język modlitwy. Jednak nie jest on przeznaczony do tego, by stać się językiem dla nas, co jest zupełnie konieczne dla Brentany i o czym dokładniej będzie mowa w dalszej części tego artykułu.

Rezultat powtórnej redukcji nie jest nieoczekiwany, przecież nie ma innego sposobu na przedstawienie na zewnątrz immanentnego dla świadomości, to znaczy unikalnego przedmiotu, inaczej niż przy pomocy deskrypcji, która pozwala mu również stać się transcendentnym. Oto jak zostało to wyrażone w monografii Priesta:

Brentano przyznaje, że mentalność jest w pewnym sensie „indywidualna” (*private*). To słowo ma kilka znaczeń w filozofii świadomości, ale Brentano używa go w następującym sensie: „Żadne psychiczne zjawisko nie może być spostrzegane więcej niż przez jedną osobę”, dlatego całkiem uzasadnione jest zdefiniowanie mentalności jako „obszaru wewnętrznego spostrzeżenia”. Prawdą jest, że obiekty fizyczne są w pewnym sensie ogólnie dostępne. Ty, ja i inni możemy jednocześnie lub konsekwentnie spostrzegać ten sam obiekt fizyczny. Ale ty, ja i inni nie możemy spostrzegać tego obiektu poprzez siebie nawzajem, nie możemy też odczuwać depresji lub cierpienia innej osoby. Twoje spostrzeżenie jest twoim spostrzeżeniem, a moje spostrzeżenie jest moim spostrzeżeniem. Dlaczego miałyby tak być w sensie nietautologicznym i nietrywialnym? Jest to podstawowe pytanie filozofii świadomości. Ale Brentano nie przejmuje się tym pytaniem¹³.

Jak się okaże, z powodu tej obojętności Brentano pozostał niezrozumiały, a jego nadzieje na odkrycie nowego etapu w historii filozofii drogą rewizji poglądów poprzedników legły w gruzach. Bezpośrednią tego przyczyną była jego teoria sądów, której warunkiem koniecznym było istnienie przedstawionego przedmiotu, co zawiodło go w ślepy zaułek apozofatyizmu. Przecież filozofia pamiętająca o logosie jako organonie i stawiająca sobie za cel poszukiwanie prawdy niezależnie od bytu zdołała się z tego zaułku wydostać. Dziś ta filozofia nosi miano analitycznej, ale impuls do jej rozwoju dała również teoria Brentana, którą starano się przewycięzać w szkole lwowsko-warszawskiej, kierując uwagę na język. Właśnie dlatego ta szkoła należy do filozofii analitycznej, czego nie można powiedzieć o teorii przedmiotów Meinonga, skupiającego uwagę nie na języku, lecz na ontologii przedstawionych przedmiotów, ani o fenomenologii Husserla, podkreślającego istotę przedmiotu.

4. Kazimierza Twardowskiego poszukiwania wyjścia z pułapki filozofii apofatycznej

Tak więc egzystencjalny sąd Brentana nie spełnia kryterium intersubiektywności. Za jego pomocą wyraża filozof swoje przedstawienie przedmiotu, *dla siebie*, podczas gdy rozmówcy proponuje się ujęcie przedstawienia przy pomocy opisu,

¹³ С. Прист, *Теории сознания* [Пер. с англ.], М.Идея-Пресс Дом интеллектуальной книги, 2000, s. 123.

to jest *dla nas*. Przewycięzeniu rozdarcia w spostrzeganiu przedstawienia *dla siebie* i *dla nas* przy jednoczesnym zachowaniu idiogenicznej teorii sądów Brentana poświęcona była cała działalność naukowa Twardowskiego. W swojej nieukończonych i nieopublikowanej *Teorii sądów* pisze on:

Wyobrażenia oglądowe mamy też o własnych zjawiskach umysłowych, o naszych uczuciach, sądach i t.p., gdyż podpadają one pod doświadczenie wewnętrzne, podczas gdy o zjawiskach umysłowych innych istot posiadających takowe, wyobrażeń oglądowych nie mamy, a mieć je może tylko istota „patrząca w serca” i znająca myśli najszybsze wszystkich istot myślących¹⁴.

W *Teorii sądów* Twardowski stara się odkryć logiczną formę egzystencjalnego sądu bez gwałtu na naturalnym języku, przypuszczając (zakładając) zgodność części materii sądu i przedstawionego przedmiotu, a zarazem nie wykluczając metafizycznego aspektu całości i jej części. W odróżnieniu od Brentana wychodzi on „od języka” do istnienia przedstawionego przedmiotu: „Ale mówiąc o wyobrażeniach w ogóle, rzecz jasna, że i pojęcia pod nimi rozumieć musimy; dlaczego jednak wyobrażenia wzięte w znaczeniu ściślejszym i pojęcia obejmujemy wspólną nazwą – tworząc z nich jedną grupę zjawisk umysłowych – to później dopiero da się wykazać po zbadaniu istoty sądów”¹⁵. Takim sposobem Twardowski uwzględnia pojęcia, a co za tym idzie terminy dla nich, czyli z jednej strony przyjmuje aktualny stan języka, z drugiej jednak zamierza odkryć sąd jako oznaczające wyrażenie przedmiotu immanentnego dla świadomości. Jednak orientacja Twardowskiego na idiogeniczną teorię sądów Brentana była tak silna, że nie zdołał on zbudować takiej teorii nawet *dla siebie*. Z punktu widzenia języka ta orientacja polegała na założeniu, że sąd egzystencjalny powinien nie tylko nazywać, a nawet więcej (czego pewnie nie domyślał się sam Brentano) – stwarzać istnienie według słowa. Zadania w sposób oczywisty niewykonalne: rozwiązanie pierwszego za-przepaścił już Adam, a drugie wymaga zajęcia pozycji Twórcy.

Jedną z przyczyn porażki Twardowskiego było charakterystyczne dziś dla filozofii analitycznej indukcyjne podejście do wyrażen języka naturalnego. Twardowski pisze: „A przecież teoria sądów może się wyłonić z indukcji uczynionej na podstawie wszelkiego rodzaju sądów: tylko wtedy bowiem obejmie w sposób naturalny wszystkie sądy i będzie wyrazem ich istoty”¹⁶. Oczywiście, że sądy jako oznaczające wyrażenia swoich przedmiotów wśród różnych indywiduów są tak liczne, że efektywne zastosowanie indukcji w odniesieniu do ciągle zmieniającej się materii języka naturalnego chyba nie jest możliwe. W celu stworzenia nowej teorii sądów i zbudowania na jej podstawie logiki należało odnaleźć logiczną for-

¹⁴ К. Твардовский, *Теория суждений* [Пер. с польск.], „Логос” (1999) 7, s. 52.

¹⁵ Tamże, s. 52.

¹⁶ Tamże, s. 53.

mę zdania tetycznego, a nie tylko ogłosić je egzystencjalnym. Tego nie uczynił ani Brentano, ani Twardowski.

W tym miejscu wymienimy jeszcze jeden aspekt, w którym Twardowski nie był zgodny z Brentanem. Będąc profesorem we Lwowie, Twardowski dowiedział się o ewolucji ontologicznych poglądów Brentana w kierunku reizmu i w swoich *Dziennikach* wyraził niezrozumienie dla tego faktu. Podczas gdy rozwój systemu Brentana podążał w stronę reizmu, Twardowski konsekwentnie bronił swojego stanowiska, które zawarł w habilitacji – nie istnieją przedstawienia bezprzedmiotowe, istnieją przedstawienia naoczne i nienaoczne (na przykład pojęcia) lub sprzeczne (okrągły kwadrat). Niezależnie od wszystkiego przedmiot ogólnego przedstawienia zawsze istnieje, chociaż może być nienaoczny. Przedmiotami takich przedstawień zdaniem Twardowskiego operujemy przy pomocy symboli oznaczających te przedmioty.

W związku z tym, że Twardowskiemu nie udało się zbudować idiogenicznej teorii sądów, szukał on wyjścia z tej sytuacji w dwóch kierunkach – ontologicznym, konsekwentnie broniąc istnienia tak zwanych ogólnych przedmiotów przedstawienia, a także metodologicznym, którego ostrzem stała się semiotyka, przecież na porządku dziennym było rozważanie nad kwestią oznaczenia przedmiotu sądu. Kierunkiem drugim zajmiemy się później, w tym miejscu pokrótce dotkniemy ontologii przedstawionych przedmiotów. Gwoli sprawiedliwości należy zauważyć, że rozdzielenie tych dwu kierunków jest trudne i umowne, gdyż właśnie w tym rozdzieleniu zawiera się rozwiązanie problemu kodyfikacji przedmiotu badania, którego żąda teoria Brentana.

Tak więc mając w pamięci swoje negatywne doświadczenia w tworzeniu idiogenicznej teorii sądów, Twardowski skoncentrował się na jej ontologicznym aspekcie. Rozwijał teorię pojęć i wyobrażeń. Woleński w swojej monografii o szkole zauważa, że „Twardowski preferował analizę psychologiczną w duchu psychologii deskryptywnej. Nie będę rekonstruował tego typu analizy, gdyż Twardowski nie miał w szkole lwowsko-warszawskiej uczniów kontynuujących taką analizę, a w każdym razie nie praktykował jej żaden z jego wybitniejszych uczniów. Ograniczę się jedynie do wskazania podkreślanych przez Twardowskiego, ogólnych walorów metody analitycznej. Postawa analityczna może uchronić filozofię od spekulacji, albowiem analiza nadaje dyskutowanym problemom jednoznaczny sens, zapewnia dyskusjom *intersubiektywny* [podkr. B. D.] charakter i sprzyja stosowaniu metody krytycznej”¹⁷. Przywołany cytat wydaje się wymagać uściślenia. Rzeczywiście, pierwsze pokolenie uczniów Twardowskiego, które zdobyło dla szkoły sławę i uznanie – Jan Łukasiewicz, Stanisław Leśniewski, Tadeusz Cze-

¹⁷ J. Woleński, *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, dz. cyt., s. 38.

żowski, Tadeusz Kotarbiński, Karol Ajdukiewicz nie propagowali w *swojej* twórczości analizy psychologicznej. Nie oznacza to jednak, że nie próbowali¹⁸. Za to druga generacja lwowian – Izydora Dąmbska, Leopold Blaustein, Daniela Gromska, Helena Słoniewska – zgromadzonych w tak zwanym *privatissimum*, kontynuowała badania nad analizą psychologiczną przedstawięń, rozpracowując ontologię idiogenicznej teorii sądów. Narzuca się pytanie: dlaczego żaden z wybitnych uczniów założyciela szkoły nie kontynuował pracy nad jego przedmiotem badań, a wszyscy przyjęli metodologię, która później otrzymała nazwę analitycznej? I już zupełnie trudno zgodzić się z twierdzeniem Woleńskiego o intersubiektywnym charakterze prowadzonych w szkole dyskusji. Dyskutowaną kwestią nie mógł być problem stworzenia idiogenicznej teorii sądów, za to takimi kwestiami mogły być jego komponenty – problem absolutyzmu prawdy, problem istnienia przedmiotów, ich nominacji. Tę teorię Brentana Twardowski podzielał i referował swoim uczniom na wykładach z najdrobniejszymi szczegółami. Starał się przekonać ich o jej poprawności. W tym celu wykorzystywał metodę parafrazy, w konsekwencji często przez nich, szczególnie Ajdukiewicza, stosowanej¹⁹. Jednak wszystkie starania wspaniałego pedagoga spełzyły na niczym – żaden student pierwszego pokolenia nie zdołał przyswoić sobie teorii sądów, uczynić jej *swoją*. Na tym nie koniec, nikt wprost nie sprzeciwił się idiogenicznej teorii sądów – i nie chodzi tu o autorytet Twardowskiego, który mógłby zmiażdżyć oponenta. Twardowski na pewno ucieszyłby się, gdyby któryś z jego uczniów wyraził zastrzeżenia, które mogłyby pomóc udoskonalic teorię. Można nawet przypuszczać, że prowokował uczniów do zgłaszania takich kontrargumentów, podkreślając ciągle krytyczną składową metody analitycznej, kultywowanej w szkole. Na próżno – przedmiot egzystencjalnego sądu „dla siebie” nijak nie dawał się przekształcić w przedmiot „dla nas”. W przyswojeniu teorii sądów przeszkadzał naturalny język, zmieniający przedstawiony przedmiot w procesie ujęcia sądu w jego opis, który w referatach Twardowskiego poprzez użycie parafraz wykraczał poza czas jednego wykładu i tworzył kontekstualną definicję deskrypcji. W czasie opisu, gdy ukazywane były studentom wszystkie za i przeciw przedstawianej teorii, doskonaliła się metodo-

¹⁸ Wystarczająco bliskie poglądom Twardowskiego na ontologię w kwestii przedmiotu sądu były założenia Meinonga, z którym lwowski filozof w jednym z datowanych na 1897 rok listów dzielił się zamiarem napisania książki o sądach. Właśnie u Meinonga w Grazu odbywał staż w latach 1908–1909 Jan Łukasiewicz. O teorii przedmiotów Meinonga artykuły pisał także psycholog Stefan Baley, jednak z czasem poświęcił się psychologii genetycznej, a nie deskryptywnej. Co za tym idzie próby kontynuacji badań nad analizą psychologiczną w dalszym ciągu podejmowane były w szkole.

¹⁹ Autor niniejszego artykułu zaznajomił się z konspektami wykładów logiki, a szczególnie sylogistyki Brentana w bibliotece Uniwersytetu Lwowskiego i może zaświadczyć o tytanicznych wysiłkach Twardowskiego, które miały na celu uświadomienie studentom istoty idiogenicznej teorii sądów. Sylogistyka Brentana została opublikowana (według wykładów) w 1956 roku.

logia szeroko rozumianej logiki, którą przyswoili sobie uczniowie Twardowskiego. Pojęcie „szeroko rozumianej logiki”, jak zauważa Woleński, zawierało w sobie semiotykę, co jest oczywiste – przecież pytanie o przedmiot sądu pozostawiało otwarte, czy sąd egzystencjalny nazywa czy opisuje przedmiot, jak wymagałaby tego metoda deskryptywnej psychologii. Otwartą pozostaje też kwestia naukoznawcza – cóż to za szkoła filozofii, w której nikt nie naśladuje przedmiotu badań scholarcha, a jedynie metodę? Jednak właśnie z tego powodu szkoła okazuje się wybitnie filozoficzną. Królowa nauk nie ma swojego przedmiotu badań, a jedynie służące jej do tego metody.

Wracając do idiogenicznej teorii sądów, powtórzmy, że materia jednoczłonowego wyrażenia języka powinna bezpośrednio ukazywać przedstawiony przedmiot, jednak eksplikacja takiego sądu odbywa się za pomocą deskrypcji, której zdanie podrzędne wyraża właśnie treść. Tę z kolei należy przyjąć podczas przyswajania materii albo sądu, albo deskrypcji. Dlatego treść można było określać w różnoraki sposób. W krótkim referacie *O idio- i allogenicznych teoriach sądów* Twardowski rozumie treść jako istnienie. Píše, że „[...] należy w każdym sądzie odróżnić: akt, treść, przedmiot sądu. Aktem sądu jest stwierdzenie (uznanie) lub zaprzeczenie (odrzucenie). Treścią każdego sądu jest rzeczywistość (istnienie). Przedmiotem sądu jest to, czego rzeczywistość (istnienie) stwierdzamy (uznajemy) lub odrzucamy (zaprzeczamy)”²⁰. Wydaje się, że ten punkt widzenia należy przyjmować jako bezwzględny w odniesieniu do każdego wyrażenia języka w funkcji oznaczenia. Uwzględnia on tylko to, co jest oznaczane, czyli istnienie w dowolnym swoim modusie. Mówiąc językiem współczesnym, a szczególnie uwzględniając historyczną rolę pojęcia, ten punkt widzenia zakłada tylko ekstensjonalność. Twardowski stara się uściślić wyrażenie oznaczające, a tym bardziej złożone, za pomocą intensjonalności jako zbioru ogólnych cech istniejącego przedmiotu z uwzględnieniem wyrażenia psychicznego aktu sądu. Mówiąc inaczej, na drodze przejścia od rozumianego ekstensjonalnie do rozumianego intencjonalnie istnienia znajduje się wyrażenie języka. W tym kontekście rola pracy Twardowskiego *O czynnościach i wytworach* staje się jasna. W niej ściśle określona została rola znaku językowego, w naszym przypadku sądu, mogącego spełnić kryterium intersubiektywności, czyli uczynić przedmiot „dla siebie” przedmiotem „dla nas”. Osiąga się to drogą upodobnienia „wytworu psychicznego [wyobrażenia] do psychofizycznego [sądu], skoro przecież tym, co na różne osobniki działa, jest często jeden i ten sam wytwór psychofizyczny. Dzięki tym okolicznościom wy-

²⁰ K. Twardowski, *O idio-i allogenicznych teoriach sądu*, „Przegląd Filozoficzny” 10 (1907), s. 476.

twór psychiczny, powtarzający się niejako w sposób identyczny w osobnikach różnych, nabiera wybitnego charakteru czegoś od owych czynności niezależnego”²¹.

Zatem w pracy *O czynnościach i wytworach* Twardowski zamierzał przezwyciężyć przepaść w spostrzeganiu jednego i tego samego przedmiotu przez wypowiadającego sąd i spostrzegającego ów przedmiot za pomocą wytworu psychofizycznego, jakim jest językowe wyrażenie dla przedstawienia i sądu. Dwa ostatnie akty psychiczne nie różnią się fizycznie i wszystkie rozważania pracy *O czynnościach i wytworach* mają charakter wstępny do przezwyciężenia dystansu między dwoma obrazami świadomości – „dla siebie” i „dla nas”. Zadanie byłoby rozwiązane, gdyby w pracy zawarto odpowiedź na pytanie o logiczną formę sądu egzystencjalnego. Takiej odpowiedzi praca Twardowskiego nie zawiera i kończy się wyrażeniem nadziei, że „systematyczne badanie wytworów, rozważanych dotąd stosownie do potrzeb różnych nauk tylko z pewnych szczegółowych punktów widzenia, nie jest może rzeczą bezużyteczną; przeprowadzone zaś w odpowiedni sposób, tworzyłoby teorie wytworów”²². Wskazanie na „teorię wytworów” jest godne uwagi, ponieważ pośrednio kieruje uwagę na źródło wytworów – człowieka, przedstawiającego i osądzającego przedmiot. Fakt, iż przeszkodą w przyswojeniu otrzymanych tym sposobem wytworów jest język, wskazuje na rolę języka zarówno w tworzeniu wytworów, jak i ich przyswajaniu. Nie ulega wątpliwości, że praca *O czynnościach i wytworach* jest kontynuacją niezakończonych i potem w związku z tym nieopublikowanej *Teorii sądów* i stanowi kolejną próbę rozwiązania problemu intersubiektywności w odniesieniu do idiogenicznej teorii sądów w szerszym kontekście. Ów kontekst określają nauki humanistyczne, gdyż właśnie one pozwalają stosunkowo łatwo odkryć przejawy aktywności psychicznej.

Przyjrzyjmy się wreszcie rozwiązaniu problemu istnienia (lepiej byłoby powiedzieć – spostrzeżenia istnienia) w wyrażeniu ekstensjonalnym i intensjonalnym, czyli w sądzie i deskrypcji. Brentano rozstrzygnął tę kwestię w sposób radykalny, a mianowicie przyjął koncepcję reizmu i tym samym odciął się od dwukategorialnej ontologii Arystotelesa – substancji i akcydensów, uznając każde istnienie za akcydentalnie rozszerzoną substancję. Tym sposobem akcydens również jest substancją i tylko dlatego może być spostrzegany. Brentano problem wyrażenia tej akcydentalnie rozszerzonej substancji rozwiązał rzekomo w *Psychologii z empirycznego punktu widzenia*, zredukowawszy tradycyjny sąd do sądu egzystencjalnego, który nie spełnia kryterium intersubiektywności. W związku z tym powstaje problem stwierdzenia takiego sądu, ponieważ wydający egzystencjalny sąd, na

²¹ К. Твардовский, *О действиях и результатах. Несколько замечаний о пограничных проблемах психологии, грамматики и логики*, [w:] К. Твардовский, *Логико-философские и психологические исследования*, М. 1997, s. 187.

²² Тамże, s. 191–192.

przykład Brentano, niejawnie uważa akcydensy za oceny, albo jeszcze gorzej – za wartości. Podciągając je pod kryterium oczywistości (*Evidenz*), na jego podstawie potwierdza i prawdziwość zdania. Jeśli to przypuszczenie jest słuszne, to pozostaje tylko zaznaczyć, że odnośnie do estetycznych ocen nie ma zgody i tym samym – co najmniej częściowo – wyjaśnić niespełnienie kryterium intersubiektywności. Twardowski, jak już wspominaliśmy, zamierzał uściślić istnienie przedstawionego przedmiotu, rozwijając teorie wyobrażeń i pojęć. Jednocześnie szukał drogi wyrażenia przedstawionego przedmiotu w sądzie.

5. Dośrodkowe i odśrodkowe tendencje w szkole

W związku z ograniczoną objętością artykułu nie możemy kontynuować rozważań o dośrodkowych tendencjach pojawiających się w szkole. Wystarczy zaznaczyć, że impulsów do zjednoczenia się dostarczały filozofom różnorodne instytucjonalne przedsięwzięcia Twardowskiego, a przed wszystkim – jego charyzmatyczna osobowość. Poczynając od 1918 roku, zaczęły się ujawniać w szkole także tendencje odśrodkowe, które przywiodły do jej rozpadu wraz z wybuchem II wojny światowej w 1939 roku. Można jednak sformułować również inną myśl, korygując tę datę: szkoła przestała istnieć wraz ze śmiercią Twardowskiego – 11 lutego 1938 roku. Jako podstawa takiego stwierdzenia może posłużyć to, że nikt więcej nie propagował analizy psychologicznej, powstałej w wyniku prób uzasadnienia idiogenicznej teorii sądów. Mówiąc inaczej, intersubiektywna przepaść zrodzona sądem „dla siebie” i „dla nas” przestała istnieć, zniknął bodziec wyznaczający kierunek od ontologii do semiotyki, a i pierwsze pokolenie (z wyjątkiem Tadeusza Czeżowskiego) przeszło swoją część dystansu. Drugie zaś pokolenie lwowian skupiło się głównie na ontologii w ramach psychologii deskryptywnej (z wyjątkiem Izydory Dąbskiej). W Warszawie punktem konsolidującym stała się logika matematyczna, za której szczyt badań można uznać pracę Alfreda Tarskiego o określeniu pojęcia prawdy w naukach dedukcyjnych. Praca ta pozwala przynajmniej powierzchownie rozróżnić lwowską i warszawską część szkoły. We Lwowie filozofowali przy pomocy języka naturalnego, a w Warszawie sztucznego, realizując tym samym, choćby w sposób formalny, zamiar Brentana, aby przekształcić język, ponieważ jego ontologia wymaga nie paliatywu w postaci przekształcenia języka naturalnego, ale stworzenia nowej, czyli sztucznej kodyfikacji bytu, propagowanego przez wiedeńskiego filozofa. Symboliczna logika miała charakter ekstensjonalny, podczas gdy na drodze do spostrzegania przedmiotu egzystencjalnego sądu stał, jak wskazywał Twardowski, intensjonalny kontekst treści. Przecież odczytanie sądu przy pomocy zwrotu „ten S, który jest P” odsłaniał intensjonalność zdania podrzędnego, jednak w szkole nikt nie zwracał uwagi na tę właściwość. Dokonał tego Bertrand Russell w wyniku lektury prac szkoły Alexiu-

sa Meinonga. Spostrzeżenie Russella na temat wyrażenia obiektywu Meinonga, które jest jakoby deskrypcją, było słuszne, ale w celu eksplikacji deskrypcji wykorzystał on funkcję propozycjonalną zapożyczoną u Gottloba Fregego. To pozwoliło uściślić możliwe zakresy przedmiotowe. Funkcja propozycjonalna okazała się jednak nieadekwatna, ponieważ analiza przedmiotu przedstawienia powinna być przeprowadzana w paradygmacie całości – części, a nie elementu i klasy.

Zatem za przyczynę pojawienia się w szkole tendencji odśrodkowych należy uznać propagowanie idiogenicznej teorii sądów przez założyciela szkoły Kazimierza Twardowskiego. Jego uczniowie stanęli w obliczu wyboru: oznaczać przedmiot przedstawienia lub opisywać go, jak wymagała tego psychologia deskryptywna. Zapożyczwszy od matematyków standardową wypowiedź „oznaczymy”, rodząca się logika matematyczna przechyliła szalę zwycięstwa na swoją stronę. Oczywiście nie wszyscy uczniowie Twardowskiego zostali logikami, ale funkcja nominacji znajdowała się dla każdego bez wyjątku w centrum uwagi. Pozostaje tylko dodać, że początek wykładania w języku polskim w Warszawie i odzyskanie przez Polskę niepodległości w 1918 roku pozwoliły pierwszemu pokoleniu szkoły realizować psychiczne nieprzyjęcie teorii sądów Brentana–Twardowskiego również w formie fizycznej – poprzez obsadzenie katedr w Wilnie, Warszawie i Poznaniu.

Teraz pokrótce dotkniemy niektórych personaliów. Jako pierwszy swoje odejście od psychologizmu ogłosił Łukasiewicz, który przeszedł do historii dzięki temu, że tworząc logikę trójwartościową, złamał nakaz – „Niech wasza mowa będzie: Tak, tak; nie, nie. A co nadto jest, od Złego pochodzi”²³. W swoim *Dzienniku* zapisał: „Ot dawna już nie lubiłem psychologizmu, uprawianego przez Twardowskiego, teraz zerwałem z nim zupełnie”²⁴. Celem jego pracy habilitacyjnej *Analiza i konstrukcja pojęcia przyczyny*, w której wystąpił jako determinista, było zbadanie stosunków koniecznych: „Teorii stosunków koniecznych nikt dotychczas nie próbował opracować w sposób systematyczny”²⁵. Jako stosunki konieczne między abstrakcyjnymi przedmiotami Łukasiewicz wybiera logiczne prawa niesprzeczności i wyłączonego środka, które nazywa „zasadami ontologicznymi”. Jednak istnienie według słowa nie pozwoli na zrewidowanie tych zasad, dlatego wtedy Łukasiewicz woluntarystycznie wprowadził trzecie prawdziwościowe znaczenie „możliwe”, szukając uzasadnienia dla niego w artykule *O determinizmie*. Tym sposobem, naruszając zasady dwuwartościowości, Łukasiewicz przejdzie od konieczności do możliwości i deklaratywnie stanie się indeterministą. Jednak jego trzecia prawdziwościowa wartość, w odróżnieniu od Brentana, pozbawiona jest

²³ Mt 5, 37.

²⁴ Cytat pochodzi z nieopublikowanego *Dziennika* (s. 56), którego oryginał znajduje się w Archiwum Uniwersytetu Warszawskiego. Zacytowane według sygn. 19, s. 32.

²⁵ Cyt za: sygn. 12, s. 55.

wszelkich konotacji egzystencjalnych. Mimo to rezultat będzie ten sam: Brentano odważył się na reformę języka naturalnego, a Łukasiewicz będzie zmuszony stworzyć swój język, konstruując semantykę spójników logicznych, a nawet tak zwaną polską notację, której pomysł podrzucił mu Leon Chwistek. Tworzenie języka nawet w formie rachunku świadczy o tym, że Łukasiewiczowi nie udało się odejść od apofatycznej filozofii Brentana, a jego trzecia wartość prawdziwościowa jest tym samym przedmiotem przedstawienia, jak i przedmioty idiogenicznej teorii sądów. Jeśli uwierzymy Łukasiewiczowi i uznamy, że odszedł on od psychologizmu, to powstaje pytanie: na jakiej podstawie została wprowadzona trzecia wartość? Pozostaje zauważyć, że akt wyboru indeterministy odbywa się zawsze „dla siebie” i w czasie teraźniejszym, do którego należy i wytwór tegoż aktu – ocena przyszłych zdarzeń, będących także zdarzeniami „dla nas”. Pogodzić czasu teraźniejszego z przyszłym jeszcze nikomu się nie udało, więc podstawą kompromisu Łukasiewicza jest etyka.

Podczas gdy Łukasiewicz, jak mu się wydawało, po prostu odszedł od psychologizmu Twardowskiego, Leśniewski podjął wyzwanie rzucone przez filozofię Brentana. Jego teorie realizują funkcję nominacji w dziedzinie psychologii przekształconej przez niego w metodologię (mereologia), ontologii i logice (prototypyka). Dlatego też w otwierającej pracę *O podstawach matematyki* dedykacji dla Twardowskiego, w której siebie samego nazywa „wdzięcznym uczniem i apostatą filozofii”, można zobaczyć nie tyle odstępstwo, ile przeprosiny. Pozostaje dodać, że w odróżnieniu od Łukasiewicza Leśniewski nie uczestniczył w kursie etyki Twardowskiego, ponieważ przyjechał do Lwowa z Niemiec już tylko na zakończenie studiów. Wychowanie etyczne odebrał jednak w gimnazjum irkuckim.

Kolejny uczeń Twardowskiego, Karol Ajdukiewicz, oparł się na konwencjonalizmie, pokonującym częściowo złamanie zasady intersubiektywności w teorii Brentana, a także na wyjaśnieniu sensu wyrażen języka naturalnego. Za pomocą kategorii semantycznych nie dopuszczał, by sens przekształcił się w transcendentalia, uzasadniające istnienie tylko przedstawionych przedmiotów. Ajdukiewicza nazywa się często „filozofem języka”, oczywiście naturalnego – oznacza to, że jego punktem wyjścia było nie istnienie przedstawianych przedmiotów, a język. W związku z tym jego filozofia jest filozofią katafatyczną, a nie apofatyczną.

Z kolei Tarski wyjaśniał naturę logicznej wartości „prawdy” w duchu pracy Twardowskiego *O czynnościach i wytworach*, a wbrew Łukasiewiczowi. Wskazywał na procesualny charakter natury tejże, nawet w językach sformalizowanych (pojęcie spełnienia), w przeciwieństwie do wytworu (rzecz). Przekształciwszy język komentarzy swojego nauczyciela Leśniewskiego w metajęzyk, Tarski przywrócił właściwie językowi funkcję nominacji, ostatecznie pozbawiając jej nosiciela języka. Położył tym kres apofatyzmowi w filozofii i przywrócił ją katafatyzmowi.

Rozróżnienie w organonie filozofii języka przedmiotowego i metajęzyka przetarło szlak prądowi, który otrzymał nazwę filozofii analitycznej. Należy jednak pamiętać, że w znacznej mierze filozofia ta jest inspirowana poglądami Brentana, w których przewyciężenie Twardowski i jego uczniowie włożyli niemało trudu.

Spośród uczniów pierwszego pokolenia Twardowskiego tylko Czeżowski konsekwentnie podzielał założenia teorii Brentana, próbując wyjaśnić rolę transcendentaliów w uzasadnieniu przedmiotów sądów i przeprowadzić linię demarkacyjną między ontologią i aksjologią.

Całe twórcze dziedzictwo szkoły lwowsko-warszawskiej świadczy o nowym etapie w historii filozofii – filozofii apofatycznej (z pierwszą fazą rozkwitu tejże filozofii – filozofii analitycznej) i nawet wystąpieniu jej drugiej fazy (upadku – postmodernizmu) zgodnie ze znaną teorią Brentana o czterech fazach rozwoju filozofii. Filozofia apofatyczna powinna wyjaśnić obronne mechanizmy języka (tak naturalnego, jak i sztucznego), uniemożliwiające tworzenie rzeczy na podstawie indywidualnych wartości (= czynności psychicznych) i ocen (= wytworów), przekształcając je w kategorie ontologii (przestrzeni u Brentana i czasu u Łukasiewicza). Ponieważ autentyczne wartości nie są nam znane, to pozostają też niewiadome i oceny oprócz jednej – wcielonej w język prawdy. Pozwala to odkryć egzystencjalne fiasko konstruowanych w języku rzeczy i zabezpieczyć się przed wpływem reizmu, do którego zaliczamy tak przedmioty Brentana, jak i oceny w logice wielowartościowej Łukasiewicza.

Wskazać na obronne mechanizmy języka filozofii apofatycznej przeciw hipostazom w tym eseju nie potrafimy z różnych przyczyn. Dlatego zwrócimy się do Łukasiewicza, rozszerzając w cytowanym ustępie „logikę” do „logosu”. Związane z filozofią apofatyczną intuicje Łukasiewicza oddaje w następujący sposób: „Otóż ilekroć zajmuje się najdrobniejszym nawet zagadnieniem logistycznym, [...] tylekroć mam wrażenie, że znajduje się wobec jakiejś potężnej, niesłuchanie zwartej i niezmiernie odpornej konstrukcji. Konstrukcja ta działa na mnie jak jakiś konkretny dotykalny przedmiot, zrobiony z najtwardszego materiału, stokroć mocniejszego od betonu i stali. Nic w niej zmienić nie mogę, nic sam dowolnie nie tworzę, lecz w wytężonej pracy odkrywam w niej tylko coraz to nowe szczegóły, zdobywając prawdy niewzruszone i wieczne. Gdzie jest i czym jest ta idealna konstrukcja? Filozof wierzący powiedziałby, że jest w Bogu i jest myślą Jego”²⁶. Twardowski o tym na pewno nie zapomniał, bo stwierdzał, że myślenie odbywa się w mowie.

Tłumaczenie z języka rosyjskiego: s. Kasia Sadkowska
Tłumaczenie przejrzeni: Stepan Ivanyk i Ryszard Kleszcz

²⁶ J. Łukasiewicz, *W obronie logistyki*, [w:] J. Łukasiewicz, *Z zagadnień logiki i filozofii. Pisma wybrane*, Warszawa 1961, s. 219.

Bibliografia

- Брентано Ф., *Избранные работы*. [Пер. с нем.] М.: Дом интеллектуальной книги, РФО, 1996.
- Домбровский Б.Т., *Позитивная метафизика: от Аристотеля к Brentano*, Препринт N2-92 ИППММ АН Украины, Львов 1992.
- Лукаевич Я., *О детерминизме* [Пер. с польс.], [w:] *О принципе противоречия у Аристотеля*, М.-С-Пб.: 2012.
- Прист С., *Теории сознания* [Пер. с англ.], М.Идея-Пресс Дом интеллектуальной книги, 2000.
- Твардовский К., *Автобиография* [Пер. с нем.], „Вопросы философии” (1992) 9, s. 63–74.
- Твардовский К., *Теория суждений* [Пер. с польс.] „Логос” (1999) 7, 50–66.
- Твардовский К., *Франц Brentano и история философии* [Пер. с польс.], [w:] К. Твардовский, *Логико-философские и психологические исследования*, М.: 1997.
- Твардовский К., *О действиях и результатах. Несколько замечаний о пограничных проблемах психологии, грамматики и логики*, [w:] К. Твардовский, *Логико-философские и психологические исследования*, М. 1997.
- Черноскутов Ю.Ю., *О силлогистике Франца Brentano*, [w:] *Седьмые Смирновские чтения по логике. Материалы международной научной конференции 22–24 июня 2011*, М., 2011, s. 154–156.
- Brentano F., *Die Lehre vom richtigen Urteil. Nach den Vorlesungen über Logik*, Hg. F. Mayer-Hillebrand, Bern 1956.
- Brentano F., *Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand. Nebst Abhandlungen über Plotinus, Thomas von Aquin, Kant, Schopenhauer und Comte*, Leipzig 1926.
- Łukasiewicz J., *Analiza i konstrukcja pojęcia przyczyny*, [w:] J. Łukasiewicz, *Z zagadnień logiki i filozofii. Pisma wybrane*, Warszawa 1961.
- Philosophenbriefe. Aus der wissenschaftlichen Korrespondenz von Alexius Meinong*, Hg. R. Kindinger, Graz 1965, s. 143–144.
- Twardowski K., *Wyobrażenia i pojęcia*, Lwów, w komisie AL, 1898, s. 151.
- Twardowski K., *Przemówienie wygłoszone na zebraniu jubileuszowym Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie dn. 12 lutego 1929 r.*, [w:] *Wybrane pisma filozoficzne*. Warszawa 1965.
- Twardowski K., *O idio- i allogenetycznych teoriach sądu*, „Przegląd Filozoficzny” 10 (1907), s. 476–478.
- Woleński J., *Szkoła lwowsko-warszawska: między brentanizmem a pozytywizmem*, „Principia” 8–9 (1994), s. 69–90.
- Woleński J., *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, Warszawa 1985.
- Wolenski J., *Szkoła lwowsko-warszawska w polemikach*, Warszawa 1997.
- Łukasiewicz J., *W obronie logistyki*, [w:] J. Łukasiewicz, *Z zagadnień logiki i filozofii. Pisma wybrane*, Warszawa 1961.

The School of one Headteacher

The article analyses the reasons of the foundation of the Lvov-Warsaw School. The author argues that the L-W school, lead by its founder Kazimierz Twardowski managed to find the exit from the apophatic philosophy to cataphatic philosophy while the school of Meinong's theory of objects and Husserl's phenomenology did not succeed in it. It was possible to achieve such excellent results mainly due to the distinction, which the L-W School made between the language as an object and metalanguage. The author supposes that the School came to an end with the death of its founder in 1938, not with the outbreak of World War II.

Keywords: apophatic philosophy, semiotic, description, Lvov-Warsaw School, theory of judgement

JAN WOLEŃSKI

Wspomnienie o Borysie Dombrovskim

Trudno mi przypomnieć sobie, jak i kiedy poznałem Borysa. Gdzieś około 1988 roku otrzymałem przesyłkę ze Lwowa z autobiografią Kazimierza Twardowskiego po rosyjsku. Nie było nadawcy. Sprawa była istotna. Gdy konsultowałem swoją książkę *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, wydaną (wyszła w 1985 roku) z Izydorą Dąmbką, powiedziała mi, że widziała niemiecki oryginał tego tekstu, napisany dla niemieckiej serii wydawniczej Philosophie in Selbstdarstellungen (nie został opublikowany). Nie było go w materiałach Twardowskiego, które przywiózł Kazimierz Ajdukiewicz ze Lwowa. Dąmbka pisała w tej sprawie do Uniwersytetu Lwowskiego, ale otrzymała odpowiedź, że niczego takiego nie ma. Skoro jednak dostałem tłumaczenie rosyjskie, to znaczy, że musiał istnieć niemiecki oryginał. Niedługo okazało się, że nadawcą przesyłki był Borys Dombrovski. Nie pamiętam, czy kontakt był osobisty, czy listowny. Być może pośrednikiem był Włodzimierz Wasiukow, logik ze Lwowa, który studiował w Polsce. Tak czy inaczej, Borys prosił, aby nie ujawniać jego nazwiska przy jakimkolwiek powoływaniu się na ten tekst. Była to powielana broszurka przeznaczona do użytku wewnętrznego.

Na pewno spotkałem Borysa w lipcu 1989 roku. Wyjechałem wtedy do ZSRR (pierwszy raz) i oczywiście planowałem wizytę we Lwowie. Kończyła ona moją podróż, wcześniej byłem w Moskwie i (jeszcze wtedy) w Leningradzie. Wizyta była niby prywatna (na zaproszenie Aleksandra Ivina, logika z Moskwy), ale w gruncie rzeczy naukowa. Plan trzydniowego pobytu we Lwowie ustaliłem z Borysem. Czekał na mnie na dworcu. Chyba już pierwszego dnia wieczorem wygłosiłem wykład o szkole lwowsko-warszawskiej w prywatnym mieszkaniu Janusza Sanockiego, lekarza o silnych zainteresowaniach filozoficznych. Było kilku słuchaczy, m.in. Borys, Włodzimierz (Wasiukow) i Wiktor Pietruszenko. Muszę

wyznać, że byłem dość zaskoczony zaproszeniem do wygłoszenia tego odczytu. Wiedziałem, że Marat Wernikov, profesor filozofii we Lwowie, wydał dwie książki (jedną po rosyjsku, drugą po ukraińsku) o szkole lwowsko-warszawskiej. Od strony faktograficznej były poprawne, ale zawierały typową interpretację radziecką, tj. przedstawiającą Twardowskiego i jego uczniów jako filozofów burżuazyjnych, oczywiście idealistów. A tu nagle spotkałem kilku młodych ludzi, nie tylko zainteresowanych szkołą lwowsko-warszawską, ale i znających się na niej.

Borys był moim przewodnikiem po Lwowie. Zwiedzanie tego miasta miało dla mnie znaczenie sentymentalne, bo przecież moja matka uciekła ze Lwowa w 1940 roku, będąc w ciąży, której byłem rezultatem. Borys znał znakomicie historię Lwowa. Pokazał mi to wszystko, co było ważne z punktu widzenia polskości tego miasta. Zaprowadził mnie na grób Twardowskiego na Cmentarzu Łyczakowskim, odnalazł także miejsca pochówku osób z mojej rodziny. Akurat zaczęła się renowacja części poświęconej Orłętom Lwowskim i widać było wieloletnie zaniedbania w traktowaniu tego miejsca tak ważnego dla Polaków. Borys wyjaśnił mi, że były to celowe działania dla eliminacji wszelkich śladów polskości we Lwowie. Był wielkim polonofilem. Opowiadał, jak to ogląda telewizję polską, np. prognozę pogody, i cieszy się, gdy słyszy „na Kresach Wschodnich będzie...”. Oczywiście dla niego znaczyło to trochę coś innego niż dla prezenterów pogody.

Przez wiele lat pisał do mnie zaraz po 1 listopada. „Był na grobie Twardowskiego i pradziadka (mojego), zapalił świeczki”.

Oczywiście poruszyłem sprawę autobiografii Twardowskiego i pytałem, czy można otrzymać niemiecki oryginał. Odparł, że to trudne, ale postara się coś uczynić w tej sprawie. Słowa dotrzymał i po pewnym czasie dostarczył mi fotokopię. Rzecz ukazała się w Grazer Philosophische Studien w 1991 i w „Przeglądzie Filozoficznym” w 1992 roku (w tłumaczeniu Elżbiety Paczkowskiej-Łagowskiej). Autobiografia Twardowskiego jest ważnym dokumentem, gdyż m.in. wyjaśnia rolę Husserla w porzuceniu psychologizmu przez twórcę szkoły lwowsko-warszawskiej. Już to, że Borys odnalazł (czy też sprawił, że mógł być upubliczniony) ten tekst, jest jego wielką zasługą dla filozofii polskiej. Był też tłumaczem i/lub współwydawcą takich książek jak Kazimierza Twardowskiego, *Łogiko-filosojskije i psichologiczeskoje issledowanija*, Moskwa 1997, *Filosofia i łogika lwowsko-warszawskoj szkoły*, Moskwa 1999 i *Issledowanija analiticeskovo nacielenija Lwovsko-Warszawskoj filosojskoj szkoły*, Sankt-Petersburg 2006. Nosił się z zamiarem przełożenia mojej książki z 1985 roku na język ukraiński, ale trudno było znaleźć wydawcę. Być może miał nawet pewien żal do mnie, że nie był tłumaczem wydania rosyjskiego (ukazało się w 2004 roku), ale ja dowiedziałem się o tej inicjatywie, gdy przekład był już gotowy.

Po 1989 roku Borys często przyjeżdżał do Polski. Spotykaliśmy się również wielokrotnie we Lwowie, m. in. na konferencjach w 1991 r. i 1995 r. (ta druga została zorganizowana w stulecie pierwsze wykładu Twardowskiego we Lwowie). W 2004 r. miałem wykłady z filozofii nauki w Uniwersytecie Lwowskim (nota bene, był to pierwszy kursowy wykład z filozofii w języku polskim po 1945 (a może nawet po 1939 r.). Przyjeżdżałem do Lwowa systematycznie, co 2 lub 3 tygodnie i zawsze była okazja do spotkania z Borysem. Potem nastąpiła kilkuletnia przerwa w moich wyprawach do Lwowa i tylko pisywaliśmy do siebie, coraz zresztą rzadziej. Ostatni raz widziałem go we Lwowie, chyba w 2012 r. Uczestniczyłem w wycieczce na Ukrainie, obejmującej także pobyt we Lwowie. Spotkaliśmy się na lwowskim Rynku. Wyglądał nie najlepiej, zarówno pod względem fizycznym jak i psychicznym. Wiedziałem, że jego życie osobiste nie był udane. Może też doszedł do wniosku, że nie osiągnął wszystkiego pod względem zawodowym. Faktycznie, prowadził usługowe zajęcia z filozofii na Politechnice Lwowskiej. Namawiałem go na zrobienie doktoratu w Polsce, ale nie zgodził się. O jego śmierci dowiedziałem się ze sporym opóźnieniem. W 2016 r. w trakcie konferencji o Twardowskim odwiedziłem jego grób, człowieka, który, jak mało kto, przyczynił się do tego, aby pamięć o lwowskich korzeniach współczesnej filozofii polskiej była żywa także we Lwowie.

JACEK JADACKI

Wspomnienie o Borysie Dąbrowskim (11 sierpnia 1948 – 19 września 2016)

Aby właściwie ocenić dzieło Twardowskiego
[tj. Szkołę Lwowsko-Warszawską], zauważmy,
że w Uniwersytecie [Lwowskim] były dwie katedry filozofii.
[Jedną kierował Twardowski.]
Drugą zajmował Wartenberg.
Ten ostatni nie zostawił żadnego śladu w filozofii.

Borys Dąbrowski (2014)

1. Był lwowianinem: we Lwowie nie tylko się urodził, ale także mieszkał i zmarł. A szerzej – kim był? Polakiem, Rosjaninem, Ukraińcem?

Nazwisko nosił typowo polskie. Ale zapisywał je bardzo różnie: także Dąmbrowski, Dombrowskiy, Dombrowsky, Домбровський... Znał biegle – w mowie i piśmie – i polski, i rosyjski, i ukraiński. Ale który z tych języków uważał za ojczysty? Imię miał rosyjskie lub ukraińskie – ogólniej: ruskie. Podobnie było z imieniem ojca: „Taras”...

2. Poznałem go osobiście w połowie lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku – i jakoś nigdy nie było okazji, żeby o te narodowościowe sprawy zapytać, chociaż ciekaw byłem, dlaczego najczęściej używa pisowni nazwiska podobnej do pisowni nazwiska wielkiej przedstawicielki szkoły lwowsko-warszawskiej: Dąmbrowskiej. Pozostały domysły, że było to efektem perypetii osób noszących nazwisko „Dąbski” w trzech zaborach, z których jeden miał język oficjalny posługujący się cyrylicą – i kolejne transkrypcje zniekształcały to „nieszczęsne” polskie „ą”.

Był zresztą skromny i raczej zamknięty: nie lubił mówić o sobie; więcej – nie lubił w ogóle zbyt dużo mówić. Nawet w jego listach do mnie było wiele skrótów myślowych – nieraz tak zagadkowych, że trudnych do rozwikłania.

3. Stosunkowo późno – bo dopiero w 27 roku życia ukończył Politechnikę Lwowską i przez ponad dwadzieścia lat pracował jako inżynier, a następnie wykładowca matematyki.

Stopniowo jego zainteresowania kierowały się w stronę logiki i filozofii. Zawocowało to w 1997 roku doktoratem na podstawie rozprawy *Semiotyka logiczna w Filozoficznej Szkole Lwowsko-Warszawskiej*. (Nie jest wykluczone, że jednym – chociaż na pewno nie jedynym – impulsem, który ugruntował w nim te zainteresowania, były kontakty z warszawskim środowiskiem semiotycznym).

Pięć lat później został zatrudniony w Katedrze Filozofii Politechniki Lwowskiej i tam zakończył swoją karierę dydaktyczną.

4. Nie wiem, co sprawiło, że ideą główną jego działalności naukowej stało się przyswojenie literaturze rosyjskiej i ukraińskiej dorobku szkoły lwowsko-warszawskiej.

Było dla mnie czymś wzruszającym, kiedy w czasie jednej z pierwszych moich wizyt we Lwowie zaprowadził mnie na Cmentarz Łyczakowski, na bardzo skromny, a jakże dla wszystkich „twardowszczaków” drogi – grób Twardowskiego.

Wziął na warsztat tłumacza i komentatora dorobek starannie wyselekcjonowanych przedstawicieli szkoły: jej założyciela i tak znamienitych jego uczniów jak Łukasiewicz, Kotarbiński i Ajdukiewicz. Sięgnął też w swoich analizach historycznych do myślicieli, do których nawiązywała szkoła: przede wszystkim do Fregego i Brentana.

5. Nie umiem w pełni ocenić jego przekładów pod względem językowym. Nie mam natomiast wątpliwości – na podstawie lektury jego prac i rozmów ze mną o szkole – że pod względem merytorycznym do roboty translatorskiej był przygotowany jak mało kto.

Dlatego chociaż było dla mnie wielką niespodzianką, kiedy kilka lat temu dowiedziałem się, że podjął się tłumaczenia na język ukraiński tomu mego autorstwa *Metafizyka i semiotyka*, to nie byłem zaskoczony, że przekład jest treściowo bez zarzutu.

Mam nadzieję, że w końcu znajdzie wydawcę.

6. Poza pracą tłumacza i komentatora przeprowadzał analizy filozoficzne na własny rachunek, ale zawsze nawiązując do tradycji szkoły lwowsko-warszawskiej, a przede wszystkim do dorobku jej założyciela.

Centralnym punktem jego badań w tym zakresie – zwłaszcza w ostatnim okresie życia – były pojęcia alegorii i symbolu. Wyróżniał dwa typy wyobrażeń wytwórczych: jedne są efektem przypisywania pewnych cech przedmiotom istniejącym; drugie są efektem substancjalizacji czegoś, co z założenia nie istnieje i nie może istnieć. Pierwsze – to właśnie alegorie; drugie – to symbole.

Uważał, że właściwe posługiwanie się alegoriami i symbolami chroni nas przed fałszującym obraz rzeczywistości hipostazowaniem. Analizę mechanizmów alegoryzacji i symbolizacji – do których zaliczał także używanie deskrypcji – nazywał „interpretacją apofatyczną”. W kategoriach takiej interpretacji, będącej rodzajem analizy semiotycznej, badał proces twórczy i jego wytwory. Nie będę ukrywał, że to, co na ten temat opublikowałem, zwłaszcza jeśli chodzi o symbolikę czasu i przestrzeni w sztuce, jest dla mnie pełne tajemnic – poniekąd jak pewne aspekty jego charakteru.

Prace nad apofatyką najpierw zahamowała poważna choroba, a w końcu przerwała śmierć.

Niestety: zagadkowych aspektów interpretacji apofatycznej sam jej autor już nigdy w bezpośredniej rozmowie nie rozjaśni.

RYSZARD KLESZCZ

Borys Dombrovski *in memoriam* **(11 sierpnia 1948 – 19 września 2016)**

Borysa Dombrovskiego poznałem na VI Polskim Zjeździe Filozoficznym w Toruniu we wrześniu 1995 roku. Ta – wówczas zupełnie powierzchowna – znajomość przekształciła się w bliższą, może nawet przyjacielską, podczas pierwszej wizyty we Lwowie w roku 1998, kiedy to uczestniczyłem wraz z Markiem Rosiakiem w X Odczytach ku czci Kazimierza Twardowskiego. Te konferencje odbywały się, głównie dzięki inicjatywie i aktywności Dombrovskiego, we Lwowie od 1989 roku. W okresie późniejszym brałem udział jeszcze kilkakrotnie w tych odczytach, a także seminariach we Lwowskim Obwodowym Instytucie Oświaty (Borys Dombrovski tam w pewnym okresie pracował) oraz we Lwowskim Towarzystwie Filozoficznym. Te kontakty doprowadziły nawet, w pewnym momencie, do podpisania umowy o współpracy między Katedrą Logiki i Metodologii Nauk Uniwersytetu Łódzkiego a Katedrą Filozofii Politechniki Lwowskiej. Zaowocowało to kilkakrotnymi wizytami kolegów łódzkich we Lwowie (Janusz Kaczmarek, Piotr Łukowski, Grzegorz Malinowski i kilkakrotnie Marek Rosiak). Niestety mimo usilnych perswazji sam Borys Dombrovski nie przyjechał nigdy do Łodzi, mimo zaproszeń i zapewnień o zorganizowaniu mu pobytu. Borys nie lubił sprawiać kłopotów, nadto nie przepadał chyba za załatwianiem rozmaitych formalności (paszportowych i innych). Stąd nasze kontakty miały miejsce przy okazji wizyt we Lwowie oraz realizowały się także za pomocą poczty elektronicznej. Z czasem (choroba Borysa, jego rozmaite kłopoty) stały się one rzadsze, ale póki sił starczało, przesyłał zawsze życzenia świąteczne. Sam był prawosławny, ale jego życzenia zawsze uwzględniały daty świąt wedle kalendarza gregoriańskiego. Ostatni dłuższy kontakt mailowy mieliśmy w roku 2014, gdy przesłałem mu moją książkę *Metoda i wartości. Metafilozofia Kazimierza Twardowskiego* (2013). Cieszył się

z jej otrzymania oraz z faktu, że znalazł tam wzmianki o sobie, jako osobie zasłużonej dla szerzenia wiedzy o filozofii polskiej na terenie Rosji i Ukrainy.

Borys Dombrowski był niestrudzonym tłumaczem polskiej literatury filozoficznej na rosyjski i ukraiński. Ten jego dorobek translatorski wart jest osobnej i uważnej oraz kompetentnej analizy. W mojej opinii był on – jak mało kto – przygotowany do pracy tłumacza. Filozofię polską, a osobliwie szkołę lwowsko-warszawską darzył najwyższym uznaniem i sympatią. Samego Kazimierza Twardowskiego obdarzał chyba uczuciem, podobnym do tego, jakim darzyli go jego bezpośredni uczniowie. Był dla niego po prostu mistrzem. Podczas każdej wizyty we Lwowie udawaliśmy się na Cmentarz Łyczakowski, na grób Twardowskiego. Ze wzruszeniem spoglądałam na fotografię, na której stoimy obydwaj nad grobem filozofa. Jak mało kto znał on lwowskie ścieżki Twardowskiego i jego rodziny. Tą wiedzą dzielił się z polskimi kolegami i przyjaciółmi. Cenił wysoce filozofię polską: ze współczesnych Ryszarda Jadczaka, Jacka Jadackiego, Andrzeja Grzegorzcyka i Jana Woleńskiego. Własne prace Dombrowskiego dotyczyły głównie szkoły lwowsko-warszawskiej i jej wybitnych przedstawicieli. Ta twórczość, jak wierzę, stanie się przedmiotem wnikliwych analiz lwowskich i polskich badaczy. Nie ulega natomiast wątpliwości, że ten dorobek własny byłby znacznie większy, gdyby nie ogromne obowiązki dydaktyczne, którym musiał sprostać jako docent Politechniki Lwowskiej. Jego pensum dydaktyczne kilkakrotnie przekraczało pensum w naszym kraju. Wykładał on przy tym rozmaite przedmioty: m.in. etykę, filozofię, logikę i religioznawstwo. Sam wielokrotnie mówił z żalem, że na własną pracę ma czas dopiero w wakacje.

Wielką miłością Borysa Dąbrowskiego było miasto Lwów. Czuł się lwowianinem, choć był nim w pierwszym pokoleniu. Jego ojciec znalazł się na terenie Lwowa po II wojnie światowej i wrósł w to niezwykle miasto. Wśród jego przodków znajdujemy też duchownych prawosławnych, zaś jego dziadek i ojciec mieli z tego tytułu spore kłopoty w czasach sowieckich. Borys dobrze czuł się w tym mieście o bogatej tradycji, mieście wielu narodowości, kultur i wyznań. Choć sam unikał jednoznacznych deklaracji i identyfikacji z wyraźnie określoną narodowością, nie ukrywał, że obcy był mu wąski nacjonalizm, tak niezgodny z duchem zróżnicowanego Lwowa. W okresie, w którym miałem go szczęście znać, Borys identyfikował się natomiast bardzo wyraźnie z prawosławiem i interesował myślą religijną chrześcijaństwa wschodniego. Być może, choć to przypuszczenie wymagałoby bliższej analizy i weryfikacji, jego późniejsze zainteresowania, m.in. problematyką alegorii i symbolu, pozostawały w związku z inspiracjami prawosławną (wschodnią) myślą religijną. O wpływie tradycji religijnej, a ściślej może teologicznej (teologia apofatyczna), zdaje się także świadczyć tekst Borysa Dombrowskiego *Szkoła jednego scholarcha*.

Jako człowiek daleki był od jakiegokolwiek ostentacji i stawiania się na pierwszym planie. Był raczej mało mówny, może nawet nieco skryty i w rzadkich tylko chwilach stawał się skłonny nie tyle nawet do zwierzeń, ile do dzielenia się informacjami o swych życiowych losach. Był natomiast człowiekiem prawdomównym, otwartym na ludzi bliskich mu zainteresowaniami i – co kluczowe – wiernym w koleżeństwie i przyjaźni. Jak tylko mógł, ułatwiał polskim kolegom pobyt we Lwowie, znalezienie odpowiedniego lokum, dzielił się swą wiedzą na temat przeszłości i teraźniejszości tego miasta. To dzięki niemu i Januszowi Sanockiemu udało się zorganizować w czasie jednego z pobytów (mojego i Marka Rosiaka) we Lwowie jednodniową wyprawę w Karpaty Wschodnie.

Oddany pracy naukowej, translatorskiej i dydaktycznej, funkcjonował w trudnych jak na obecne polskie standardy warunkach życiowych. Nigdy jednak nie skarżył się i nie miał o to pretensji do losu. Generalnie obce mu były, tak widoczne w naszym polskim życiu, aspiracje konsumpcyjne. Z pewnością ważny był dla niego dostęp do literatury filozoficznej, w czym pomagali mu m.in. polscy koledzy. Ten w jakiejś mierze samotny (choć nie dosłownie) i milczący człowiek, zarazem tak przyjacielski i ujmujący, choć nieco tajemniczy, był wielkim reprezentantem polskiej myśli filozoficznej we współczesnym Lwowie. Pamięć o nim mamy obowiązek zachować. Szczególnie zaś ci, którzy, jak piszący te słowa, znali jego życzliwość i prawdziwie lwowskiej gościnności.

STEPAN IVANYK

Wspomnienie o dr. Borysie Dombrovskim

Doktora Dombrovskiego poznałem jesienią 2004 roku. Wtedy właśnie po studiach filozoficznych w Lwowskim Uniwersytecie Iwana Franki przenieśliem się na stanowisko asystenckie do katedry filozofii Politechniki Lwowskiej, gdzie dr Dombrovski obejmował stanowisko docenta. Widywałem go wtedy głównie na cotygodniowych posiedzeniach katedry. Nie przypominam sobie, by podczas obrad i dyskusji zabierał kiedykolwiek głos – był raczej na tych posiedzeniach niejako wyobcowany, myślami był gdzie indziej. Szybko też okazało się, że był osobowością wysoce nonkonformistyczną – m.in. sprzeciwiał się otwarcie wszechobecnej na ukraińskich uniwersytetach biurokratycznej rutynowości, polegającej na codziennym wypełnianiu przez wykładowców niezliczonej liczby różnorodnych sprawozdań, list obecności, zestawień ocen studentów itd.

Postać doktora Dombrovskiego stała się dla mnie jeszcze bardziej intrygująca nieco później, kiedy zorientowałem się, że przedmiot jego zainteresowań naukowych różnił się zasadniczo od wszystkiego, czym zajmowali się nasi koledzy w katedrze i w ogóle – filozofowie we Lwowie. Dowiedziałem się, że dr Dombrovski specjalizuje się w szkole lwowsko-warszawskiej i pracuje głównie z oryginalnymi tekstami polskojęzycznymi. Był to dla mnie zupełnie nieznaną świat, gdyż (1) zupełnie nie znałem wtedy języka polskiego, a polskie teksty były dla mnie czymś w rodzaju pisma hieroglificznego; (2) z wcześniejszych studiów nie wyniosłem żadnej wiedzy o szkole, była ona dla mnie kompletną *terra incognita*. Wydawało mi się, że ktoś, kto radzi sobie z tak skomplikowanymi materiałami, musi być prawdziwym magikiem od filozofii.

Przez dłuższy czas nie mieliśmy z doktorem Dombrovskim w zasadzie żadnego bliższego kontaktu poza formalnymi przywitaniem się podczas spotkań na uczelni. Zmieniło się to dzięki zaistnieniu dość specyficznych okoliczności. Je-

den z moich przyjaciół, któremu byłem winien przysługę, poprosił mnie o pomoc. Chodziło o to, że jego młodszy brat, który był studentem politechniki uczęszczającym na wykłady z filozofii doktora Dombrowskiego, z powodu dużej liczby nieobecności na zajęciach obawiał się, że rygorystyczny wykładowca nie dopuści go do egzaminu, co miało skutkować nawet usunięciem ze studiów. Zostałem więc poproszony o porozmawianie z doktorem Dombrowskim na ten temat. Strasznie się bałem jego reakcji (sam też nie jestem zwolennikiem tego sposobu załatwiania spraw), ale w końcu nabrałem odwagi i zagadnąłem go podczas przypadkowego spotkania w katedrze. Ku mojemu wielkiemu zaskoczeniu doktor Dombrowski potraktował mnie bardzo życzliwie, zapewnił, że nie ma powodów do obaw i wystarczy, że wszystkie nieobecności zostaną przez wspomnianego wyżej studenta odrobione. Tak właśnie się stało – nieobecności zostały przez studenta odrobione i egzamin był zdany. Ja z kolei zrobiłem dla siebie ważne odkrycie dotyczące doktora Dombrowskiego: pod skorupą rygoru i nieprzystępności kryje się bardzo serdeczny i szlachetny człowiek.

Choć to nieco paradoksalne, zbliżyłem się z doktorem Dombrowskim trochę bardziej dopiero wtedy, kiedy fizycznie oddaliłem się od Lwowa. Pod koniec swoich studiów kulturoznawczych na Uniwersytecie Warszawskim w 2008 roku zdecydowałem się napisać pracę magisterską o ukraińskiej gałęzi szkoły lwowsko-warszawskiej. Mój ówczesny opiekun naukowy, prof. Marek Śliwiński, nie miał nic przeciwko temu pomysłowi, ale polecił uprzednie rozeznanie i konsultację z fachowcami znającymi się na temacie. Siłą rzeczy pierwszą osobą, o której pomyślałem w tym kontekście, był doktor Dombrowski. A więc przy okazji mojego najbliższego wyjazdu do Lwowa spotkaliśmy się i długo rozmawialiśmy przy kapticy Boimów na Rynku. Doktorowi Dombrowskiemu spodobała się koncepcja planowanej pracy magisterskiej, dał mi wtedy pierwsze cenne rady i wytyczne. Zapadły mi w pamięć słowa, które powiedział pod koniec tego spotkania: „Panie Stepanie, wczytujcie się jak najczęściej w oryginalne prace przedstawicieli szkoły – tylko dzięki temu pozna pan jej ducha i atmosferę”. Wróciłem do Warszawy z mocnym przekonaniem, że jestem na dobrej drodze i że warto iść w tym kierunku. Wymienialiśmy jeszcze po tym z doktorem Dombrowskim sporadyczną korespondencję i kilka razy spotykaliśmy się we Lwowie. Starłem się przywozić mu z Warszawy starsze i nowsze książki o szkole, a on podczas Odczytów Twardowskiego w 2009 roku podarował mi swoją monografię o szkole lwowsko-warszawskiej, która do dziś pozostaje moją księgą podręczną. Właśnie na tych corocznych Odczytach we Lwowie widziałem doktora Dombrowskiego najszcześniejszym, wręcz promieniejącym szczęściem: największą satysfakcją sprawiło mu to, że widział, że uniwersytecka młodzież interesuje się szkołą, że to, co robi, ma sens.

W ostatnich latach życia doktora Dombrowskiego nasze kontakty stały się rzadsze i ostatecznie ustały całkowicie. Od moich lwowskich kolegów docierały wieści o tym, że doktor Dombrowski był mocno sfrustrowany z powodu swojego odejścia z Politechniki Lwowskiej, zerwał wszelkie kontakty z nauką ukraińską i jeszcze bardziej niż dotąd zacieśnił współpracę z rosyjskimi ośrodkami religijno-kulturalnymi i naukowymi. Niejako potwierdzeniem tego faktu stało się odrzucenie mojej propozycji, by dołączył do grona tłumaczy wybranych prac Twardowskiego na język ukraiński. Jako Ukrainiec bardzo ubolewałem nad tą postawą doktora Dombrowskiego, która stała się dla mnie jeszcze mniej zrozumiałą po wybuchu wojny ukraińsko-rosyjskiej w 2014 roku. Długo zastanawiałem się nad tym, dlaczego wolał (i zdołał) wypromować szkołę w dalekiej Moskwie, a nie w rodzimym Lwowie. Częściową przynajmniej odpowiedź na to pytanie moim zdaniem mogłaby podsunąć lektura jego prac naukowych. Mam wrażenie, że doktor Dombrowski wyróżniał się na tle zdecydowanej większości badaczy szkoły w tym sensie, że sam nie przejął jej metody, a patrzył na nią niejako z innej niż inni autorzy perspektywy filozoficznej. W moim przekonaniu można tę perspektywę nazwać wschodnioeuropejską, a ściślej mówiąc – właśnie rosyjską. Zaryzykuję nawet następujący eksperyment myślowy: gdybyśmy wskrzesili kogoś z wybitnych przedstawicieli rosyjskiej myśli filozoficznej (np. Pawła Floreńskiego, Nikołaja Bierdiajewa lub Semena Franka) i zlecieli mu napisanie serii prac o szkole, to z dużym prawdopodobieństwem powstałyby prace pod kątem stylu podobne do tych, które wyszły spod pióra doktora Dombrowskiego. Powyższa okoliczność niewątpliwie dodaje jeszcze więcej oryginalności, głębi i historycznego znaczenia jego twórczemu dorobkowi.

OLEG HIRNYJ

Wspomnienie o Borysie Dombrovskim

Borys Dombrovski był ciekawym i niejednoznacznym człowiekiem. Pod tym względem, moim zdaniem, najlepiej charakteryzuje go odpowiedź, którą lubił dawać, gdy pytano go: „Jakiej narodowości jesteś?” (pytanie to wcale nie było dziwne, przecież imię Borys jest najwyraźniej rosyjskie, imię ojca: Taras – ukraińskie, a nazwisko – Dombrovski – polskie. Odpowiadał więc: „Jestem lwowiakiem!”.

Poznaliśmy się gdzieś w połowie lat dziewięćdziesiątych w dość interesujących okolicznościach związanych ze szkołą lwowsko-warszawską, o której wtedy nie miałem zielonego pojęcia. Tak się stało, że będąc pracownikiem Obwodowego Naukowo-Metodycznego Instytutu Oświaty aktywnie interesowałem się ogólnymi metodologicznymi podstawami nauk i ich dydaktyki, a Borys razem z Januszem Sanockim szukał mniej więcej stałego miejsca dla przeprowadzenia corocznych Odczytów pamięci Kazimierza Twardowskiego. Projekt ten Borys i Janusz zapoczątkowali na własne ryzyko, kierując się niemożliwym (wydawałoby się) do zrealizowania celem – odrodzeniem we Lwowie kultury racjonalnego myślenia, która istniała w naszym mieście ponad 70 lat temu i na skutek dziesięcioleci totalnego panowania radzieckiej „dialektyki materialistycznej” była praktycznie utracona ze wszystkimi dobrze zauważalnymi w naszym społeczeństwie konsekwencjami. Odebrałem wtedy ten pomysł z entuzjazmem, którym zaraziłem też dyrektora instytutu, Romana Szyjana, i mniej więcej zaczynając od roku 1994 przez siedem lat Odczyty Twardowskiego odbywały się w naszym instytucie.

To właśnie dzięki Borysowi zainteresowałem się, a później – w ogóle zanurzyłem się z głową w teksty przedstawicieli szkoły, przede wszystkim samego Twardowskiego. Zacząłem aktywnie tłumaczyć te teksty na język ukraiński i starać się stosować ich podstawy teoretyczne i metodologiczne we własnych prze-myśleniach o problemach edukacji. Tutaj mogę powiedzieć, że w czasie prze-

prowadzenia we Lwowie w 1995 roku międzynarodowej konferencji poświęconej stuleciu szkoły jedyną ukraińską publikacją związaną ze szkołą był numer wydawanego przez nasz instytut „Ukraińskiego Czasopisma Edukacyjnego” z przekładami tekstów Twardowskiego. Staram się kontynuować tę działalność translatorską do dziś.

Jeszcze jedno moje doświadczenie związane z Borysem to projekt tłumaczenia na język ukraiński dzieła jednego z przedstawicieli szkoły – znanego polskiego logika i filozofa Andrzeja Grzegorzcyka (niestety już nieżyjącego) – pod tytułem *Życie jako wyzwanie. Wprowadzenie w filozofię racjonalistyczną*. Pierwszą wersję przekładu Borys przygotował sam, ale ze względu na uwagi autora zwrócił się do mnie. Przygotowałem więc drugą wersję, a potem (skrupulatnie porównując tekst oryginalny z przekładem) – całkowicie ją przepisałem i przygotowałem trzecią i ostatnią wersję, która już zadowolili recenzentów i autora. Przekład ukazał się drukiem w 1997 roku w warszawskim wydawnictwie Scholar w ramach publikacji materiałów wspomnianej wyżej konferencji (wśród tych materiałów były przekłady *Życia jako wyzwania* profesora Grzegorzcyka na język ukraiński i angielski). To doświadczenie tłumaczenia poważnego dzieła filozoficznego było dla mnie bardzo cenne, zarówno pod względem zawodowym, jak też osobistym. Po pierwsze, poznałem bliżej samego profesora Grzegorzcyka i jego rodzinę. Po drugie, wspomniany przekład stał się dla mnie przepustką i najlepszą rekomendacją do udziału w projekcie lwowskiego wydawnictwa Swiczado. Razem z Januszem Sanockim wszedłem do składu grupy tłumaczy arcydzieła jeszcze jednego koryfeusza szkoły – trzech tomów *Historii filozofii* Władysława Tatarkiewicza.

Lata odznaczyły się codziennym obcowaniem z Borysem, który wtedy pracował w naszym instytucie w Katedrze Metodologii Ciągłej Edukacji Nauczycieli jako starszy wykładowca.

Podsumowując, chciałbym powiedzieć, że jestem bardzo wdzięczny Borysowi za to, że zaraził mnie bakcylem szkoły i polskiej filozofii w ogóle.

Takim właśnie zostanie w mojej pamięci.

BORYS DOMBROVSKI

Bibliografia

W języku rosyjskim:

Publikacje książkowe:

Абстрактная семиотика, Львов: Институт прикладных проблем механики и математики АН УССР [preprint nr 22–88], 1989.

Львовско-Варшавская логико-философская школа (1895–1939), Львов: Институт прикладных проблем механики и математики АН УССР [preprint nr 30–89], 1989.

Позитивная метафизика: философия Львовско-Варшавской школы, Львов: Институт прикладных проблем механики и математики АН Украины, preprint nr 5–91, 1991.

Позитивная метафизика: от Аристотеля к Брентано, Львов: Институт прикладных проблем механики и математики АН Украины, preprint nr 2–92, 1992.

Логическая семиотика во Львовско-Варшавской философской школе, Москва: РАН, Институт философии, 1997.

Artykuły:

Формальная онтология и логика К. Твардовского (На путях реформ традиционной логики), [w:] К. Твардовский, *Логико-философские и психологические исследования*, ред. В. В. Смирнов, Москва: РОССПЭН 1997, s. 229–244.

Львовско-варшавская философская школа, „Логос” nr 3 (13) 1999, s. 174–198.

Казимир Твардовский: жизнь и учение, „Логос” nr 4 (14) 1999, s. 133–167.

Философия языка в Львовско-варшавской школе, „Логос” nr 7 (17) 1999, s. 4–9.

Философская система Т. Котарбинского, „Логос” nr 7 (17) 1999, s. 10–30.

Метафизические основания логического анализа Я. Лукасевича, „Логос” nr 7 (17) 1999, s. 31–40.

Мир языка Казимира Айдукевича, „Логос” nr 1 (22) 2000, s. 138–172.

Каким временем мы пользуемся? (Этическая концепция времени), „Логос” nr 2 (23) 2000, s. 75–97.

- Проблема смысла в контексте идей Львовско-варшавской школы*, „Філософські пошуки” nr 19, 2005, s. 169–180; przedruk w: *Исследования аналитического наследия Львовско-Варшавской школы*, Выпуск 1, ред. В. Л. Васюков, Санкт-Петербург: Издательский дом Міръ, 2006, s. 108–121.
- Символ и понятие*, „Філософські пошуки” nr 27, 2008, s. 228–239.
- Вновь об апофатической философии*, „Філософські пошуки” nr 29, 2009, s. 418–423.
- Философия истории философии*, „Sententiae” nr 2 (21) 2009, s. 166–200.
- Отказ от истины*, „Res Cogitans” nr 7, 2010.
- Философия стены*, „Sententiae” nr 1 (22) 2010, s. 102–128; przedruk w: „Вестник славянских культур” nr 2 (20) 2011, s. 88–103.
- Вавилонская башня как пример реизма*, „Sententiae” nr 2 (23) 2010, s. 79–91.
- Франц Брентано как предтеча аналитической философии*, „Sententiae” nr 2 (25) 2011, s. 84–107.
- Школа одного схолаха. К 75-летию со дня смерти Казимира Твардовского*, „Вох. Философский журнал” nr 14, 2013 [publikacja elektroniczna]; przedruk w: „Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология” nr 3 (15) 2013, s. 11–19.
- Символ как объект апофатической философии*, „Sententiae” nr 1 (30) 2014, s. 94–128; przedruk w: „Вох. Философский журнал” nr 16, 2014 [publikacja elektroniczna].
- О значении и смысле*, „Вох. Философский журнал” nr 17, 2014 [publikacja elektroniczna].
- Апофатическая философия времени (О настоящем времени субъекта и объекта)*, „Вох. Философский журнал” nr 19, 2015 [publikacja elektroniczna].
- От явления ангела к „Черному квадрату” К. Малевича (Абрис апофатической философии изобразительного творчества)*, „Вох. Философский журнал” nr 21, 2016 [publikacja elektroniczna].
- Przedmowy i posłowania:*
- Предисловие к публикации философской биографии К. Твардовского*, „Вопросы философии” nr 9, 1992.
- Послесловие переводчика*, [w:] К. Твардовский, *Логико-философские и психологические исследования*, ред. В. Л. Смирнов, Москва: РОССПЭН 1997, s. 206–209.
- Послесловие переводчика*, [w:] К. Твардовский, *Логико-философские и психологические исследования*, ред. В. Л. Смирнов, Москва: РОССПЭН 1997, s. 223–228.
- Предисловие к публикации* [przedmowa do przekładu *Teorii sądów* Kazimierza Twardowskiego], „Логос” nr 7 (17) 1999, s. 48–49.
- Ното Judicans. Послесловие переводчика к статье К. Твардовского „К вопросу о классификации психических явлений”*, [w:] *Исследования аналитического наследия Львовско-Варшавской школы*, Выпуск 1, ред. В. Л. Васюков, Санкт-Петербург: Издательский дом Міръ 2006, s. 269–284.
- О границах символа. Послесловие переводчика к статье К. Твардовского „Символомания и прагматофобия”*, [w:] *Исследования аналитического наследия Львовско-Варшавской школы*, Выпуск 1, ред. В. Л. Васюков, Санкт-Петербург: Издательский дом Міръ 2006, s. 285–299.

Львовско-Варшавская школа с точки зрения апофатической философии. Предисловие, [w:] Львовско-Варшавская школа. Антология, ред. С. С. Неретина, Москва: Голос 2015, s. 7–76.

Streszczenia wystąpień konferencyjnych:

О редукации отношения часть-целое к отношению элемент-множество, [w:] Логика и системные методы анализа научного знания: Тезисы докладов IX Всесоюзного совещания по логике, методологии и философии науки, Харьков 1986.

Дескриптивная модель термов, [w:] XIX Всесоюзная алгебраическая конференция: Тезисы докладов, Львов 1987.

Мереологическая интерпретация в многозначной логике, [w:] X Всесоюзная конференция по логике, методологии и философии науки, Минск 1990.

Мереологическая интерпретация многозначных логик, [w:] Научная конференция „Современная логика: проблемы теории, истории и применения в науке” (24–25 мая 1990 г.), Ч. 1, Ленинград 1990.

Категорная семантика силлогистики Аристотеля, [w:] XI Межреспубликанская конференция по математической логике, Казань 1992.

От существования к истинности, [w:] Научная конференция „Современная логика: проблемы теории, истории и применения в науке” (16–17 июня 1994 г.), Санкт-Петербург 1994.

О путях реформирования традиционной логики во Львовско-Варшавской школе, [w:] Научная конференция „Современная логика: проблемы теории, истории и применения в науке”: Тезисы докладов, Санкт-Петербург 1996.

Циклическая теория суждений, [w:] Научная конференция „Современная логика: проблемы теории, истории и применения в науке”: Тезисы докладов, Санкт-Петербург 1996.

К вопросу о ревизии логических единиц языка, [w:] Современная логика : проблемы теории, истории и применения в науке: Материалы V Общероссийской научной конференции 18–20 июня 1998 г., Санкт-Петербург 1998.

Утверждение, [w:] Смирновские чтения: 2-я Международная конференция, Москва 1999.

Реизм как причина появления неклассической логики, [w:] Труды Математического центра имени Н. И. Лобачевского: материалы Международной научной конференции „Воображаемая логика»Н. А. Васильева и современные неклассические логики»; Казань, 11–15 октября 2010 г., Казань: Казанское математическое общество 2010, Т. 41.

Przekłady z polskiego:

Твардовский К., О действиях и результатах. Несколько замечаний о пограничных проблемах психологии, грамматики и логики, [w:] К. Твардовский, Логико-философские и психологические исследования, ред. В. В. Смирнов, Москва: РОС-СПЭН 1997, s. 160–192.

- Твардовский К., *Франц Брентано и история философии*, [w:] К. Твардовский, *Логико-философские и психологические исследования*, ред. В. В. Смирнов, Москва: РОССПЭН 1997, s. 193–203.
- Твардовский К., *Этика наряду с теорией эволюции*, [w:] К. Твардовский, *Логико-философские и психологические исследования*, ред. В. В. Смирнов, Москва: РОССПЭН 1997, s. 210–223.
- Лесневский С., *Об обоснованиях математики* [S. Leśniewski, *O podstawach matematyki*], [w:] *Философия и логика Львовско-Варшавской Школы*, ред. А. А. Воронин, Москва: РОССПЭН 1999.
- Твардовский К., *Вступительная лекция во Львовском университете*, „Логос” nr 7 (17) 1999, s. 41–47.
- Твардовский К., *Теория суждений*, *Логос*, nr 7 (17) 1999, s. 50–66.
- Котарбинский Т., *Картина собственных раздумий*, „Логос” nr 7 (17) 1999, s. 94–98.
- Котарбинский, Т. *О позиции реистической или конкретической*, „Логос” nr 7 (17) 1999, s. 99–106.
- Лукаевич Я., *О науке*, „Логос” nr 7 (17) 1999, s. 107–124.
- Лукаевич Я., *В защиту логики*, „Логос” nr 7 (17) 1999, s. 125–134.
- Айдукевич К., *К вопросу об „универсалиях”*, „Логос” nr 1 (22) 2000, s. 173–185; przedruk w: *Львовско-Варшавская школа. Антология*, ред. С. С. Неретина, Москва: Голос 2015, s. 479–501.
- Блауштайн Л., *Избранные сочинения*, Москва: Дом интеллектуальной книги 2002.
- Татаркевич В., *История шести понятий*, Москва: Дом интеллектуальной книги, 2002 376 S.
- Твардовский К., *К вопросу о классификации психических явлений*, [w:] *Исследования аналитического наследия Львовско-Варшавской школы*, Выпуск 1, ред. В. Л. Васюков, Санкт-Петербург: Издательский дом Мирь 2006, s. 161–171.
- Твардовский К., *Образы и понятия*, [w:] *Исследования аналитического наследия Львовско-Варшавской школы*, Выпуск 1, ред. В. Л. Васюков, Санкт-Петербург: Издательский дом Мирь 2006, s. 172–222; przedruk w: *Львовско-Варшавская школа. Антология*, ред. С.С. Неретина, Москва: Голос 2015, s. 79–217.
- Твардовский К., *Фридрих Ницше*, [w:] *Исследования аналитического наследия Львовско-Варшавской школы*, Выпуск 1, ред. В. Л. Васюков, Санкт-Петербург: Издательский дом Мирь 2006, s. 223–237.
- Твардовский К., *Символомания и прагматофобия*, [w:] *Исследования аналитического наследия Львовско-Варшавской школы*, Выпуск 1, ред. В. Л. Васюков, Санкт-Петербург: Издательский дом Мирь 2006, s. 238–252.
- Лукаевич Я., *О принципе исключенного третьего*, [w:] *Исследования аналитического наследия Львовско-Варшавской школы*, Выпуск 1, ред. В. Л. Васюков, Санкт-Петербург: Издательский дом Мирь 2006, s. 253–254.
- Лукаевич Я., *Прощальная лекция*, [w:] *Исследования аналитического наследия Львовско-Варшавской школы*, Выпуск 1, ред. В. Л. Васюков, Санкт-Петербург: Издательский дом Мирь 2006, s. 255–258.

- Лукасевич Я., *О понятии возможности*, [w:] *Исследования аналитического наследия Львовско-Варшавской школы*, Выпуск 1, ред. В. Л. Васюков, Санкт-Петербург: Издательский дом «Мирь», 2006, s. 259–260.
- Лукасевич Я., *О трехзначной логике*, [w:] *Исследования аналитического наследия Львовско-Варшавской школы*, Выпуск 1, ред. В. Л. Васюков, Санкт-Петербург: Издательский дом Мирь 2006, s. 261–262.
- Лукасевич Я., *О методе в философии*, [w:] *Исследования аналитического наследия Львовско-Варшавской школы*, Выпуск 1, ред. В. Л. Васюков, Санкт-Петербург: Издательский дом Мирь 2006, s. 263–265.
- Твардовский К., *О достоинстве университета*, „Res Cogitans” nr 6, 2009, s. 161–169.
- Лукасевич Я., *О принципе противоречия у Аристотеля*, Москва–Санкт-Петербург: Центр гуманитарных инициатив 2012, 256 S.
- Твардовский К., *О так называемых относительных истинах*, [w:] *Львовско-Варшавская школа. Антология*, ред. С. С. Неретина, Москва: Голос 2015, s. 218–254.
- Твардовский К., *К вопросу о классификации чувств*, [w:] *Львовско-Варшавская школа. Антология*, ред. С. С. Неретина, Москва: Голос 2015, s. 255–257.
- Твардовский К., *Об идио- и аллогенетических теориях суждения*, [w:] *Львовско-Варшавская школа. Антология*, ред. С. С. Неретина, Москва: Голос 2015, s. 258–261.
- Твардовский К., *Историческое понятие философии*, [w:] *Львовско-Варшавская школа. Антология*, ред. С. С. Неретина, Москва: Голос 2015, s. 262–264.
- Твардовский К., *О сущности понятий*, [w:] *Львовско-Варшавская школа. Антология*, ред. С. С. Неретина, Москва: Голос 2015, s. 265–299.
- Твардовский К., *Из логики прилагательных*, [w:] *Львовско-Варшавская школа. Антология*, ред. С. С. Неретина, Москва: Голос 2015, s. 300–303.
- Твардовский К., *Речь, произнесенная на торжестве двадцатипятилетия Польского Философского Общества во Львове 12 февраля 1929 г. (Фрагмент)*, [w:] *Львовско-Варшавская школа. Антология*, ред. С. С. Неретина, Москва: Голос 2015, s. 304–313.
- Лукасевич Я., *Анализ и конструкция понятия причины*, [w:] *Львовско-Варшавская школа. Антология*, ред. С. С. Неретина, Москва: Голос 2015, s. 315–408.
- Лукасевич Я. *Картезий*, [w:] *Львовско-Варшавская школа. Антология*, ред. С. С. Неретина, Москва: Голос 2015, s. 409–415.
- Лесьневский С., *Является ли истина только вечной или также вечной и извечной? Популярно-полемиический очерк из области теории творчества*, [w:] *Львовско-Варшавская школа. Антология*, ред. С. С. Неретина, Москва: Голос 2015, s. 417–452.
- Айдукевич К., *О применимости чистой логики к философским проблемам*, [w:] *Львовско-Варшавская школа. Антология*, ред. С. С. Неретина, Москва: Голос 2015, s. 455–461.
- Айдукевич К., *Логистический иррационализм в Польше*, [w:] *Львовско-Варшавская школа. Антология*, ред. С. С. Неретина, Москва: Голос 2015, s. 462–478.
- Тарский А., *О понятии логического следования*, [w:] *Львовско-Варшавская школа. Антология*, ред. С. С. Неретина, Москва: Голос 2015, s. 504–519.

- Тарский А., *Об обосновании научной семантики*, [w:] *Львовско-Варшавская школа. Антология*, ред. С. С. Неретина, Москва: Голос 2015, s. 520–530.
- Оссовская М., „*Significatio per se*” и „*per aliud*” у Ансельма, [w:] *Львовско-Варшавская школа. Антология*, ред. С. С. Неретина, Москва: Голос 2015, s. 533–538.
- Домбская И., *Концепция языка и истина*, [w:] *Львовско-Варшавская школа. Антология*, ред. С. С. Неретина, Москва: Голос 2015, s. 546–551.
- Домбская И., *Из философии собственных имен*, [w:] *Львовско-Варшавская школа. Антология*, ред. С. С. Неретина, Москва: Голос 2015, s. 552–569.
- Домбская И., *К вопросу о так называемых пустых именах* [w:] *Львовско-Варшавская школа. Антология*, ред. С. С. Неретина, Москва: Голос 2015, s. 570–575.
- Блауштайн Л., *Эдмунд Гуссерль и его феноменология*, [w:] *Львовско-Варшавская школа. Антология*, ред. С. С. Неретина, Москва: Голос 2015, s. 583–602.
- Громская Д., *Брентановская аргументация в вопросе о предмете экзистенциальных высказываний*, [w:] *Львовско-Варшавская школа. Антология*, ред. С. С. Неретина, Москва: Голос 2015, s. 604–618.
- Леевский Ч., *Чем философия обязана апостату философии*, [w:] *Львовско-Варшавская школа. Антология*, ред. С. С. Неретина, Москва: Голос 2015, s. 621–637.
- Хиж Г., *Горстка воспоминаний болельщика математиков*, [w:] *Львовско-Варшавская школа. Антология*, ред. С. С. Неретина, Москва: Голос 2015, s. 639–650.

Przekłady z niemieckiego:

- Твардовский К., *Автобиография*, „Вопросы философии” nr 9, 1992.
- Айдукевич К., *Язык и смысл*, [w:] *Философия и логика Львовско-Варшавской Школы*, ред. А. А. Воронин, Москва: РОССПЭН 1999; przedruk w: „Логос” nr 7 (17) 1999, s. 67–93.

W języku ukraińskim:

Publikacje książkowe:

Львівсько-Варшавська філософська школа (1895–1939), Львів: Самвидав 2004, 269 S.

Artykuły:

- Казимир Твардовський та його школа (синтез етики і логіки), „Філософська і соціологічна думка” 1996, nr 1–2, s. 89–92.
- „IX Читання пам’яті Казимира Твардовського”, „Філософська думка” nr 3, 1998, s. 157–160.
- Про роль процесу виховання і навчання у педагогічному процесі (декілька зауважень про органон вихователя і вчителя)*, „Наукові записки Острозької академії” Т. III, 2000, s. 298–304.
- Інформаційний феномен концептуалізації світу*, „Філософські науки. Вісник Національного університету Львівська політехніка” nr 473, 2003, s. 9–17.
- „Стіна” (Про процеси і результати та необхідну умову останніх), „Філософські пошуки” nr 16, 2004, s. 61–85.

- До питання про класифікацію знаків, „Філософські науки. Вісник Національного університету Львівська політехніка” nr 498, 2004, s. 17–21.
- Уявлення і творчість. Дескриптивна психологія у Львівсько-Варшавській школі, „Філософські науки. Вісник Національного університету Львівська політехніка” nr 525, 2005, s. 9–17.
- Школа одного вчителя (Про Львівсько-Варшавську філософську школу та її засновника К. Твардовського), „Філософська думка” nr 5, 2006 s. 67–79.
- Етичний вимір у семіотиці, „Філософські науки. Вісник Національного університету Львівська політехніка” nr 550, 2006, s. 37–44.
- Пізнання: існування *versus* сутність, „Філософські науки. Вісник Національного університету Львівська політехніка” nr 578, 2007, s. 16–22.
- Ствердження і заперечення, „Філософські пошуки” nr 23, 2007, s. 217–223.
- Символ та поняття з огляду семіотики, „Філософські науки. Вісник Національного університету Львівська політехніка” nr 607, 2008, s. 9–16.
- Апофатична філософія, „Філософські науки. Вісник Національного університету Львівська політехніка” nr 636, 2009, s. 29–33.

Streszczenia wystąpień konferencyjnych:

- Сократівський ідеал у філософії Львівсько-Варшавської школи, [w:] *Тези Всеукраїнської наукової конференції „XXI Читання, присвячені пам’яті засновника Львівсько-Варшавської філософської школи К. Твардовського”, 11–12 лютого 2009 р.*, Львів 2009, s. 11–13.

Przekłady z polskiego:

- Гжегорчик А., *Життя як виклик*, Варшава–Львів: Wydawnictwo Naukowe Scholar 1997 [współtłumacz: О. Hirnyj].
- Айдукевич К., *Похвала працювтому життю*, „Sententiae” nr 1 (32) 2015, s. 158–164.

W języku polskim:

- Міędzy czynnością a wytworem: od sądów do nazw i zdań*, [w:] *VI Polski Zjazd Filozoficzny*, Toruń 1995.
- Пам’яті Рyszарда Ядчак*, [w:] *Polska filozofia analityczna w kręgu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej*, red. W. Tyburski, W. Wiśniewski, Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika 1999, s. 10.
- Filozofia apofatyczna*, [w:] *VIII Polski Zjazd Filozoficzny. Księga streszczeń*, red. A. Brożek, J. Jadacki, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper 2008, s. 621.
- Łogika w Rosji i SSSR, Logika w Rosji i ZSSR. Logic in Russia and the Soviet Union*, [w:] *Idey w Rosji. Idee w Rosji. Ideas in Russia.. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, red. J. Kurczak, Łódź: Wydawnictwo Ibidem 2009, t. 7, s. 228–239. Hasło w językach rosyjskim, polskim i angielskim.

W. Julian Korab-Karpowicz
Ewolucja ludzkości według Józefa Hoene-Wrońskiego
Human evolution in Józef Hoene-Wroński's view

Stefan Konstańczak
Naturalizm etyczny Aleksandra Świętochowskiego
Ethical naturalism of Aleksander Świętochowski

Grażyna Szumera
Cywilizacja a etyka w myśli Feliksa Koniecznego
Civilisation and ethics following Feliks Konieczny's thought

Sonia Bukowska
Wola człowieka jako wytwór cywilizacji w teorii Erazma Majewskiego
Human will as the product of civilisation in Erazm Majewski's theory

W. JULIAN KORAB-KARPOWICZ

Ewolucja ludzkości według Józefa Hoene-Wrońskiego

Ewolucję można zdefiniować jako proces etapowego tworzenia się rzeczywistości, czyli wszystkiego, co istnieje, w czasie którego generuje się nowość, różnorodność i złożoność. Proces ewolucyjny wszechświata odnosi się do jego trzech podstawowych faz: kosmologicznej, biologicznej i ludzkiej albo kulturowej¹. Ewolucja dotyczy więc zarówno naszego środowiska naturalnego, jak i samego człowieka. Ideę ewolucji ludzkości, a więc ewolucji o charakterze kulturowym, odnajdziemy w książkach Herberta Spencera, Teilharda de Chardin i innych myślicieli². Pisał o niej zarówno twórca humanizmu ewolucyjnego Julian Huxley, jak i wybitny filozof indyjski Sri Aurobindo. Wcześniej od nich, bo już na początku dziewiętnastego wieku, jej bardzo ciekawą koncepcję przedstawił polski filozof i matematyk, Józef Hoene-Wroński.

Hoene-Wroński nie jest dzisiaj autorem często czytany i dyskutowanym³. Ostatnie wydania jego książek w języku polskim pochodzą z lat dwudziestych ubiegłego wieku. Celem tego artykułu jest przypomnienie koncepcji ewolucji

¹ J. Huxley, *Evolutionary Humanism*, New York 1992, s. 29–33.

² W książce *Socjologia zmian społecznych*, Kraków 2005, Piotr Sztompka przedstawia poglądy ewolucjonistów w odniesieniu do rozwoju społeczeństw i wśród nich wymienia m.in. Herberta Spencera, Lewisa Morgana, Emilę Durkheima, Ferdinanda Tonniesa, Juliana Stewarda i Lestera Warda.

³ Pomimo że Józef Hoene-Wroński uznawany jest za czołowego polskiego metafizyka, a nawet za jednego z czołowych metafizyków europejskich początku XIX w., jest on dziś w Polsce prawie zapomniany. Powodem jest nie tylko trudny język, jakim się posługiwał. Był niewątpliwie niecodzienną postacią. Miast rzetelnie przedstawić istotę jego poglądów, co nie jest łatwe, wielu autorów piszących o Hoene-Wrońskim skupia się na nieistotnych fragmentach jego biografii.

ludzkości autora *Metapolityki*⁴. Wydaje się to ważne, bowiem swą myślą wybiegł on na wiele lat wprzód i jego idee, choć wyrażone językiem już dziś nieco archaicznym, a zarazem hermetycznym, wydają się nadal aktualne. Podważył wyłaniający się z nauki nowożytnej deterministyczny obraz świata oraz wyprowadził ludzką ewolucję z rozwoju moralnego i rozumowego człowieka. Ewolucję ludzkości podzielił na kilka etapów. W mojej uwspółcześnionej oraz opartej na dodatkowych materiałach i przemyśleniach interpretacji przedstawiają się one następująco.

Początkowe etapy ewolucji ludzkości

W pierwszym okresie ludzkiej ewolucji ludzkość wyłania się więc ze stanu zwierzęcości lub prymitywizmu. Na tym etapie, który określić można jako *samorzutność prawną* człowieka, kształtuje się wczesna kultura, wykształcają się obyczaje i prawo zwyczajowe, a wraz z rozwojem pierwszych cywilizacji powstają wielkie kodeksy prawne⁵. We wczesnym stadium swego rozwoju prosty człowiek mógł pojąć nakaz moralny, przeciwstawiający się jego popędowi i skłonnościom cielesnym, jako przykazanie pochodzące od Boga⁶. Źródłem praw jest więc objawienie i często mają one charakter prawodawstwa Bożego. Są to na przykład prawa Mojżesza w Izraelu, Hammurabiego w Babilonie, Manu w Indiach i inne zbiory praw, ułożone tam, gdzie rozwijały się cywilizacje. Zadaniem tych zbiorów praw było dostarczenie ludziom wytycznych dotyczących ich postępowania oraz zbudowanie porządku społecznego. Starły się one wymusić posłuszeństwo, wywołując strach przed karą. Wpływały na określone postępowanie środkami przymusu i surowymi sankcjami. W sposób drobiazgowy regulowały niekiedy różne aspekty życia. Poddane tym prawom społeczeństwa były scentralizowane politycznie i rządzone głównie w sposób absolutny. Ta niedoskonałość organizacji społeczeństwa na tym etapie, charakteryzująca się brakiem wolności jednostki, ograniczeniem inicjatywy oraz związanym z tym zastojem kulturowym, wskazała ludziom cel wyższy, jakim była wolność polityczna, i doprowadziła ich do drugiego etapu ich ewolucji.

Drugi etap ewolucji ludzkości rozpoczyna się w starożytnych Grecji i Rzymie. Jest on związany z powstaniem koncepcji państwa jako wspólnoty o cha-

⁴ Artykuł jest zmienionym i uzupełnionym tekstem części IV *Ludzka ewolucja i teoria kwantowa* mojej najnowszej książki: W. Julian Korab-Karpowicz, *Harmonia społeczna: Czyli zasady szczęśliwego społeczeństwa*, Warszawa 2017.

⁵ Terminy: *samorzutność prawna, praktyczna, moralna, umysłowa, krytyczna, ewolucyjna* i *absolutna* wprowadzam dla lepszej ilustracji idei Hoene-Wrońskiego. Niektóre z nich użył on sam, inne zostały przeze mnie dodane.

⁶ J. Hoene-Wroński, *Metapolityka*, przeł. z franc. J. Jankowski, Warszawa: Gebethner-Wolff 1923, s. 70–71, 116–118.

rakterze polityczno-moralno-prawnym. W greckim *polis*, czyli państwie-mieście, następuje odkrycie samorządności i wolności politycznej, czego najlepszym przykładem była demokracja ateńska, a potem Rzeczpospolita rzymska, oraz idei obowiązku – w przeciwieństwie do interesu – i rozwój idei sprawiedliwości. Model państwa oparty na prawie ustanowionym dla zagwarantowania niezależności indywidualnej wyklucza odtąd fizyczną zależność wśród ludzi, inną niż wynikającą z ich obowiązków jako obywateli⁷. Zasadami sprawiedliwości zastępuje on despotyczny porządek społeczny oparty na przymusie i arbitralnej woli władcy, jaki pojawiał się w pierwszym okresie ludzkiego rozwoju. Władza jest zdecentralizowana i zakłada aktywny udział obywateli w życiu politycznym. Jednocześnie wykształca się filozofia, a więc typ rozważań, który jest niezależny od religii, rozwijają się myślenie naukowe oraz refleksja etyczna oparta na cnotach. Kładzie się nacisk na formowanie charakteru i kształcenie takich cech osobistych jak odwaga, roztropność, umiarkowanie i sprawiedliwość. W ten sposób moralność nie polega już na zewnętrznych nakazach lub zakazach, ale ulega uwewnętrznieniu. W filozofii Arystotelesowskiej, a potem u Cyserona, odnajdziemy koncepcję prawa naturalnego. „Prawo naturalne zabrania nam krzywdzić drugiego”⁸. Określa nasze zasady postępowania we współżyciu z innymi ludźmi. Jednakże tych zasad nie ma w pisanych kodeksach. Nie są to narzucone nam z zewnątrz reguły, którym trzeba się podporządkować, niezależnie od tego, jaka jest ich treść, ale wewnętrzne rozporządzenie naszego rozumu. Wypływają one z *prawego rozumu*, czyli z naszej wewnętrznej, rozumnej refleksji nad tym, co jest w danym przypadku moralnie dobre, a co złe. W ten sposób na drugim etapie ewolucji, którego główną cechą jest wykształcenie się praktycznego rozumu i *samorzutność praktyczna* w rozumie człowieka⁹, ukształtował się ustrój społeczno-polityczny oparty na samorządności i prawości, który zdaniem Hoene-Wrońskiego trwa do dzisiaj u ludzi cywilizowanych. Człowiek odkrywa, co jest moralnie dobre, a co złe, w swoim wnętrzu, na bazie swego prawego rozumu i nie polega już tylko na zewnętrznej literze prawa.

Dalsze ukształtowanie i uwewnętrznienie moralności następuje dzięki chrześcijaństwu, które zapoczątkowuje trzeci etap ludzkiej ewolucji. Najważniejszą jego cechą jest rozwinięcie się zapoczątkowanej w okresie poprzednim *samorzutności moralnej*. Dzięki chrześcijaństwu człowiek poznaje wyższe cele w życiu niż tylko fizyczne i polityczne. Odkrywa wyższy porządek moralny niż sprawiedliwość: miłość. O ile wcześniejsze religie objawiły człowiekowi nakaz moralny,

⁷ Tamże, s. 81–82; 118–121.

⁸ Marcus Tullius Ciceron, *O powinnościach*, 3.27 w: Ciceron, *Pisma filozoficzne*, t. 2: *O państwie. O prawach. O powinnościach. O cnotach*, przeł. W. Kornatowski, Warszawa 1960.

⁹ J. Hoene-Wroński, *Metapolityka*, dz. cyt., s. 118.

chrześcijaństwo przynosi ludzkości Słowo, a więc nową Bożą naukę i zawartą w niej ideę odkupienia z upadku moralnego i doskonalenia się człowieka¹⁰. Istotą nauki Chrystusa jest wypełnienie nowym prawem miłości Boga i człowieka wcześniejszych praw religijnych opartych na woli Bożej i często drobiazgowo określających, co należy lub czego nie należy czynić. Wypełnianie to uzupełnianie, a zarazem udoskonalanie, doprowadzenie do pełni¹¹. W chrześcijaństwie, jak napisał kardynał Wyszyński, „Bóg nie określa siebie przez wolę, ale przez Miłość. *Deus Caritas est*”¹². Miłość jest czynnikiem doskonalącym. Wyzwała z grzechu pierwotnego, udoskonala moralnie i kształtuje w nas uczucie religijne. Zastępuje drobiazgowo przykazania i zakazy¹³. Miłości, a więc uczucia dobroci i miłosierdzia dla drugiej osoby i poczucia związku duchowego z Bogiem, świadomości, że jest się dzieckiem Ojca, który jest Miłością i Doskonałością, nie można jednak wywołać zewnątrz. Można ją jedynie w sobie uwewnętrznić oraz wyrazić zewnątrz w formie dobroczynności i życzliwości dla innych. Chrześcijaństwo, o ile właściwie zrozumiane i realizowane w życiu codziennym, wiąże się więc z przemianą duchową. Zastępuje przymus zewnętrzny namysłem wewnętrznym¹⁴. Wiąże się z samodoskonaleniem, a wręcz ze stworzeniem własnym, czyli, jak to określał Hoene-Wroński, z *mocowładnością stwórczą* człowieka¹⁵. Ma charakter

¹⁰ Tamże, s. 121–122.

¹¹ „Wypełnienie” z nauką Jezusa Chrystusa ma potrójne znaczenie: 1) w nauce Chrystusowej wypełniają się wszystkie obietnice mesjańskie Starego Testamentu zapisane w Prawie i u proroków; 2) Chrystus przyszedł wypełnić Prawo, czyli wypełnić Bożą wolę zawartą w przykazaniach; 3) wreszcie wypełnić Prawo oznacza tyle, co udoskonić, doprowadzić do pełni jego istotę, jaką jest doskonalenie się moralne człowieka.

¹² Zob. S. Wyszyński, *Ojciec nasz. Rozważania*, Poznań 1978, s. 62.

¹³ Tamże, s. 63. Przykładem z życia Jezusa Chrystusa, który obrazuje, jak prawo miłości zastępuje dotychczasowe drobiazgowo przepisy religijne Prawa Mojżeszowego, jest fragment z Ewangelii św. Mateusza opisujący sytuację, kiedy Jezus siedzi przy stole biesiadnym i wielu celników, czyli poborców podatkowych, i innych ludzi uważanych wówczas za grzeszników z uwagi na sposób zarobkowania przysiadają do Niego. Wówczas widzący to faryzeusze pytają Jego uczniów: „Dlaczego wasz Nauczyciel jada wspólnie z celnikami i grzesznikami?” (Mt 9, 10–11). Według faryzeuszy, nauczycieli Prawa, ten, kto przestrzega jego przepisów, nie powinien przebywać w towarzystwie grzeszników. Inne przykłady z Ewangelii św. Mateusza to nieprzestrzeganie przez Chrystusa i jego uczniów zasad szabatu.

¹⁴ Prawo miłości wymaga namysłu dotyczącego jego zastosowania w konkretnych sytuacjach życiowych. Nie jest ono zbiorem przepisów narzuconych z góry. Gdyby prawo moralne miłości pozbyć cechy rozumności, twierdzi Hoene-Wroński, i potraktować jak oparty jedynie na posłuszeństwie nakaz moralny z pierwszego okresu ewolucji ludzkości, byłoby ono zwykłym przykazaniem i chrześcijaństwo nie różniłoby się do judaizmu. Zob. J. Hoene-Wroński, *Metapolityka*, dz. cyt., s. 175.

¹⁵ Tamże, s. 112.

uniwersalistyczny i obejmuje swą etyką wszystkich ludzi¹⁶. Wyzwała dynamizm społeczny, który powoduje, że zmiana świata na lepsze staje się częścią ideału cywilizacyjnego świata Zachodu.

Słabością religii jest, że zapominają niekiedy o swym pierwiastku duchowym, nabierają charakteru politycznego i podobnie jak świeckie ideologie przyjmują sztywną dogmatyczną interpretację rzeczywistości. Nie jest to kwestią przypadku, a raczej skutkiem działalności konkretnych ludzi, często wewnątrz samego Kościoła, którzy nie są w stanie uchwycić duchowego przesłania własnej religii i wprowadzają „zamęt w nakazach jej i dogmatach”¹⁷. Dogmatyzm ma w sobie czynnik destrukcyjny, bowiem monopolizuje i centralizuje głoszone prawdy. Przyjmując określone idee za pewnik, próbuje nakłonić do pełnego się im podporządkowania oraz zabić inicjatywę i krytycyzm i tym samym zatrzymać proces ludzkiego rozwoju, co budzi opozycję sił postępu. Stąd pochodzą herezje, które osłabiały chrześcijaństwo, wielki rozłam Kościoła na odłam grecki i łaciński, aż wreszcie reformacja religijna spowodowana przez protestantyzm, która otworzyła czwarty etap ludzkiej ewolucji¹⁸. Ten etap, zbudowany na podstawie wolności duchowej objawionej w Słowie, charakteryzuje *wolność myśli* i odkrycie *samorzutności umysłowej* albo spekulatywnej¹⁹. Łączy się on z nowożytną rewolucją naukową, której celem były rozwój nauki i wyzwolenie ludzkich umysłów od teologii i jej dogmatycznych interpretacji. Teologia chrześcijańska zbyt mocno związała się bowiem z tradycją filozoficzną nawiązującą do Arystotelesa, która była nieadekwatna do nowożytnej, naukowej wizji świata²⁰. Odkrycia geograficzne i wzrost zamożności społeczeństw Zachodu przełożyły się na rozszerzenie horyzontów myślowych i wyłonienie się nowego, świeckiego światopoglądu naukowego, którego rozwoju nie mogła już powstrzymać opozycja religijna. Na tym etapie ewolucji ludzkości następuje więc zerwanie więzi ograniczających dalszy rozwój umysłowy człowieka. Dochodzi do rozszerzenia wiedzy ludzkiej²¹. W wyniku rewolucji naukowej obraz świata odziedziczony po Arystotelesie oraz zaakceptowany w chrześcijaństwie zostaje obalony i zastąpiony nowym paradygmatem, który w pełnej

¹⁶ O ile partykularny stosunek do drugiego człowieka wyraża się w traktowaniu go jako członka określonej grupy klasowej, narodowej czy religijnej, o tyle stosunek uniwersalistyczny wyraża się w traktowaniu go jako członka rodzaju ludzkiego. Uniwersalizm etyczny pojawia się już w filozofii greckiej i rzymskiej. Uobecnia się w prawie naturalnym i odrzuceniu idei podwójnej moralności: jednej w stosunku do członków własnej grupy, a drugiej w stosunku do wszystkich pozostałych. Rozwinął się on w pełni w etyce chrześcijańskiej.

¹⁷ J. Hoene-Wroński, *Metapolityka*, dz. cyt., s. 123.

¹⁸ Tamże, s. 84.

¹⁹ Tamże, s. 125–126.

²⁰ Zob. M. Heller, *Nowa fizyka i nowa teologia*, dz. cyt., s. 94–97.

²¹ J. Hoene-Wroński, *Metapolityka*, dz. cyt., s. 86.

formie wyraził Isaac Newton w dziele *Zasady matematyczne filozofii przyrody* (1687). Powstają zmatematyzowane nauki przyrodnicze oraz wykształca się nowa formacja ideowa, jaką jest nowoczesność albo moderność²².

Następny, piąty etap ewolucji ludzkiej, który, jak Hoene-Wroński sądził, zaczął się za jego życia, ale jeszcze się nie zakończył, to okres wielu konfliktów. Podstawowy konflikt, wyrażony w różnych formach, rozgrywa się między tymi, którzy uznają Słowo, a więc ideę moralnego doskonalenia się człowieka, a tymi, co je odrzucają, nadają warunkom fizycznym życia rzeczywistość absolutną, niszczą wszelką wyższą duchowość, a w szczególności filozofię klasyczną i religię chrześcijańską, i tym samym laicyzują oraz demoralizują społeczeństwo i zwracają ludzkość z drogi ewolucji do stanu powtórnego prymitywizmu. W konflikt zaangażowane są dwa podstawowe stronnictwa. W imię postępu, który jest wąsko rozumiany jako zmiana istniejących stosunków społecznych oraz poprawa materialnych warunków życia, materialści – lub, jak ich Hoene-Wroński nazywa, fizjokraci czy stronnicy poznania, którzy nie są zdolni wznieść się na poziom Słowa i zatrzymują w sobie moralny proces samorzutny – unicestwiają to, co wyższe w człowieku²³. Uznają oni doświadczenie za jedyne źródło wiedzy, a wszystko, co poza nie wykracza, uznają za nedorzecznosc oraz odrzucają zasadę zwierzchności prawa Bożego w państwie, religię i jej naukę moralną²⁴. Bronią religii teokracji, czyli stronnicy uczucia, którzy podkreślają uczucie religijne i uznają zwierzchność prawa Bożego, ale z kolei odrzucają rolę rozumu w dociekaniu prawdy, przyjmują, że nie ma prawdy poza objawieniem, opierają się na przesądach i tym samym wypaczają naukę chrześcijańską²⁵. W swoim dogmatyzmie i zawziętości

²² Używam terminów *moderność* i *postmoderność*, uważając, że są one bardziej adekwatne dla opisanego zjawiska społecznych niż częściej używane w języku polskim *nowoczesność* i *ponowoczesność*. Ich angielskie odpowiedniki to *modernity* i *postmodernity*. Są to epoki, a zarazem formacje kulturowe lub ideowe o charakterze rewolucyjnym, zwrócone przeciwko tradycyjnemu społeczeństwu.

²³ Jako przykład przedstawicieli stronnictwa poznania Hoene-Wroński podaje Woltera i encyklopedystów, ale można by też dodać wcześniejszego i wpływowego do dziś myśliciela, Thomasa Hobbesa. Hobbes przedstawił typową zwierzęcą koncepcję natury ludzkiej. Życie zwierzęcia polega na skutecznym podejmowaniu działań, poprzez które zaspokajają swoje potrzeby biologiczne. Normy etyczne i inne ograniczenia kulturowe nie grają tutaj żadnej roli. Oznacza to, że jeżeli istnieje konkretny popęd, to zwierzę ma możliwość wykonania działań o charakterze instrumentalnym i skorzystania z uzyskanych rezultatów. U Hobbesa ludzie kierują się wolą mocy i poruszani są przez pożądania, i choć mogą między nimi wybierać, kierując się rozumem, nie ma tutaj wyboru o charakterze etycznym, a co najwyżej strach przed karą. Moralność pojawia się dopiero na poziomie państwa i nie polega na uwewnętrznieniu, lecz jest zewnętrznie ustalona przez odgórnie ustanowione prawo.

²⁴ J. Hoene-Wroński, *Metapolityka*, dz. cyt., s. 131–132; 164–166.

²⁵ Jako przykład przedstawicieli stronnictwa uczucia Hoene-Wroński wskazuje na Pascala i jansenistów.

nie różnią się niczym od ateistycznych fizjokratów. Obydwa stronnictwa przyczyniają się do osłabienia tradycyjnej wiary i kierują ludzkość w błędną stronę. Nie prowadzą ludzi do dalszego rozwoju i samorealizacji, a jedynie do założonych przez siebie celów²⁶. W ten sposób dochodzi do postępującej laicyzacji i demoralizacji społeczeństw Zachodu oraz do usunięcia etyki z polityki, zarówno w teorii, jak i w praktyce społecznej. Tak więc na piątym etapie ewolucji ludzkości, który zapoczątkowuje rewolucja francuska i który można określić jako *samorzutność krytyczną*, z jednej strony dzięki rozwojowi nauki dokonuje się niesłychanie szybki postęp technologiczny i unowocześnienie życia, z drugiej zaś uwidacznia się wpływ na politykę elit kapitału, które starają się być niewidoczne dla opinii publicznej²⁷, działalność grup wywrotowych oraz zmniejszenie się wpływu religii chrześcijańskiej, a w szczególności jej moralności, na społeczeństwo. W rezultacie ludzkość doświadcza wielu problemów. Jest to czas rewolucji i wojen. Pojawia się groźba, że w wyniku demoralizacji społeczeństw i ciągłych ataków na Kościół ze strony rewolucjonistów oraz jego osłabienia ludzkość cofnie się do pierwszego etapu ewolucji, a nawet do barbarzyństwa.

Rozwiązanie antynomii współczesnego konfliktu

Przedstawiając wizję kolejnych etapów ewolucji ludzkości, autor *Metapolityki* nie dysponował tyloma źródłami informacji o różnych kulturach, ile mamy dzisiaj. W uzupełnieniu jego wywodu należy dodać, że nie tylko chrześcijaństwo, ale także inne religie opierają swe nauczanie etyczne o uwewnętrznienie moralności. Koncepcję wewnętrznego doskonalenia się można znaleźć w braminizmie, buddyzmie i dzainizmie, a także w taoizmie i sufizmie²⁸. Hoene-Wroński nie uwzględnił też, że różnorodne cywilizacje mogą rozwijać się niezależnie i ewolucja ludzka może dokonywać się w różnych miejscach i przy zmiennych szybkościach, i utożsamiał rozwój ludzkości przede wszystkim z rozwojem cywilizacji zachodniej. Można zaryzykować twierdzenie, że pierwszy etap ewolucji, jaki opisuje, nie jest pierwszy, a raczej reprezentuje już pewną formę regresu lub degeneracji, i że początków nauki moralnej oraz idei samodoskonalenia moralnego należy szukać wcześniej niż ustanowione zostały wielkie kodeksy praw²⁹. Pomijając te zastrze-

²⁶ J. Hoene-Wroński, *Metapolityka*, dz. cyt., s. 172–174.

²⁷ Zob. W. Lamentowicz, *Strategia państwa. Teoria państwa aktywnego wobec sił spontanicznych*, Warszawa 2015, s. 64.

²⁸ Zob. H. Coward, *The Perfectibility of Human Nature in Eastern and Western Thought*, New York 2008.

²⁹ Hoene-Wroński wymienia Wedy obok Dekalogu jako przykład prawodawstwa Bożego, ale Wedy to nie prawa, lecz hymny i powiedzenia dotyczące rzeczywistości. To wiedza objawiona (*śruti*) mędrcom (*rsi*) i przekazywana przez braminów, czyli kapłanów, z pokolenia na pokolenie. Wiek

żenia, teza Hoene-Wrońskiego, że w trakcie procesu historycznego dokonuje się ewolucja ludzkości o charakterze moralnym i intelektualnym, a jednocześnie, że na skutek demoralizacji społecznej lub kataklizmu wojennego osiągnięcia ewolucji mogą być zaprzepaszczone i grozi nam utrata wielu tysięcy lat ludzkiego rozwoju, jest godna zastanowienia, podobnie jak wynikające z tego wnioski.

Obserwując dzisiejszy świat, można dojść do wniosku, że ludzkość znajduje się nadal w piątym, rewolucyjnym, a zarazem krytycznym etapie swojej ewolucji. Charakterystyczne cechy tego etapu to ciągła zmiana i konflikt ideologiczny. Dzielące ludzi kwestie są najczęściej prezentowane w sztywnej, dogmatycznej postaci i bronione wściekle przez wrogie sobie obozy, z których jeden można określić jako rewolucyjny, a drugi jako zachowawczy. W rezultacie motywowana ideologicznie kłótnia i przemoc stają się codziennością. Każdy walczy z każdym nie tylko o władzę czy o bogactwo, ale o idee, a zwłaszcza o wyższość i dominację idei, którą wyznaje. Brak wzajemnego zaufania objawia się zarówno w polityce wewnętrznej, jak i zewnętrznej, i jego wyrazem jest niespotykany w historii wyścig zbrojeń. Przekłada się to na określone korzyści, bo kiedy się dwóch kłóci, wiadomo, trzeci korzysta. Wielkie fortuny powstają na zbrojeniach. Paradoksalnie jest to etap, na którym znajduje się naukowo rozwinięta ludzkość, a więc nie prymitywna i zdana na zmienne nastroje, lecz rozwinięta intelektualnie i zdolna myśleć racjonalnie. Powodem tego stanu ludzkości jest fakt, że w wyniku osłabienia wpływu religii chrześcijańskiej na życie człowieka Zachodu, a w konsekwencji na skutek postępującej komercjalizacji życia i laicyzacji społeczeństw oraz prymitywizacji ludzkich zachowań zapominamy, kim naprawdę jesteśmy. Konsekwencją tego były dwie wojny światowe i są ponawiająca się groźba następnej oraz niekończące się konflikty zbrojne i ciągłe spory polityczne. Zaangażowanie się w politykę oraz uganiecie się za dobrami materialnymi tego świata zdaje się absorbować całą ludzką aktywność i wyczerpuje naszą energię. Czy jest jakieś wyjście?

Krytyczny etap rozwoju ludzkości ma w sobie element twórczy. Dokonująca się wokół nas gwałtowna zmiana i ciągła przemoc oraz nierozwiązane kryzysy zmuszają do zastanowienia oraz pobudzają myślenie krytyczne. Możemy rozwiązać antynomię społeczną, czyli niekończący się konflikt między ludźmi w różnych jego formach, lub, w przypadku niemożliwości jego rozwiązania, dopuścić do dalszego upadku moralnego człowieka i możliwej zagłady ludzkości³⁰. Rozwiązanie

Wed ocenia się na około 3500 lat, a więc są około 1000 lat starsze od praw Manu. Zob. *Veda as Word*, ed. Sh. Kumar, New Delhi 2006; *Klasyczna joga indyjska*, red. i przekł. L. Cyboran, Warszawa 1986.

³⁰ Hoene-Wroński, który żył na wiele lat przed pierwszą i drugą wojną światową, wyraźnie przestrzegał przed zagładą ludzkości i wiązał ją z działalnością rewolucyjnych grup wywrotowych i demoralizacją społeczeństw.

antynomii społecznej, które zadecyduje o ludzkim losie, jest celem piątego etapu ewolucji. Podobnie jak de Chardin, Huxley i inni autorzy, którzy pisali na temat ewolucji ludzkiej, Hoene-Wroński uważa, że aby wyjść z ogólnoludzkiego kryzysu, naprawić świat i tym samym ocalić siebie od samozniszczenia, musimy przede wszystkim właściwie rozpoznać naszą prawdziwą ludzką tożsamość i odkryć nasze przeznaczenie. Panowanie nad innymi nie może być naszym celem ani nie jest faktycznie realne. Celem ludzkości nie jest to, aby określony kraj, naród, religia, ideologia, stronnictwo, grupa interesów czy system polityczny lub gospodarczy zwyciężyły na trwałe nad wszystkimi innymi i utwierdziły się w niepodważalnej przez nikogo dominacji na świecie. Mamy znacznie ważniejsze zadania do wykonania. Od nas zależy dalsza ewolucja wszechświata. W tej fazie ewolucja nie jest już związana z dalszym przekształcaniem materii ani ze zwiększeniem możliwości biologicznych organizmów, ale dokonuje się dzięki rozwojowi ludzkiego umysłu. Rozwój umysłowy wyraża się w naszych wspaniałych osiągnięciach naukowych i technicznych, których efekty możemy widzieć na co dzień. Jednakże sama inteligencja nie wystarczy, jeśli brakuje nam etyki i jesteśmy nadal na poziomie świadomości „ja” fizycznego, jak ludzie z pierwszego okresu rozwoju. Ludzkości potrzebne jest przekształcenie duchowe. Aby skierować ludzkość na właściwą drogę, trzeba, jak pisze Hoene-Wroński, wydobyć ją z nieładu pochodzącego z walki zwalczających się frakcji politycznych i zwrócić ją ku jej celowi najwyższemu. Trzeba pomóc człowiekowi dojść „do odkrycia dobra absolutnego i prawdy absolutnej”, aby mógł „spełnić w ten sposób przeznaczenia swe końcowe na Ziemi”³¹. Ujmując to innymi słowami, należy odkryć przed człowiekiem jego własną istotę i związany z nią najwyższy cel, jakim jest doskonałość moralna i intelektualna, a tę osiąga się dzięki syntezie miłości i mądrości, uczucia i poznania, wiary i rozumu, religii i nauki, tradycji i nowoczesności. Wynikiem tej syntezy, w odniesieniu do społeczeństwa, są harmonia społeczna i piękno.

Dokąd idziemy – samorzutność ewolucyjna i absolutna

Na syntezie między miłością i mądrością, czyli na powiązaniu dążenia do dobra absolutnego z poszukiwaniem prawdy absolutnej, opiera się szósty etap ewolucji ludzkiej, który tutaj określe jako *samorzutność ewolucyjną*. Polega ona na uznaniu w człowieku *mocowładności stwórczej*, czyli możliwości samostworzenia się człowieka za pomocą władz samorzutnych: rozumu praktycznego i spekulacyjnego³². Służą one doskonaleniu się moralnemu i intelektualnemu. Rozum praktyczny daje człowiekowi wewnętrzny nakaz związany z poczuciem obowiąz-

³¹ J. Hoene-Wroński, *Metapolityka*, dz. cyt., s. 90–91.

³² Tamże, s. 285.

ku, albo szerzej – prawości, który jest niezależny od zewnętrznego prawa i prowadzi do dobra; rozum spekulatywny z kolei daje wewnętrzną pewność poznawczą, niezależną od doświadczenia, i prowadzi do prawdy³³. Przez rozwój tych władz wewnętrznych dokonują się przekształcenie duchowe i dalsza ewolucja ludzkości. Osiągając świadomość ewolucyjną, ludzie rozumieją, że przez swe uwewnętrznienie, czyli rozwój wewnętrzny, moralny i intelektualny, człowiek uwalnia się progresywnie od swych warunków fizycznych oraz biologicznych i staje się w ten sposób czynnikiem własnej ewolucji, która jest jednocześnie kolejną fazą ewolucji wszechświata. Zdając sobie sprawę ze swoich możliwości oraz ze swojej ewolucyjnej roli we wszechświecie, istoty ludzkie wchodzi w nową epokę, która zastępuje dotychczasowe epoki rewolucyjne: *moderność* i *postmoderność*. Jest to, jak proponuję ją określić, epoka ewolucyjna albo *ewolucyjność*.

Dalsza ewolucja ludzkości wiąże się z wykorzystaniem zdobyczy nauki i techniki do naszego rozwoju cielesno-umysłowego – inteligencji, zdrowia, długowieczności – tak jak proponują *transhumaniści*, a także, a raczej przede wszystkim, z rozwojem kulturowym mającym na celu doskonalenie się moralne i intelektualne. Tylko taki całościowy rozwój – fizyczny, biologiczny, moralny i intelektualny – można nazwać w pełni zrównoważonym. Sama inteligencja i sprawność ciała to za mało. Jeżeli ludzie inteligentni oddają swój rozum w służbę materialnych aspektów naszej egzystencji i nie osiągną jednocześnie odpowiedniej świadomości moralnej, będą nadal czynili zło, tym większe, że mają teraz do dyspozycji najnowsze zdobycze nauki i techniki. Dla dalszego rozwoju i dla ewentualnego wyruszenia człowieka w kosmos i przyszłego życia ludzi na innych planetach ludzkość musi wejść na ścieżkę dobra. Oznacza to w praktyce codzienną życzliwość, płynącą z serca dobroć, zgodną współpracę, wzajemny szacunek, wspólne dzielenie się radościami i rozwiązywanie problemów, powszechną koleżeńskość i ogólnoludzkie braterstwo. Dziś, tak jak i kiedyś, trudno ogarnąć przyszłość i wyobrazić sobie, do jak wielkich osiągnięć zdolni są jeszcze ludzie. Do dalszej ewolucji potrzebują jednak nie tylko zrozumienia swojego wielkiego zadania, ale też praktycznego współdziałania. Postęp ludzkości wymaga pokoju zewnętrznego i wewnętrznego, a tym samym odpowiednich warunków materialnych i społecznych. To więc od współpracy jednostek, grup, społeczeństw i państw zależy ich ukształtowanie.

Ostatni, siódmy etap ewolucji ludzkości, który możemy określić jako *samorzutność absolutną*, jest zwieńczeniem jej rozwoju. Oznacza to, że ludzkość dochodzi do „absolutnego dobra” i do „absolutnej prawdy”, a więc osiąga doskonałość, a tym samym realizuje postulat Chrystusa: „Bądźcie więc tak doskonali, jak

³³ Tamże, s. 366–367.

doskonały jest Ojciec wasz niebieski” (Mt 5, 48). Chociaż Hoene-Wroński zostawił nam jedynie niewielki opis tego etapu³⁴, można przyjąć, że ewolucja ludzkości osiąga swój cel, kiedy człowiek odradza się duchowo i wciela w to, co absolutne³⁵. Już na szóstym etapie swego rozwoju ludzie odkrywają wewnętrzną istotę absolutu jako tożsamość wiedzy i bytu. Przekraczają więc, tak jak tego dowodzi dziś teoria kwantów, dychotomię podmiotu i przedmiotu poznania. Dzięki temu osiągają stan najwyższej świadomości, jaką jest świadomość absolutna. Czy jest nią połączenie indywidualnego umysłu z najwyższą świadomością lub stan zjednoczenia z Bogiem? Czy jest to nieograniczona moc tworzenia? Czy to oznacza, że człowiek przekracza ograniczenia zarówno swej cielesności, jak i umysłowości, i dochodzi tym samym do kresu swojej ewolucji? Ponieważ możliwości tego, co absolutne, są nieograniczone, podobnie nieograniczone wydają się na tym etapie ludzkie możliwości i niemożliwe jest wyobrażenie ich sobie. Pełna samorealizacja oznacza ich zrealizowanie. Myśl nie ma granic. Gdybyśmy pokazali naszym przodkom sprzed tysiąca lat film ukazujący dzisiejsze nowoczesne miasto, nie mogliby zapewne wyjść z podziwu. Aby więc poznać nasze możliwości i zrozumieć, kim możemy się jeszcze stać jako ludzie, musimy nadal istnieć i się rozwijać. Musimy rozwiązać dzisiejsze konflikty, odsunąć groźbę wojen, zneutralizować manipulację, poprawić warunki życia oraz rozwinąć nasze możliwości cielesne i umysłowe. To od nas samych, od środowiska kulturowego, jakie stworzymy, od naszych myśli i idei zależeć będzie, kim staniemy się w przyszłości i czy zrealizujemy nasze przeznaczenie związane z naszą dalszą ewolucją.

Ecce homo

Wobec wielu teorii ewolucji ludzkości można mieć zastrzeżenia. Można je krytykować z uwagi na to, że przedstawiają kierunek zmian społecznych jako trwałe i nieodwracalne, nadają ewolucji charakter liniowy lub cykliczny oraz ukazują czasy współczesne jako okresy większego rozwoju niż czasy dawniejsze. Odczuwa się w nich wpływ determinizmu i mechanistycznego rozumienia historii³⁶. Tych zastrzeżeń nie możemy jednak wysunąć wobec koncepcji przedstawionej w *Metapolityce*³⁷. Nie ma tutaj, jak u Hegla czy Marksa, z góry ustalonej logiki

³⁴ Zob. J. Hoene-Wroński, *Metapolityka*, dz. cyt., s. 79.

³⁵ Absolut to wyższa rzeczywistość niż fizyczna i umysłowa; istnieje sam przez się, czyli nie warunkowo.

³⁶ Krytyka różnych koncepcji ewolucji. Zob. P. Sztompka, *Socjologia zmian społecznych*, dz. cyt., s. 112–115.

³⁷ Hoene-Wroński opisał swoją koncepcję ewolucji ludzkiej także w książce *Prodrom do mesjanizmu* i innych wcześniejszych pracach. Koncepcja przedstawiona w *Metapolityce* wydaje się najpełniejsza.

dziejów; nie ma też fatalizmu powtarzających się cykli dziejowych³⁸. Hoene-Wroński widział w historii walkę o uwznioślenie się człowieka, ale wynik tej walki nie jest znany ani zdeterminowany. Podkreślał znaczenie wolności, a także rozwoju ludzkiej świadomości w przebiegu ewolucji, jaką jest wyzwalamie się człowieka z jego warunków fizycznych i biologicznych³⁹. Jego spostrzeżenia dotyczące natury ludzkiej, a w szczególności połączenie jej z samorzutnością jako cechą odróżniającą nas od innych zwierząt, wydają się trafne. O ile w aspekcie fizycznym pozostajemy bowiem pod wpływem siły grawitacji i innych praw fizycznych, a w aspekcie biologicznym jesteśmy nadal zwierzętami, które potrzebują oddychać, jeść, odpoczywać i spać, to w aspekcie kulturowym, jeżeli chodzi o nasze postępowanie, stosunki z innymi ludźmi oraz naszą przyszłość, wszystko zależy od podjętych przez nas decyzji, czyli od samorzutności naszych czynów; i nie jesteśmy w żaden sposób zdeterminowani.

Tak jak na początku fazy biologicznej organizmy żywe są bardzo proste i wymagają długiego czasu na rozwój, w czasie którego wykształcają się u nich bardziej złożone funkcje, tak i człowiek, choć najdoskonalszy ze wszystkich stworzeń, jest istotą niedokończoną i rozwija się od prymitywizmu do doskonałości⁴⁰. Utożsamienie ludzi z egoizmem lub z trwałym stanem grzechu jest więc pomyłką. Nie bierze bowiem pod uwagę, że człowiek, tak jak wszystko we wszechświecie, podlega ewolucji, a więc może rozwinąć się moralnie i intelektualnie. Jego *samorzutność*, czyli umiejętność świadomego kształtowania swego życia, rozwija się wraz z postępem cywilizacyjnym, którego nieodłącznym elementem jest rozwój moralny.

Charakterystyczną cechą ludzi jest to, że mogą tworzyć kulturę, zastanawiać się nad swoim życiem, celowo zmieniać swoje otoczenie, a tym samym świadomie siebie przekształcać albo wręcz stwarzać. Ewolucja człowieka jest nadal do pewnego stopnia biologiczna, zależy bowiem w części od właściwego doboru genetycznego oraz od prawidłowego odżywiania i innych warunków bytowych. Jednakże nawet jeżeli dzięki inżynierii genetycznej czy innym zaawansowanym technologiom uda się zwiększyć inteligencję i wydłużyć długość życia ludzkiego, nie

³⁸ Cykle to okresy czasu, w których zjawiska powtarzają się. W cyklach dziejowych, których koncepcje znajdziemy w starożytnych Indiach, Babilonie i Grecji, zamiast postępowego rozwoju podkreśla się powtarzalność historii. Ich fatalizm wiąże się z tym, że ludzkość wzrasta po to, by potem upaść i znów zacząć kolejny okres wzrostu od samego początku.

³⁹ Z każdym z etapów ewolucji ludzkiej przedstawionym przez Hoene-Wrońskiego można powiązać określony stan świadomości. Można je powiązać z pojedynczym człowiekiem lub całym społeczeństwem. Są to, jak tu proponuję: świadomość fizyczna albo cielesna, świadomość moralna, świadomość uczucia religijnego, świadomość poznania rozumowego, świadomość krytyczna, świadomość twórcza albo ewolucyjna, świadomość absolutna.

⁴⁰ Zob. J. Huxley, *Evolutionary Humanism*, dz. cyt., s. 72–115.

oznacza to, że będziemy mądrzejsi lub szlachetniejsi. Mądrości i szlachetności nie można w ludziach „wywołać” żadnym zastrzykiem albo pigułką, ani nawet modyfikacją genetyczną. Dobro i zło to wynik naszych decyzji i wynikają z naszej wolności, czyli możliwości decydowania o sobie, a więc nie zależą od biologii, lecz od kultury.

Ludzka ewolucja ma przede wszystkim charakter kulturowy, oparty na pracy umysłu oraz przekazywanych z pokolenia na pokolenie wiedzy i wartościach. Nie jesteśmy poddani automatyzmowi selekcji naturalnej. Nie podlegamy żadnemu determinizmowi. Kim się stajemy i kim jesteśmy, nie jest ustalane w sposób mechaniczny. Charakter ludzi zależy w dużym stopniu od naszego świadomie i celowo tworzonych otoczenia materialnego, moralnego i intelektualnego, czyli od naszych: zamożności, wykształcenia, przekonań, ideałów i tradycji. Myśl Hoene-Wrońskiego, kwestionująca determinizm, musiała poczekać wiele lat, aby mogła zostać doceniona. W czasach, w których żył, dominował materialistyczny i deterministyczny obraz świata. Podważyła go fizyka współczesna. Wraz z odkryciem w pierwszej połowie dwudziestego wieku teorii kwantów okazało się bowiem, że na poziomie subatomowym determinizm nie ma już miejsca, a zjawiska mają charakter probabilistyczny⁴¹. I choć z taką jej interpretacją, podważającą deterministyczny charakter zjawisk, a także ich obiektywizm, czyli ich niezależność od obserwatora, nie chciało się zgodzić wielu wybitnych fizyków, została ona skrupulatnie potwierdzona doświadczalnie i ostatecznie przeważała. Pokazała, że rzeczywistość, nawet fizyczna, jest znacznie bardziej złożona, niż wcześniej to sobie wyobrażaliśmy.

⁴¹ Zob. E. Capra, *Punkt zwrotny: Nauka, społeczeństwo, nowa kultura*, przeł. E. Woydyło, Warszawa 1987.

Bibliografia:

- Capra F., *Punkt zwrotny: Nauka, społeczeństwo, nowa kultura*, przeł. E. Woydyłło, Warszawa 1987.
- Coward H., *The Perfectibility of Human Nature in Eastern and Western Thought*, New York 2008.
- Cyceron, *Pisma filozoficzne*, t. 2: *O państwie. O prawach. O powinnościach. O cnotach*, przeł. W. Kornatowski, Warszawa 1960.
- Heller M., *Nowa fizyka i nowa teologia*, Miejsce i rok?
- Hoene-Wroński J., *Metapolityka*, przeł. z franc. J. Jankowski, Warszawa: Gebethner-Wolff 1923.
- Huxley J., *Evolutionary Humanism*, New York 1992.
- Klasyczna joga indyjska*, red. i przekł. L. Cyboran, Warszawa 1986.
- Korab-Karpowicz W. J., *Harmonia społeczna: Czyli zasady szczęśliwego społeczeństwa*, Warszawa 2017.
- Lamentowicz W., *Strategia państwa. Teoria państwa aktywnego wobec sił spontanicznych*, Warszawa 2015.
- Sztompka P., *Socjologia zmian społecznych*, Kraków 2005.
- Veda as Word*, ed. Sh. Kumar, New Delhi 2006.
- Wyszyński S., *Ojciec nasz. Rozważania*, Poznań 1978.

Human evolution according to Josef Hoëné-Wronski

The aim of this article is to recall and, at the same time, to update, the theory of the evolution of humanity by Josef Hoëné-Wronski. I am trying to show that the author of *Metapolitics* (*Métapolitique messianique*) and of other philosophical and mathematical works was much ahead of his contemporaries concerning his ideas about evolution and these ideas, although expressed in a somewhat archaic and obscure language, are still valid for us today. Hoëné-Wronski has boldly challenged the deterministic picture of the world emerging from modern science and has derived human evolution from the moral and rational development of human beings. He divided it into seven stages. My interpretation of Hoëné-Wronski's ideas is based on later theories of evolution and on my own thoughts.

Keywords: human evolution, modernity, postmodernity, evolutionity, moral and intellectual development, self-actualization, states of consciousness, Hoene-Wronski, Julian Huxley

STEFAN KONSTAŃCZAK

Naturalizm etyczny Aleksandra Świętochowskiego

Poszukiwanie dat granicznych i momentów początkowych jest przypadłością nie tylko historyków. Trudno jest bowiem prowadzić sensowne dyskusje na temat osiągnięć dowolnej nauki w oderwaniu od kontekstu historycznego i kulturowego. Tak się złożyło, że historia filozofii polskiej ma już bogate tradycje, ale ciągle przecież nie obejmują one wszystkich jej działów. Podręczniki z historii filozofii polskiej w zasadzie po macoszemu ciągle traktują dwie dyscypliny: etykę i estetykę. Z tej racji niemal niezauważenie mija rocznica narodzin etyki naukowej w Polsce. Ten moment należy wiązać z opublikowaniem w 1877 roku przez Aleksandra Świętochowskiego polskiego tłumaczenia jego rozprawy doktorskiej *O powstawaniu praw moralnych*. Rozprawa ta napisana pod kierunkiem Wilhelma Wundta została obroniona w Lipsku dwa lata wcześniej, a w wersji nieco okrojonej opublikowana w języku niemieckim w Krakowie. Wówczas zasięg jej oddziaływania był znikomy. Dopiero jej rozszerzona polska wersja wydana w 1877 roku zyskała należyty oddźwięk w środowisku naukowym i doczekała się wielu krytycznych, jak i pochwalnych recenzji. Dzięki wywołanym przez tę publikację polemikom i sporom, jakie wywołała, myśl etyczna zagościła na trwałe w polskiej nauce. Historia polskiej etyki naukowej liczy zatem raptem 140 lat. Rocznicowa okoliczność stwarza okazję do przypomnienia nie tylko momentu narodzin etyki naukowej w Polsce, ale także wykazania, jak spory naukowców służą rozwojowi nauki w ogóle. Trudno bowiem twierdzić, że Świętochowski napisał dzieło, które zrewolucjonizowało naukę czy choćby weszło na trwałe do kanonu dzieł filozoficznych, ale prawdą jest, iż niewątpliwie wytyczyło nowe drogi w humanistyce polskiej. Nie to jednak będzie stanowić o treści poniższego opracowania, ale próba rekonstrukcji drogi intelektualnej, która doprowadziła go do sformułowania własnej i nader oryginalnej koncepcji etyki. Pracował nad jej doskonaleniem w zasadzie przez całe swoje pracowite życie.

Droga Świętochowskiego do filozofii

Aleksander Świętochowski urodził się 18 stycznia 1849 roku w Stoczku, a zmarł 25 kwietnia 1938 roku na Gołotczyźnie. Uczęszczał go gimnazjów w Siedlcach, a później w Lublinie, w którym nauki pobierali także Aleksander Głowacki (Bolesław Prus) oraz Julian Ochorowicz. W gimnazjum zetknął się z nowymi prądami w myśli europejskiej, które prezentowała wydana w 1863 roku po polsku praca Johna Stuarta Milla *O wolności*. Wywarła ona wstrząsające wrażenie na młodym gimnazjaliście, a zwłaszcza jej teza o tym, że nikt i nic nie ma prawa pozbawić jednostki możliwości głoszenia swoich poglądów. Wkrótce też zetknął się z tezami wyłożonymi w *Manifeście komunistycznym* oraz z ruchem socjalistycznym. Wyniósł z nich bardzo negatywne wrażenia, przez co do końca swego życia pozostał niechętny wszelkiej działalności rewolucyjnej¹. W 1866 roku rozpoczął studia na Wydziale Filologicznym (sekcja historyczna) warszawskiej Szkoły Głównej. Z ówczesnych swoich wykładowców najbardziej cenił znanego historyka filozofii i literatury Aleksandra Tyszyńskiego. Od roku akademickiego 1869/1870 Szkołę Główną przemianowano na Cesarski Uniwersytet, a zajęcia odbywały się już tylko w języku rosyjskim. Dyplom ukończenia uniwersytetu odebrał w 1870 roku², ale później przyznawał się tylko do studiów w Szkole Głównej, bo tam właśnie ukształtował się polski pozytywizm, którego oblicze wydatnie kształtował sam Świętochowski.

Atmosfera rodzinnego domu, gdzie został wychowany w kulcie tradycji narodowych, spowodowała, że wzorem romantyków większą wagę przykładał do działalności propagatorskiej i moralistycznej niż naukowej. Choć koneksji z romantyzmem zawsze się wypierał, to jednak romantyzm wywarł ogromny wpływ na ukształtowanie się jego postawy intelektualnej. W filozofii polskiej zasłynął natomiast jako krzewiciel filozofii pozytywistycznej. W jego pracach można też odnaleźć wpływ modernizmu filozoficznego, w którym świadomie zacierano granice pomiędzy nauką a sztuką. Prawda w jego przekonaniu była zatem jedna i nie miało większego znaczenia, w jaki sposób była głoszona. Ale ten, kto prawdę taką posiadał, nie mógł jej zachowywać tylko dla siebie. Musiał ją głosić, choćby na przekór całemu światu. Wzorem modernistów przyjął postawę bezstronnego arbitra, który choć sam nie uczestniczy w wydarzeniach, to zawsze czuje się w obowiązku

¹ Zob. A. Świętochowski, *Liberum veto. Po roku*, [w:] tegoż, *Liberum veto*, t. 2, Warszawa 1976, s. 468–473.

² S. Demby, *Aleksander Świętochowski*, [w:] *Prawda. Księga zbiorowa dla uczczenia dwudziestoletniej działalności Aleksandra Świętochowskiego 1870–1995*, red. S. Demby, Nakładem Księgarni R. Altenberga, Lwów–Petersburg 1899, s. VII – we wszystkich cytatach zachowano pisownię oryginałów.

je oceniać. Bardzo trafnie oddała takie przekonanie wybitna polska poetka Maria Konopnicka, która w wierszu dedykowanym Świętochowskiemu pisała:

Sam byłeś. Żadne nie pchały cię wiosła.
Ni wzdęta żagłów pierś tchnieniem cię niosła;
U steru łodzi sam stałeś, odbity
W nieskończoności głębie i błękity³.

Jako absolwent Szkoły Głównej praktycznie natychmiast rozpoczął działalność publicystyczną, wiążąc się z „Echem Warszawskim” oraz z „Przeglądem Tygodniowym”. Były to czasopisma skupiające warszawskich pozytywistów, zwanych wówczas „postępowcami”. Jako jeden z pierwszych publicystów dokonał wówczas analizy sytuacji kobiet w Polsce oraz podjął rozważania nad możliwościami ich emancypacji. Publicystyczne doświadczenia nie tylko naostrzyły pióro młodego i ambitnego człowieka, ale także pozwoliły mu dostrzec szansę dalszego rozwoju naukowego. To właśnie w Szkole Głównej przekazywano słuchaczom także pierwsze informacje na temat Darwina i teorii ewolucji:

To Świętochowski po ukończeniu Szkoły Głównej, dwudziestokilkuletni publicysta nazywany „hetmanem obozu młodych”, stał na czele ruchu umysłowego i ideowego i przewodził mu w okresie „burzy i naporu”, przypadające na lata siedemdziesiąte⁴.

Rzecz jasna nie wywarłby na swoje pokolenie aż tak znaczącego wpływu, gdyby nie został jednym z pierwszych propagatorów pozytywizmu w Polsce. To zauroczenie ewolucjonizmem kazało mu odrzucić tradycję i skoncentrować się na propagowaniu poglądów, z którymi się utożsamiał. Podkreślił to w swoich *Wspomnieniach*, wysuwając tezę, że społeczeństwo i przyroda rozwijają się wedle tych samych praw, ale człowiek dysponuje narzędziem, które pozwala mu przewyciężyć swoje biologiczne słabości⁵.

Świętochowski, realizując swój doktorat w Lipsku pod kierownictwem Wilhelma Wundta, podjął próbę napisania rozprawy na temat naukowych determinant moralności. Miała ona wedle niego swoje źródło w biologii i psychologii, a zatem wszystkie jej uwarunkowania dadzą się wyjaśnić za pomocą narzędzi naukowych bez potrzeby odwoływania się do czynników, których nauka nie jest w stanie zbadać. Nie było to możliwe w oparciu o tradycyjne dyscypliny wiedzy, a stąd musiał szukać uzasadnień w najnowszych osiągnięciach nauki. Jego propozycje rozwiązania problemu genezy moralności nie odwołują się jednak do jed-

³ M. Konopnicka, *Do Aleksandra Świętochowskiego*, [w:] *Prawda...*, dz. cyt., s. 218.

⁴ S. Sandler, *Wstęp*, [w:] A. Świętochowski, *Wspomnienia*, oprac. S. Sandler, Wrocław 1966, s. VIII.

⁵ A. Świętochowski, *Wspomnienia*, dz. cyt., s. 155–156.

nego stanowiska filozoficznego, ale stanowią próbę wykorzystania do tego celu osiągnięć socjologii, psychologii oraz biologii. Należy tu podkreślić, że socjologia i psychologia w jego czasach dopiero zyskiwały status samodzielnych nauk, podobnie jak teoria ewolucji dopiero zaczęła być traktowana jako osiągnięcie naukowe. Z tych właśnie powodów Świętochowski był później zmuszany do rewizji swoich poglądów na naturę i rozwój moralności, starając się dostosować swe stanowisko do najnowszych odkryć naukowych. W chwili finalizacji swego doktoratu jego poglądy stanowiły swoistą kompilację osiągnięć ówczesnej socjologii i psychologii, które mogły pozwolić na rozstrzygnięcie problemu. W jednym ze swych artykułów pisał:

Rozwój społeczny wytwarza coraz liczniejsze różnice między indywidualami, każdej jednostce wyznacza coraz specjalniejsze miejsce. Postęp więc cywilizacji jest wzrostem indywidualizmu, którego jedną tylko stroną jest podział pracy. Ciało społeczne nie mogłoby żyć i rozwijać się, gdyby owa indywidualizacja nie odradzała się z każdym pokoleniem i nie posuwała się coraz dalej. Częstki społeczne w tym procesie nie oddzielają się od siebie, aby każda samotnie żyć i funkcjonować mogła, lecz aby połączenie nie tamowało ich samodzielności. [...] Prawdziwa cywilizacja polega na przekształceniu nieokiełznanych, zwierzęco egoistycznych popędów, w pracę i powinność obywatelską. [...] Każda jednostka jest z krwi i kości dzieckiem swego czasu i narodu, a nadto dziedzicem całego poprzedniego rozwoju. Ztąd też niemoże ona być absolutnie odpowiedzialną, gdyż nie jest tak wolną jak chce krańcowy polityczny i ekonomiczny liberalizm; nie jest żadną oderwaną gwiazdą przelatującą przez społeczną atmosferę. Indywiduum zostaje w ciągłym związku ze społeczną grupą, zajmuje większy lub mniejszy udział w zasłudze i winie ludzkości, narodu i stowarzyszenia, przyczynia się do ogólnego zła, posiada prawo do ogólnych korzyści. Człowiek musi należeć do jakiegoś koła ludzi i na nie w ten lub inny sposób oddziaływać⁶.

„Człowiek zasad niezłomnych” – tak określał postawę Świętochowskiego w swych *Dziennikach* Stefan Żeromski. Uznał go wówczas również za wielkiego pisarza, dziennikarza i osobę o „niezłomnej uczciwości”. Świętochowski bowiem, choć potrafił nawet dość radykalnie zmienić poglądy, to nigdy nie poddał się naciskom zewnętrznym ani przelotnej modzie. Pozostawał wierny sobie jakby na przekór burzom i niegodziwościom, których społeczeństwu nie oszczędziła epoka, w której żył i pracował. Nie miał bowiem tego szczęścia, aby doczekać się praktycznej realizacji ideałów, które głosił. A wręcz przeciwnie, na jego oczach projekty społeczne, które popierał i propagował, zwiędły i stały się relikdami przeszłości. Był to kres jego złudzeń o możliwości naprawy ludzkości, co zapewne skutkowało potem szukaniem przyczyn takiego stanu rzeczy, których upatrywał

⁶ A. Świętochowski, *Ostatnie badania naukowe*, „Przegląd Tygodniowy” 1875, nr 46, s. 546–547.

w zbiorowościach i instytucjach społecznych we własnym interesie hamujących konieczne zmiany. Bankructwo ideologicznego przesłania pozytywizmu trafnie określił Włodzimierz Tyburski:

Nie wytrzymał też, jak się wydaje, próby czasu program społeczny głoszony przez pozytywistów, zakwestionowany z powodu problemów wyrosłych na gruncie ówczesnej praktyki społecznej. Zresztą sami pozytywiści niebawem przekonali musieli się o bankructwie głoszonych przez nich idei i haseł, zwłaszcza tych związanych z programem pracy organicznej. Załamała się wiara w możliwość zbudowania harmonijnego społeczeństwa, rozwijającego się w myśl solidarystycznych zasad. Także pozbawionym realizmu okazał się program rozwiązywania konfliktu między pracą a kapitałem⁷.

Etyka naukowa Aleksandra Świętochowskiego

W polskim pozytywizmie problematyka etyczna początkowo nie była nadmiernie popularna, co wiązało się ze specyficznym postrzeganiem tego kierunku. Pozytywiści warszawscy w swej bezkompromisowej walce o prawdę nie uznawali żadnych autorytetów. Nie brali pod uwagę nawet zwykłych ludzkich słabości. Sam Świętochowski pisał o tym po latach jako kronikarz tej epoki:

Tak fanatyczna była wśród młodych cześć dla prawdy i wolności przekonań, że nasi towarzysze we wzajemnych sporach ranili się ostrymi słowami (np. Bogacki z Ochorowiczem)⁸.

Wszyscy przedstawiciele pozytywizmu warszawskiego wypowiadali się na temat przedmiotu i znaczenia etyki w społeczeństwie, ale pomiędzy ich stanowiskami istniały tak wielkie rozbieżności, które spory pomiędzy nimi dodatkowo zaogniały, aż ostatecznie poróżniły ich totalnie. W efekcie ich wzajemne oceny własnych dokonań były pełne złośliwości, a nawet zwykłych pomówień o niekompetencję lub uleganie wpływowi tego, co akurat krytykowali.

Aleksander Świętochowski jeszcze w trakcie redagowania swej przyszłej pracy doktorskiej doszedł do przekonania, że dogmaty religijne wpojone w trakcie wychowania rodzinnego ograniczają twórcze możliwości jednostki. Pisał o tym w jednym ze swych felietonów z 1873 roku:

Wiedza jest najsilniejszą potęgą, najwznioślejszą godnością, ona da ci szczęście, zadowolenie, dobrobyt, ona uczyni cię wielkim, sławnym, mądrym i uczciwym. Możesz dumnie czoło wznieść i nie poddać się żadnemu uczuciu, ale przed tą Wszzechmocną boginią ukorzyć się musisz. [...] Dobro i losy ogółu tak ściśle są związane z dobrem i losami nauki, że szkody pierwszego są zarazem

⁷ W. Tyburski, *Aleksander Świętochowski: myśl filozoficzno-społeczna*, Warszawa 1989, s. 4.

⁸ A. Świętochowski, *Wspomnienia*, dz. cyt., s. 24.

szkodami drugiej. I dlatego też w społeczeństwie, którego systemat a pedagogiczne wytwarzają choroby i zbroczenia umysłowe, sprawa nauki traci całą swą słuszość i władzę⁹.

Aby takiej sytuacji uniknąć, niezbędny jest proces edukacji całego społeczeństwa. Nie chodzi bowiem tylko o wychowanie dzieci i młodzieży, ale także rodziców, aby potrafili tym zadaniom sprostać. Charakterystyczne więc dla całego obozu „młodych”, którego głównym reprezentantem był właśnie Świętochowski, było wprzęgnięcie także prasy i literatury do tego zadania. Literatura pozytywistów miała więc także pełnić doniosłą funkcję, spełniać miała także „służbę” w interesie całego społeczeństwa¹⁰. Etyka w jego przekonaniu przestała bowiem być sprawą tylko jednostki, stając się wskaźnikiem postępu cywilizacyjnego, którym nie mogła być, jeśli pomiędzy teorią a praktyką przestawał istnieć wyraźny związek. Na ważny aspekt w rozważaniach Świętochowskiego zwrócił uwagę Włodzimierz Tyburski. Otóż dotychczasowa tradycyjna etyka była dla niego filozoficzna dlatego, że o jej kształcie decydowały założenia metafizyczne. Świętochowski zaproponował w to miejsce etykę teoretyczną, która z tą zależnością zerwała. Naukowość tej etyki polega bowiem na tym, że wszystkie jej tezy mają odniesienia do rzeczywistości, w tym sensie staje się nauką empiryczną. Nie można zatem wartościować tego, czym etyka się zajmuje, bo są to fakty, które jak każdy fakt naukowy opisuje się lub wyjaśnia. Świętochowski zatem *de facto* wyłączył etykę z zakresu filozofii, włączając ją w zakres nauk empirycznych.

Pomiędzy polskim wydaniem *O powstawaniu praw moralnych* a wcześniejszym niemieckojęzycznym wydaniem *Ein Versuch die Entstehung der Moralgesetze zu erklären. Eine ethische Analyse* istnieją poważne nieraz różnice, które zdają się sugerować, że rok dzielący te wydania obfitował w wiele przemyśleń Świętochowskiego, które zmieniły jego poglądy na wiele spraw dotyczących sfery moralnej w życiu człowieka. Już w notce poprzedzającej zasadnicze treści niemieckiego wydania swej rozprawy zastrzegął, że nie jest to wywód kompletny, gdyż stanowi tylko fragment jego właściwej dysertacji przedstawionej w Lipsku do obrony. Stąd wziął się jego apel skierowany do czytelników o wyrozumiałe potraktowanie jego dzieła. Zapowiadał również, że polskie wydanie będzie wolne od tego rodzaju niedostatków¹¹. Rzeczywiście w polskim wydaniu zasadniczy wywód został poprzedzony próbą wyjaśnienia, na czym polegają naukowość oraz język nauki. Są w nim także zawarte sugestie o związku moralności z życiem, a także

⁹ A. Świętochowski, *Katechizm rodzinny*, „Przegląd Tygodniowy” 1873, nr 40, s. 314–315.

¹⁰ E. Warzenica-Zalewska, *Przełom scjentyistyczny w publicystyce warszawskiego „obozu młodych” (Lata 1866–1876)*, Wrocław 1978, s. 261.

¹¹ A. Świętochowski, *Ein Versuch die Entstehung der Moralgesetze zu erklären. Eine ethische Analyse*, A. Dygasiński Verlagsbuchhandlung, Krakau 1876, s. 3.

odwołania do tradycji etycznej, głównie oświeceniowej. Świętochowski stara się wykazać także, że dotychczasowe rozważania nad moralnością były w zasadzie zabawą nad znaczeniem wyrazów, które uznawano za kluczowe dla tej dziedziny. Zasadnicze znaczenie jednak mają nie słowa, ale reguły, którymi człowiek kieruje się w życiu. „Prawem moralnem nazwaliśmy *każdą* w uspołecznionej grupie obowiązującą regułę”¹². Jest to jednak inna definicja od tej zawartej w niemieckim wydaniu, w której ponadto podkreśla się wiążący grupę charakter tej reguły oraz jej względną niezależność od instynktów, czyli fakt, że człowiek po prostu chce się nią kierować, bo odczuwa taką powinność. Dalej dopiero w pięciu punktach uzasadnia przyjęcie takiego właśnie rozumienia problemu. Także różnice w treściach tych uzasadnień są na tyle znaczne, że można sądzić, iż Świętochowski wykorzystał przy poprawianiu swego tekstu doświadczenia z obrony swego doktoratu. W uzasadnieniach wydania niemieckiego znajduje się wiele odwołań do Kanta, a w zasadzie krytyka jego pojmowania praw moralnych jako uniwersalnych, niezależnych od kontekstu kulturowego i historycznego, w których powstawały; czego nie ma już w wydaniu polskim. Zauważalne jest stonowanie krytycznych akcentów kierowanych wobec tradycji filozoficznej w wydaniu polskim. Można zasadnie sądzić, że stało się tak za sprawą sugestii płynących ze strony wydawców. Niemniej w konkluzji książki znajduje się bardzo ważna deklaracja stanowiąca kwintesencję zabiegów autora:

moralne prawa są to formuły tych stosunków woli między jednostkami społecznymi, które się w rozwoju ich własnego i ich przodków życia okazały koniecznymi lub pożądanymi¹³.

Naturalizm etyczny Świętochowskiego, choć odzwierciedlał osiągnięcia współczesnych mu badaczy zjawisk moralnych, sięgał jednak dalej, gdyż odrzucał konieczny charakter zjawisk moralnych. Dzięki swej wolności to jednostka ostatecznie sama decyduje, czy zostaje członkiem danej zbiorowości, czy też szuka dla siebie innej. Oczywiście w początkach cywilizacji przyrodnicze determinanty wiązały jednostkę z grupą tak silnie, że taki wybór praktycznie w ogóle nie wchodził w rachubę. To, że taką możliwość człowiek ostatecznie zyskał, jest wynikiem ewolucji moralności, w której punkt ciężkości z determinant przyrodniczych przeniósł się na społeczne. Można nawet uznać, że Świętochowski między wierszami swej książki starał się przemycić tezę, że nie ten jest dziki, kto nie umie jeść nożem i widelcem, lecz ten, który nie potrafi zrozumieć, dlaczego tak jest.

¹² A. Świętochowski, *O powstawaniu praw moralnych*, Nakładem „Przeglądu Tygodniowego”, Warszawa 1876, s. 8.

¹³ Tamże, s. 252.

Pierwszy rozdział, *O powstawaniu praw moralnych*, został poświęcony usytuowaniu etyki jako dyscypliny naukowej, a kolejny historycznym koncepcjom powstawania praw moralnych. Trzeci rozdział, zatytułowany *Powszechna i niezmienna władza moralna*, różni się nieco od niemieckiego pierwowzoru, w którym była mowa o prawach moralnych, a władzy moralnej poświęcono osobny rozdział. W wydaniu polskim połączone zostały także rozdziały czwarty i piąty, poświęcone popędowi pierwotnym (instynktom) oraz uczuciom moralnym, w jeden – zatytułowany *Pierwotne popędy*. Tylko ostatni rozdział w obu wydaniach dotyczy warunków powstawania praw moralnych.

Uwieńczeniem studiów Świętochowskiego z zakresu filozofii moralności była rozprawa *Źródła moralności*. Ukazała się ona drukiem w 1912 roku i w wielu kwestiach stanowiła powtórzenie treści znanych z niemieckiego i polskiego wydania jego doktoratu. Świętochowski w przedmowie do swej książki przywołał myśl Comte'a, która wyjaśniła, dlaczego największą część poprzedniej książki *O powstawaniu praw moralnych* poświęcił zagadnieniom historycznym. „Nie można zrozumieć żadnego pomysłu, jeśli się nie zna jego historii”¹⁴. Samokrytycznie stwierdził też, że jego wcześniejsze publikacje na temat moralności były nacechowane młodzieńczą przesadą i entuzjazmem. Zastrzegął również, że nawet obecne opracowanie nie jest doskonałe, a więc można je traktować tylko jako krok na drodze do poznawania prawdy.

Znaczenie tej pracy dla dalszego rozwoju polskiej etyki wydaje się ogromne. Zawarte w niej definicje i podziały przetrwały w zasadzie do dziś. Próby czasu nie wytrzymały jedynie rozważania dyktowane przyjętą koncepcją ewolucjonizmu, co wydaje się zrozumiałe, jeśli weźmie się pod uwagę postęp nauk biologicznych, jaki dokonał się od tego czasu. Można bowiem uznać, że ta rozprawa jest w jakimś sensie rozwinięciem myśli zawartej w jednym z wczesnych dramatów Świętochowskiego *Piękna*. Otóż jeden z bohaterów tego dramatu Zygmunt wygłasza pogląd, że „całe zwierzę mieści się w człowieku, ale nie cały człowiek w zwierzęciu”¹⁵. Tak też Świętochowski rozumiał popędy, które kierowały ludźmi. Są one wy tłumaczalne, jeśli odnaleźć można ich powinowactwo z tymi, które kierują zwierzętami. W tym sensie patologią moralną byłoby tylko takie działanie, które nie znajduje żadnego rozumowego uzasadnienia. Popędy są egoistyczne, ale działanie we własnym interesie jest przecież racjonalne. Z takich popędów biorą się jednak prawa moralne nakazujące dbanie o własne interesy, czyli samodoskonalenie, co rewolucyjnie jest korzystne dla całego gatunku. Konsekwencją tego jest sprzyjanie społeczeństwu takim postawom, co je utrwala i wzmacnia. A stąd tyl-

¹⁴ A. Świętochowski, *Źródła moralności*, Nakład Gebethnera i Wolfa, Warszawa 1912, s. 7.

¹⁵ A. Świętochowski, *Pisma*, t. 4, *Utworki dramatyczne*, Druk W. L. Anczyca i Spółki, Kraków 1908, s. 74.

ko krok od uznania, że istnieją popędy moralne (akty woli), które potrafią działać nawet bezwiednie, poza kontrolą rozumu. Świętochowski wypracował więc etykę, która swe uzasadnienia odnajdywała nie tylko w socjologii czy psychologii, ale także w antropologii i etnologii.

Jego etyka dlatego mogła być uznana za naukową, gdyż problemy etyczne wyjaśniała odwołaniami do faktów, które rzeczywiście już zaobserwowano lub można je rejestrować obecnie. Moralność przestała być w ten sposób powodowana jakąś emanacją czynnika nadprzyrodzonego, a stawała się fenomenem możliwym do naukowej obserwacji i analizy. Tym samym przestawała być czymś niepojętym, niewytłumaczalnym empirycznie, a stawała się wytłumaczalna w świetle tego, co działo się lub właśnie dzieje się w danym społeczeństwie. Społeczeństwo jest jednak sumą jednostek, a stąd rozdzielanie tego, co dobre dla społeczeństwa, od tego, co dobre dla jednostki, nie ma sensu. Szczęśliwość jednostek jest warunkowana przyczynami przyrodniczymi i społecznymi, których zmiana lub choćby tylko zneutralizowanie leżą w kręgu ludzkich możliwości. Wystarczy zatem zgodne i harmonijne współdziałanie w tym kierunku, aby rzeczywisty postęp społeczny mógł się dokonać.

W stronę etyki niezależnej

Potrzebę odseparowania religii od nauki dostrzegł Świętochowski już w początkach swej kariery publicystycznej. W słynnym felietonie poświęconym potrzebie pielęgnowania zasady tolerancji w każdym społeczeństwie podkreślał, że nietolerancja ze strony wyznawców religii była przyczyną śmierci nie tylko jednostek, ale przede wszystkim idei. Inaczej mówiąc, paraliżowała możliwość postępu społeczeństwa. Wskazywał wówczas, że społeczeństwa, w których tolerancja jest czymś naturalnym, rozwijają się szybciej, a stąd są bardziej zaawansowane cywilizacyjnie. Miał przy tym na myśli społeczeństwa, w których reformacja doprowadziła do zróżnicowania religijnego. Wyraźnie sugerował przy tym, że Polska właśnie z powodu występującej nietolerancji jest zacofana nie tylko cywilizacyjnie, ale i naukowo. Odważnie rzucił wówczas hasło: „tolerancja jest podstawą i warunkiem dobrobytu ludzkości”¹⁶, które przyświecało formułowanej przez niego koncepcji etyki naukowej. Dzięki temu myśl ludzka śmiało wybiega w przyszłość, a postęp cywilizacyjny dokonuje się bez przeszkód. Anna Drabarek, jak się wydaje, trafnie zinterpretowała tę myśl:

¹⁶ A. Świętochowski, *O tolerancji*, „Przegląd Tygodniowy” 1872, nr 9, s. 67.

Świętochowski dowodził w swoich rozważaniach na temat moralności, że nadejdzie czas, gdy powstanie nowa moralność, która będzie wynikała z wolnej i świadomej woli czynienia dobra¹⁷.

Taka etyka nie potrzebuje uzasadnień religijnych, gdyż przestrzeganie jej zasad wynika wprost ze sposobu organizacji życia społecznego. Konsekwencją tej orientacji było rosnące przekonanie, iż religia instytucjonalna jest największą przeszkodą w rozwoju nauki, a więc i korzystnych dla człowieka zmian w rzeczywistości społecznej¹⁸.

Na tej drodze występują jednak siły, które postęp hamują, a nawet są go w stanie powstrzymać. Do nich Świętochowski zaliczył „przyzwyczajenie, język i religię”. Dotyczy to również powstawania nowych praw moralnych i zastępowania nimi starych. Religia zatem odegrała niegdyś nawet pozytywną rolę w tworzeniu praw moralnych, ale już dawno przestała być czynnikiem generującym postęp. W zróżnicowanym kulturowo i społecznie świecie jej miejsce zajęła kategoria użyteczności: „Skoro każda jednostka przekonywa się, że pewne sposoby postępowania są dla niej i dla ogółu konieczne i korzystne, chętnie poddaje im swoją wolę i stara się o ich zachowanie”¹⁹.

Bóg został przez Świętochowskiego sprowadzony do elementu równania matematycznego, które wymaga udowodnienia. Symbolicznie przedstawiał go jako „X” – niewiadomą, pod którą trzeba podstawić jakąś wartość. A jeśli tego się nie potrafi, to – tak jak w naukach ścisłych – równanie musi zostać odrzucone. Pisał o tym w polskim wydaniu swego doktoratu *O powstawaniu praw moralnych*:

Człowiek pierwotny zadaje sobie prawie też same główne filozoficzne pytania, co ucywilizowany, ale ciekawość swoje inaczej, łatwiej zadowolnia. Wszechmocne x , ochrzczone najwyszukańszą nazwą, na jaką się bojaźń przed nim zdobyć może, i nie narażone wcale na niebezpieczny los algebraicznych niewiadomych, w ściśle rozwiązywanych zagadnieniach myśli do nich wprawnej i dojrzałej, wystarcza prostej i ciemnej duszy dzikiego do wytlómaczenia wszelkich pytań²⁰.

W niemieckim wydaniu swego doktoratu pisał nawet wręcz, że dogmaty religijne nie wchodzi w rachubę, gdy chodzi o wyjaśnianie zasad, którymi ludzie kierują się w swoim życiu²¹. Trzeba jednak wziąć pod uwagę, że atakowany kler nie pozostał bezczynny. Wykorzystując swe wpływy w administracji rosyjskiej,

¹⁷ A. Drabarek, *O poznawaniu dobra moralnego. Różne rozumienie intuicji w etyce polskiej*, Lublin 1999, s. 119.

¹⁸ J. Rudzki, *Wolnomyślicielstwo Aleksandra Świętochowskiego*, „Euhemer” 1958, nr 1, s. 34.

¹⁹ A. Świętochowski, *O powstawaniu praw moralnych*, dz. cyt., s. 250.

²⁰ Tamże, s. 19.

²¹ A. Świętochowski, *Ein Versuch die Entstehung der Moralgesetze zu erklären...*, dz. cyt., s. 11–12.

spowodował, że Aleksander Świętochowski musiał znacząco złagodzić swe ataki na Kościół, aby uniknąć ingerencji wszechwładnej wówczas cenzury²².

Świętochowski nie przestał tylko na pisaniu książek na temat etyki i moralności. Za swą powinność uznał także upowszechnianie swoich przekonań, co czynił, przedstawiając niejako w odcinkach swe dzieło *O powstawaniu praw moralnych* w licznych odczytach głoszonych na forum Towarzystwa Kultury Polskiej. Koncentrował się w nich na zagadnieniach, które sam jako pierwszy wprowadził do polskiej myśli filozoficznej:

tezy o zmienności zasad moralnych, ideę uprawiania etyki niezależnej od wpływów religii oraz socjologiczny postulat, że każda moralność winna być traktowania jako równorzędny przedmiot badania²³.

Świętochowski wracał później jeszcze wielokrotnie do problematyki powstania i obowiązywania praw moralnych. Niemniej jednak *Źródła moralności* zawierają jednoznaczną deklarację na temat niezależności etyki jako dyscypliny, gdy autor stwierdza:

Dotąd bowiem była ona poboczną kazalnica teologii, ulicznym kramem taniej moralistyki, zbiorem praktycznych przepisów cnotliwego życia, bezładnym mędrkowaniem, metafizyką, logiką, psychologią, skórą, naciaganą na rozmaite kopyta, wszystkim, tylko nie samoistną nauką²⁴.

Pozytywizm jednak wyczerpał wkrótce swój impet tak dalece, że sam Świętochowski pisał:

My – z wierchnich warstw – jesteśmy już wyczerpani, w znacznej części zwyrodniali lub w swych duszach spospolitowani, a przytem tak nieliczni, że własnymi siłami nie udźwigniemy ciężkiej przyszłości narodu. Trzeba więc zająć się ludem, dać mu oświatę i dobrobyt, nauczyć go myśleć o nas i za nas, nie oddalać, ale przyspieszyć tę porę, kiedy on zawoła do nas: „Umilknijcie, teraz Ja mówić będę!...”²⁵.

Krytyka etyki niezależnej Świętochowskiego

Temperament polemiczny Świętochowskiego powodował, że toczył on nieustanne polemiki i spory, które ostatecznie poróżniły go nawet z najbliższymi niegdyś kolegami. W tych sporach nie przebierano w środkach wyrazu, bo często

²² Zob. M. Brykalska, *Aleksander Świętochowski*, t. 1, Warszawa 1987, s. 250.

²³ S. Jedynek, *Etyka teoretyczna Aleksandra Świętochowskiego*, „Studia Filozoficzne” 1972, s. 71.

²⁴ A. Świętochowski, *Źródła moralności*, dz. cyt., s. 11.

²⁵ A. Świętochowski, *Liberum veto*, „Prawda” 1905, nr 17, s. 200.

miały one drugie dno – najczęściej podłoże ekonomiczne związane z rywalizacją redaktorów gazet i czasopism o czytelników. Ówczesne gazety były samofinansującymi się przedsiębiorstwami i musiały się utrzymywać z prenumeraty i sprzedaży detalicznej. Nic zatem dziwnego, że złośliwy krytyk napisał: „Kogo się tylko p. Świętochowski dotknie, ten albo nie ma talentu, albo jest nieukiem, płytkim, pustym, nudnym, słowem – zerem”²⁶. Taka atmosfera wzajemnej wrogości bez wątpienia przyczyniła się do tego, że naukowe prace Posła Prawdy najczęściej były przemilczane lub co najwyżej złośliwie komentowane.

Pomysły Świętochowskiego zmierzające do budowania naturalistycznej postaci etyki od samego początku wzbudziły szereg kontrowersji i spowodowały otwartą krytykę ze strony kręgów konserwatywnych. Celował w tym niezmordowany krytyk pozytywizmu Teodor Jeske-Choiński, który pisał:

Nie pierwszy p. Świętochowski myślał w ten sposób. Dążenie do stworzenia etyki świeckiej odzywa się w nauce europejskiej już od lat kilkudziesięciu. Moralność „niezależna” jest jednym z owych wielu pobożnych pragnień, któremi pozytywizm ludzkość zaniepokoił²⁷.

Szczególnie krytykował ideę, iż człowiek niejako „dziedziczy” załężki cywilizacji (kultury), gdyż ma je już w momencie narodzin. Krytykowi chodziło zwłaszcza o to, że ten zadatek wrodzony nie jest elementem uniwersalnym, co znaczyłoby, iż stanowi wyraz potęgi wpływu społecznego, a nie wyposażenia danego każdemu człowiekowi przez Boga. Równie ostro zaatakował próbę zakwestionowania boskiego autorytetu za pomocą metod zapożyczonych z nauk ścisłych.

Rzecz dziwna, z jaką łatwością i wcale nie naukową lekkomyślnością pozytywści przeskakują owe wszechmocne „X”, które wystarcza prostej i ciemnej duszy dzikiego do wytłómaczenia wszelkich pytań²⁸.

Oponent zakwestionował także erudycję Świętochowskiego, z góry zakładając, że liczne nawiązania do tradycji filozoficznej są tylko powtórzeniami z niemieckich opracowań przeglądowych. Niektóre zarzuty miały wyraźnie charakter osobistych niesnasek, gdyż krytyk zarzucał też, że autor „Z butą młodości pcha on wnioski aż do najmożliwszych krańców, nie zastanawiając się wcale nad skutkami swych wywodów”²⁹. Miało go to różnić od prób sformułowania „etyki materialistycznej” innych autorów, którzy bardzo ostrożnie wypowiadali się na temat problematyki moralnej. Chodziło tu zwłaszcza o zakwestionowanie nadprzyro-

²⁶ T. Jeske-Choiński, *Pozytywizm warszawski i jego główni przedstawiciele*, Druk „Wieku”, Warszawa 1885, s. 17.

²⁷ Tamże, s. 60.

²⁸ Tamże.

²⁹ Tamże, s. 61.

dzonemu pochodzenia moralności, które wedle autora obrazować miały zwłaszcza świadectwa etnologii, w tym istnienie kanibalizmu. Świętochowski uznał to bowiem za rozstrzygający dowód na to, że nie istnieją żadne uniwersalne normy moralne, jak też na to, że są one zmiennie historyczne.

Jeske-Choiński kwestionował także stanowisko Świętochowskiego o ewolucyjnej genezie moralności, a zatem przekonania, że zmienia się ona wraz z doskonaleniem organizmów i przemianami w organizacji społeczeństwa. Znaczyło to bowiem, że prawa moralne powstają w odpowiedzi na swoiste zapotrzebowanie wynikające z przemian organizmu ludzkiego oraz doskonalenia cywilizacji. Krytyk zarzucał też, że nie jest możliwe, aby źródło zasad moralnych wynikało z popędów. Świętochowski pisał bowiem w swej pracy, że człowiek przyszedł na świat bez żadnych gotowych zasad, a zatem musiał sam je w sobie ukształtować, ale nie dokonało się to przypadkowo, gdyż wynikało z dwóch przeciwstawnych popędów zawartych w jego naturze egoizmu i altruizmu.

Przy okazji krytyk rozprawiał się także z innymi pracami Świętochowskiego: *O epikureizmie* oraz *Dumania pesymisty*, którym zarzucał brak warsztatu naukowego i ogólną . Konkluzja krytyka była zatem jednoznaczna:

Dotąd nie napisał p. Świętochowski ani jednego dzieła poważnego, któreby nosiło na sobie ślady zupełnie samodzielnego myślenia, któreby się przyczyniło do postępu nauki ogólnoludzkiej lub polskiej w jakimkolwiek kierunku³⁰.

Temperament polemiczny nie pozwalał oczywiście Świętochowskiemu przejść obojętnie obok takich zarzutów. Choć nie napisał żadnej krytycznej i polemicznej recenzji pracy Jeske-Choińskiego *Pozytywizm warszawski i jego główni przedstawiciele*, zaatakował swego oponenta bez pardonowo. Uczynił to oczywiście w redagowanej przez siebie „Prawdzie”, wykorzystując autorytet Piotra Chmielowskiego, który miał przy okazji składania życzeń świątecznych zwrócić się do Jeske-Choińskiego następującymi słowy:

Popisałeś pan mnóstwo rzeczy poprostu niemających najmniejszego sensu; gdyby się zdań pańskich nie czytało wydrukowanych czarno na białym, trudno byłoby uwierzyć, że mogły powstać w głowie rozsądnego człowieka; na seryo można zrobić przypuszczenie, że pan nie rozumiesz tego, co czytasz.

Dalej zaś dołożył już od siebie nie mniej złośliwy komentarz:

Bo chociaż p. Jeske-Choiński śmiało głos zabiera we wszystkich umiejętnościach, od geologii do etyki, wie on tak mało, że „nowo-konserwatywizm”, jeśli dba istotnie o swą chorągiew, a nadewszystko jeśli rzeczywiście istnieje, powinien złożyć się na stypendyum i wysłać swego „szermierza“ do jakiej szkoły. Czytam jego

³⁰ Tamże, s. 72.

ćwiczenia rzadko i tylko dla rozweselenia się, gdy pisma humorystyczne nie wychodzą lub ból głowy poważnej pracy przeszkadza; ale nieraz już, ochłonawszy ze śmiechu, musiałem upewniać się, że to, co czytam, jest istotnie wydrukowaniem³¹.

Te uwagi były tylko wstępem do druzgocącej krytyki rozważań Jeske-Choińskiego wygłoszonych na łamach czasopisma „Niwa”, a zatytułowanych *Moralność naukowa*. Autor tej pracy zadeklarował się jako zwolennik spirytualizmu w moralności, w czym upatrywał źródeł pobożności, sprawiedliwości, altruizmu i miłości bliźniego. Pozwolił sobie jednak na niewybaczalne błędy, jak choćby propagowanie pokory wobec losu i ciemniejszych oraz rezygnacja z dążeń zmieniających świat. Oczywiście w tej pracy była też zawarta krytyka etyki nawiązującej do ewolucjonizmu Spencera, kwestionująca jej naukowość. Niemniej jednak Świętochowski zrezygnował z formułowania konkretnych zarzutów wobec samej rozprawy, koncentrując się na argumentacji erystycznej *ad personam*. Swoją krytyczny wywód skończył właśnie w tym duchu:

P. Jeske-Choiński może mieć jedno tylko prawo do krytyki naukowej: prawo człowieka niezdolnego zająć się jakąkolwiek inną robotą z większym powodzeniem³².

Również „Przegląd Tygodniowy” stanął w obronie nie tyle samego Świętochowskiego, ile całego grona pozytywistów warszawskich.

W ostatnich czasach, p. Teodor Jeske Choiński, wystąpił z całą armią artykułów, pod dowództwem poważnej objętości nawet książki – o pozytywistach warszawskich. [...] Powieści też jego mocno tendencyjne, wyglądają na rozprawy w danych kwestjach, bez pogłębionych i usprawiedliwionych psychicznie charakterów – przechodzą wśród czytającego ogółu bez żywszego wrażenia. [...] Ztąd też studia p. Choińskiego czytane są chętnie przez ogół, ale na znawcach przedmiotu sprawiają wrażenie improwizacji, świetnych fajerwerków, które mają tę tylko drobną wadę, iż nic a nic nie są zgodne z rzeczywistością. [...] Na nas robi to wrażenie majaczenia człowieka, który słyszał, że dzwonią, ale nie wie, w którym kościele³³.

Także Piotr Chmielowski na łamach „Ateneum” w jednym tekście zrecenzował obie wersje doktoratu Świętochowskiego. W swej recenzji podkreślał, że próbując zbudować jakąś koncepcję etyki, można pójść łatwiejszą drogą dokonywania syntezy, czyli formułowania bezpiecznych uogólnień, albo drogą trudniejszą, analizy, czyli misternego układania jej z faktów. Była to bardzo rzeczowa i szczerogółowa recenzja, w której autorowi zostały wytknięte niekonsekwencje związane

³¹ A. Świętochowski [Poseł Prawdy], *Liberum veto*, „Prawda” 1888, nr 14, s. 165.

³² Tamże, s. 166.

³³ *Echa warszawskie*, „Przegląd Tygodniowy” 1886, nr 3, s. 35–36.

z niezdecydowaniem przy podziale etyki na teoretyczną i praktyczną, jak też obowiązywaniem praw moralnych. Na tę recenzję, choć krytyczną, Świętochowski już nie replikował. Zapewne uznał siłę argumentów oceniającego.

Wbrew temu, co sądził sam Świętochowski, ignorowanie przez krytykę jego książki nie miało miejsca. Praca *O powstawaniu praw moralnych* spotkała się z żywym zainteresowaniem, a jego recenzje ukazywały się nawet na łamach czasopism popularnych. Przykładem tego była recenzja na łamach „Tygodnika Ilustrowanego”. Była ona co prawda tendencyjna, bo jej autor w całej książce nie znalazł żadnych pozytywów, ale zawierała szereg istotnych informacji o strukturze i treściach książki. Można też mieć zastrzeżenia co do kompetencji recenzenta, który najwyraźniej nic nie zrozumiał z jej treści, kurczowo trzymając się porównań do tradycji etycznej, co w tym przypadku oznaczało nieunikniony konflikt dwóch odmiennych i sprzecznych ze sobą systemów i uznawane zawsze było za niedostatek książki. W rezultacie pojawiają się zarzuty o chaotyczności wyводу autora, którego bezładne treści są tylko „przeplatane pozytywną krytyką i często drwinami, zamiast poważnych argumentów”³⁴. Niemniej jednak dzieło Świętochowskiego, choć zauważane, wykraczało poza swoją epokę w Polsce tak dalece, że nie mogło znaleźć odbiorców, którzy by zrozumieli intencje autora.

Także po wydaniu *Źródeł moralności* opublikowano szereg recenzji tej książki, większości jednak nie można było uznać za przychylne Świętochowskiemu. Dla przykładu Wincenty Kosiakiewicz (1863–1918), znany głównie jako pierwszy dyrektor szkoły dziennikarskiej założonej w 1917 roku przy Towarzystwie Kursów Naukowych, swoją recenzję rozpoczął od stwierdzenia, że w zasadzie pomimo upływu ponad trzydziestu lat od wydania swego doktoratu Świętochowski nie zmienił poglądów. Jak pisał, świat się zmienił, materializm stał się już tylko wspomnieniem, nauki przyrodnicze są w kryzysie, filozofia spekulatywna odżyła swe znaczenie w nauce, a Świętochowski ciągle broni przegranej sprawy. Kosiakiewicz pytał nawet retorycznie, czy nie słusznie byłoby „jego pracę nazwać po prostu dziełem ignorantą?”³⁵. Z treści recenzji wynika jednak jednoznacznie, że krytyk nic nie zrozumiał z wywodów autora omawianej książki, czemu sprzyjała próba jej interpretacji w duchu przedstawicieli klasycznej filozofii niemieckiej. Dlatego konstatacja o książce autora recenzji, że „Nie ma w niej ani nauki, ani moralności”³⁶, jest zupełnie chybiona. Z pewnością jednak wyrobiła złe wrażenie o książce u czytelników.

Oczywiście nie brakowało także entuzjastów propozycji unaukowania etyki przedstawionej przez Świętochowskiego. Dla jego zwolenników była to bowiem

³⁴ *Przegląd piśmienniczy*, „Tygodnik Ilustrowany” 1879, nr 161, s. 51–52.

³⁵ W. Kosiakiewicz, „Etyka” Aleksandra Świętochowskiego, „Prąd” 1912, nr 2, s. 45.

³⁶ Tamże, s. 46.

pierwsza próba „naukowego i świeckiego zarazem ujęcia problematyki moralnej” w Polsce, w której zgodnie z postulatami pozytywizmu zastosowano metodologię zapożyczoną z nauk przyrodniczych do wyjaśnienia „fenomenu życia moralnego”. Jednak były to głosy sporadyczne, co wynikało również z faktu, że wyjątkowo prężne i odważne intelektualnie środowisko warszawskich pozytywistów szybko skłóciło się ze sobą. Zauważyć można to już w przypadku pierwszej książki Świętochowskiego *Ein Versuch die Entstehung der Moralgesetze zu erklären*. Można dziś zaledwie doszukać się trzech wypowiedzi na jej temat publikowanych w ówczesnej prasie. Pierwsza z nich ukazała się na łamach „Gazety Handlowej” niecały rok po jej opublikowaniu. Recenzent zauważył już na wstępie, że pomimo funkcjonowania w Polsce tak wielu czasopism mających ambicje naukowe, książka została zignorowana. Można dziś sądzić, że stało się to na skutek wewnętrznych starć w obozie młodych oraz bojkotu ze strony środowisk konserwatywnych. Recenzent podkreślił, że to dziwne, aby recenzje tej książki ukazywały się we Francji, a nie w Polsce, nawiązując w ten sposób do recenzji tej książki pióra francuskiego psychologa Alberta Debona, która ukazała się w „Revue Philosophique”. Recenzent ubolewał nad faktem, że tak wartościowe książki są pomijane zupełnym milczeniem, podczas gdy wychwala się pod niebiosa prace niewnoszące nic do nauki. Recenzja ta w większości jednak nic nie mówiła o treści książki, była raczej polemiką z recenzją Bolesława Prusa, który złośliwie komentował w „Kurjerze Warszawskim” literackie próby Świętochowskiego, występującego pod pseudonimem Okoński. Dopiero pod koniec recenzji autor przechodzi do krótkiego zaprezentowania treści niemieckiego wydania doktoratu Świętochowskiego. W recenzji mowa jest o tym, że autor postawił przed etyką zadanie nieformułowania praw moralnych, ale odkrywania istoty i prawdziwości ich formowania się. Recenzent zwrócił też uwagę na fakt dowartościowania w książce egoizmu, dzięki któremu ukształtowały się prawa pętające ludzki temperament. Choć ogólnie mowa jest o tym, że podstawą treści książki był ewolucjonizm Darwina i Spencera, to krytyk wskazał, że autor nie aprobuje ich sugestii o decydującym wpływie dziedziczenia na charakter ludzi, a stawia tezę, że zachowania altruistyczne wynikają z konieczności. Prawa moralne są więc swoistą wypadkową egoizmu i altruizmu. Recenzja ta była ogólnie bardzo przychylna dla Świętochowskiego³⁷.

Na replikę ze strony Bolesława Prusa nie trzeba było długo czekać. W „Kronice Tygodniowej”, czyli stałej rubryce „Kurjera Warszawskiego”, którą prowadził, odpowiedział recenzentowi na jego uszczypliwe uwagi względem swojej osoby, naigrywając się, że handlowcy zajmują się filozofią, a nie tym, do czego są powołani. W tej replice znajduje się też krótkie streszczenie rozprawy Świętochowskie-

³⁷ T., Dr. Aleksander Świętochowski. *Ein Versuch die Entstehung der Moralgesetze zu erklären. Eine ethische Analyse*. Kraków 1876, „Gazeta Handlowa” 1877, nr 52, s. 1–2.

go, której kwintesencją jest uwaga: „Ażeby człowiek był dobrym, musi utrzymać pewną równowagę między uczuciami egoistycznymi i altruistycznymi. Ażeby był skłonny do dobrego, musi pochodzić od całego szczepu dobrych przodków; ażeby zaś nauczył się być dobrym, musi być dobrze wychowanym i żyć w dobrem otoczeniu”³⁸. W sumie jednak pochwalił Świętochowskiego podkreślając, że są to prawdy znane od wieków, ale autorowi udało się tchnąć w te problemy powiew świeżości i wesprzeć solidnymi argumentami naukowymi. Ta recenzja była więc również pozytywną i z pewnością miała rezonans większy niż ta zamieszczona w „Gazecie Handlowej”.

Z oczywistych względów najzagorzalszymi krytykami etyki niezależnej Świętochowskiego byli przedstawiciele duchowieństwa. Zachowywali jednak w tym daleko idącą wstrzeźliwość. Tak jak na początku swej działalności, jeszcze jako dziennikarz „Przeglądu Tygodniowego” toczył otwarte spory z przedstawicielami prasy katolickiej³⁹, tak od momentu ukazania się jego książek z etyki próżno szukać polemistów reprezentujących instytucje związane z którymś z Kościołów. Może się nawet wydawać, że właśnie przemilczanie jego prac przez tę stronę dotknęło go najbardziej. Ten mur milczenia zburzyło dopiero wystąpienie ks. Antoniego Szymańskiego, który jednak ukrył się pod pseudonimem dr A. Ski. Może to pośrednio świadczyć o tym, że przemilczanie prac Świętochowskiego było zamierzonym działaniem. Swoją recenzję oponent podzielił na dwie części. W pierwszej krótko omówił strukturę i najważniejsze tezy wyłożone przez autora, a w drugiej dokonał gruntownej krytyki *Źródeł moralności*. W pierwszym rzędzie zakwestionował historyczną część tej pracy, zarzucając jej autorowi, że skoro odrzuca naukowy charakter dotychczasowej etyki, to cóż pożytecznego może z niej dla jego koncepcji etyki naukowej wynikać. Przez ten zabieg tylko sam sobie przeczył. Krytyk zarzucił też Świętochowskiemu, że wbrew zapowiedzi koncepcja wcale nie opisuje tego, co jest, ale jest konstruktem narzucanym społeczeństwu, wymuszającym na ludziach pewne zachowania. Taka konstatacja doprowadziła recenzenta do sformułowania kolejnego zarzutu, że autor, odwołując się rzekomo do faktów, opisuje proces kształtowania się moralności, podając przykłady dotyczące człowieka pierwotnego. Miało to uzasadniać tezę, że moralność wywodzi się ze świata zwierzęcego, a człowiek pierwotny był etapem przejściowym w jej rozwoju. Zarzut ten dotyczy tego, że nie znamy żadnych faktów z życia człowieka pierwotnego, a zatem teza ta ma w myśl założeń samego autora charakter nienaukowy. Dalej krytyk w zasadzie wyłożył swój pogląd na kształtowanie się moralności w duchu zgodnym z tradycją religijną. Recenzent odrzucił także pogląd, że moralność

³⁸ B. Prus, *Kronika tygodniowa*, „Kurjer Warszawski” 1877, nr 59, s. 1

³⁹ Szczegółowe informacje na ten temat podaje G. Markiewicz w: *Spór o model społeczeństwa na łamach „Przeglądu Tygodniowego” i „Przeglądu Katolickiego” w latach 1864–1880*, Łódź 2000.

określonej grupy musiała być taka, jaka jest, bo jest konsekwencją warunków społecznych i naturalnych, w których się ukształtowała. Zamiast konkluzji autor recenzji przytoczył fragment z zakończenia innej recenzji tej książki autorstwa Floriana Znanickiego, w którym ten ubolewał nad powodami, które umniejszły naukową wartość książki Świętochowskiego. Na dodatek nie dał żadnego odnośnika, skąd ten cytat pochodzi.

Zainteresowanie twórczością Świętochowskiego było więc nad podziw duże. Subiektywne przekonanie, iż jest tylko krytykowany, nie miało więc rzeczywistych podstaw. Rzadko się przecież zdarza, aby literat lub naukowiec miał jeszcze za swego życia wystawiony pomnik w postaci osobnej książki sławiącej tylko jego osiągnięcia. W 1937 roku w Łomży ukazała się bowiem książka ks. Franciszka Zbroi *Etyczne poglądy Aleksandra Świętochowskiego*⁴⁰. Autor, choć ksiądz katolicki, starał się obiektywnie przedstawić poglądy na etykę Pośła Prawdy. Niemniej jednak nie mógł zgodzić się na jego stanowisko eksponujące naturalne źródła moralności, a zwłaszcza w kwestii genezy praw moralnych wywodzonych z popędu płciowego. W książce autor równolegle rozpatruje treści obu głównych publikacji etycznych Świętochowskiego: *O powstawaniu praw moralnych* oraz *Źródła moralności*, jakby zapominając, że dzieli je aż 35 lat, a zatem niekoniecznie muszą się treściowo uzupełniać. Kwestionował też pogląd, że nie istnieją żadne obiektywne probirdze dobra i zła. Zdaniem ks. Zbroi musi to prowadzić do uznania, że wszystkie moralności są prawdziwe. Przywoływał on te same nazwiska filozofów, do których nawiązywał Świętochowski, aby wykazać, że wcale nie głosili takich poglądów. Brak probirdza podważa w ogóle możliwość stwierdzenia, że postęp moralny rzeczywiście się dokonuje. Zbroja kwestionował także rolę przyjemności w ukierunkowaniu zachowań moralnych człowieka, a zatem znaczenie egoizmu w kształtowaniu się praw moralnych. Odrzucenie roli czynnika nadprzyrodzonego nie ma zdaniem ks. Zbroi żadnego uzasadnienia w faktach. To, że ludzie w różnych kulturach kierują się różnymi prawami, znaczy, że nie wszystkie moralności mogą być aprobowane. Pojawił się także zarzut pobieżnego potraktowania całej tradycji etycznej, ze szkodą dla reprezentantów zorientowanych religijnie. Podważona została także teza Durkheima o prawodawczym charakterze opinii publicznej.

Ostatnią część swojej książki ks. Zbroja poświęcił poglądom etycznym Świętochowskiego po I wojnie światowej. Według niego zmiana poglądów oznaczała całkowite bankructwo pozytywizmu, gdyż żadną miarą nie można jej uznać za efekt postępu moralnego. Autor odnotował krytykę socjalizmu, komunizmu i zabiegów mających na celu poprawę losu najuboższych oraz kobiet. Zasugerował także, że punkt ciężkości w wyrażaniu swoich poglądów etycznych przesunięty został na

⁴⁰ F. Zbroja, *Etyczne poglądy Aleksandra Świętochowskiego*, Drukarnia Diecezjalna, Łomża 1937.

literaturę. Zauważył również akcenty antysemickie w publicystyce Posła Prawdy, kierujące ku przekonaniu, że dość radykalnie zmienił on swoje poglądy społeczno-polityczne. Zbroja nawet stwierdził, że ewolucja ta objęła również poglądy na moralność, że po wojnie Świętochowski jakby zbliżył się do tradycji, którą tak zaciekle dotąd zwalczał, gdyż od teraz „Zło nie jest już w jego pojęciu wypadkową tych czy innych czynników. Zło jest złem bez względu na czas, miejsce i okoliczności”⁴¹. Konstatuje jednak, że Świętochowski zarazem pozostał wierny drodze wyznaczonej przez Darwina, Spencera i Durkheima. Przestał być kaznodzieją, moralistą, do którego zaleceń nikt się nie stosuje, a stał się orędownikiem upowszechniania cnót praktycznych.

Zakończenie

Świętochowski, odsprzedając założoną przez siebie „Prawdę”, był już człowiekiem rozgoryczonym, co trafnie przedstawił jeden z jego biografów:

Załamaniem się nadziei i utopii lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych, pesymizm i rozgoryczenie na skutek izolacji i niezrozumienia w społeczeństwie, dezorientacja polityczna i społeczna w obliczu nowych konfliktów znajduje ujście w skrajnym szowinizmie, który przesłania rzeczywiste problemy ówczesnej Polski⁴².

Szanowano go jeszcze za dawną odwagę i skryształizowane poglądy, ale stawał się coraz większym odludkiem, postacią, o której przypominano sobie tylko z okazji rocznic i uroczystości⁴³. Nigdy jednak nie odwołał żadnych swoich poglądów, niemniej jednak schyłkowe momenty jego życia przesłoniły jego nowatorską – jak na owe czasy – koncepcję etyki, o której później przypominali w swoich pracach polscy filozofowie moralności, jak na przykład Maria Ossowska. W *Podstawach nauki o moralności*, podążając drogą wytyczoną przez Świętochowskiego, zaproponowała rozwiązania, które przetrwały w polskiej nauce do dzisiaj. Otóż zamiast nazwy „etologia” zaproponowała używanie „nauka o moralności”, co w jej przekonaniu rozwiązywałoby problem dotyczący tego, że stara nazwa nie oddaje zakresu przedmiotu zainteresowania. Nazwa „etologia” „przez swój związek etymologiczny ze słowem *ethos* – «obyczaj», nie odpowiada problematyce, którą zarysowaliśmy; naukę o moralności bowiem interesuje nie wszelki obyczaj i nie tylko obyczaj”⁴⁴. Z tym problemem koncepcja Świętochowskiego

⁴¹ Tamże, s. 143.

⁴² J. Rudzki, *Świętochowski*, Warszawa 1963, s. 38.

⁴³ Na ten temat pisze obszernie Maria Brykalska w książce biograficznej *Aleksander Świętochowski*, t. 2, Warszawa 1987, s. 404–415.

⁴⁴ M. Ossowska, *Podstawy nauki o moralności*, Warszawa 1966, s. 18.

nie potrafiła się uporać, a stąd w jego etyce mieszały się zagadnienia historyczne, socjologiczne i psychologiczne, co niewątpliwie zaważyło na recepcji jego dzieł. Dla Ossowskiej rozważania historyczne (historia moralności) stanowią ponadto podstawę dla wszystkich działów nauki o moralności. To Ossowskiej zawdzięczamy wyodrębnienie psychologii i socjologii moralności, a w ten sposób i uporządkowanie przedmiotu badań. Niemniej Ossowska wyraźnie nie doceniała wpływu Świętochowskiego na swoją koncepcję. Powinowactwo rozważań jest bowiem oczywiste, a krytyka poglądów Świętochowskiego przeprowadzona na stronach *Podstaw nauki o moralności* dobitnie to wykazuje⁴⁵. Możliwe jednak, że Ossowska nie chciała się afiszować z zapożyczeniami od Pośła Prawdy, gdyż sama uznawała jego dzieła za publicystykę, a nie prace naukowe, a także zarzucała mu chaos wywodu, zapalczywość oraz nadmierną łatwość dokonywania uogólnień.

O tym jednak, jak Świętochowski wyprzedził swoją epokę, najlepiej świadczy fakt, że gdy Henryk Struve przedstawiał na łamach niemieckiego periodyku dokonania polskiej filozofii na przełomie wieków XIX i XX, mógł w dziedzinie etyki przytoczyć tylko rozprawę Świętochowskiego⁴⁶.

W jednym z nielicznych wywiadów udzielonych prasie popularnej powiedział:

[...] nie lubię, by się mną interesowano, ponieważ nie lubię być zależnym od kogokolwiek. Całe moje życie nie znałem tego, nie miałem żadnego zwierzchnika i nie umiem się naginać do czyjejś woli, prośby czy żądania. Życie spędziłem w osamotnieniu, daleko od ludzi, i dlatego, może, nie mogę ich zrozumieć...⁴⁷.

Żył zatem jakby na przekór temu, co w ślad za Sutherlandem głosił w swych książkach, że człowieka można zrozumieć tylko w kontekście jego społecznego bytowania.

Ostateczna ocena jego dokonań z dzisiejszej perspektywy jest złożona. Niewątpliwie był wybitnym literatem, a także publicystą i wychowawcą kilku pokoleń młodzieży. Zapisał się więc złotymi zgłoskami w historii polskiej literatury i dziennikarstwa. Przed wojną nikt w te zasługi nie wątpił, a świadczy o tym fakt, że w uroczystościach pogrzebowych w Gołotczyźnie wziął udział minister wyznań religijnych i oświecenia publicznego Wojciech Świętosławski. Odczytany został wówczas także specjalny list od Prezydenta RP oraz został złożony w jego imieniu wieniec⁴⁸. Nikt zatem nie kwestionował jego zasług. Dużo trudniejsza jest ocena jego dokonań naukowych, jednak zasługi dla historii polskiej etyki są niepodwa-

⁴⁵ Tamże, s. 40–41.

⁴⁶ H. Struve, *Die polnische Philosophie der letzten zehn Jahre (1894–1904)*, „Archiv für Geschichte der Philosophie” 1906, vol. 19, nr 1, s. 145.

⁴⁷ M. G., *Z mojej kariery. Aleksander Świętochowski*, „Famulus” 1927, nr 9, s. 2.

⁴⁸ *Pogrzeb ś.p. Aleksandra Świętochowskiego*, „Gazeta Lwowska” 1938, nr 97, s. 3.

żalne. Bez jego prac na ten temat polska etyka z pewnością byłaby inna. Można też Świętochowskiemu przypisać tę zasługę, że wprowadził polską etykę na salony światowe, bo nawiązywali do niego w zasadzie wszyscy polscy filozofowie moralności XX wieku. Jego zasługą jest także to, że dzięki podniesieniu etyki na poziom samodzielnej nauki nie uległa ona atrofii w trudnych latach powojennej dominacji marksizmu w filozofii. Choćby dlatego Świętochowskiemu należy się pomnik i trwałe miejsce w historii polskiej nauki.

Bibliografia:

- Brykalska M., *Aleksander Świętochowski*, t. 1–2, Warszawa 1987.
- Demby S., *Aleksander Świętochowski*, w: *Prawda. Księga zbiorowa dla uczczenia dwudziestoletniej działalności Aleksandra Świętochowskiego 1870-1995*, red. S. Demby, Nakładem Księgarni R. Altenberga, Lwów–Petersburg 1899 .
- Drabarek A., *O poznawaniu dobra moralnego. Różne rozumienie intuicji w etyce polskiej*, Lublin 1999.
- Echa warszawska*, „Przegląd Tygodniowy” 1886, nr 3.
- Jedynak S., *Etyka teoretyczna Aleksandra Świętochowskiego*, „Studia Filozoficzne” 1972 .
- Jeske-Choiński T., *Pozytywizm warszawski i jego główni przedstawiciele*, Druk „Wieku”, Warszawa 1885.
- Konopnicka M., *Do Aleksandra Świętochowskiego*, w: *Prawda. Księga zbiorowa dla uczczenia dwudziestoletniej działalności Aleksandra Świętochowskiego 1870-1995*, red. S. Demby, Nakładem Księgarni R. Altenberga, Lwów–Petersburg 1899.
- Kosiakiewicz W., „Etyka” Aleksandra Świętochowskiego, „Prąd” 1912, nr 2.
- M. G., *Z mojej kariery. Aleksander Świętochowski*, „Famulus” 1927, nr 9.
- Markiewicz G., *Spór o model społeczeństwa na łamach „Przeglądu Tygodniowego” i „Przeglądu Katolickiego” w latach 1864–1880*, Łódź 2000.
- Ossowska M., *Podstawy nauki o moralności*, Warszawa 1966.
- Pogrzeb ś.p. Aleksandra Świętochowskiego*, „Gazeta Lwowska” 1938, nr 97.
- Przegląd piśmienniczy*, „Tygodnik Ilustrowany” 1879, nr 161 .
- Rudzki J., *Świętochowski*, Warszawa 1963.
- Rudzki J., *Wolnomyślicielstwo Aleksandra Świętochowskiego*, „Euhemer” 1958, nr 1.
- Sandler S., *Wstęp*, w: A. Świętochowski, *Wspomnienia*, oprac. S. Sandler, Wrocław 1966.
- Struve H., *Die polnische Philosophie der letzten zehn Jahre (1894–1904)*, „Archiv für Geschichte der Philosophie” 1906, vol. 19, nr 1 .
- Świętochowski A., *Ein Versuch die Entstehung der Moralgesetze zu erklären. Eine ethische Analyse*, A. Dygasiński Verlagsbuchhandlung, Krakau 1876.
- Świętochowski A., *Katechizm rodzinny*, „Przegląd Tygodniowy” 1873, nr 40.

- Świętochowski A., *Liberum veto*, „Prawda” 1905, nr 17.
- Świętochowski A., *Liberum veto. Po roku*, w: A. Świętochowski, *Liberum veto*, t. 2, Warszawa 1976.
- Świętochowski A. [Poseł Prawdy], *Liberum veto*, „Prawda” 1888, nr 14.
- Świętochowski A., *Ostatnie badania naukowe*, „Przegląd Tygodniowy” 1875, nr 46.
- Świętochowski A., *O powstawaniu praw moralnych*, Nakładem „Przeglądu Tygodniowego”, Warszawa 1876.
- Świętochowski A., *O tolerancyi*, „Przegląd Tygodniowy” 1872, nr 9.
- Świętochowski A., *Pisma*, t. 4, *Utworky dramatyczne*, Druk W.L. Anczyca i Spółki, Kraków 1908.
- Świętochowski A., *Źródła moralności*, Nakład Gebethnera i Wolfa, Warszawa 1912.
- T., *Dr. Aleksander Świętochowski. Ein Versuch die Entstehung der Moralgesetze zu erklären. Eine ethische Analyse*. Kraków 1876, „Gazeta Handlowa” 1877, nr 52.
- Tyburski W., *Aleksander Świętochowski: myśl filozoficzno -społeczna*, Warszawa 1989.
- Tyburski W., *Dyskusje wokół modelu etyki w polskiej filozofii przełomu XIX i XX wieku*, „Studia Filozoficzne” 1979, nr 8
- Warzenica-Zalewska E., *Przełom scjentyistyczny w publicystyce warszawskiego „oboza młodych” (Lata 1866–1876)*, Wrocław 1978.
- Zbroja F., *Etyczne poglądy Aleksandra Świętochowskiego*, Drukarnia Diecezjalna, Łomża 1937.

Ethical naturalism of Aleksander Świętochowski

The author has dedicated his paper to the 140th anniversary of the establishment of scientific ethics in Poland. Aleksander Świętochowski (1849–1938) was its founder, a prominent publicist, writer and philosopher of the period of positivism. He was an informal leader of the “young” camp, which sought to radically rebuild the social system in Poland. In 1875 Świętochowski defended a doctoral dissertation in Leipzig, written under the direction of Wilhelm Wundt *Ein Versuch die Entstehung der Moralgesetze zu erklären*, which appeared in the Polish edition in 1977, entitled *On the formation of moral laws*. It was the first Polish monograph of scientific ethics, in which the author defended the thesis that moral laws are not innate and are not the result of individual mental effort, but originate in the nature of man and the force of social influence, and hence they are subject to the laws of evolution. Therefore, to explain them it is not required to refer to the supernatural. Hence, Świętochowski is also recognized as the initiator of independent ethics in Poland.

Keywords: Aleksander Świętochowski, positivism, scientific ethics, independent ethics, moral laws, evolutionism

GRAŻYNA SZUMERA

Cywilizacja a etyka w myśli Feliksa Konecznego

Według Feliksa Konecznego cywilizacja „jest to metoda ustroju życia zbiorowego”¹. Historiozof zakładał wielość i różnorodność cywilizacji. Z każdą cywilizacją sprzężone jest właściwe dla niej rozumienie i hierarchizacja pięciu podstawowych wartości życiowych: dobra i prawdy, zdrowia i dobrobytu oraz piękna (tzw. *quincunx* wartości). Skoro cywilizacja to metoda życia zbiorowego, to każda cywilizacja – pisze Koneczny – ma swoją etykę.

Koneczny wskazuje na zależność etyki i rozumu, ten ostatni bez etyki byłby „kalectwem”. Uczucia mogą być użyteczne tylko w życiu prywatnym, natomiast w relacjach społecznych porządek moralny musi być oparty na rozumie. Koneczny włącza się do dyskusji dotyczącej zachodzenia postępu w moralności. Przyznaje, że należy uznać możliwość postępu w moralności, jednakże skoro nie istnieje jedna uniwersalna etyka, to też trudno jednoznacznie podać zachodzenie jakiegokolwiek stałej kolejności poglądów etycznych, która dotyczyłaby wszystkich społeczeństw. Myśliciel uważa, że nie ma żadnych prawidłowości, według których przebiegałby rozwój moralności.

Filozof twierdził, że tylko etyka katolicka ma stałe, niezienne zasady, a rozwija się przez wewnętrzną, logiczną rozbudowę. Etyka musi być nie tylko abstrakcyjna – uważa Koneczny – ale przede wszystkim stosowana w codziennym życiu. „Geneza jej w abstraktach, lecz nie przechodzi w istnienie, póki nie zetknie się z życiem praktycznym”². W życiu codziennym, które jest zmienne, niedoskonałe, nowe obszary życia społecznego i jednostkowego, które nie były znane pokoleniu starszemu, trzeba czasami poddać regulacjom etycznym. Z upływem czasu coraz więcej nowych kwestii etycznych wymaga rozwiązania. Katolicka etyka wchłania

¹ F. Koneczny, *O wielości cywilizacji*, Kraków 1935, s. 147.

² F. Koneczny, *Rozwój moralności*, Komorów 1977, s. 23.

coraz nowsze przejawy życia, rozszerza swój zasięg, czyli rozwija się także wraz z nowymi zastosowaniami jej w praktyce. Katolicyzm niósł pomiędzy inne cywilizacje cztery postulaty: małżeństwo monogamiczne, zniesienie msty, szacunek dla pracy, niezawisłość Kościoła od władzy świeckiej.

W każdej z pięciu istniejących cywilizacji (chińska, bramińska, turańska, arabska, bizantyńska) zachodzi rozbieżność etyki w życiu prywatnym i publicznym. Tylko w cywilizacji łacińskiej etyka jest wymagana także w życiu publicznym. W cywilizacji bramińskiej maharadża musi stosować się do swego doradcy, znawcy sakralizmu, w sprawach kultu, w innych kwestiach ma władzę absolutną. Szejk arabski łączy despotyczną władzę świecką z prawem interpretowania Koranu. W turańskiej cywilizacji całe życie społeczne wyprowadzone jest z władzy obozowej i jest zasadniczo bezetyczne. W cywilizacji bramińskiej etyka nie wysuwa się poza przepisy sakralne i występuje możliwość zrzucenia z siebie w każdej chwili wszelkich obowiązków. Cywilizacja żydowska wytworzyła – zdaniem Konecznego – aż trzy etyki. Czyli różne sprawy w każdej cywilizacji traktowane są odmiennie. Rozmaitość etyk potwierdza, że nie może być syntez pomiędzy cywilizacjami. Również – uważa Koneczny – nie zmierzamy ku jednej powszechnej cywilizacji, wspólnej całemu światu. Pyta Koneczny, jak może nastąpić synteza odmiennych ustrojów życia zbiorowego? „Gdyby mogła zachodzić synteza cywilizacji, natenczas musiałaby nastać synteza etyk, tj. synteza odmiennych poglądów na to, co dobre a złe, co wzniosłe a nikczemne”³.

Najwyższe prawo historii – twierdzi Koneczny – głosi, że nie można być cywilizowanym na dwa sposoby, stąd etyka danego zrzeszenia musi również być czerpana z jednej cywilizacji. Inaczej będzie występował w społeczeństwie chaos moralny i w końcu zubożenie na moralność, czy też nastąpi zniszczenie wszelkiego ładu. „Mieszanka cywilizacyjna” prowadzi do współistnienia w danym zrzeszeniu wykluczających się nawzajem systemów etycznych, a to już prosta droga do „rozwichrzenia życia zbiorowego”, a w końcu do zubożenia na moralność. Ludziom przybywa coraz więcej wątpliwości i często już nie wiedzą, co dobre, a co złe. Nie może się wykształcić *ethos*⁴ tam, gdzie zachodzą dwie etyki. Od prawa dziejowego głoszącego, że nie można być cywilizowanym na dwa sposoby, nie ma wyjątku. Etyka danego zrzeszenia musi być jednolita. Koneczny zwraca uwagę na zależność etyki i ekonomii. Ile zapatrywań na własność, pracę, dorobek, tyle systemów ekonomicznych, które często wykluczają się wzajemnie. Dążenie do dobrobytu

³ F. Koneczny, *Rozwój moralności*, dz. cyt., s. 26.

⁴ Koneczny używa pojęcia „ethos” na określenie praktycznej strony życia i obejmuje nią wszelkie działania ludzi poszczególnych cywilizacji. *Ethos* to coś więcej niż etyka, choć czerpie on „znaczną część swej siły z etyki”. F. Koneczny, *Polskie logos a ethos. Roztrząsania o znaczeniu i celu Polski*, Poznań 1921, t. 1, s. 160.

stanowi – zdaniem Konecznego – obowiązek moralny, a dotyczy to zarówno jednostki, jak i społeczeństwa. „Do różniczkowania się cywilizacyjnych etyk przybyła w ostatnich stuleciach etyka sztuczna, głosząca niezawisłość od religii”⁵.

Różne etyki prowadzą ludzi różnymi drogami, co przyczynia się do upadku moralności, przybywa coraz więcej wątpliwości i często człowiek nie wie, co jest dobre, a co złe. Panujący „rozgardiasz etyczny” prowadzi do tego, że tylko część społeczeństwa ceni moralność, szanuje zasady. Od etyki zależy zapał, gorliwość, poświęcenie, wiara w dobroć, w trafność czynu, a bez tych walorów nie da się zorganizować żadnej społeczności. Silne *ethos* możliwe jest tylko przy jednolitości cywilizacyjnej. W sprawach publicznych – uważa Koneczny – etyka jest bardziej potrzebna niż w życiu prywatnym. Musi też być surowsza niż w życiu indywidualnym. Państwo musi być oparte na etyce, żeby nie stało się obojętne dla swych obywateli.

Koneczny twierdzi, że z wielości etyk nie da się wyprowadzić jakichś wspólnych im zasad, jedności etycznej. Istnieją pewne pojęcia abstrakcyjne, stanowiące generalia etyk, z których wysnuwa się w różnych stronach świata odmienne wnioski – a są to: obowiązek, bezinteresowność, odpowiedzialność, sprawiedliwość, sumienie, stosunek do czasu i pracy⁶. Na ich podstawie można określić rodzaj i szczebel etyki.

Stosunek do obowiązku może być rozmaity, są obowiązki bezwarunkowe, warunkowe, dziedziczne, osobiste, powszechne, stanowe, zawodowe. Szczególny obowiązek istnieje w cywilizacjach bramińskiej, żydowskiej, chińskiej – to obowiązek posiadania syna. W bramińskiej cywilizacji zezwala się na zrzucenie z siebie wszelkich obowiązków, jeśli porzuca się życie w zbiorowości, aby oddać się medytacji i prowadzić życie żebrackie. W tej cywilizacji wszelkie obowiązki są czasowe, można się od nich uwolnić. Wobec tego – pisze Koneczny – sama podstawa etyki jest niepewna, niczym nieubezpieczona, czasami nagle zwrócenie się do medytacji może służyć rozmaitym nadużyciom. Religijność w braminizmie jest ściśle złączona z formalizmem. Istotną cechą braminizmu jest nieustanny lęk przed „nieczystością”, szczególne znaczenie ma tu przynależność do określonej kasty. Braminizm jest „religią kast”⁷. To ta przynależność określa wszelkie obowiązki religijne. Jedyną drogą, żeby wyjść poza kasty, jest wyrzec się świata, stać się bezdomnym, nic nieposiadającym, niczego niepragnącym. Droga do świętości prowadzi przez zrzucenie z siebie wszelkiego obowiązku⁸. W tej cywilizacji występuje rozbieżność etyki w życiu prywatnym i publicznym, przy czym w tym ostatnim

⁵ F. Koneczny, *Rozwój moralności*, dz. cyt., s. 27.

⁶ Zob. F. Koneczny, *Rozwój moralności*, dz. cyt., s. 36.

⁷ F. Koneczny, *O wielości cywilizacji*, dz. cyt., s. 248.

⁸ Tamże, s. 250.

nie wymaga się stosowania zasad etycznych. Koneczny twierdzi, że cywilizacja bramińska nie zna kategorii dobra moralnego, jak też żadna zbiorowość tak jak ta nie oddzieliła tak mocno religii od moralności. Wyznawca braminizmu zajęty jest głównie jednaniem sobie łaski bogów, jednocześnie może nie dbać o uczciwość w relacjach z innymi. Co nie jest sakralne, nie jest istotne dla znawcy braminizmu.

W cywilizacji łacińskiej obowiązek raz na siebie wzięty nie może być porzucony, nic nie zwalnia jednostki od przyjętych zobowiązań i nikt nie może się od nich uwolnić, zrzucić ich z siebie. Tylko w cywilizacji łacińskiej znany jest pewien rodzaj obowiązków „względem samego siebie”, związany z personalizmem. Koneczny lokalizuje źródło etyk w dążnościach bezinteresownych. „Bezinteresowność przestrzega obowiązków wbrew interesom własnym, a więc bezinteresowny mniej dba o swe prawa”⁹. Podczas gdy nikt nie popełni niegodziwości – pisze Koneczny – bezinteresownie, godziwie można postępować bezinteresownie i utylitarnie. Siła bezinteresowności jest wyjątkowa, jej przykłady można dojrzeć w rodzinie i w losach państw.

Również poczucie odpowiedzialności odgrywa w życiu zbiorowym wyjątkową rolę. Odpowiedzialność stanowi istotną etyczną sankcję w wypełnianiu obowiązków¹⁰. Luki w poczuciu odpowiedzialności nie tylko pociągają za sobą niedomagania duchowe, ale i szerzą spustoszenie w kategoriach cielesnych bytu ludzkiego. W życiu zbiorowym powinno być ściśle określone, kto za co ponosi odpowiedzialność, inaczej zrzeczenie będzie się staczać ku upadkowi. Iluzoryczność odpowiedzialności prowadzi do bezkarności zła. Pośród generalistów etyki istotną rolę pełni pojęcie sprawiedliwości, bez którego – pisze Koneczny – nie ma żadnej etyki. Syntezą przedstawionych składników etyki jest sumienie, które pełni rolę narzędzia etyki i jej strażnika. Autor *Rozwoju moralności* twierdzi, że sumienie jest to auto-krytyka moralna, która objawia się żalem i wstydem przed samym sobą. Nie ma takiego szczybla cywilizacji, w którym nie byłoby miejsca na sumienie. Aby jednostka mogła uznać swój błąd, poczucie sprawiedliwości musi w niej być silniejsze od miłości własnej – dopiero wówczas dochodzi do powstania wyrzutów sumienia, powodowanych przez żal i wstyd. Rodzaj cywilizacji, a pośrednio także rodzaj etyki zależy od stosunku do pracy, istotne jest również, jak jednostki pracujące umysłowo odnoszą się do pracy fizycznej. Aż cztery cywilizacje gardzą pracą fizyczną: chińska, bramińska, arabska, turańska. Należy zauważyć, że w cywilizacji chińskiej „warto pracować”, jednak panuje pogarda dla zmuszonych ciężko pracować. Praca fizyczna i umysłowa są w tych cywilizacjach traktowane inaczej. A przecież skutki poglądów na pracę są dalekosiężne – klasycznym przykładem jest uszanowanie pracy fizycznej przez chrześcijaństwo, co następnie zostało przyjęte w cywi-

⁹ F. Koneczny, *Rozwój moralności*, dz. cyt., s. 41.

¹⁰ Por. tamże, s. 48.

lizacji łaćńskiej. Szacunek do prac ręcznych podniósł stan rzemiosł, z czego potem wyłoniła się technika. Z *homo faber* wyrósł wynalazca zmieniający świat. Wcześniej i inne cywilizacje odkryły wiele wynalazków, które jednak nie zostały zastosowane, ponieważ nie zwrócono uwagi, że można nimi zastąpić pracę fizyczną¹¹. Przyczyna zacofania ekonomicznego tych wspomnianych cywilizacji tkwi w pogardzaniu pracą fizyczną. Podobnie jak nie ma etyki bez poglądu na stosunek człowieka do pracy, tak samo do generalistów etyki zalicza się stosunek danej ludności do czasu. W cywilizacji zachodniej ceni się czas, panuje charakterystyczny „kult zegara”. Inaczej do czasu odnosi się ludność Chin, Indii – dla nich czas należy do spraw obojętnych. Koneczny twierdzi, że społeczeństwo osiąga rozwój tym wyższy, im więcej jest w nim osób panujących nad czasem¹². Oszczędzanie lub marnotrawienie czasu jest ściśle związane z tym, jak wykorzystamy swoje życie. W imię oszczędzania czasu wytwarza się pilność, zapobiegliwość, oszczędność, poczucie obowiązku względem następnego pokolenia. Podsumowując, należy stwierdzić, że do powstania moralności konieczne jest, aby istniały pojęcia obowiązku, bezinteresowności, odpowiedzialności, sprawiedliwości i żeby był określony stosunek do czasu i pracy. Jeśli w danej cywilizacji brak któregośkolwiek z tych generalistów, to wówczas – uważa Koneczny – panuje moralność „niekompletna, defektywna”. Wymienione generalia zachodzą zawsze wtedy, jeśli wytworzy się jakieś nawet najprymitywniejsze ludzkie zrzeczenie. Bez etyki nie ma życia społecznego. Można generalia stosować rozmaicie, wykonywać je różnymi metodami, ale to od „wykonania zawisła” moralność. Skoro cywilizacja to metoda ustroju życia zbiorowego, to każda cywilizacja ma swoją etykę. „Cywilizacja łaćńska, przyjąwszy etykę katolicką, uczyniła tym cięższą walkę o byt moralny, bo katolicyzm jest ze wszystkich religii najbardziej wymagający w zakresie etyki”¹³.

W tej cywilizacji wystąpiła odrębność prawa publicznego, poddając jednak życie publiczne wszystkim przepisom moralności życia prywatnego.

Strona duchowa człowieka składa się z kategorii moralności i prawdy, cielesna z kategorii zdrowia i dobrobytu, nadto istnieje wspólna ciału i duszy kategoria piękna. W życiu dobrze urządzonym panuje harmonia między tymi kategoriami, ponieważ wymaga tego prawo współmierności¹⁴. Wszystkie kategorie wpływają

¹¹ Na przykład proch strzelniczy pochodzi z Chin, skąd również Arabowie przywieźli papier i igłę magnetyczną. Algebra przybyła do Europy z Indii za pośrednictwem Arabów, którzy przyczynili się do rozpowszechnienia chemii i fizyki. Geometria i mechanika wywodzą się z antycznej Grecji. Już Egipcjanie do pompowania wody używali koła wodnego. Zob. L Mumford, *Technika i cywilizacja*, tłum. E. Danecka, Warszawa 1966, s. 89.

¹² F. Koneczny, *Rozwój moralności*, dz. cyt., s. 63.

¹³ Tamże, s. 71.

¹⁴ Prawo współmierności wynika z przyjętej przez Konecznego definicji cywilizacji, gdyż pod pojęciem metody rozumiał on zgodność we współmierności, a cywilizację definiował jako metodę

na siebie wzajemnie, a cielesne i duchowe są od siebie wzajemnie zależne. O rozwoju życia indywidualnego i zbiorowego rozstrzyga wielostronność jego możliwości, czyli rozległość pola kombinacji ze wszystkich kategorii bytu. Autor *Rozwoju moralności* podkreśla „zawisłość” kategorii materialnych i duchowych, lecz jednocześnie wskazuje na hegemonię tych drugich. Oddanie się etyce nie zagraża innym kategoriom bytu, gdyż etykę obowiązuje również prawo współmierności. Koneczny wyraża opinię, iż ludzką rzeczą jest prowadzić trojaką walkę o byt: materialny, moralny, umysłowy. Człowiek spada do poziomu zwierzęcia, gdy skupia się tylko na walce o byt materialny. Można by nawet – pisze Koneczny – oznaczać szczeble cywilizacji według stosunku jednostki ludzkiej do trzech rodzajów walki o byt. Koneczny wyróżnił etyki naturalne (historyczne), religijne i sztuczne (autonomiczne). Te pierwsze są etykami rodowymi, postęp moralności ma miejsce, gdy nastąpi emancypacja rodziny z rodu. Wówczas zaczyna się pochód ku personalizmowi i do wyższych stopni etyki. Etyki sztuczne są tworzone przez uczonych. Myśliciele próbowali nieraz ułożyć prawidła moralności, częściowo według własnych pomysłów, sztucznie, wobec rozpowszechnionej etyki naturalnej. Etyki sztuczne o najrozmaitszych założeniach i kierunkach można spotkać w Chinach. Jednocześnie tam większość ludności pozostała przy etyce rodowej. Przyjęty przez władzę cesarską konfucjanizm stał się etyką dla mandarynów, ogółowi przeważnie obojętną. Konfucjanizm nie jest religią, a jego wielkość polega na tym, że nie będąc religią, może ją zastąpić. Również w Europie można podać przykłady takich sztucznych etyk. Etykom religijnym Koneczny dawał „wyraźną przewagę, która miała wynikać już z samego faktu odnoszenia wszelkich wartości do wartości najwyższej, a tym samym posiadania stałego kryterium moralnego”¹⁵. Należy podkreślić, że nie wszystkim etykom religijnym myśliciel przypisał identyczne znaczenie. Etyka religijna ma miejsce w chrześcijaństwie, ale tylko katolicyzm nie cofa się przed żadną konsekwencją chrześcijańskiego absolutu etycznego. Z tezy, że człowiek jest stworzony na obraz i podobieństwo Boże, etyka religijna wyprawdza wnioski, jak realizować etykę w życiu, jak wprowadzać moralność w życie publiczne. Z osobistego stosunku do Boga katolik czerpie otuchę i siłę moralną. Z odmienności pojęć o stosunku do Boga pochodzi odmiennosc metod w oddawaniu mu czci. Katolik oddaje cześć Bogu czynkami. Jednocześnie odpowiedzialność katolika jest większa niż u wyznawców innych religii. Natomiast braminizm ceni powierzchowny ceremoniał.

Problem zależności między religią a etyką był często przedmiotem dyskursu filozoficznego. Nie ulega wątpliwości, że przez długi czas religia i moralność

ustroju życia zbiorowego. Współmierność może zachodzić w życiu zbiorowym tylko wtedy, kiedy stosuje się w nim tę samą metodę, czyli tylko w tej samej cywilizacji. Zob. S Bukowska, *Filozofia polska wobec problemu cywilizacji. Teoria Feliksa Konecznego*, Katowice 2007, s. 129.

¹⁵ S. Bukowska, *Filozofia polska wobec problemu cywilizacji...*, dz. cyt., s. 72.

były ujmowane w ścisłym sprzężeniu. Zasadniczą zmianę w tej dziedzinie można zauważyć dopiero w XIII wieku, kiedy głoszono niezależność etyki, jednakże nie było to stanowisko jedyne. Feliks Koneczny stał na stanowisku, że niemożliwe jest utrzymanie moralności w oderwaniu od religii, bez dogmatów. Koneczny wskazał trzy warianty przejawiania się relacji między etyką a religią: religia bez etyki (braminizm), etyka bez religii (buddyzm) oraz związek obydwu. Dalsze różnicowanie polegało na różnorodnym stosunku religii do cywilizacji i w tej perspektywie, zdaniem filozofa, ujawniała się wyższość etyki katolickiej. Islam np. głosi etykę religijną, ale przyjęto ją tylko w cywilizacji arabskiej, w turańskiej islam staje się jakby inną religią. Podobnie chrześcijaństwo orientalne ulega cywilizacjom, z którymi zostaje złączone. Tylko katolicyzm jest silniejszy od cywilizacji i każdej narzuca swą etykę. Toteż z etyk religijnych tylko katolicka jest ponadcywilizacyjną, uniwersalną. Zdaniem Konecznego postęp moralności polega nie na zbliżaniu się do równości, lecz na sprawiedliwym rozdziale nierówności. Myśliciel uważa, że nie ma równości wśród ludzi, natura daje człowiekowi niejednakowo rozwinięte zmysły. Podobnie co do pamięci i wyobraźni też występują między jednostkami ludzkimi duże różnice. Moralność ściśle związana jest z dbaniem człowieka o to, aby być pożytecznym. Od najmniejszych zbiorowości do tych największych pożyteczność musi opierać się na metodzie ustroju danego zrzeszenia. Wszelkie zrzeszenie oparte jest na wzajemnej pożyteczności, dostosowanej do właściwego dla danej cywilizacji pojęcia o pożytku.

Koneczny twierdzi, że postęp w moralności może zachodzić, lecz zdarza się też zastój, a nawet cofnięcie. Ze wszystkich kategorii bytu najtrudniej o postęp moralny, zwłaszcza w cywilizacji łańskiejskiej, najbardziej wymagającej. Wypowiadając się co do relacji między etyką a prawem, Koneczny podkreśla wcześniejszą genezę etyki. Różnica między tymi dwiema dziedzinami polega na tym, że prawo jest przymusowe, a etyka dobrowolna. Prawo – uważa myśliciel – powinno być tylko pieczęcią na postulatach etycznych. Według Konecznego etyka nie może być zależna od obowiązującego prawa – albo jest prawa „przodowniczką”, albo całkiem jej nie ma. Jednocześnie Koneczny dodaje, że nie wszystkie postulaty zamieniają się w normy prawne. Dla postępu moralności wystarczy, aby każde pokolenie coś z etyki zamieniało w prawo. Cywilizacja łańska popadłaby w stagnację, gdyby etyka przestała torować drogę prawu. W miarę jak etyka obejmuje nowe dziedziny życia społecznego, następują stosowne zmiany w prawodawstwie. Pierwotne prawo było aposterioryczne, wysnuwane z doświadczenia, dostosowywane do etyki. Takie prawo przyczynia się do postępu moralności. Druga droga powstawania prawa polega na sztucznym jego tworzeniu, regulującym stosunki społeczne według założonego planu.

Koneczny uważa, że postęp moralności poznaje się po wyższym stopniu kultury czynu¹⁶. Kultura czynu to jego zdaniem „zdatność” ustalona do czynów moralnych i rozumnych. Wszystkie myśli jednostki ludzkiej powinny mieć na uwadze czyn, bowiem wartość życia w „czynach się rozstrzyga”. Człowiek powinien dążyć do pozostawienia po sobie w spuściźnie trwałego czynu, myśli twórczej. Niebezpieczna dla kultury czynu jest mieszanka cywilizacyjna. Jeśli członkowie danego zrzeszenia trzymają się rozmaitych metod życia zbiorowego, to słabnie kultura czynu. Czyny stają się wówczas niekonsekwentne, przepojone sprzecznościami, co sprawia, że zbiorowość nie może się zdobyć na żaden czyn rozumny a etyczny.

Bibliografia

- Bukowska S., *Filozofia polska wobec problemu cywilizacji. Teoria Feliksa Konecznego*, Katowice 2007.
- Koneczny F., *O wielości cywilizacji*, Kraków 1935.
- Koneczny F., *Rozwój moralności*, Komorów 1977.
- Koneczny F., *Polskie Logos a Ethos. Roztrząsania o znaczeniu i celu Polski*, t. 1, Poznań 1921.
- Mumford L., *Technika i cywilizacja*, tłum. E. Danecka, Warszawa 1966.

Civilisation and ethics in the thought of Feliks Koneczny

The problem of relation between religion and ethics was often a subject of philosophical discourse. There are no doubts that religion and morality were being discussed in close connection. The primary change in this field can be observed as late as in the 18th century, when the independence of ethics was announced. However, it was not the only stand. Feliks Koneczny was of the opinion that it was not possible to consider morality in separation from religion, without dogmas. It is necessary to add that, in addition to religious ethics, he distinguished natural and artificial ethics. Koneczny indicated three variants of occurrence of relations between ethics and religion: religion without ethics (Brahminism), ethics without religion (Buddhism) and correlation of both. Further distinction consisted in various approaches of religion to civilisation and, in this perspective, in the philosopher's opinion, the superiority of catholic ethics was visible.

Keywords: civilisation, ethics, Feliks Koneczny

¹⁶ F. Koneczny, *O rozwoju moralności*, dz. cyt., s. 375.

SONIA BUKOWSKA

Wola człowieka jako wytwór cywilizacji w teorii Erazma Majewskiego

Rozważania nad zagadnieniem ludzkiej woli niewątpliwie wpisują się w nurt dociekań antropologicznych. Warto zatem zwrócić uwagę na fakt, iż już na początku XX wieku, z którym wiąże się geneza kojarzonej głównie z myślą niemiecką współczesnej antropologii filozoficznej, w 1911 roku, czyli kilkanaście lat przed opublikowaniem prac Maxa Schelera (*Stanowisko człowieka w kosmosie*, 1928) i Helmutha Plessnera (*Szczeble bytu organicznego a człowiek*, 1928), polski filozof i socjolog Erazm Majewski (1858–1922) publikuje książkę zatytułowaną *Teoria człowieka i cywilizacji*. W swoim dziele, podobnie jak później uczynią to filozofowie niemieccy, podejmuje próbę przezwyciężenia tradycyjnego obrazu człowieka. W nowoczesnej antropologii filozoficznej dążenie to znajduje przede wszystkim wyraz w przekonaniu, że nowa koncepcja człowieka może wyłonić się tylko ze współpracy filozofii i nauki, koncentrując się na konkretnych sytuacjach warunkujących ludzkie życie. Od tradycyjnych wykładni dość wyraźnie odróżnia ją obecny w niej impuls antymetafizyczny, a jej podstawę w przeważającej mierze stanowią powstałe w drugiej połowie XIX wieku nauki empiryczne, jak biologia humanistyczna, psychologia indywidualna i etniczna, prehistoria i nauki o zachowaniu, socjologia i nauki kulturoznawcze¹. Takie podejście do zagadnień antropologicznych niewątpliwie cechuje Erazma Majewskiego, zwłaszcza że oprócz osiągnięć w dziedzinie filozofii może on wykazać się także znaczącymi osiągnięciami w zakresie socjologii, nauk przyrodniczych, językoznawstwa, leksykografii, etnologii oraz ekonomii. Trwałe miejsce zapewnił sobie również w dziedzinie archeologii, a wiedza prehistoryczna jest dla niego ważnym ogniwem w rozważaniach z dziedziny filozofii cywilizacji, w której zakresie mieści się jego filozoficz-

¹ Zob. H. Paetzold, *Człowiek*, [w:] *Filozofia. Podstawowe pytania*, red. E. Martens, H. Schnädelbach, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1995, s. 486–489.

na koncepcja człowieka. Wspomniana wyżej praca Majewskiego *Teoria człowieka i cywilizacji* stanowi bowiem drugi tom obszerniejszej, złożonej z czterech tomów *Nauki o cywilizacji*, która swego czasu przyniosła autorowi dość duże rozgłos i uznanie².

Badania teorii Erazma Majewskiego pozwalają zauważyć, że jego *Nauka o cywilizacji*, będąca syntezą wiedzy na temat genezy człowieka, kultury oraz mechanizmów ich dalszego rozwoju, ujęta jest w perspektywie naturalistycznej. Już we wstępie do pierwszego tomu Majewski pisze wprost: „Nie tylko na organizm i czyny człowieka, lecz i na społeczeństwa, ich ustrój oraz na całe dzieje ludzkości należy patrzeć oczyma przyrodnika”³. Trzeba jednak zaznaczyć, że stojąc na gruncie radykalnego monizmu naturalistycznego, Majewski nie był zwolennikiem redukcjonizmu. Przeciwnie, podobnie jak Ludwik Gumplowicz nie zgadzał się z dość popularnym w tym okresie poglądem, że poznanie praw przyrody zdobyte drogą obserwacji zjawisk biologicznych czy fizycznych daje dostateczną podstawę do zrozumienia życia społecznego. Zdaniem Majewskiego człowiek, chociaż należy do świata zwierzęcego, tworzy jednak własny, swoisty świat i żeby go poznać i zrozumieć, nie można ograniczać się wyłącznie do metod wypracowanych w badaniach nad przyrodą. „Ciało społeczne jest ustrojem tak na wskroś swoim i bezprzykładnym – pisze – że porównywać go z innymi ustrojami można tylko w cechach najbardziej zasadniczych, będąc z góry przygotowanym, że poza ich zakresem cała masa zjawisk życiowych będzie przybierać całkowicie odmienne postaci”⁴. Zgodnie z monistyczną interpretacją rzeczywistości najbardziej złożoną postacią tego ludzkiego świata i zarazem najwyższą formą życia na Ziemi jest cywilizacja. Innymi słowy, Majewski definiuje cywilizację jako całość realnie istniejącą w przyrodzie i ożywioną. Określa ją mianem „realności D”, przy czym takie określenie ma unaocznic fakt, że cywilizacja jest ukoronowaniem naturalnego procesu rozwojowego, którego początkiem jest „realność A”, czyli biogena oznaczająca narodziny życia, następnym etapem jest „realność B”, czyli powstanie komórki, i wreszcie „realność C”, czyli ukształtowanie się organizmu.

W teorii cywilizacji – pisze Majewski – przybyła nam jeszcze jedna postać życia, trzykrotnie złożona, mianowicie realność D. Jej elementami są już całkowite organizmy (ludzie), a składnikami dopełniającymi ich wytwory⁵.

² Pozostałe tomy noszą następujące tytuły: tom 1: *Prolegomena i podstawy do filozofii dziejów i socjologii* (1908), tom 3: *Kapitał. Rozbiór podstawowych zjawisk i pojęć gospodarczych* (1914), tom 4: *Narodziny i rozwój ducha na Ziemi* (1923).

³ E. Majewski, *Nauka o cywilizacji*, t. 1, dz. cyt., s. 26.

⁴ E. Majewski, *Nauka o cywilizacji*, t. 1, dz. cyt., s. 276–277.

⁵ E. Majewski, *Nauka o cywilizacji*, t. 2, *Teoria człowieka i cywilizacji*, Warszawa 1911, s. 21.

Konsekwencją tych rozważań jest przekonanie, że istotę człowieka może wyjaśnić dopiero oparta na biologicznej koncepcji rozwoju teoria cywilizacji.

Dla Erazma Majewskiego problem ludzkiej natury okazuje się zatem bardziej złożony, bardziej skomplikowany, niż wynikałoby to z przyjętego stanowiska teoretycznego. Filozof nie ma wątpliwości, że człowiek genetycznie jest częścią świata przyrody i „korzeniami sięga do świata zwierzęcego, z którego się wyłonił”⁶, ale w refleksji nad człowiekiem za kluczową kwestię uważa uzyskanie odpowiedzi na pytanie: co spowodowało, że człowiek stał się wyjątkową istotą na ziemi, co przesądziło o tym, że stał się człowiekiem? Podejmując próbę rozwiązania tego problemu, zwraca uwagę na konieczność uwzględnienia w rozważaniach antropologicznych dwóch podstawowych cech charakterystycznych dla bytu ludzkiego, do których jego zdaniem zaliczają się zdolność do tworzenia społeczeństw oraz wyjątkowa wielkość i funkcje mózgu.

Przyjrzyjmy się pierwszej z wymienionych przez Majewskiego cech. Z jego koncepcji jasno wynika, że człowiek jest materiałem biologicznym, wywodzącym się z tego samego źródła co inne organizmy, nie ma więc różnicy jakościowej pomiędzy ludźmi i zwierzętami. Filozof zaznacza jednak, że społeczeństwo nie mogło powstać na podłożu rodzinnym czy zbiorowym, ponieważ te struktury występują już w świecie zwierzęcym i nie wywołują skutków cywilizacyjnych, a zatem musi istnieć jakaś inna przyczyna uspołeczniająca przodka człowieka. I za taką przyczynę uznaje wytworzenie się ludzkiej mowy. Oczywiście pogląd, iż bez języka niemożliwe byłoby życie społeczne, znajdziemy już u Arystotelesa, ale można też zgodzić się z Jerzym Szackim, że Majewski „wyszedł w tej sprawie poza ogólniki i komunały, budując koncepcję człowieka jako »zwierzęcia mówiącego« i wysuwając język na czoło czynników uspołecznienia”⁷. W teorii Majewskiego mowa ludzka nie jest dowolnym i umówionym, ale koniecznym i gotowym środkiem porozumiewania się. Człowiek, przychodząc na świat, styka się z językiem jako czymś gotowym i nie może zrezygnować z jego przyswojenia, gdyż język stanowi rodzaj społecznego kapitału. W świecie ludzkim, podobnie zresztą jak w zwierzęcym, z nabywaniem języka związany jest przymus, ale w odróżnieniu od charakterystycznego dla zwierząt przymusu fizjologicznego, oznaczającego dziedziczenie „mowy” swojego gatunku, w przypadku ludzi jest to przymus społeczny⁸. W analizowanej koncepcji mowa rozbudowana przez pismo w skomplikowany system ko-

⁶ E. Majewski, *Nauka o cywilizacji*, t. 1, dz. cyt., s. 72.

⁷ J. Szacki, *Erazm Majewski – socjolog*, [w:] *Erazm Majewski i warszawska szkoła prehistoryczna na początku XX wieku*, pod red. S. K. Kozłowski, J. Lech, Warszawa 1996, s. 136. Warto dodać, iż zdaniem Szackiego jest to jeden z przykładów dobrych pomysłów Majewskiego, które jednak weszły do nauki za sprawą kogoś innego, w tym przypadku George’a Herberta Meada.

⁸ Zob. E. Majewski, *Nauka o cywilizacji*, t. 2, dz. cyt., s. 46–49.

munikacyjny⁹ stanowi siłę motoryczną cywilizacji¹⁰. Majewski jest przekonany, że bez niej nie rozwinęłyby się psychika indywidualna i zbiorowa, łączność między ludźmi, wiedza i myślenie abstrakcyjne, czyli to wszystko, co według niego wiąże się z pojęciem ludzkiej duszy. „Duszy nie może być poza społeczeństwem, tj. tam gdzie brak symbolów akustycznych lub optycznych, czyli mówionego”¹¹ – pisze.

W myśli Majewskiego z powstaniem mowy, oprócz zdolności do tworzenia społeczeństw, wiąże się także druga podstawowa cecha charakterystyczna dla ludzkiego bytu, czyli wyjątkowa wielkość i funkcje mózgu. To właśnie rozwojowi mowy człowiek zawdzięcza rozwój mózgu, tj. wytworzenie się takich obszarów, których nie znajdziemy u żadnego z przedstawicieli świata zwierząt. Za pomocą aparatu mowy ludzki mózg może bowiem oddziaływać nie tylko na komórki własnego organizmu, ale także na komórki mózgowie innego organizmu, co uczyniło ludzi „z całości otwartych jednostronnie – otwartymi względem siebie obustronnie”¹². Majewski dowodzi, że bez złożonych dźwięków, które wysyła inny aparat głosu, nie byłoby w mózgu tych jego części, które przyjmują dźwięki i zamieniają je w wyobrażenia i pojęcia.

Reasumując, dzięki mowie człowiek stał się nie tylko materiałem społecznym, ponieważ dopiero wraz z wykształceniem tej umiejętności mogło dojść do zróżnicowania funkcjonalnego i psychicznego osobników „morfologicznie jednakowych”, ale mowie zawdzięczamy także ukształtowanie się specyficznie ludzkiego organu, jakim jest nasz mózg.

Odkrycie łącznika społecznego pozwala Majewskiemu rozwiązać problem tworzenia społeczeństw, które pojmuje jako zespoły jednostek wzajemnie ze sobą powiązanych i przystosowanych do pozabiologicznego bytowania. Ale, jak trafnie zauważają w swoim artykule Aleksandra i Jerzy Szymańscy, tak rozumiane społeczeństwo według Majewskiego nie stanowi jeszcze realnej i samodzielnie bytującej całości. Całokształt przejawów egzystencji społecznej obejmuje dopiero cywilizacja. To w cywilizacji sumują się wszelkie przejawy życia zbiorowego i indywidualnego, idei, odkryć, wynalazków i ich zastosowania, stanu ustroju rodzinnego i narodowego, istniejących instytucji itd.¹³. Dla Majewskiego nie ulega wątpliwości, że *homo sapiens* nie może istnieć bez cywilizacji, a potwierdzeniem tego ma być fakt, iż w ludzkich dziejach nie istnieje stan całkowitego braku ucywilizowa-

⁹ Zob. E. Majewski, *Nauka o cywilizacji*, t. 4, *Narodziny i rozwój ducha na Ziemi*, Warszawa 1923, s. 174.

¹⁰ Zob. A. Kołakowski, *Koncepcja cywilizacji Erazma Majewskiego*, [w:] *Erazm Majewski i warszawska szkoła prehistoryczna...*, dz. cyt., s. 147.

¹¹ E. Majewski, *Nauka o cywilizacji*, t. 2, dz. cyt., s. 83.

¹² E. Majewski, *Nauka o cywilizacji*, t. 1, dz. cyt., s. 159.

¹³ Zob. A. i J. Szymańscy, *Cywilizacja w koncepcji filozoficznej Erazma Majewskiego*, „*Studia Filozoficzne*” 1975, nr 8 (117), s. 113–114.

nia i nawet w odległej przeszłości prehistorycznej nie znajdziemy człowieka absolutnie niecywilizowanego. Filozof nie wyklucza, że „był w tej fazie niegdyś i przez długie zapewne tysiąclecia cały ród ludzki”, uważa jednak, że ten okres musimy uznać za przedludzki, w którym nieczłowiek dopiero stawał się człowiekiem¹⁴. Słowem, w teorii Majewskiego cywilizacja wyznacza początek człowieczeństwa, ale co równie ważne, stanowi ona jednocześnie (jako ostateczny podmiot dziejów) także kres rozwoju człowieka w sensie społecznym.

Rozważania Erazma Majewskiego dotyczące społecznej natury człowieka znajdują rozwinięcie w jego koncepcji myślenia, woli i uczuć ludzkich. Skoro człowiek urodzony fizycznie jako organizm dopiero w społeczeństwie staje się jednostką ludzką, to gdzie, jeśli nie w cywilizacji należałoby poszukiwać źródeł tych zjawisk? Na gruncie analizowanej teorii odpowiedź wydaje się oczywista. Majewski twierdzi, że analogicznie jak wytwarzane narzędzia nie są dziełem izolowanej jednostki ludzkiej, także jej władze umysłowe nie mogą być prostym rozwinięciem władzy umysłowej nie-człowieka. W jego ujęciu myślenie, działanie czy uczucia wyższe jako produkty cywilizacji są zjawiskami społecznymi, a nie osobniczymi czy organicznymi. Tylko i wyłącznie dzięki związkowi psychofizycznemu łączącemu ludzkie jednostki (za pomocą mowy) powstaje i kształtuje się ludzka dusza, ponieważ „psychiczność indywiduów ludzkich” nie płynie z ich osobistej fizyczności, lecz jakby gotowa, wnika w nie z zewnątrz, od społeczeństwa i cywilizacji. Dlatego też Majewski, jak pisze Grażyna Szumera:

krytykuje wszelkie rozważania metafizyczne, oparte na fikcji nadnaturalności psychiki ludzkiej [...]. Dusza ludzka, ludzki osobnik psychiczny to „fragment”, którego nie można zrozumieć bez uwzględnienia całości, do której należy¹⁵.

Powtórzmy zatem, że według Majewskiego tak myślenie, jak uczucia wyższe i wola ludzka nie są zjawiskami osobniczymi czy organicznymi, ale mają swe źródło w cywilizacji.

Podejmując problem woli, Majewski zdecydowanie odrzuca pogląd, iż jest ona właściwa tylko człowiekowi.

Sprawa tak się przedstawia – pisze – że jeżeli istnienie woli stwierdzamy u człowieka, to musimy ją przyznać zwierzętom, tylko trzeba powiedzieć, że wola zwierzęcia ma się tak do ludzkiej, jak poznanie zwierzęcia do ludzkiego¹⁶.

Zasadnicza różnica między nimi polega na tym, że wola zwierząt (przeważnie nazywana popędem) jest zjawiskiem organicznym, płynącym wyłącznie z osobni-

¹⁴ E. Majewski, *Nauka o cywilizacji*, t. 1, dz. cyt., s. 39.

¹⁵ G. Szumera, *Cywilizacja w myśli polskiej. Poglądy filozoficzno-społeczne Erazma Majewskiego*, Katowice 2007, s. 67.

¹⁶ E. Majewski, *Nauka o cywilizacji*, t. 2, dz. cyt., s. 148.

czej organizacji opartej na fizjologicznej dziedziczności, natomiast wola ludzka jest zjawiskiem społecznym. Majewski zaznacza jednak, że między tymi aktami woli nie ma różnicy jakościowej, a akty woli ludzkiej bez żadnych negatywnych konsekwencji można by nawet nazwać popędami społecznymi, gdyż wtedy byłyby one dla nas bardziej zrozumiałe. Chodzi mianowicie o przewyżnienie wynikającego z tradycji metafizycznej przyzwyczajenia do przypisywania woli cechy wolności (jako niezależności od przyczyn), której w rzeczywistości ona nie ma.

Chcę i działać po ludzku – pisze Majewski – tylko przez to, że należę do społeczeństwa, które mię drugi raz ukształtowało. Raz urodziłem się jako przeciętny osobnik fizyczny z wolą tylko zwierzęcą [...], wolę ludzką uformowało mi dopiero i to najczęściej mimowiednie moje ludzkie otoczenie¹⁷.

To zaś oznacza, że człowiek nie ma prawa uważać, iż sam sobą kieruje, ponieważ w żadnym razie nie jest jestestwem odosobnionym i wszystkie jego chęci i dążenia zostają mu narzucone przez cywilizację, do której należy. Majewski wyjaśnia przy tym, że nie ma żadnego znaczenia ludzkie przekonanie, iż decyzje, które podejmujemy, zależą wyłącznie od nas samych i że gdybyśmy tylko zechcieli, moglibyśmy postąpić inaczej. Dowodzi, że odczuwana przez człowieka wolność wyboru wynika jedynie z nieznaności tego wszystkiego, co się w nim dzieje w chwili podejmowania decyzji i co następuje niemal automatycznie, ale jest to tylko złudzenie wolnego wyboru. Nigdy bowiem człowiek nie pozna wszystkich przyczyn, które wpływają na jego postanowienia, natomiast ogrom tych wpływów, jakie wywiera na niego cywilizacja, praktycznie uniemożliwia mu uświadomienie sobie tej zależności. Mając ten pogląd na uwadze, trudno zgodzić się z interpretacją przyjętą przez Włodzimierza Kaczochę, który rozważając problem ludzkiej woli w teorii Majewskiego, stwierdza, iż jednostka wyposażona w wolę jest „panem siebie”, może bowiem rozwijać swoje zdolności działania dzięki społeczeństwu, w ramach ładu etycznego i prawnego¹⁸. Wydaje się, że skoro człowiek nie jest w stanie uświadomić sobie swojej zależności od cywilizacji, można stwierdzić jedynie, iż ma on poczucie wolności czyli poczucie bycia panem siebie, ale nie, że nim jest.

Chcąc wyjaśnić tę kwestię, Majewski analizuje możliwości poznawcze człowieka i dochodzi do wniosku, że nieznanosc wszystkich przyczyn własnych decyzji można porównać z nieznanoscia wszystkich czynników kształtujących przyszłe zjawiska w przyrodzie. Zauważa, że ludzie o najbardziej rozległej wiedzy nawet po fakcie nie potrafią wytłumaczyć przyczyn wielu zjawisk przyrodniczych, które zaszły w ich obecności, więc tym bardziej niemożliwe jest, by mogli

¹⁷ Tamże, s. 150–151.

¹⁸ Zob. W. Kaczocho, *Filozofia cywilizacji i kultury. Teorie filozoficzne rozwijane w Polsce w pierwszej połowie XX wieku*, Poznań 1998, s. 74.

je przewidzieć chociaż na chwilę przed ich wystąpieniem. Zdaniem Majewskiego w żadnym razie nie można tego jednak uznać za dowód na bezprzyczynowość tych zjawisk, gdyż ich nieprzewidywalność świadczy jedynie o niedostatecznej znajomości samej przyrody. Oczywiście filozof ma przy tym świadomość, że są zjawiska przyrodnicze, które możemy dość dokładnie przewidzieć i wytłumaczyć, jak choćby zaćmienie słońca, ale twierdzi, że nawet wtedy nie możemy być pewni, czy nasze przewidywania się sprawdzą, ponieważ zawsze możliwe jest jakieś zakłócenie wywołane przez nieznaną przyczynę, które te przewidywania całkowicie unieważni. Jeśli więc tak przedstawia się sytuacja w badaniach świata przyrody, to tym bardziej niemożliwe jest przewidzenie czynu człowieka, i to nawet gdy chodzi o nas samych, gdyż nigdy nie poznamy wszystkich okoliczności, które mają na nas wpływ. Zjawiska psychologiczne i zjawiska społeczne są bowiem o wiele bardziej skomplikowane niż zjawiska przyrodnicze i nawet nieznaną jedną spośród wszystkich przyczyn uniemożliwia ich wyjaśnienie. Można zatem przyjąć, analogicznie jak w przypadku zjawisk przyrody, że decyzje podejmowane przez człowieka nie są całkowicie wolne i tylko „w zawrotnej mnogości przyczyn (wpływów) spoczywać może nieobliczalność myśli, postanowień i czynów ludzkich¹⁹”. Tym samym Majewski zdecydowanie odrzuca pogląd przeciwników determinizmu, którzy na podstawie tej ludzkiej poznawczej bezsilności wyciągają błędny w jego przekonaniu wniosek o istnieniu niczym nieskrępowanej wolnej woli ludzkiej.

Cóż dziwnego – pisze – że myśliciele, zrozpaczeni stałą niemożnością nawet takiego przybliżonego przewidywania, jakie jest możliwe względem zwierząt, od dawna wynaleźli wyjaśnienie nieobliczalności w przyjęciu pierwiastka osobnego, właściwego tylko człowiekowi, który ma być przyczyną postępów ludzkich? Byłoby raczej dziwne, gdyby go byli nie wprowadzili do nauki o człowieku, bo doprowadziłoby to złej obserwacji²⁰.

Krótko mówiąc, zdaniem Erazma Majewskiego poszukiwanie przyczyn ludzkich działań musiało doprowadzić do hipotezy wolnej woli, zwłaszcza że takie stanowisko podtrzymuje jeszcze wspomniane wcześniej właściwe człowiekowi złudne przekonanie, że mógłby postanowić coś innego, niż postanowił, że decyduje z własnej woli. Jak się okazuje, ta świadomość wolności własnych aktów woli nie ma jednak wpływu na ostateczny wynik ludzkich decyzji, co wyraźnie potwierdzają słowa filozofa: „Wyznaczona wola nasza działa w ramach świadomości. Oto wszystko”²¹.

¹⁹ E. Majewski, *Nauka o cywilizacji*, t. 2, dz. cyt., s. 153.

²⁰ Tamże, s. 154.

²¹ Tamże, s. 155.

Jakie jest uzasadnienie takiego stanowiska? Otóż, jak twierdzi Majewski, w każdym społeczeństwie pożądane są te cechy i zachowania człowieka, które są bardziej przewidywalne. Takimi pobudkami kierujemy się, doceniając np. ludzi mądrych, których zamiary i zachowania z racji tego, że podlegają określonym zasadom, zdecydowanie łatwiej przewidzieć niż czyny ludzi ograniczonych umysłowo. Może o tym świadczyć popularne powiedzenie, że „lepiej z mądrym zgubić, niż z głupim znaleźć”. To samo można powiedzieć o stosunku społeczeństwa do tych osób, które określa się mianem ludzi z charakterem. Ludzi tych cenimy właśnie za to, że w porównaniu z tymi, którzy nazywani są ludźmi bez charakteru, są oni bardziej związani zasadami i normami panującymi w społeczeństwie i tym samym przewidywalność ich postępowania jest zdecydowanie większa. Zdaniem Majewskiego jasno z tego wynika, że skoro łatwiej przewidzieć myśli, chęci, decyzje i działania człowieka z charakterem lub człowieka mądrego, to są oni w większym stopniu niż pozostali niewolnikami zasad i norm panujących w społeczeństwie, czyli ich wola w porównaniu z tamtymi jest bardziej ograniczona. Ale o to właśnie chodzi, gdyż wola skrepowana większą liczbą zasad jest gwarantem lepszego funkcjonowania społeczeństwa. Majewski pisze wprost, iż tam, „gdzie największa ilość ludzi działa zgodnie z zasadami, i to jednakowymi dla wszystkich, tam mniej mamy tarcia, mniej trudów zmarnowanych, nieszczęść i bólów zbytecznych”²².

Zgodzimy się, że nie jest to stwierdzenie szczególnie odkrywcze, zaskakujący wydaje się natomiast wniosek, do jakiego dochodzi Majewski na podstawie powyższego rozumowania. Uważa mianowicie, że człowiek mądry, człowiek z charakterem przy wszystkich związanych z tym ograniczeniach ma większe od innych poczucie wolności, ponieważ przeróżne nakazy i zakazy obowiązujące w społeczeństwie, które przyjął jako swoje, rzeczywiście stały się jego zasadami. Taki człowiek odnosi wrażenie, że decyduje sam z siebie, że jest wolny w swoich postanowieniach i nawet odczuwa satysfakcję z poczucia wolności wyboru²³. I nie zmieni tego poczucia fakt, że człowiek zasad „musi chcieć, jak chce”, jego wola jest bowiem nie tylko przejawem prawidłowości w sferze psychicznej, ale także podległości względem całego szeregu norm, które nie on ustanowił, a jednak dobrowolnie się im podporządkowuje. Dla Majewskiego jest też oczywiste, że owe normy i zasady nieodłączne od cywilizacji podlegają ewolucji, ale zawsze obowiązują²⁴.

²² Tamże, s. 156.

²³ Tamże. Majewski pisze: „przy tym skrepowaniu, ludzie zasad i charakteru nie czują się większymi niewolnikami, lecz odwrotnie czują się wolniejszymi, czują się panami siebie, a nawet innych”.

²⁴ Tamże, s. 158. Majewski pisze: „Wola jest czynnikiem psychicznym i zarazem społecznym – nie dziw więc, że jej objawy idą równolegle z ogólnymi objawami procesów w cywilizacji, a zarazem, że kierunek swój bierze we wpływach zewnętrznych, warunkujących równowagę sił wewnętrzną”.

Podsumowując wywody Majewskiego, można stwierdzić, że w myśl jego teorii wolna wola jest jedynie złudzeniem człowieka, który podlegając ogromnym wpływom cywilizacyjnym, traci świadomość tej zależności. Jednocześnie, im węższe są granice, w których dokonywane są akty woli, tym korzystniejsza jest sytuacja społeczeństwa. Jeśli w społeczeństwie jest więcej ludzi z charakterem, czyli związanych zasadami i normami w nim obowiązującymi, to takie społeczeństwo można określić jako wyższe, czy też doskonalsze. Innymi słowy, z rozważań Erazma Majewskiego jasno wynika, że im większe jest ograniczenie woli i bardziej schematyczne są ludzkie decyzje, tym większa jest gwarancja ładu społecznego.

Bibliografia

- Kaczocha W., *Filozofia cywilizacji i kultury. Teorie filozoficzne rozwijane w Polsce w pierwszej połowie XX wieku*, Poznań 1998.
- Kołąkowski A., *Koncepcja cywilizacji Erazma Majewskiego*, [w:] *Erazm Majewski i warszawska szkoła prehistoryczna na początku XX wieku*, red. S. K. Kozłowski, J. Lech, Warszawa 1996.
- Majewski E., *Nauka o cywilizacji*, t. 1: *Prolegomena i podstawy do filozofii dziejów i socjologii*, Warszawa 1908.
- Majewski E., *Nauka o cywilizacji*, t. 2: *Teoria człowieka i cywilizacji*, Warszawa 1911.
- Majewski E., *Nauka o cywilizacji*, t. 4: *Narodziny i rozwój ducha na Ziemi*, Warszawa 1923.
- Paetzold H., *Człowiek*, [w:] *Filozofia. Podstawowe pytania*, red. E. Martens, H. Schnädelbach, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1995.
- Szacki J., *Erazm Majewski – socjolog*, [w:] *Erazm Majewski i warszawska szkoła prehistoryczna na początku XX wieku*, red. S. K. Kozłowski, J. Lech, Warszawa 1996.
- Szumera G., *Cywilizacja w myśli polskiej. Poglądy filozoficzno-społeczne Erazma Majewskiego*, Katowice 2007.
- Szymański A. i J., *Cywilizacja w koncepcji filozoficznej Erazma Majewskiego*, „*Studia Filozoficzne*” 1975 nr 8 (117).

Human will as the creation of civilisation in the theory of Erazm Majewski

The anthropological concept of Erazm Majewski, formulated in the first half of the 20th century, is included in the current in which the problems of genesis, essence and development of man is considered from the naturalistic perspective. At the same time, Majewski highlights the qualitative separateness of social life, assuming that man is not the creation of the nature itself, but they also constitute a creation of the civilisation. This opinion in his theory also translates into a specific approach to the problem of human will, which, similarly to the phenomenon of thinking, is considered in social categories. The paper aims to present the major aspects of considerations of Majewski in this scope, with focus on the relation between the scope of free will and functioning of society.

Keywords: : civilisation, human will, social life, social capital, sense of freedom, naturalistic monism

Gerard Dmuch
Filozofia kontra ideologia. Zbigniew Jordan o marksistowskim dążeniu
do monopolu na prawdę naukową
i krytyce Szkoły Lwowsko-Warszawskiej
Philosophy versus ideology.
Zbigniew Jordan on Marxist pursuit to monopolise scientific truth
and criticism of the Lvov-Warsaw School

Renata Merda
Filozofia katolicka a marksizm.
Leszka Kołakowskiego krytyka tomizmu polskiego
Marxism and Catholicism: Leszek Kołakowski's criticism of
Polish Thomism

GERARD DMUCH

Filozofia kontra ideologia

Zbigniew Jordan o marksistowskim dążeniu do monopolu na prawdę naukową i krytyce szkoły lwowsko-warszawskiej

Obowiązek dążenia do prawdy jest najważniejszym zadaniem, z którego od zawsze musieli wywiązywać się naukowcy. Bez ludzkiej ciekawości, chęci odkrywania prawdy nie byłyby możliwe największe odkrycia naukowe. Prawda jednak jest pojęciem, które może być odmiennie interpretowane w zależności od przyjętej definicji. Można zatem wyróżnić prawdę absolutną, która jest zawsze jedna i niepodlegająca dyskusji; prawdę obiektywną, która zwykle jest związana ze stanem faktycznym; prawdę subiektywną, która głównie jest związana z odczuciami danej jednostki oraz względną prawdę wynikającą z wielości różnych czynników sytuacyjnych, w której się przejawia¹. Dla naukowców jednak najniebezpieczniejsza jest sytuacja, w której prawdę, do której mają dążyć, wyznaczają czynniki polityczne lub ideologiczne.

Po II wojnie światowej, po dojściu w Polsce do władzy partii komunistycznej (najpierw PPR, a potem PZPR) pojawił się kolejny rodzaj prawdy, a mianowicie prawda ideologiczna albo prawda w służbie ideologii. Wielu badaczy opisywało ówczesną sytuację nauki i publicystyki, lecz na szczególną uwagę zasługują rozważania Zbigniewa Jordana, filozofa i socjologa, historyka filozofii polskiej, publicyisty oraz komentatora życia społecznego i politycznego w Polsce. Jego prace analityczne na temat sytuacji w nauce powojennej są praktycznie nieznane w Polsce, ale przecież zasługują na przypomnienie z racji wyjątkowego obiektywizmu i kompetencji autora. Dlatego celem poniższego opracowania jest przedstawi-

¹ Całość rozważań dotyczących marksistowskiego ujęcia teorii prawdy znajduje się w jego najważniejszej pracy: *Philosophy and Ideology. The Development of Philosophy and Marxism-Leninism In Poland Since The Second World War*, Dordrecht 1963. Nie posłużymy się jednak tą analizą, ponieważ termin „prawda” odnosi się w niniejszym artykule do rozważań natury instytucjonalnej, ogólnofilozoficznej, politycznej i socjologicznej, a nie epistemologicznej.

nie jego poglądów dotyczących miejsca prawdy w nauce i zakresu wolności nauki w Polsce. Rozważania te zostaną przedstawione w kontekście prowadzonej przez marksistów krytyki innych szkół filozoficznych, a zwłaszcza osiągnięć szkoły lwowsko-warszawskiej.

Zbigniew Jordan a polska nauka po II wojnie światowej

Zbigniew Jordan (1911–1977) wywodzi się z poznańskiego środowiska naukowego, w którym uzyskał dwa tytuły magistra i stopień doktora. Obydwie prace, na podstawie których zdobył wspomniane kwalifikacje, dotyczyły filozofii platońskiej². Po uzyskaniu promocji doktorskiej został również jednym z członków Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk. W czasie studiów jego nauczycielami byli m.in. Zygmunt Zawirski (logiki i metodologii nauk); Stefan Błachowski (psychologii); Adam Żółtowski (filozofii Hegla i filozofii polskiej); Michał Sobeski (estetyki)³. Jordan miał więc do czynienia z prawdziwymi sławami filozofii polskiej, z których większość wywodzi się ze słynnej szkoły lwowsko-warszawskiej. Wojna przekreśliła jego nadzieje na dalszy rozwój naukowy i starania o etat na uczelni (przynajmniej w Polsce). Jako żołnierz I Dywizji Gen. Maczka poznał też okrucieństwa wojny⁴. Niektórzy badacze przyporządkowują Jordana jako ucznia Zawirskiego do przedstawicieli drugiego pokolenia szkoły Twardowskiego. Nawet jeśli okaże się, że Jordan nie był jego uczniem, to utożsamiał się z zasadami prowadzenia badań naukowych obowiązujących w tej szkole, a zatem wywodził się z poważanej na świecie szkoły filozoficznej. Stąd mogła się wziąć jego późniejsza żarliwa obrona wszystkich przedstawicieli szkoły przed krytyką zewnętrzną (głównie ze strony marksistów). Po wojnie jednak nie zdecydował się na powrót do kraju i musiał zająć się pracą zarobkową. Związał się z paryską „Kulturą”. Z tego okresu właśnie pochodzą jego artykuły krytykujące PZPR. Warto przypomnieć głównie jego dwa artykuły: *Filozofia wyroczni i dekretu* (1955) i *Konflikt ideologii marksistowskiej i filozofii* (1969). W tych artykułach przedstawił swoje własne analizy związane z praktykami partii rządzącej w Polsce, a dotyczące traktowania nauki, a szczególnie filozofii, jako narzędzia walki ideologicznej.

W pierwszym z artykułów Jordan odnosi się do jednej z podstawowych zadań filozofii, a mianowicie badania sensu, wykrywania racji i uzasadniania ludzkich poglądów o prawdzie i fałszu, o świecie, wolnej woli i cudzych umysłach.

² Tytuł jego pracy magisterskiej brzmiał: *Rola pamięci u Platona* (1934), a pracy doktorskiej: *O matematycznych podstawach systemu Platona* (1937).

³ Zbigniew Jordan, Materiały archiwalne z Archiwum UAM w Poznaniu,teczka sygn. 1036/1106, 302/1/472.

⁴ T. Terlecki, *Dobrze myśleć – dobrze postępować*, „Kultura – Instytut Literacki” 1980 nr 11, s. 107.

Z wyraźnym ubolewaniem przyznaje, że tak rozumiana filozofia przestała być w Polsce uprawiana. Jego zdaniem materializm historyczny i dialektyczny stał się tytułową „filozofią wyroczni i dekretu”. Wszelkie teorie niezgodne z tymi stanowiskami odgórnie uznano za błędne i natychmiast się je odrzuca. Wypowiedzi klasyków marksizmu traktowało się niemal jako dogmaty religijne, zgodnie z pitagorejską zasadą „on to sam powiedział”, aby uciąć wszelką krytykę. „Dogmatów marksizmu” nie można było podawać w wątpliwość, a w szczególności faktu, że istnieje tylko jedna substancja – materia wcześniejsza od świadomości i życia, z której wywodzą się wszystkie zjawiska na świecie. Jordan zastanawia się nawet czy istnieje jakaś problematyka, w której filozof marksistowski może myśleć samodzielnie. Odpowiedź jest jednoznaczna: nie może. Jedyne, co może robić, to bronić tez marksizmu niczym pozbawiony skrupułów adwokat. Obrona jest jednak niepotrzebna, ponieważ prawdziwość twierdzeń marksizmu nie zależy od wyroku sądu rozumu⁵. To tak jak wierzący nie odrzuci swojej wiary, dlatego że twierdzenie „Bóg istnieje” może okazać się fałszywe. Oznacza to, że nie można pewnym wnioskowaniem uzasadnić rzeczy, której nie może obalić. Jordan udowadnia, że marksiści wierzą w swoje tezy jak ludzie religijni pomimo ich zaciekłych prób obalenia religii, a sama ich wiara nie poddaje się prawom logiki. W takim wypadku niemożliwe jest jakiegokolwiek myślenie filozoficzne, a może to doprowadzić do śmierci filozofii takiej, jaką znamy.

Jordan podkreśla jednak, że nie można utożsamiać doktryny marksistowskiej z filozofią w Polsce. Oprócz tzw. dialektyków (wyznawców marksizmu) wśród filozofów w Polsce można znaleźć uczniów cenionych badaczy i samych badaczy, których czasy świetności przypadły na okres międzywojenny. Przytacza słowa polskiego filozofa Stanisława Michalskiego opublikowane na łamach „Nauki Polskiej” w 1947 roku, na temat wolności nauki i sytuacji w kraju: „Polska dziś jeszcze znajduje się jakby na polu bitwy – o swój byt jako narodu kulturalnego, o wartość swego twórczego dorobku duchowego, jaki będzie miała wkładać do skarbnicy wspólnej wszystkim narodom cywilizowanym [...]. Wolność nauki i jej byt materialny trzeba otoczyć szczególną opieką – dopóki nie będzie za późno, dopóki nie wymrą ci, którzy dziś jeszcze w warunkach spokoju, zapewnionego bytu i kontaktu z wszechświatowym nurtem nauki mogą wykształcić krajowi swoich następców⁶”. Część uczonych w Polsce wzięła sobie do serca słowa Michalskiego i uprawiała naukę w sposób obiektywny. Takie właściwe rozumienie nauki w tekście jest porównywane do sokratycznego ducha nauki, które – mimo że naukowa tradycja została zepchnięta na boczne jej tory – nie da się z niej wyplenić⁷. Jordan

⁵ Z. Jordan, *Filozofia wyroczni i dekretu*, „Kultura” 1955 nr 12, s. 11.

⁶ *Przedmowa*, „Nauka Polska – jej Potrzeby, Organizacja i Rozwój” 1947 nr XXV.

⁷ Z. Jordan, *Filozofia wyroczni i dekretu*, dz. cyt., s. 12.

przycacza fragment platońskiego dialogu *Gorgiasz*, nakazujący, aby uczony był zawsze uczciwy względem siebie.

Polski marksista Adam Schaff w swojej pracy *Dziesięć lat walki o zwycięstwo filozofii marksistowskiej w Polsce Ludowej* (1954) dowodził, że w Polsce doszło do znacznego przesunięcia sił. Według niego tzw. „filozofia burżuazyjna” górowała nad filozofią marksistowską w okresie międzywojennym, natomiast po wojnie została zepchnięta niemalże na margines nauki i znajdowała się w defensywie, zwłaszcza jeśli chodzi o jej znaczenie ideologiczne⁸. Twierdził również, że rok 1948 jest rokiem przełomowym dla filozofii polskiej. Wtedy zostało wprowadzone nowe prawo, które znacznie ograniczyło (a może nawet całkowicie zniwelowało) wolność i niezależność nauki. Dla Schaffa jako początek prądu w filozofii ważniejsze były akty prawne zmieniające stan nauki aniżeli jakikolwiek traktat filozoficzny (jak to odbywało się wcześniej). W odczuciu Jordana tak ukształtowany porządek prawny w Polsce Ludowej oznaczał koniec prawdziwej nauki. Przed 1948 rokiem naukowcy próbowali jeszcze odrestaurować naukę polską i doprowadzić do szybkiego powrotu nauczania filozofii na uczelniach wyższych. Zaczynały się dyskusje filozoficzne na łamach znanych czasopism, reaktywowanych po wojnie. Chodzi tutaj o „Przegląd Filozoficzny”, „Kwartalnik Filozoficzny”, „Ruch Filozoficzny” i „Studia Philosophica”. Pewne podręczniki i dzieła oryginalne – np. *Logika teoretyczna* (1945) Zawirskiego i *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk* (1961) Kotarbińskiego – których według Jordana nie można było wydać na nowo, pojawiły się jako skrypty. Przez pewien okres podręczniki, które ukazywały się w Polsce, mogły dotyczyć tylko logiki i historii filozofii, jak np.: *Kurs logiki dla prawników* Kotarbińskiego (1947), *Logika matematyczna* (1948) Mostowskiego, *Historia filozofii* Tatariewiczza (1950), *Elementy logiki formalnej* (1948) Wiegnera, i *Logika* Czeżowskiego (1949)⁹. Wśród dzieł marksistów można tylko wymienić *Wstęp do teorii marksizmu* (1948) Schaffa, która to publikacja wydawała się Jordanowi wyjątkowo słaba – określił ją jako coś, o czym Schaff zapewne chciałby jak najszybciej zapomnieć.

Po 1948 roku rozpoczęła się na polskich uczelniach „czystka intelektualna”, w czasie której cała dotychczasowa działalność naukowa została uznana za „filozofię burżuazyjną” i decyzjami administracyjnymi wstrzymana. Wspomniane wcześniej czasopisma przestały się ukazywać. Katedry socjologii zostały przemianowane na katedry myśli społecznej. Dodatkowo Jordan wspomina w przypisie, że wykładowców tzw. „przedmiotów ideologicznych” kształcono tylko w Instytucie Nauk Społecznych przy KC PZPR. Wszystkie katedry filozofii zostały zmie-

⁸ A. Schaff, *Dziesięć lat walki o zwycięstwo filozofii marksistowskiej w Polsce Ludowej*, „Myśl Filozoficzna” 1954 nr 3.

⁹ Z. Jordan, *Filozofia wyroczni i dekretu*, dz. cyt., s. 13.

nione na katedry logiki i poddane ideologicznej obróbce. W tamtym czasie tylko jeden uniwersytet – Uniwersytet Warszawski – prowadził pełne studia filozoficzne, na których wykładano głównie logikę i filozofię dialektyczną. Wielu znanych uczonych musiało porzucić dotychczasowe badania na rzecz innych zajęć, które nie wchodziły w konflikt z ideologią marksistowską. Badacze, którzy mieli kompetencje z zakresu logiki, schronili się w zakładach logiki na swoich uczelniach. Cała reszta dziedzin filozoficznych musiała zostać podporządkowana historycznemu i dialektycznemu materializmowi.

W 1951 roku powstało nowe czasopismo „Myśl Filozoficzna”, które zastąpiło wydawane wcześniej „Przegląd Filozoficzny” i „Kwartalnik Filozoficzny”. Na początku był to kwartalnik; później wydawany był sześć razy w roku (od 1955 roku). Była to marksistowska tuba propagandowa i zarazem jedyne czasopismo filozoficzne w Polsce. Dwojaki charakter czasopisma powodował, że nie można go porównywać z czasopismami naukowymi wydawanymi na świecie, powiązanymi z jednym prądem filozoficznym, takich jak np. „Erkenntnis” wydawane przez Koło Wiedeńskie¹⁰. Zdaniem Jordana te czasopisma nie rościły sobie prawa do prezentacji tylko jednej, niepodważalnej prawdy, a przyczyniały się rozwijania i wzbogacania dyskusji filozoficznej. Redaktorzy „Myśli Filozoficznej” postępowali zupełnie odmiennie. Chcieli doprowadzić do tego, aby filozofia poddała się całkowitej kontroli ideologii, za pomocą której czasopismo miało ostatecznie rozstrzygać spory filozoficzne. Odnosząc się do słów Kotarbińskiego w „Płomieniach”, Jordan pokazuje, że marksiści robili wszystko, nawet rozpowszechniali fałszywe treści, aby ukazać rzekomą dominację marksizmu w Polsce. Zaczęto zwalczać inne stanowiska filozoficzne, zgodnie z przekonaniem Schaffa, że skoro należą one do kapitalistycznej nadbudowy, muszą zostać przewyżczone. Choć w jego zamierzeniu miała być to w pewnym sensie konstruktywna krytyka, to w praktyce doszło przede wszystkim do ataków personalnych na znane osobistości filozofii przedwojennej, np. na Twardowskiego¹¹. Kotarbiński sądził, że pozwalając sobie na takie niewybredne ataki na swojego mistrza, nauczyciela i przyjaciela, nie tylko naraża na szwank jego dobre imię, ale działa wbrew zasadom krytyki naukowej. Napisał zatem artykuł w proteście przeciwko takim praktykom, wskazując, że są to bezceremonialne elaboraty, które zamiast na argumentach opierają się na szyderstwach i pogardzie¹². Sprawozdanie komitetu redakcyjnego „Myśli Filozoficznej”, złożone po półtorarocznej działalności, tym bardziej utwierdzało

¹⁰ Tamże, s. 14.

¹¹ Tamże, s. 15.

¹² T. Kotarbiński, *W sprawie artykułu „Legenda o Kazimierzu Twardowskim”*, „Myśl Filozoficzna” 1952 nr 4. Powyższa publikacja była odpowiedzią na artykuł H. Hollanda, *Legenda o Kazimierzu Twardowskim*, „Myśl Filozoficzna” 1952 nr 2.

w przekonaniu, że walka marksistów z innymi formacjami filozoficznymi będzie kontynuowana. Kotarbiński doszedł też do wniosku, że rozumowanie marksistów przebiega wedle prostego schematu: wszystko, co piszemy, jest marksistowskie, marksizm jest jedyną prawdziwą naukową filozofią, a stąd wszystko, co piszemy, jest naukowe. W takim wypadku nie liczy się nic innego, jak tylko marksizm.

Jednakże dominacja w sensie prawnym i ideologicznym nie oznacza, że dominuje się w sensie intelektualnym. Jordan wykazał bowiem, że w sensie metodologicznym marksieści nie byli w stanie dorównać filozofom przedwojennym, którzy przeżyli i zostali w kraju po wojnie – różnica w umiejętnościach była zbyt znaczna (podał przykład Twardowskiego, Łukasiewicza¹³, Ajdukiewicza, Kotarbińskiego i Tatariewiczza).

W pracy Schaffa podsumowującej dziesięć lat walki marksistów o zdominowanie polskiej filozofii Jordan doszukuje się pewnego bilansu osiągnięć badawczych materializmu dialektycznego i historycznego, historii filozofii i myśli społecznej oraz logiki. W przypisie zaznacza, że te trzy działy filozofii miały swoje sekcje w Komitecie Filozoficznym PAN, którymi kierowali kolejno: Bronisław Baczek, Marek Fritzhand i Kazimierz Ajdukiewicz. Jordan wprost pisze, że pierwsza dwójka nie miała nawet pojęcia o dziedzinach, które mieli prowadzić. Zgadzał się zatem ze stwierdzeniem Schaffa, że materializm dialektyczny jest w Polsce dyscypliną słabą. Nie została wydana żadna porządna publikacja objaśniająca podstawy materializmu dialektycznego. Ograniczono się w zasadzie tylko do tłumaczeń dzieł klasyków marksizmu: Marksa, Engelsa, Stalina, Lenina. Zagadnienia w teorii poznania nie doczekały się nawet próby całościowego opracowania¹⁴. Nie rozwijano również zagadnienia logiki, matematyki, fizyki i biologii. Co prawda robiono tłumaczenia z języka rosyjskiego bądź publikowano wyniki badań naukowców sowieckich, ale według Jordana nie było to w stanie ukryć metodologicznej słabości marksizmu.

Z materializmem historycznym w ocenie Jordana było jeszcze gorzej. Nie miał nawet takich osiągnięć jak materializm dialektyczny, ale za to burzył wszystko to, co zostało zbudowane wcześniej. Socjologia „burżuazyjna” przestała właściwie istnieć, tak samo jak „burżuazyjna” etyka, która miała ponoć hamować rozwój etyki marksistowskiej w Polsce. Nie powstała jednak żadna nowa etyka, która miała zastąpić tę starą. Nie prowadzono również badań z zakresu metodologii nauk humanistycznych i historycznych. Materializm historyczny był w pewnym sensie formą propagandy marksizmu, która była pod całkowitą kontrolą aparatu partyjnego¹⁵. W tamtym czasie nie istniały jakieś nowatorskie prace z tego zakresu, a wszystko było powtórzeniem tego, co napisali klasycy marksizmu.

¹³ Z. Jordan, *Filozofia wyroczeni i dekretu*, dz. cyt., s. 16.

¹⁴ Tamże, s. 17.

¹⁵ Tamże, s. 18.

Historia filozofii miała zostać przez marksistów napisana na nowo, co nie jest zadaniem łatwym, tym bardziej że – jak ideolodzy przyznali – istnieje brak zainteresowania powszechną historią filozofii. Według Jordana historia filozofii napisana przez marksistów jest kpina dla każdego prawdziwego naukowca. Nie można jej porównać do np. *History of Western Philosophy*¹⁶ (1945) Bertranda Russella, która była świetnym kompendium pokazującym zależność pomiędzy filozofią a socjologią i wpływ idei gospodarczych na samą filozofię¹⁷.

Jordan przytacza polemikę marksistów z innymi formacjami filozoficznymi, a w szczególności ze szkołą lwowsko-warszawską. Nie nazywa jej jednak w ten sposób, ale używa jedynie zwrotu „szkoła warszawska” (zgodnie z własnym podziałem szkoły na warszawską i lwowską). Dla marksistów szkoła lwowsko-warszawska była najgroźniejsza ze wszystkich szkół filozoficznych, ponieważ jako jedyna w pełni spełniała wymagania ścisłości naukowej. Dlatego marksiści w swym ataku skupili się głównie na Twardowskim, Kotarbińskim i Ajdukiewiczu, bo uważali ich za najgroźniejszych przeciwników. O krytyce dokonań Twardowskiego dokonanej przez Hollanda była mowa już wcześniej, ale to właśnie on bezceremonialnie zainicjował ten atak, zarzucając założycielowi szkoły, że propagował „obskurancki nurt” w filozofii¹⁸. Należy dodać, że była to prostacka napaść, która tak naprawdę żadnej szkody Twardowskiemu nie zrobiła. To Holland pokazał swoją niekompetencję i brak przygotowania filozoficznego oraz nieznaną aparatu pojęciowego filozofii. Próbował zrozumieć poglądy Twardowskiego, ale z braku dostatecznych kompetencji zwyczajnie się mu to nie udało.

Krytykiem Kotarbińskiego został również Bronisław Baczko. Jego praca była solidniejsza od pracy Hollanda, ale również była pełna gróźb i inwektyw. Ubolewał nad tym, że pansomatyzm, czyli pogląd, że istnieją tylko rzeczy, przedmioty rozciągłe, jak i również przedmioty myślące, jest metafizycznym materializmem i dialektyka mogła Kotarbińskiego od niego uwolnić. Ubolewał też, że to, co dialektyka przyjmuje za prawdę absolutną, Kotarbiński przyjmuje ledwie jako hipotezę. Zgodnie z relacją Jordana Baczko wymyślał fantastyczne teorie, które przyjmował za prawdziwe. Z poglądów Kotarbińskiego na przykład wyprowadzał pogląd, że badania rzeczywistości sprowadzają się tylko do badania języka, że radykalny realizm w teorii poznania dopuszcza idealizm itd. Kotarbiński w swej polemice łatwo rozprawił się z krytykantem, argumentując, że to nie jest filozoficzna argumentacja¹⁹ i lepiej zachowywać się jak igła magnesu, stale wskazując jeden kierunek, niż jak igła barometru dostosowywać krytykę do potrzeb ideologii.

¹⁶ Por. B. Russell, *History of Western Philosophy*, New York 1945.

¹⁷ Tamże, s. 19.

¹⁸ Tamże, s. 21.

¹⁹ Tamże, s. 22.

Z Kazimierzem Ajdukiewiczem natomiast próbował rozprawić się sam Schaff²⁰. Zrobił to jednak bardzo nieudolnie, korzystając z własnych argumentów, bez powoływania się na klasyków marksizmu (a zatem nie tak, jak zazwyczaj to robił). Ajdukiewicz był znany z badań nad semantyką, co stało się przedmiotem krytyki Schaffa, który sądził, że zastosowanie semantyki i logiki do badań w teorii poznania, a w szczególności sporu pomiędzy idealizmem a realizmem, jest niepotrzebne i można je uznać za marnotrawstwo czasu. Uważał tak dlatego, że Lenin już dawno ten problem rozwiązał, a Ajdukiewicz próbuje atakować idealizm z „idealistycznych pozycji”. Tutaj Schaff popełnił kilka najbardziej podstawowych błędów logicznych, twierdząc, że jeśli niektóre ptaki są wróblami, to nie możemy wyciągnąć wniosku, że każdy orzeł jest wróblem. Schaff tym samym kwestionował bardziej argumenty Carnapa aniżeli samego Ajdukiewicza²¹. Pomylił również semantykę ze składnią języka, co było wielkim błędem. Zniekształcił także poglądy Ajdukiewicza. W radykalnym konwencjonalizmie, który Ajdukiewicz kiedyś wyznawał, doszukiwał się stanowiska, że wraz z daną aparaturą pojęciową zmienia się świat. Powinno być, że wraz z daną aparaturą pojęciową zmienia się obraz świata, czyli ogół sądów o świecie. Ajdukiewicz replikował, że metoda Schaffa pozwala na sprowadzenie danej teorii do absurdu i nie może być uznana za konstruktywną krytykę. Schaff replikował później, że Ajdukiewicz łapie go za słówka i za bardzo przymila się do idealizmu²².

Analiza Jordana została sporządzona, zanim jeszcze otrzymał stanowisko na uczelni. Wykładowcą akademickim został dopiero w 1964 roku na Uniwersytecie w Reading, a wcześniej nie funkcjonował w tym środowisku, dlatego też wydźwięk tej publikacji był inny od następnego opracowania, co wydaje się zrozumiałe. Artykuł *Konflikt ideologii marksistowskiej i filozofii* został opublikowany w 1969 roku na łamach paryskiej „Kultury”, w czasie kiedy Jordan został mianowany profesorem na Uniwersytecie Carleton w Ottawie (1968). Co ciekawe, nie został on napisany w języku polskim, tylko w języku angielskim, i został przetłumaczony przez Marię Danilewiczową. Można zatem powiedzieć, że w pewnym sensie jest to tylko interpretacja jego słów.

Na samym wstępie Jordan podkreśla, że zajmie się tylko znanym sobie obszarem, czyli nauką polską analizowaną w kontekście konfliktu pomiędzy ideologią a filozofią. Przypomina, że filozofia w Polsce rozwijała się przed II wojną światową bardzo prężnie i dopiero po wojnie została stłamszona przez ideologię marksistowską. Aby zostać zrozumianym przez czytelników anglojęzycznych,

²⁰ Por. A. Schaff, *Poglądy filozoficzne Kazimierza Ajdukiewicza. Szkic krytyczny*, Warszawa 1945.

²¹ Z. Jordan, *Filozofia wyroczni i dekretu*, dz. cyt., s. 23.

²² Tamże, s. 24.

Jordan wyjaśnił znaczenie podstawowych terminów. „Filozofia” to dla niego logiczna analiza poznania naukowego związana z wyjaśnieniem metod, pojęć i założeń nauk szczegółowych (wiąże się to głównie ze stanowiskami antymetafizycznymi)²³. „Ideologia” to natomiast termin wieloznaczny, a jest używany przez niego jako zbiór poglądów, które częściowo składające się ze zdań w sensie logicznym (prawdziwych lub fałszywych) oraz zdań wartościujących (normy, nakazy i zakazy). Ideologia dzieli się na trzy sfery: metafizyczną, socjologiczną i naukową. Dodaje również, że potrzebna jest akceptacja społeczna, żeby ideologia faktycznie zaistniała, i nie ma znaczenia czy jej twierdzenia są prawdziwe, czy fałszywe. Terminów „marksizm” i „marksistowski” powinno się używać w odniesieniu do uczniów Marksa²⁴, w odróżnieniu od terminu „marksowski”, odnoszącego się do działalności naukowej samego Marksa. Wśród prądów filozoficznych, które wywodzą się z doktryny marksowskiej, zdaniem Jordana najdalej od źródła odeszła filozofia sowiecka, która przez to rości sobie mniejsze praw do bycia prawdziwie marksowską. Filozofia ta była ściśle powiązana z Komunistyczną Partią Związku Sowieckiego, która narzucała ideologię swoim obywatelom. To ją ma na myśli, używając określenia „ideologia marksistowska”. Kiedy ścierają się ze sobą ideologia i filozofia, mogą się zdarzyć trzy rzeczy: ideologia może wyprzeć filozofię, filozofia może wpłynąć na ideologię, ewentualnie będą funkcjonować niezależnie od siebie. Od czasu dotarcia tej ideologii na polski grunt wszystkie trzy stany miały miejsce w polskiej nauce.

Właściwy konflikt w najostrzejszej formie rozpoczął się w 1948 roku, kiedy to zmieniło się prawo, ponieważ wcześniej obowiązywało w Polsce prawo przedwojenne, a to nie pozwalało komunistom sięgnąć po pełnię władzy. Filozofia tradycyjna prawie całkowicie zanikła, nie za sprawą osiągnięć marksizmu, ale poprzez decyzje prawno-administracyjne²⁵. Wprowadzono cenzurę, która miała na celu kontrolę wszelkich wytworów kultury i nauki. Trwało to do słynnej odwilży październikowej (1956), kiedy do władzy doszedł Gomułka. Było to skutkiem konfliktu wewnętrznego w partii, związanego ze złą sytuacją w kraju. Gomułka był heretykiem wobec ideologii marksistowskiej, co rokowało nadzieję na lepsze, niezideologizowane jutro. Niestety ostatecznie okazało się, że jedna forma dyktatury zamieniła się w inną²⁶. Filozofii polskiej udało się częściowo odeprzeć ofensywę marksistów. Nie udało się im przez to zniszczyć polskiej tradycji filozoficznej. Ideolodzy zostali zmuszeni do rewizji swoich poglądów.

²³ Z. Jordan, *Konflikt ideologii marksistowskiej i filozofii*, „Kultura” 1969 nr 3, s. 11.

²⁴ Tamże, s. 12.

²⁵ Tamże, s. 13.

²⁶ Tamże, s. 14.

Jordan dopatruje się trzech objawów rewizjonizmu w nauce polskiej. Pierwszy objawem było przyjęcie zasady niesprzeczności, co było próbą wyjścia z izolacji naukowej względem innych, bardziej demokratycznych państw. Odrzucenie tej zasady prowadziło do tego, że rozróżnienie na zdania prawdziwe i fałszywe nie miałyby zastosowania. Jeśli dwa sprzeczne zdania są prawdziwe, to możemy wyprowadzić z nich każde inne prawo. To podejście mogłoby prowadzić do naukowej śmierci marksizmu. W czasach współczesnych w nauce raczej odrzuca się sprzeczności, rozpatrując je jako przejaw błędu lub pomyłki. Marksściści nie mogli sobie już pozwolić na bycie zlekceważonym w środowisku naukowym²⁷. Dlatego nawet Schaff przyznał, że Hegel wyprowadził Marksa, Engelsa i Lenina na manowce, nie wykazując różnicy pomiędzy sprzecznościami dialektycznymi i logicznymi. Sprzeczności dialektyczne są to bowiem sprzeczności, które z samego założenia występują w każdym bycie w naturze.

Drugim objawem było nowe rozumienie partyjności nauki. Wcześniej wszystkie przejawy kultury i nauki musiały podporządkować się nakazom partii. Nic nie mogło zostać udostępnione opinii publicznej bez partyjnego przyzwolenia. Nie podobało się to elitom intelektualnym. Dowodzono, że zasada partyjności miesza psychologiczną i socjologiczną genezę tego poglądu z jego logiczną zasadnością. Wykazywano również, że nauka nie służyła tylko interesom sprawujących władzę, gdyż nawet zmniejszała różnice pomiędzy klasami społecznymi. Później zasadę partyjności sprowadzono do dwóch stanowisk ideologicznych: zachowawczych i postępowych. Prawdą jest przecież twierdzenie, że poglądy naukowe powstają w określonych kontekstach społecznych i historycznych. Nie przesądza to jednak o prawdziwości bądź fałszywości danej teorii²⁸. Przyjęcie danej teorii zależałoby od tego, czy jest ona zgodna z rzeczywistością, a próba modyfikacji tej zgodności byłaby dopiero konsekwencją zmian w rzeczywistości. Ideologie zachowawcze utrzymują określony stan rzeczy, powstrzymując wszystko, co może ten stan rzeczy zmienić. Ideologie postępowe zachowują się wręcz przeciwnie: nieustannie krytykują rzeczywistość i dążą do prawdy wszelkimi możliwymi sposobami.

Trzecim objawem rewizjonizmu było zmiana metody krytyki niemarksistowskich poglądów naukowych. Wcześniej ostro krytykowano i odrzucano wszystkie poglądy niezgodne z marksizmem, wykazując wyższość własnego stanowiska i eliminując wszelką opozycję. Kto nie zgadzał się z postulatami ideologii marksistowskiej, od razu został uznany za „burżuazyjnego idealistę” i zwolennika imperializmu. Odrzucono takie praktyki, uznając, że argumenty krytyków marksizmu i tak nikogo nie przekonają.

²⁷ Tamże, s. 15.

²⁸ Tamże, s. 16.

Dzięki takim działaniom nauka w Polsce mogła kontynuować tradycyjne kierunki badań. Zachęciło to badaczy do zajmowania stanowisk niepoddających się dyktatowi ideologii. Zaprzestano podważania kompetencji naukowych przedwojennych kadr naukowych. Nauka mogła znowu zacząć się rozwijać²⁹. Nawet Schaff domagał się od władz, aby od nowa wprowadzić do programu studiów socjologię, etykę, semantykę, filozofię nauki, filozofię człowieka i cybernetykę. Instytucjonalny, dogmatyczny marksizm przestał dominować. Jordan porównywał go z koncepcją religii Durkheima, która głosi, że religia jest to jednolity system określonych praktyk, wierzeń, które spajają pewną określoną grupę społeczną.

W ocenie Jordana ideologia marksistowska w Polsce od czasu rewizjonizmu przestała być jednolita. Wyszły z niej różne orientacje filozoficzne, z których można wyszczególnić dwie: pozytywistyczną i heglowską. Pierwsza orientacja związana była z wynikami badań nauk szczegółowych i dotyczyła młodszego pokolenia filozofów polskich. Pojmowali oni materializm dialektyczny jako system reguł metodologicznych, które są bardzo blisko filozofii nauki. Druga orientacja kładła nacisk na heglowskie inspiracje marksizmu, a w szczególności na heglowskie poczucie ładu i harmonii. Każdy z nich stawał się tym samym historykiem socjologii i filozofii. Jordan nazywa ich neoheglistami³⁰. Wśród neoheglistów na szczególną uwagę zasługuje Leszek Kołakowski, zdaniem Jordana utalentowany filozof i pisarz. To właśnie on jest twórcą nowej szkoły marksistowskiej, odrzucającej podstawowe założenia marksizmu sowieckiego. Jego poglądy dotyczące krytyki ideologii marksistowskiej można sprowadzić do trzech punktów: przekonania o moralnej autonomii i odpowiedzialności jednostki; rozróżnienia pomiędzy marksizmem intelektualnym a instytucjonalnym; koncepcji filozofii racjonalnej lub jej permanentnej krytyki. Pierwsze przekonanie wywodzi się z doświadczeń okresu stalinizmu. Kołakowski krytykuje stalinowską koncepcję historii, która jego zdaniem prowadzi do poglądu, że własne poczucie sprawiedliwości jednostki musi się dostosować do konieczności historycznej. Przy takim założeniu społeczeństwo staje się podporządkowane woli klasy panującej i jej zachciankom. Moralność władców staje się moralnością poddanych. Wiąże się to również z ideą, że rzeczywistość społeczna nie jest niezmienna, gdyż podlega ciągłej przemianie. Nikt nie powinien jednak zostać zwolniony z obowiązku walki przeciwko nikczemnemu systemowi rządzenia³¹. Doktryna ideologiczna nigdy nie zwalnia nas bowiem od konieczności dokonywania wyborów i odpowiedzialności moralnej.

Rozróżnienie pomiędzy marksizmem intelektualnym a marksizmem instytucjonalnym jest interesującym elementem poglądów Kołakowskiego, jak zauważa

²⁹ Tamże, s. 17.

³⁰ Tamże, s. 18.

³¹ Tamże, s. 19.

Jordan. Marksizm instytucjonalny jest zbiorem doktryn wybranych przez grupę rządzącą, które mają określoną przydatność ideologiczną głównie dla uzasadniania decyzji politycznych. Doktryny te podlegają zmianom w zależności od nastrojów społecznych, warunków państwowych itd. Tuż po wojnie każdy, kto uważał, że można urzeczywistnić socjalizm bez rewolucji, zostałby uznany za idealistę. Po 1956 roku marksista mógł mieć podobne poglądy i nikt nawet nie próbowałby go dyskwalifikować jako naukowca. Jordan zauważa, że dla Kołakowskiego tylko doktryna Marksa jest prawdziwą wersją marksizmu, która ma wielką wartość intelektualną po dziś dzień. Pewne trwałe wartości marksizmu mają bowiem nadal wpływ na współczesne rozważania filozoficzne³². Marksizm intelektualny jest ściśle powiązany z zasadą krytyki racjonalnej. Został nazwany przez Kołakowskiego „filozofią błazna”, ponieważ błazen wyśmiewa to, co zastane i pozornie niezachwiane, ironicznie demaskując tym samym wszelkie niedopowiedzenia i sprzeczności danej teorii. Należy tym samym zawsze wszystko poddawać krytyce, tak jak tylko to możliwe. Jeśli przestaje się krytykować albo zabrania się krytyki i dyskusji w pewnych sprawach, to przechodzimy na stronę dogmatyzmu. Ważna w nauce jest swoboda myślenia i wolność wypowiedzania myśli. Nie każdy musi się zgadzać z pewnymi poglądami, ale przynajmniej powinien wysłuchać argumentów, zanim dokona krytyki przeciwstawnego stanowiska³³.

Warto podkreślić jeszcze jedną rzecz, jeśli chodzi o poglądy Kołakowskiego. Wedle Jordana w tym okresie uważał on, że jego filozofia marksistowska jest antropologicznie zorientowaną filozofią, gdzie człowiek i jego życie w społeczeństwie miało mieć większe znaczenie niż wcześniej. Wskazuje również na wpływy filozofii francuskiej i niemieckiej na poglądy Kołakowskiego, szczególnie w dziedzinie antropologii filozoficznej. Nie sądzi, że jest to coś dziwnego, tym bardziej że w pismach młodego Marksa zachodzi podobne zjawisko. W *Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych* Karola Marksa z 1844 r. Kołakowski odkrył to, co później przyjął jako swoje poglądy³⁴. Nowatorskim posunięciem Jordana jest nazwanie tych poglądów jedną wspólną nazwą, czyli realizmem antropologicznym.

Zakończenie

Zbigniew Jordan przedstawił konflikt pomiędzy filozofią a ideologią marksistowską w Polsce w sposób zgodny z regułami naukowego opisu faktów i zdarzeń historycznych. Był zagorzałym krytykiem władzy komunistycznej w Polsce – można by sądzić, że na jego ocenę zdarzeń wpłynęła właśnie tego typu niechęć. Nawet

³² Tamże, s. 20.

³³ Tamże, s. 21.

³⁴ Tamże, s. 22.

gdyby tak było, to nie umniejsza to wartości jego wywodu ani argumentów z tym związanych. Trzeba bowiem przyznać, że dotąd nikt trafniej od Jordana nie zdiagnozował sytuacji w ówczesnej filozofii polskiej, na czym niewątpliwie wywarła wpływ emigracyjna perspektywa spostrzegania tego, co się działo w polskiej filozofii po przełomie Października '56.

Bibliografia

- Holland H., *Legenda o Kazimierzu Twardowskim*, „Myśl Filozoficzna” 1952, nr 2.
Jordan Z., *Filozofia wyroczni i dekretu*, „Kultura” 1955, nr 12.
Jordan Z., *Konflikt ideologii marksistowskiej i filozofii*, „Kultura” 1969, nr 3.
Kotarbiński T., *W sprawie artykułu „Legenda o Kazimierzu Twardowskim”*, „Myśl Filozoficzna” 1952, nr 4.
Przedmowa, „Nauka Polska – jej Potrzeby, Organizacja i Rozwój” 1947, nr XXV.
Russell B., *History of Western Philosophy*, New York 1945.
Schaff A., *Dziesięć lat walki o zwycięstwo filozofii marksistowskiej w Polsce Ludowej*, „Myśl Filozoficzna” 1954, nr 3.
Schaff A., *Poglądy filozoficzne Kazimierza Ajdukiewicza. Szkic krytyczny*, Warszawa 1945.
Terlecki T., *Dobrze myśleć – dobrze postępować*, „Kultura – Instytut Literacki” 1980, nr 11.
Zbigniew Jordan, Materiały archiwalne z Archiwum UAM w Poznaniu,teczka sygn. 1036/1106, 302/I/472.

Philosophy versus Ideology. Zbigniew Jordan on Marxist Pursuit to Monopolise Scientific Truth and Criticism of Lvov-Warsaw School

The pursuit of truth should always be the main goal of scientific research. However from the history of Polish philosophy we know that the truth can be distorted f. ex. by political influence. The main example of this kind of activity was activity of Polish Communist Party, that wanted to use science as an instrument of ideological struggle. In this case objectivity in science couldn't exist. Freedom of science couldn't exist too. Marxist ideologists attacked mainly members of famous Lvov-Warsaw School, because only they had necessary influence and respect to oppose them. It was criticized by Polish abroad scholars. One of them was a person that deserves special attention, namely Zbigniew Jordan, Polish philosopher and columnist. His thorough analysis of state of post-war Polish philosophy dominated by Marxists and of course position of Lvov-Warsaw School and representatives of "bourgeois philosophy" deserves utmost attention, mainly because it's not well known in Poland. It still should be recalled in history of Polish philosophy.

Keywords: Jordan, marxism, Polish Communist Party, dialectical materialism, historical materialism, Lvov-Warsaw School, truth, Polish philosophy, ideology

RENATA MERDA

Filozofia katolicka a marksizm. Leszka Kołakowskiego krytyka tomizmu polskiego

Filozofia tomistyczna w Polsce w XX wieku

W drugiej połowie XIX wieku filozofia chrześcijańska znalazła się w głębokim kryzysie. Szybki rozwój nauki i rosnąca popularność idei pozytywistycznych oraz socjalistycznych spowodowały, że oferta filozofii chrześcijańskiej przestała być atrakcyjna dla ówczesnych elit intelektualnych, a także politycznych. W takiej sytuacji papież Leon XIII rozpoczął konsultacje z przedstawicielami filozofii katolickiej na temat możliwości dostosowania doktryny Kościoła, w tym i filozofii, do wymogów współczesności. Tego zadania od dawna już nie spełniała tradycyjna filozofia scholastyczna, uprawiana na sposób odpowiadający duchowi średnio-wieczna. Według współczesnych historyków filozofii „w obliczu pozytywistycznego, areligijnego i jeszcze bardziej antychrześcijańskiego niż w Oświeceniu nastawienia ówczesnej filozofii i znaczącej części inteligencji zrodziła się w świecie myśli katolickiej idea powrotu do scholastyki i jej najdoskonalszej postaci, którą nadał jej św. Tomasz z Akwinu (dlatego określa się ten kierunek również neotomizem)”¹.

Przełomową stała się encyklika Leona XIII *Aeterni Patris* z 1879 roku, „która dała bodziec do odnowienia filozofii scholastycznej [...]. Encyklika *Aeterni Patris* polecała filozofię Tomasza z Akwinu jako doktrynę najdoskonalszą, najlepiej spełniającą wymogi nowej sytuacji i najbardziej pasującą do wiary katolickiej. Rozpoczął się nowy żywy ruch, znany pod nazwą neoscholastyki”². Intelektualiści rozwijający myśl katolicką poszukiwali wówczas wzorów ideowych, a także inspi-

¹ E. Wiszowaty, *Od kazania tematycznego do homilii*, „Studia Warmińskie XXXIX” 2002, vol. 39, s. 385.

² L. Kołakowski, *Neotomizm w walce z postępem nauk i prawami człowieka*, [w:] tegoż, *Szkice o filozofii katolickiej*, Warszawa 1955, s. 7.

racji w średniowiecznych osiągnięciach myśli filozoficznej, a zwłaszcza w samej scholastyce.

Ważnym momentem w dziejach filozofii chrześcijańskiej było formalne zapobieżenie tego trendu przez Kościół katolicki. To właśnie „Papież Pius X w encyklice *Pascendi* (1907) nakazał wprowadzić doktrynę Tomasza do programów wszystkich uczelni podległych Kościołowi”³.

W sensie ideowym neotomizm (neoscholastyka) był ponadto intelektualną konkurencją dla pozytywizmu oraz marksizmu. Nic zatem dziwnego, że od XIX wieku w filozofii dochodzi do wzajemnych polemik tomistów z marksistami. Takie zjawisko obserwowane było również w Polsce. Podejmując próbę scharakteryzowania tej polemiki z tomistami, warto zatem pokrótce przedstawić historię tomizmu w Polsce. Swoje rozważania rozpocznę od przypomnienia, że współcześnie dla wykazania ciągłości intelektualnej wspólnym mianem tomizmu określa się zarówno tomizm klasyczny, jak i neotomizm (neoscholastykę).

Istotne jest zwłaszcza rozgraniczenie okresów, w których polski tomizm stał się przedmiotem analizy, gdyż „tomizm w Polsce z okresu międzywojennego dość znacznie różni się od tomizmu po drugiej wojnie światowej”⁴. Różnicę tą trafnie wskazał Mieczysław Gogacz, dowodząc, iż tomizm zyskiwał na przestrzeni lat na znaczeniu, ponieważ „tomizm międzywojenny w Polsce jest na ogół kompilacyjny i receptywny w stosunku do tomizmu zachodniego i nie zmienia tego stanu kilka twórczych asymilacji. Tomizm natomiast po drugiej wojnie światowej uważa się za samodzielną, polską propozycję dość zwartej metafizyki wyjaśniającej rzeczywistość i jej realności oraz tożsamości w sposób, który czyni tę metafizykę partnerem najpoważniejszych nurtów filozoficznych”⁵.

Nie można też zapominać, że powstanie oraz rozwój systemu tomistycznego w Polsce związane są z dziejami sporów realizmu i idealizmu, czyli sporów o to, czy istnieje rzeczywistość niezależna od ludzkiego poznania. Podczas dominacji realizmu tomizm jest przykładem filozoficznego myślenia, a w odwrotnej sytuacji, gdy dominuje idealizm, tomizm jest stanowiskiem dezaprobaty, głosem sprzeciwu⁶. Realizm bowiem, przyjmując, że istnieje rzeczywistość niedostępna ludzkiemu poznaniu („sama w sobie”), jest zgodny z teizmem leżącym u podstaw filozofii chrześcijańskiej.

Już przed II wojną światową tomizm miał w Polsce kilku uznanych w środowisku naukowym przedstawicieli. Jednak w tym okresie charakteryzował się hermetycznością, ograniczając swój zasięg przede wszystkim do środowiska du-

³ J. Legowicz, *Zarys historii filozofii. Elementy doksografii*, Warszawa 1991, s. 496.

⁴ M. Gogacz, *Filozofia tomistyczna w Polsce*, „Życie i Myśl” 31 (1981) nr 4, s. 68.

⁵ Tamże.

⁶ Tamże.

chowieństwa. Natomiast historia tomizmu w XX wiecznej Polsce związana jest z istnieniem dwóch ośrodków naukowych. Najbardziej znanym ośrodkiem naukowym w Polsce propagującym tomizm początkowo był Katolicki Uniwersytet Lubelski. Natomiast „w latach 1954–1964 głównym ośrodkiem myśli tomistycznej był Wydział Filozofii Chrześcijańskiej Akademii Teologii Katolickiej. Rozwijano tam tomizm w ścisłym związku z wiedzą płynącą z nauk przyrodniczych, psychologii oraz w dyskusji z innymi prądami filozoficznymi”⁷.

W Polsce za najważniejszego przedstawiciela wczesnej filozofii neoscholastycznej uważany był ks. Franciszek Gabryl (1866–1914). W swojej fundamentalnej pracy *Polska filozofia religijna w wieku XIX* za jedną z najważniejszych przyczyn odnowienia filozofii chrześcijańskiej w duchu tomistycznym uznał potrzebę przeciwstawienia się prądom liberalnym płynącym z Zachodu, w tym zwłaszcza ekspansji wolnomularstwa. W swoich rozważaniach wskazywał na możliwość rozwiązywania podstawowych problemów filozoficznych z wykorzystaniem tomizmu traktowanym przez niego jako jednolity nurt filozoficzny, w którym ujawniły się tylko dwie tendencje – racjonalistyczna i tradycjonalistyczna⁸. Podkreślał zatem związek pomiędzy tomizmem tradycyjnym a tomizmem lowańskim. Ten pierwszy przywiązywał dużą wagę do sposobu wykładu, czyli zwerbalizowanego, zewnętrznie tylko ścisłego przekazu, skoncentrowanego tylko na problematyce metafizycznej, co cały wykład czyniło mało przekonującym dla współczesnego człowieka. Tomizm lowański natomiast postulował o wzbogacenie go o teorię poznania, którą uważał nawet za ważniejszą od metafizyki. Przede wszystkim jednak uważał za konieczne nawiązywanie do aktualnego stanu rozwoju nauki. Dla Gabryla jednak te różnice wydawały się nieistotne i dlatego eksponował elementy wspólne w obu koncepcjach. „Tomizm konfrontował z naukami szczegółowymi oraz ze współczesnymi kierunkami filozoficznymi (metodologicznie nie zawsze było to uprawnione), co wynikało z przyjmowanej wówczas koncepcji filozofii (o proveniencji pozytywistycznej), dopuszczającej syntezę wyników różnych dziedzin poznania”⁹. Niemniej jednak tomizm w okresie międzywojennym nie odegrał istotniejszej roli w rozwoju polskiej filozofii.

Wartą wspomnienia inicjatywą były działania podjęte na III Zjeździe Filozoficznym w Krakowie w 1936 roku¹⁰. Podczas zjazdu wysunięto inicjatywę reakty-

⁷ I. S. Grant, *Stanowisko prawnonaturalne Czesława Strzeszewskiego na tle poglądów polskich tomistów*, Białystok 2009, s. 29.

⁸ F. Gabryl, *Polska filozofia religijna w wieku XIX*, t. 1, Warszawa 1913, s. 16.

⁹ J. Tupikowski, *Gabryl Franciszek*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 3, red. A. Maryniarczyk i in., Lublin 2002, s. 663.

¹⁰ I. Bober, *Polskie zjazdy filozoficzne w okresie międzywojennym*, „Phaenomena” 1 (1995), s. 9.

wacji filozofii oraz teologii tomistycznej przy wykorzystaniu różnych dydaktycznych środków, a także naukowych metod logicznych. Inicjatywę tę popierał m.in. Jan Łukasiewicz, czołowy przedwojenny logik w Polsce. Realizatorami jej byli filozofowie katolicyści skupieni w ramach tzw. Koła Krakowskiego, które ukonstytuowało się 26 sierpnia na spotkaniu zorganizowanym przez ks. Konstantego Michalskiego „w ramach III Polskiego Zjazdu Filozoficznego. Na spotkanie zaproszono profesorów filozofii z akademii teologicznych i seminariów duchownych. Był nim obecny także Jan Łukasiewicz i przyszli członkowie Koła: o. Józef Maria Bocheński, Jan Franciszek Drewnowski, ks. Jan Salamucha i Bolesław Sobociński”¹¹.

Polski tomizm już przed II wojną światową miał zatem kilka odmian. W kontekście rozważań o tomizmie podejmowanych przez Leszka Kołakowskiego istotne są trzy: tomizm tradycyjny, tomizm łowański oraz tomizm egzystencjalny.

Pierwszy nurt tomizmu to tak zwany tomizm tradycyjny, bezpośrednio utożsamiany z poglądami św. Tomasza. Pojmowanie tego tomizmu na charakter *stricte* podręcznikowy, niepodlegający dyskusji ani możliwości empirycznej weryfikowalności. Tracił on jednak na znaczeniu i popularności wśród naukowców po drugiej wojnie światowej, stopniowo wygasając. Kontynuatorami byli jednak przedstawiciele Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, którzy ograniczali się tylko do kilku kwestii, a przede wszystkim w kwestii zgodności metafizyki Tomasza z metafizyką Arystotelesa, co rozważał ks. Stanisław Adamczyk. W psychologii badania w tym duchu prowadził ks. Józef Pastuszka, a w etyce ks. Jacek Woroniecki.

Kolejnym nurtem tomistycznym był tomizm łowański. Zwolennicy tego nurtu w zakres tomizmu włączali zarówno tezy metafizyczne, jak i twierdzenia nauk przyrodniczych. Również w filozofii polskiej tomizm łowański zyskał wielu zwolenników. Na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim tomizm łowański łączony jest z poglądami ks. Kazimierza Kłósaka oraz ks. Stanisława Mazierskiego.

W latach powojennych w Polsce dominujące znaczenie zyskał jednak trzeci nurt tomizmu, nazwany tomizmem egzystencjalnym, który był reprezentowany przede wszystkim przez Stefana Świeżawskiego oraz Mieczysława Alberta Krąpca¹². „Z czasem jest myśleniem metafizycznym wielu środowisk intelektualnych. Od kilku lat jest kwestionowany głównie w środowiskach publicystycznych i wszędzie tam, gdzie o losie filozofii decydują teologowie, sięgający po modne propozycje filozoficzne, które podobno spełniają duszpasterski cel mówienia językiem żywym, bieżącym i zrozumiałym, np. fenomenologicznym, strukturalistycznym”¹³.

¹¹ Z. Wolak, *Naukowa filozofia Koła Krakowskiego*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” (2005) 36, s. 97.

¹² M. Gogacz, *Filozofia tomistyczna w Polsce*, dz. cyt., s. 80.

¹³ M. Gogacz, *Tomizm egzystencjalny na tle odmian tomizmu*, [w:] *W kierunku Boga*, red. B. Bejze, Warszawa 1982, s. 20.

Na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim po wojnie funkcjonowali zatem niezależnie od siebie przedstawiciele wszystkich trzech nurtów. Dlatego dziś mówi się o uformowaniu się tzw. szkoły lubelskiej. Jednak w Polsce najistotniejsza była zauważana tendencja przejścia od początkowej dominacji tomizmu lowańskiego do ukształtowania się szkoły lubelskiej i prezentowanych w niej poglądów tomistycznych.

Tomizm a ideologia marksistowska

W latach pięćdziesiątych XX wieku w Polsce ówczesna władza propagowała tylko ideologię marksistowską, działania te dotyczyły również systemu edukacji i bezpośrednio szkół wyższych. Jednym z głównych propagatorów marksizmu był Adam Schaff, który twierdził, że „warunkiem całkowitego ideologicznego zwycięstwa światopoglądu marksistowsko-leninowskiego w Polsce jest, między innymi, przewyżczenie wpływów ideologicznych obcych klasowo kierunków filozoficznych. Idzie tutaj w pierwszym rzędzie o filozofię tomistyczną, a więc filozofię o wyraźnym obliczu fideistycznym, która jest oficjalną filozofią szkół katolickich”¹⁴. Właśnie w tym okresie dochodzi do ostrych polemik dwóch przeciwstawnych kierunków w filozofii: marksizmu i tomizmu.

Jedynym wolnym od marksizmu było wtedy bowiem tylko środowisko Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Nic zatem dziwnego, że ówczesna władza podejmowała również próby zamknięcia tej uczelni. Pierwsze działania na rzecz zaprzestania działalności KUL miały miejsce już w latach 1947–1949. Przy okazji warto przypomnieć, że „pozycja społeczna Kościoła katolickiego w Lublinie była szczególnie silna, nie tylko ze względu na działalność KUL. Następcą zmarłego w 1948 r. prymasa Augusta Hlonda został biskup lubelski Stefan Wyszyński”¹⁵. Środowisko naukowców KUL było stąd w sposób naturalny przeciwnikami ideologii marksistowskiej, która uzurpowała sobie prawo do nazywania siebie jedyną filozofią naukową¹⁶.

Kolejna próba miała miejsce w latach 1950–1952, czyli już po podpisaniu porozumienia pomiędzy władzą a episkopatem Polski. Władze polityczne zatem nadal ingerowały w działalność uniwersytetu. Ówczesne władze odsunęły

o pełnienia wszelkich funkcji na uniwersytecie kilku profesorów: ks. Stanisława Stysia – bibliście, ks. Bogusława Waczyńskiego – specjalistę teologii porównawczej, ks. Jana Nowickiego – kanonistę, ks. Stanisława Adamczyka – filozofa

¹⁴ A. Schaff, *Narodziny i rozwój filozofii marksistowskiej*, Warszawa 1950, s. 403.

¹⁵ D. Głaszewska-Chilczuk, *Czy komuniści zdobyli KUL? Działania aparatu władzy wobec środowiska naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w latach 1944–1956*, [w:] *Aparat represji wobec inteligencji w latach 1945–1956*, red. R. Habielski, D. Rafalska, Warszawa 2010, s. 84.

¹⁶ A. Słomkowski, *Wspomnienia z czasów pełnienia obowiązków rektora KUL*, [w:] *Katolicki Uniwersytet Lubelski w latach 1944–1952. Wspomnienia i relacje*, red. J. Ziółek, Lublin 1999, s. 25.

tomistę, ks. Józefa Pastuszkę – historyka filozofii i psychologii, Wita Klonowickiego – specjalistę prawa administracyjnego oraz Czesława Strzeszewskiego¹⁷.

Wydarzenia te spowodowały liczne przesunięcia w kadrze naukowo-dydaktycznej na KUL. W roku 1952 katedrę metafizyki objął Albert Krąpiec¹⁸, który w późniejszych latach był jednym z głównych zwolenników funkcjonowania na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim ośrodka uprawiania filozofii całkowicie niezależnej od ideologii marksizmu. Przyczyną takiej inicjatywy były między innymi działania „młodych marksistów” (w tym Leszka Kołakowskiego), którzy inicjowali działania na rzecz zwalczania tomizmu w Polsce. To wówczas „w ramach ofensywy ideologicznej prowadzonej przez partię wielu profesorów, zaliczanych do »burżuazyjnych«, dotknęły represje”¹⁹. To właśnie w tych latach usunięto z katedr uniwersyteckich Władysława Tatarkiewicza, Romana Ingardena oraz Marię i Stanisława Ossowskich.

W tym okresie przeciwnicy marksizmu byli pozbawieni możliwości druku własnych tekstów, a zatem i propagowania własnych poglądów. Jednym z koordynatorów tych działań był Adam Schaff, czołowy polski marksista tamtego okresu, który twierdził: „Szeroka sieć szkolnictwa partyjnego oraz masowa akcja upowszechniania ideologii marksistowskiej są potężną bronią w walce z obcymi kierunkami ideologicznymi”²⁰, do których oczywiście zaliczał tomizm. Katolicki Uniwersytet Lubelski jednak przetrwał destrukcyjne działania władz z okresu lat od czterdziestych do sześćdziesiątych XX wieku i dziś zaliczany jest do najważniejszych ośrodków tomizmu na świecie.

Krytyka tomizmu w rozważaniach Leszka Kołakowskiego

Polskie powojenne spory filozoficzne są jakby powtórzeniem tych już znanych z historii filozofii. Leszek Kołakowski powinien być zatem traktowany tylko jako jeden ze współczesnych ich kontynuatorów.

Proces dokonywania krytyki określonego systemu filozoficznego, zdaniem Kołakowskiego, powinien przebiegać w określony sposób wraz z zachowaniem podstawowych zasad naukowości. Niemniej takiego podejścia wyraźnie Kołakowskiemu brakowało, gdy z góry twierdził: „Krytyka filozofii tomistycznej jest zajęciem nad wyraz żenującym. Z pewnego punktu widzenia może się nawet wydawać jałowa i nieużyteczna”²¹. Dopiero po wielu latach zaczął zmieniać swe

¹⁷ C. Strzeszewski, *Na przełomie czasów*, Lublin 1995, s. 115.

¹⁸ S. Swieżawski, *W nowej rzeczywistości 1945–1965*, Lublin 1991, s. 127.

¹⁹ Z. Mentzel, *Czas ciekawy, czas niespokojny*, t. 1, Kraków 2007, s.118.

²⁰ A. Schaff, *Narodziny i rozwój...*, dz. cyt., s. 403.

²¹ L. Kołakowski, *O tak zwanym realizmie tomistycznym*, [w:] tegoż, *Szkice o filozofii katolickiej*, Warszawa 1955, s. 67.

stanowisko. Leszek Kołakowski przez lata bowiem wypracowywał swój własny stosunek do religii, co znalazło swój wyraz w treściach jego rozważań i interpretacjach. Dzięki temu potrafił sformułować własne oryginalne stanowisko względem, religii, Kościoła, a także tomizmu.

Filozof z Radomia swoje stanowisko budował etapowo. Proces tejże ewolucji przebiegał od przyjęcia wrogiej postawy w latach czterdziestych XX wieku. Był to okres, w którym Kołakowski uważał się za ateistę, a był to czas sprzyjający „dla tych, którzy jak ja pozbawieni są niemal całkiem uczuć sakralnych, jakiegokolwiek rodzaju”²². Po tym okresie rozpoczął się proces ewolucji jego stanowiska, który przebiegał „poprzez dojrzewającą w okresie rewizjonizmu bezstronność, aż do wyraźnej sympatii wobec religii w czasach obecnych oraz wyjątkowe miejsce, jakie Kołakowski zawsze zajmował pośród polskich myślicieli”²³. Długoletnie polemiki z tomistami, a także innymi przedstawicielami Kościoła spowodowały, iż Kołakowski ostatecznie reprezentował mało popularne stanowisko myśliciela „bliskiego i współczującego obserwatora wiary chrześcijańskiej – bez ostatecznego opowiadania się po jej stronie”²⁴.

W środowisku naukowym uznany został za myśliciela, który znacząco przewartościował swój system wartości przez lata. „Ten przychodzący z marksistowskiego ateizmu myśliciel, racjonalista odbył prawdziwą wędrówkę intelektualną, a może i egzystencjalną, która pozwoliła mu ogarnąć rozumiejącą i przenikliwą myślą fenomen religii, a także próby jej racjonalizacji”²⁵. Pierwszym problemem czysto filozoficznym, z którym musiał się zmierzyć, była popularność filozofii Akwinaty, co sam potrafił uczciwie przyznać. Tradycja doktryny Tomasza z Akwinu obecna jest z filozofii od XIV wieku, gdyż „Kościół od XIV wieku zawsze uważał Tomasza z Akwinu za najważniejszy autorytet filozoficzny”²⁶. Dlatego Leszek Kołakowski w swoich rozważaniach sformułował następujące pytania: „Jakie przyczyny wywołały owo „odrodzenie” filozofii scholastycznej, które nastąpiło w ciągu kilkudziesięciu lat? [...] Dlaczego ta właśnie nauka okazała się najużyteczniejsza jako ideologiczna podbudowa imperializmu?”²⁷. Odpowiadając na powyższe pytania, tłumaczył, że rozwój techniki, a także nauki wymuszały uwspółcześnianie nauczania Kościoła. Przyczyną tych zmian była dezaktualizacja dotychczasowego sposobu nauczania filozofii chrześcijańskiej. To właśnie tomizm

²² L. Kołakowski, *Głos w dyskusji o tak zwanym realizmie tomistycznym*, [w:] tegoż, *Notatki o współczesnej kontrreformacji*, Warszawa 1962, s. 93.

²³ A. Sporniak, *Czy Kołakowski jest do zbawienia koniecznie potrzebny*, [w:] *Od Brzozowskiego do Kołakowskiego: polscy pisarze XX wieku wobec religii*, red. P. Nowaczyński, Lublin 2001, s. 211.

²⁴ L. Kołakowski, *Religia nie zginie*, „Dziennik” – dodatek „Europa” z 22–24.03.2008, s. 1.

²⁵ A. Sporniak, *Czy Kołakowski jest do zbawienia...*, dz. cyt., s. 218.

²⁶ L. Kołakowski, *Neotomizm w walce...*, dz. cyt., s. 9.

²⁷ Tamże, s. 8.

miał stać się filozofią, która w jakiś sposób uporządkuje stanowisko nauki względem teologii. Według niego kolejny „istotny powód odnowienia tomizmu leży w szybkim rozwoju materializmu dialektycznego, który czerpie siły zarówno z rosnącego ruchu robotniczego, jak z i postępów nauki”²⁸. Podniósł także kwestię, że sam Kościół nie potrafił usystematyzować nowo formułujących się prądów, które odbiegały od dotychczasowych ram Kościoła katolickiego, ani nad nimi zapanować. Takie nadzieje dawała dopiero ciesząca się niekwestionowanym autorytetem oferta filozoficzna, jaką bez wątplenia był tradycyjny tomizm.

Kołąkowski sądził jednak, że takie postawienie sprawy, a więc szerokie ujęcie tomizmu i uznania go także za dział teologii chrześcijańskiej, może prowadzić do dezaprobaty chrześcijaństwa, które jego zdaniem powstało jako

głęboko irracjonalna anty-racjonalistyczna wizja świata obiektywizująca w istocie powszechny stan bezwładu mas ludzkich, braku perspektyw ich godnego życia. Raj pozaziemski stanowił kompensatę nędzy ziemskiej, a bierność głoszona przez nową wiarę (Jezusa, jako ten, który wyzwala) podtrzymywała stan apatii²⁹.

Takie stanowisko stanowi wprowadzenie wyjaśniające treść wczesnych poglądów Leszka Kołąkowskiego, który pod koniec lat czterdziestych XX wieku zwracał uwagę tylko na negatywny wpływ tomizmu na naukę, krytykując zwłaszcza jego kierunki reprezentowane przez duchowieństwo uważające się za jedyne kontynuatorów, a w zasadzie powierników myśli św. Tomasza. Zdaniem Kołąkowskiego pojawiające się na łamach czasopisma „Przegląd Filozoficzny” teksty polskich tomistów reprezentowały stanowisko, które nie powinno być upowszechniane w nauce. Wedle niego „Krzewiciele zabobonu nierzadko wypowiadają się na jego kartach”³⁰, docierając do wielu odbiorców nieświadomych nieścisłości, a także braków w tekstach publikowanych przez tomistów na łamach „Przeglądu”. Filozof z Radomia dokonał w tym celu analizy kilku tekstów opublikowanych właśnie w „Przeglądzie Filozoficznym”, zarzucając im m.in. apolityczność, fantastyczne ujęcie tematu oraz płytkość³¹. Krytyce poddał zwłaszcza tekst autorstwa Stefana Świeżawskiego zatytułowany *Tomistyczna a karmelitańska koncepcja człowieka*, opublikowany w 1947 roku.

Kolejna jego próba dyskredytacji stanowiska zajmowanego przez przedstawiciela tomizmu polskiego dotyczyła artykułu autorstwa ks. Józefa Pastuszka

²⁸ Tamże, s. 11.

²⁹ C. Mordka, *Od Boga historii do historycznego Boga. Wprowadzenie do filozofii Leszka Kołąkowskiego*, Lublin 1997, s. 130.

³⁰ L. Kołąkowski, *Kilka uwag w sprawie „Przeglądu Filozoficznego”*, „Nowe Drogi” 1950, nr 2, s. 290.

³¹ Tamże, s. 289.

Materialistyczna a katolicka koncepcja człowieka. Kołakowski krytykował treść poglądów głoszonych przez ks. Pastuszkę, gdyż uznał je za wrogię klasie robotniczej. Za bezzasadne uznawał przede wszystkim sformułowania krytykujące marksizm, jak np.: „Człowiek nie posiada indywidualnej wartości. Jest tylko kółkiem i śrubą w gospodarczej maszynie państwowej. Osobowość ludzka przestaje być wartością sama w sobie, a staje się tylko narzędziem do osiągnięcia celów gospodarczych”³². Pastuszka zdaniem Kołakowskiego głosił typowe hasła dla przeciwników klasy robotniczej, a także bezzasadnie postrzegał ją jako opozycję wobec władzy oraz duchowieństwa.

Wedle ówczesnych poglądów Kołakowskiego tomiści ponadto nie nadążają za rozwojem społeczeństwa i próbują bezskutecznie powstrzymać postęp społeczny. „Wiek cały toczy się batalia z materialistycznym poglądem na świat. Pieniacka zaciekłość, z jaką rzecznicy idealizmu prowadzą swe beznadziejne ataki, nie słabnie bynajmniej, mimo postępującego miażdżenia ich siły dowodowej przez rzeczywistość”³³.

Inną kwestią poruszoną przez Leszka Kołakowskiego w artykule *O tak zwanym realizmie tomistycznym* był negatywny wpływ tomizmu na marksizm: „w licznych utworach tomistycznych, poświęconych materializmowi dialektycznemu, znajdujemy nierzadko obok »druzgocącej krytyki« filozofii marksistowskiej podkreślenie licznych – rzekomo istniejących – punktów stykowych, które łączą tomizm z marksizmem. Tomizm – jak się dowiadujemy – podobnie jak marksizm stoi na gruncie klasycznej definicji prawdy, podobnie uznaje obiektywną wartość poznania ludzkiego, podobnie walczy z idealizmem subiektywnym, podobnie głosi hasło, że źródłem wszelkiej wiedzy przyrodzonej są doświadczenia zmysłowe, podobnie odrzuca idealistyczną interpretację przestrzeni i czasu, podobnie, co więcej, głosi współzależność duszy i ciała itd.”³⁴. Można sądzić, że zdaniem krytyka tomiści podszywają się pod założenia marksizmu, aby zachować pozory naukowości swych koncepcji.

W roku 1948 ks. Kazimierz Kłósak formułuje w książce *Materializm dialektyczny* krytyczne twierdzenia na temat doktryny marksizmu. Tezy te w konsekwencji sprowokowały spór z przedstawicielami marksizmu. Polemika dotyczyła możliwości zastosowania tez materializmu dialektycznego w kwestiach wyjaśniania i interpretacji zjawisk dotyczących świata przyrodniczego. Adam Schaff zrezygnował z podjęcia dyskusji i zachęcił ku temu swojego ucznia Leszka Kołakowskiego. Właśnie ten moment w rozwoju naukowym dla filozofa z Radomia stał się powodem do podjęcia przez niego walki i krytyki chrześcijaństwa oraz stanowiska Kościoła.

³² J. Pastuszek, *Materialistyczna a katolicka koncepcja człowieka*, Lublin 1947, s. 116.

³³ L. Kołakowski, *Kilka uwag w sprawie...*, dz. cyt., s. 291.

³⁴ L. Kołakowski, *O tak zwanym realizmie...*, dz. cyt., s. 69.

Leszek Kołakowski chciał ośmieszyć poglądy ks. Kłósaka. Przekaz miał być prosty, zrozumiały dla zwykłego czytelnika, więc dla zobrazowania tej problematyki posłużył mu następujący przykład:

Wyobraźmy sobie następujący dialog:

Marksista: Wiesz, zgasło mi światło w pokoju i nie mogę dociec dlaczego.

Ks. Kłósak: Nie wiesz dlaczego? Jasne! To zjawisko nadprzyrodzone!

Marksista: Ależ spodziewałem się, że z czasem uda mi się wykryć przyczyny...

Ks. Kłósak: Spodziewasz się? Na jakiej podstawie? Nie masz podstaw. Tylko wierzysz, że te przyczyny wykryjesz, ale nie możesz tego poprzeć żadną naukową argumentacją. Twój pogląd, że zgaśnięcie światła ma jakoby przyczyny naturalne, opiera się wyłącznie na wierze³⁵.

W swoim szkicu późniejszy autor *Głównych nurtów marksizmu* podjął także próbę krytycznej polemiki z metodologią ks. Kłósaka. Zdaniem Kołakowskiego, próbując uzasadnić powyższy dialog, można doszukać się w nim kilku absurdalnych stwierdzeń. Warto zatem dokonać takiej analizy i zwrócić uwagę, iż za podstawowy błąd uznać można przeciwstawianie wiary i wiedzy, jako dwóch wzajemnie wykluczających się metod poznania. Zdaniem tomistów twierdzenia wiary są równie prawdziwe jak twierdzenia nauki. Innym problemem, który pojawia się w przypadku zajęcia stanowiska tomistycznego, jest wieloznaczność pojęcia „wiara”. Zróżnicowane rozumienie tego słowa może bowiem powodować interpretacyjny problem. Tomiści przecież podkreślali znaczenie wiary, która może być pomocnym narzędziem w odczytywaniu zróżnicowania kulturowego oraz językowego pomiędzy ludźmi.

Kołakowski w latach 1950–1954 zaangażował się zatem w dyskusję zmierzającą do wykazania dezaktualizacji założeń wszystkich odmian tomizmu. Uznawał bowiem wówczas marksizm za jedynie słuszną i naukową filozofię. Paradoksalnie ostrze jego krytyki było skierowane bardziej na próby uwspółcześnienia tomizmu niż na tradycyjny system, sformułowany jeszcze w średniowieczu: „Nie ma bardziej ryzykownej metody oceny kierunków filozoficznych, jak zaufanie do nazw, które nadają sobie ich wyznawcy. Jest to bez wątpienia prawda banalna, ale godna częstego powtarzania. A w każdym razie zasługuje na przypomnienie z okazji rozważania doktryny, używającej słowa »realizm«, jako jednego z hasł sztandarowych i biletu wizytowego, którym tomiści chętnie się przedstawiają w sprawach filozoficznych”³⁶. Były to zarazem pierwsze próby formułowania własnego, a zarazem opozycyjnego wobec tomizmu stanowiska.

³⁵ L. Kołakowski, *Metodologia księdza Kłósaka. Felieton filozoficzny*, [w:] tegoż, *Szkice o filozofii katolickiej*, dz. cyt., s. 241.

³⁶ L. Kołakowski, *O tak zwanym realizmie...*, dz. cyt., s. 74.

W wyniku tych polemik w roku 1955 Kołakowski wydał książkę *Szkice o filozofii katolickiej*. Pisząc tę książkę, sam autor wykazywał dużą wrażliwość na przejawy ponizania drugiego człowieka³⁷, negując jednocześnie analogiczne przesłanie idei tomizmu, jak też szeroko rozumianych nauk Kościoła katolickiego. „Charakteryzował neotomizm i papieskie encykliki społeczne jako ideologię uświęcającą kapitalistyczne porządki, filozofię katolicką przedstawiał jako funkcję zasady posłuchu i pokory dla władzy, pisał o reakcyjnej polityce Watykanu (m.in. o kolaboracji z Hitlerem)”³⁸.

Kołakowski na pewnym etapie swojego rozwoju intelektualnego był bowiem zaślepiony marksizmem, jednocześnie wykorzystywał wszelkie możliwe środki do propagowania tej ideologii, negując założenia tomizmu uważanego przez niego za ideologicznego przeciwnika. Spotkało się to z krytyką i reakcją środowiska polskich duchownych. Jeden z takich głosów sprzeciwu sformułował Mieczysław A. Krąpiec, który pełniąc funkcję profesora i prodziekana Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, zgłosił

stanowczy protest przeciw językowi, jakim Henryk Holland, a zwłaszcza Leszek Kołakowski odzywają się o przedstawicielach wymienionej filozofii czy o niej samej – przeciw językowi niewybrednemu, bezceremonialnemu, obelżywemu i przesyconemu uczuciem pogardy, w którym przewijają się wyrażenia: »filozoficzny ciemnogród«, »obskurantyzm katolicki«, »czarna armia obskurantyzmu i reakcji«, »filozofia jawnie religiancka«, »klechostwo« – przeciw temu językowi, w którym znajdujemy nawet takie twierdzenie, że »tomizm jest bezpośrednim obrońcą najciemniejszego obskurantyzmu, bezpośrednim apologetą wszelkiego umyślowego zacofania i narzędziem bezpośredniej walki najwsteczniejszych społecznych sił z ideologią ruchu rewolucyjnego« (Kołakowski), że sensem filozofii tomistycznej »są metafizyczne racje, które mają skłonić do posłuchu dla nadprzyrodzonej społeczności, dla agentury imperializmu, przedstawionej jako *corpus mysticum*« (tenże). Można krytykować nas rzeczowo, ale nie można nas obrażać³⁹.

Ciągłe spory pomiędzy tomistami a zwolennikami innych doktryn, w tym i panującej ideologii, zaowocowały pojednawczą sugestią Mieczysława A. Krąpca. Usprawiedliwiał on w niej w pewnym stopniu zło wyrządzane przez odgórnie narzucony marksizm. Starał się tłumaczyć swoich krytyków, sugerując im w pewnym sensie odejście od ducha tradycyjnej tolerancji historii filozofii: „Jeśli rozumienie realnego przedmiotu filozoficznych wyjaśnień jest tak skomplikowane i bogate w konsekwencje, to opierając się na doświadczeniach historii filozofii,

³⁷ J. Tischner, *Polski kształt dialogu*, Kraków 2002, s. 210.

³⁸ Z. Romek, *Droga Leszka Kołakowskiego ku antykomunistycznej opozycji. Od ortodoksyjnej ideologii ku wolności myślenia*, „Dzieje Najnowsze” 31 (1999) nr 4, s. 140.

³⁹ J. Tischner, *Polski kształt dialogu*, dz. cyt., s. 142.

trzeba bacznie uważać, aby uniknąć brzemiennych pomyłek w samym »punkcie wyjścia«, gdyż – jak mówi św. Tomasz w *De ente et essentia* – »mały błąd na początku powoduje duże błędy w dalszych wyjaśnieniach«. Dotyczy to również konstrukcji przedmiotu filozoficznych wyjaśnień w marksizmie⁴⁰. Zatem można uznać, iż początkowe niezrozumienie poglądów głoszonych przez przedstawicieli marksizmu w konsekwencji prowadzi do narastania nieporozumień i chybionych polemik dwóch skrajnych stanowisk filozoficznych, jakimi są marksizm i tomizm.

Władze polityczne i sami marksiści ignorowali jednak wszelkie głosy sprzeciwu i wyrażanej dezaprobaty wobec prób wprowadzenia monopolu marksizmu w nauce. Zadaniem marksizmu była próba zmieniania świata w duchu założeń komunizmu, natomiast inne ideologie były uznawane za szkodliwe, w tym zwłaszcza tomizm. Przedstawiciele szkoły lubelskiej uznawani byli za szkodliwych dla społeczeństwa, gdyż ich rozważania filozoficzne prowadziły do upowszechniania światopoglądu religijnego, a władza aprobowała jedynie teoretyczne poznawanie drugiego człowieka, bez wpływania na jego rozwój lub wyznawany system wartości.

Leszek Kołakowski uczestniczył również w dyskusji zorganizowanej w Warszawie 29 kwietnia 1960 roku przez Klub Inteligencji Katolickiej⁴¹. Celem jego udziału w tej dyskusji było zakwestionowanie pozycji tomizmu w XX-wiecznej filozofii polskiej. Swoją wypowiedź rozpoczął od przewrotnego sformułowania „wolno mi powiedzieć, że mam sympatię do pewnych filozofów i antypatię do innych”⁴². W swoim wystąpieniu Kołakowski zarzucał wówczas ks. Kłósakowi elementarne braki w wiedzy filozoficznej, także na temat doktryny marksizmu, której próbę obalenia rzekomo podjął. Sam bowiem wyznawał zasadę naukowej pewności i twierdził, że „nauka głoszona światu musi być w słowach ujęta, skodyfikowana, a apostołowie muszą wiedzieć, że to samo głoszą, a nie co innego”⁴³.

Odmienne stanowisko zajął podczas intelektualnych polemik z ks. Krąpcem. Warto wskazać, iż Krąpiec uważał tomizm zarówno za kierunek religii, jak i filozofii. Wśród polskich tomistów Kołakowski był wówczas uważany za propagatora nurtu nominalistycznego, czyli traktowania filozofii „jako myślenia o myśleniu”.

Po kilku latach Leszek Kołakowski swoje rozważania dotyczące Kościoła, a także tomizmu opisał w książce *Notatki o współczesnej kontrreformacji* z 1962 roku. Filozof z Radomia zaprezentował dość tendencyjne poglądy, gdyż próbował zdemaskować w nich mechanizmy oraz metody stosowane przez Kościół dla dys-

⁴⁰ M. A. Krąpiec, *Dialog?*, [w:] *Wobec filozofii marksistowskiej*, pod red. A. B. Stępnia, Rzym 1987, s. 12.

⁴¹ W. Chudoba, *Leszek Kołakowski kronika życia i dzieła*, Warszawa 2014, s. 168.

⁴² L. Kołakowski, *Notatki o współczesnej kontrreformacji*, Warszawa 1962, s. 94.

⁴³ L. Kołakowski, *O tak zwanym kryzysie chrześcijaństwa*, [w:] tegoż, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Kraków 2006, s. 160.

kredytacji przeciwników. „Przeciwnicy ci dążyli do uniezależnienia się od wpływów Kościoła i kultury i życia człowieka – przejawiało się to na polu umysłowym, gospodarczym i politycznym”⁴⁴. A zatem Kościół był uważany za przeciwnika wszelkiego postępu.

Wielu badaczy historii filozofii wskazywało na dwa nurty rozwoju myśli katolickiej. Pierwszy z nich, wywodzący się od św. Augustyna (nie zyskał zainteresowania Leszka Kołakowskiego) oraz drugi – reprezentowany przez Tomasza z Akwinu. Nurt ten wykorzystywał osiągnięcia nauk szczegółowych dla doskonalenia ideologii Kościoła katolickiego. Cel tych zabiegów nie miał jednak nic wspólnego z nauką, gdyż, jak twierdził: „I tak łaska nie niszczy natury, ale uzupełnia ją i podporządkowuje sobie; wiara nie jest przeciwna wiedzy naturalnej, ale stwarza dla niej podbudowę władczą i poddaje swojej kontroli”⁴⁵. Z równą krytyką spotkała się również tendencja uznająca wiarę za „złoty środek” na bolączki doczesnego świata. „Wiara religijna w istotnie i ugruntowuje wadliwe stosunki społeczne”⁴⁶. Jest ona bowiem sposobem ucieczki od krzywdy i nieszczęść obecnych we współczesnej cywilizacji.

W swoim trzytomowym dziele zatytułowanym *Główne nurty marksizmu* opublikowanym w Paryżu w latach 1976–1978 Kołakowski także dokonał krytycznej oceny tomizmu. Zarazem jednak starał się wskazać na szczególne potraktowanie instytucji kościoła w Polsce. Podkreślał bowiem, że tomizm

miał także w Polsce rozbudowaną tradycję, a którego głównym ośrodkiem był Uniwersytet Katolicki w Lublinie. Uniwersytet ten – rzecz bez analogii w dziejach państw socjalistycznych – nigdy nie został zlikwidowany i mimo różnych nacisków i szykan funkcjonuje po dziś dzień⁴⁷.

Po wielu latach Kołakowski dokonał reorientacji poglądów wobec tomizmu i Kościoła. Teksty z początku lat pięćdziesiątych XX wieku uznał za bezzasadne i bez przesłanek naukowych godzące w tomizm⁴⁸. Pod koniec swojego życia w rozmowie z Zbigniewem Mentzelem podsumował: „Pisałem niestety różne rzeczy, nie tylko niemądre [...] – ale krzywdzące innych ludzi, co mi nadal doskwiera”⁴⁹. Był to etap jego rozwoju naukowego, po którym Kołakowski zrewidował swoje poglądy wobec chrześcijaństwa i tomizmu. Przeszedł zatem długą drogę ewolucji

⁴⁴ L. Kołakowski, *Notatki o współczesnej kontrreformacji*, Warszawa 1962, s. 29.

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ C. Mordka, *Od Boga historii...*, dz. cyt., s. 129.

⁴⁷ J. Tischner, *Polski kształt dialogu*, dz. cyt., s. 51.

⁴⁸ *Marksizm, chrześcijaństwo, totalitaryzm. Z L. Kołakowskim rozmawia J. Turowicz*, „Tygodnik Powszechny” 1989, nr 7, s. 1–2.

⁴⁹ Z. Mentzel, *Czas ciekawy, czas niespokojny*, dz. cyt., s. 191.

własnych poglądów filozoficznych i społecznych od skrajnego marksizmu poprzez jego rewizjonizm aż do szeroko rozumianego humanizmu.

Analizując całokształt swego dorobku, Leszek Kołakowski podkreślał, iż nie tylko on sam, ale i pewna grupa osób po II wojnie światowej odizolowała się od dotychczasowego dziedzictwa kulturowego i duchowego (w tym także wcześniejszych postaci marksizmu i tomizmu) i chciała zachować swoją neutralność, jednocześnie kształtując nowe, ideowe poglądy⁵⁰. Próba ta okazała się nieudana, a te koncepcje, które były ostro zwalczane, wytrzymały próbę czasu.

Warto również wskazać, że Kołakowski nigdy nie uważał się za autorytet w dziedzinie wiary. Otwarcie zaprezentował swoje poglądy oparte na dojrzałości głoszonych poglądów. Podsumowując swoje rozważania na temat tomizmu, Kołakowski wskazał na dynamikę i różnorodność zachodzących zmian, a także jego dostosowanie do świadomości indywidualnego człowieka: „to nie jest pragnienie, którego ludzie mogą się pozbyć, nie jest też czymś, czego należałoby sobie życzyć, by się pozbyli. Sens nie może być przez nas dowolnie zadekretowany, lecz musi być jakoś znaleziony”⁵¹.

Zakończenie

Dokonując oceny XX-wiecznego tomizmu w Polsce, warto wspomnieć o jego trzech podstawowych nurtach: tomizmie tradycyjnym, lowańskim oraz egzystencjalnym. Specyficzne jest także jego postrzeganiem przez Leszka Kołakowskiego, dokonywane przez pryzmat walki o dominację marksizmu w filozofii. Głównym ośrodkiem naukowym rozwijającym założenia tej doktryny chrześcijańskiej było środowisko naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Właśnie wówczas, w latach pięćdziesiątych XX wieku, miały miejsce działania polskich władz, które pragnęły powstrzymać rozwój nurtu tomistycznego. Jest to mało znany okres w dziejach polskiej filozofii, w którym nauka była poddawana dyktatowi ideologii. Jest to jednak okres ważny dla prześledzenia ewolucji naukowej Leszka Kołakowskiego, co zyskuje szczególne znaczenie przy próbach podsumowania jego dorobku w związku z przypadającą właśnie 90. rocznicą jego urodzin.

Nie można przy tym zapominać, że w ostatnich latach swojego życia Kołakowski jednak radykalnie zrewidował swoje poglądy i docenił wartość naukową tomizmu, przyznając mu należne miejsce w dziejach polskiej filozofii XX wieku.

⁵⁰ L. Kołakowski, *Komunizm jako formacja kulturalna*, [w:] tegoż, *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Warszawa 1990, s. 295–309.

⁵¹ *Każdy z nas ma cały świat na głowie. Z Leszkiem Kołakowskim rozmawia Andrzej Franaszek i Jarosław Makowski*, „Tygodnik Powszechny” (Apokryf nr 18) 2002, s. 2.

Bibliografia

- Bober I., *Polskie zjazdy filozoficzne w okresie międzywojennym*, „Phaenomena” 1 (1995).
- Chudoba W., *Leszek Kołakowski kronika życia i dzieła*, Warszawa 2014.
- Gabryl F., *Polska filozofia religijna w wieku XIX*, t. 1, Warszawa 1913.
- Głaszewska-Chilczuk D., *Czy komuniści zdobyli KUL? Działania aparatu władzy wobec środowiska naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w latach 1944–1956*, [w:] *Aparat represji wobec inteligencji w latach 1945–1956*, red. R. Habielski, D. Rafalska, Warszawa 2010.
- Gogacz M., *Filozofia tomistyczna w Polsce*, „Życie i Myśl” 31 (1981) nr 44.
- Gogacz M., *Tomizm egzystencjalny na tle odmian tomizmu*, [w:] *W kierunku Boga*, red. B. Bejze, Warszawa 1982.
- Grant I. S., *Stanowisko prawnonaturalne Czesława Strzeszewskiego na tle poglądów polskich tomistów*, Białystok 2009.
- Każdy z nas ma cały świat na głowie. Z Leszkiem Kołakowskim rozmawia Andrzej Franaszek i Jarosław Makowski*, „Tygodnik Powszechny” (Apokryf nr 18) 2002.
- Kołakowski L., *Głos w dyskusji o tak zwanym realizmie tomistycznym*, [w:] L. Kołakowski, *Notatki o współczesnej kontrreformacji*, Warszawa 1962.
- Kołakowski L., *Kilka uwag w sprawie „Przeglądu Filozoficznego”*, „Nowe Drogi” 1950, nr 2.
- Kołakowski L., *Komunizm jako formacja kulturalna*, [w:] L. Kołakowski, *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Warszawa 1990.
- Kołakowski L., *Metodologia księdza Kłósaka. Felieton filozoficzny*, [w:] L. Kołakowski, *Szkice o filozofii katolickiej*, Warszawa 1955.
- Kołakowski L., *Neotomizm w walce z postępem nauk i prawami człowieka*, [w:] L. Kołakowski, *Szkice o filozofii katolickiej*, Warszawa 1955.
- Kołakowski L., *Notatki o współczesnej kontrreformacji*, Warszawa 1962.
- Kołakowski L., *O tak zwanym kryzysie chrześcijaństwa*, [w:] L. Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Kraków 2006.
- Kołakowski L., *O tak zwanym realizmie tomistycznym*, [w:] L. Kołakowski, *Szkice o filozofii katolickiej*, Warszawa 1955.
- Kołakowski L., *Religia nie zginie*, „Dziennik” – dodatek „Europa” z 22–24.03.2008.
- Krapiec M. A., *Dialog?*, [w:] *Wobec filozofii marksistowskiej*, pod red. A. B. Stępnia, Rzym 1987.
- Legowicz J., *Zarys historii filozofii. Elementy doksografii*, Warszawa 1991.
- Marksizm, chrześcijaństwo, totalitaryzm. Z L. Kołakowskim rozmawia J. Turowicz*, „Tygodnik Powszechny” 1989, nr 7.
- Mentzel Z., *Czas ciekawy, czas niespokojny*, t. 1, Kraków 2007.
- Mordka C., *Od Boga historii do historycznego Boga. Wprowadzenie do filozofii Leszka Kołakowskiego*, Lublin 1997.
- Pastuszek J., *Materialistyczna a katolicka koncepcja człowieka*, Lublin 1947.
- Romek Z., *Droga Leszka Kołakowskiego ku antykomunistycznej opozycji. Od ortodoksyjnej ideologii ku wolności myślenia*, „Dzieje Najnowsze” 31 (1999) nr 4.
- Schaff A., *Narodziny i rozwój filozofii marksistowskiej*, Warszawa 1950.

- Słomkowski A., *Wspomnienia z czasów pełnienia obowiązków rektora KUL*, [w:] *Katolicki Uniwersytet Lubelski w latach 1944–1952. Wspomnienia i relacje*, red. J. Ziółek, Lublin 1999.
- Sporniak A., *Czy Kołakowski jest do zbawienia koniecznie potrzebny*, [w:] *Od Brzozowskiego do Kołakowskiego: polscy pisarze XX wieku wobec religii*, red. P. Nowaczyński, Lublin 2001.
- Strzeszewski C., *Na przełomie czasów*, Lublin 1995.
- Swieżawski C., *W nowej rzeczywistości 1945–1965*, Lublin 1991.
- Tischner J., *Polski kształt dialogu*, Kraków 2002.
- Tupikowski J., *Gabryl Franciszek*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk i in., t. 3, Lublin 2002.
- Wiszowaty E., *Od kazania tematycznego do homilii*, „*Studia Warmińskie XXXIX*” 2002, vol. 39.
- Wolak Z., *Naukowa filozofia Koła Krakowskiego*, „*Zagadnienia Filozoficzne w Nauce*” (2005) 36.

Marxism and Catholicism: Leszek Kołakowski's criticism of Polish Thomism

The article reviews the 20th century Thomism in Poland and its criticism by Leszek Kołakowski. The author intended to demonstrate that the development of Thomism in 19th–20th century Polish philosophy was primarily in opposition to Marxism. The fundamental trends of contemporary Thomism (important for the discussion in the context of criticism conducted by Kołakowski) are traditional, lionish and existential Thomism. The scientific center of the Catholic doctrine of the Catholic University of Lublin was the main scientific center for meditating on this doctrine.

His perception of Thomism by Leszek Kołakowski is also specific through the prism of the fight for the dominance of Marxism in philosophy. It is precisely in the 50's of the twentieth century that they abounded in the activities of the authorities, who wished to reduce the development of the Thomistic current with administrative measures. Kołakowski's own criticism of Thomism was staged in stages; starting with the disapproval of Thomas Aquinas' assumptions, by analyzing the neo-Thomist texts – ending polemics with his representatives to him today. The author *Mainstream of Marxism* for nearly half a century questioned the message of Thomism and the broadly understood teachings of the Catholic Church.

In the last years of his life Kołakowski, however, revisited his views and appreciated the scientific value of Thomism in the history of Polish philosophy. So he went through the long evolution of his philosophical and social views from the apology of extreme Marxism through revisionism to the formulation of his own version of liberal humanism.

Keywords: Leszek Kołakowski, Thomism, philosophy, Catholic Church, Marxism

Krzysztof Śleziński

Początki piśmiennictwa filozoficznego w języku polskim
Early Polish Philosophical Literature

Łukasz Moniuszko

U źródeł poznańskiej szkoły teorii i filozofii prawa.
Czesław Znamierowski (1888–1967) – w pięćdziesiątą rocznicę
śmierci filozofa
Poznan school of theory and philosophy of law.
Czesław Znamierowski (1888–1967) – the fiftieth anniversary of the
philosopher's death

KRZYSZTOF ŚLEZIŃSKI

Początki piśmiennictwa filozoficznego w języku polskim

Słusznie zaprawdę filozofia, to jest mądrość,
nazywana jest obrazem Bożym, jasnością rozumu,
wodzem żywota, porządkiem życia, obyczajów źródłem,
duszą praw, światłością ludzką, umiejętnością wszystkich rzeczy,
iż kto ją ma, wszystko z nią ma, co człowiekowi,
aby właśnie człowiekiem był, mieć potrzeba¹.

Sebastian Petrycy z Pilzna (1554–1626)

W każdym języku występują liczne terminy filozoficzne wyznaczające własny świat swych znaczeń. Można w tym miejscu zapytać: co nam dziś daje sięganie do rodzimej tradycji kształtowania się pojęć filozoficznych? Przedstawiona poniżej próba odpowiedzi na to pytanie nie jest przywracaniem nieużywanych dziś terminów w języku polskim, ale ma być świadectwem nieustającej pracy nad wyzwaniem, przed którym staje nasz język, aby właściwie oddawać sens wypracowywanym w innych językach koncepcjom filozoficznym i być na tyle bogatym, aby dokonywać w nim pogłębiania mądrościowej refleksji nad sobą samym i otaczającą nas rzeczywistością.

Tworzenie się kultury filozoficznej na ziemiach polskich

Przyjęcie chrztu z Rzymu było doniosłym wydarzeniem kulturalnym, dzięki któremu weszliśmy w orbitę cywilizacji łacińskiej. Od tego czasu na ziemiach

¹ Jest to jedna z pierwszych definicji filozofii wyrażona w języku polskim. Definicja pochodzi z przedmowy Sebastiana Petrycego do: S. Petrycy, *Przydatki do Ekonomiki Arystotelesowej*, Kraków 1956, s. 12.

polskich stopniowo zaczęto organizować szkolnictwo, a wraz z tym postępował napływ rękopisów i tworzyły się personalne relacje między przedstawicielami zachodniej i rodzimej kultury, co zostało odnotowane w *Kronice Kadłubka* (XII–XIII wiek). Kultura łacińska, łącząc się z kulturą słowiańską, wytworzyła pewną swą odmianę, kulturę polską, różniącą się od kultur francuskiej, angielskiej czy niemieckiej. Będąc jedną z kultur łacińskich, stała się samodzielną i dającą swój wkład w ogólny dorobek rodziny narodów łacińskich. Należy zaznaczyć, iż o ile Czesi w wielu dziedzinach kultury nas wyprzedzali, to jednak chronologicznie jesteśmy wśród Słowian pierwszym narodem biorącym udział w tworzeniu filozofii. Wpierw polska myśl filozoficzna skryształizowała się jako scholastyka, później przybrała inne swe postacie.

Chociaż od XI wieku w organizowanych u nas bibliotekach znajdowały się dzieła różnych filozofów i naukowców, to jednak pierwsze wyraźniejsze przejawy kultury filozoficznej i naukowej możemy zauważyć dopiero w XIII wieku. Działalność naukową prowadzili wówczas m.in.: Marcin Polak, autor *Kronik papieży i cesarzy*, Mikołaj z Polski, autor dwóch dzieł przyrodniczych – *Antipocras* i *Experimenta de animalibus*, Franco de Polonia, autor *Tractatus de turqueti* czy mało nam dziś znany doktor medycyny Emeryk Polak². Do pierwszych najwybitniejszych przedstawicieli filozofii polskiej zaliczyć należy Witelona (ok. 1225 – ok. 1280) pochodzącego z ziemi śląskiej, która przed założeniem Akademii Krakowskiej w 1364 roku była wyróżniającym się centrum narodowej kultury. Witelona nawiązał bliskie relacje z Wilhelmem z Brabancji, zaprzyjaźnionym z Tomaszem z Akwinu. Wilhelm, będąc znanym tłumaczem na łacinę Arystotelesa, pod namową Witelona dokonał przekładu Archimedesesa i innych autorów greckich na łacinę, a ten znów namówił naszego filozofa do napisania dzieła o optyce, które ukazało się ok. 1270 roku pod tytułem *De perspectiva*. Dzieło to wpłynęło na postrzeganie świata w stylu neoplatońskim i wypracowania swoistej metafizyki światła.

De perspectiva i inne późniejsze dzieła, włącznie z *De revolutionibus* Mikołaja Kopernika, były pisane w języku łacińskim. Nas jednak interesuje moment, kiedy to powstają pierwsze dzieła filozoficzne pisane w języku polskim, dlatego przystąpimy do analizy pierwszych prób budowania słownika polskich terminów filozoficznych.

Polski arystotelizm renesansowy

Przed rozpoczęciem spisywania refleksji filozoficznej w języku polskim bardzo dobrze zapoznano się z dziełami twórców renesansu oraz literaturą filozofii praktycznej. Głównym zagadnieniem filozofii tego okresu była problematy-

² W. Wąsik, *Historia filozofii polskiej*, t. I, Warszawa 1958, s. 23–24.

ka przyrodnicza oraz antropologiczno-społeczna, krystalizująca nowe koncepcje państwa i określająca wzorce postaw człowieka i obywatela. Idee humanizmu renesansowego różnymi drogami docierały na ziemię polskie. Dokonywało się to albo przez bezpośrednie kontakty Polaków bawiących poza granicami kraju, albo przez obecność różnych *oratores et poetae*, wędrownych humanistów z całej Europy. Do grona krzewicieli myśli renesansowej w kraju zaliczamy m.in. Kallimacha (1437–1496), Grzegorza z Sanoka (1403–1477), Jana Ostroroga (ok. 1436–1501) czy znakomite grono filozofów przyrody – Marcina Króla z Żurawicy (ok. 1422–1459), Marcina Bylicę z Olkusza (1434–1493), Wojciecha z Brudzewa (1446–1495).

W renesansie odżywają systemy filozoficzne antyku: epikureizm, stoicyzm, platonizm i arystotelizm. W Polsce epikureizm oraz stoicyzm wyrastają przeważnie z pism Cycerona. Platonizm nie odgrywał tak znaczącej roli w kraju jak doszło do tego przykładowo we Włoszech za sprawą założenia we Florencji w 1440 roku Akademii Platońskiej pod mozną protekcją Cosima Medyceusza. Z kolei arystotelizm, i to głównie na nim skoncentrujemy naszą uwagę, rozwijany był w wersji scholastycznej w Uniwersytecie Jagiellońskim oraz w wersji popularyzatorskiej, sięgającej do krytycznych wydań greckich dzieł Stagiryty oraz ich przekładów łacińskich. Oryginalne teksty nie zniekształcone przez tłumaczy i komentatorów były podstawą tłumaczenia ich na języki rodzime i stanowiły tzw. wersje popularyzatorskie.

Arystotelizm renesansowy jest jednym z najważniejszych ogniw recepcji myśli filozoficznej Stagiryty. Poprzedzające go fazy stanowią arystotelizm: grecki, logiczny w treści, obejmujący wyłącznie filozofię teoretyczną, translacji łacińskiej XIII wieku oraz klasyczny renesansowy. Arystotelizm grecki wysunął doniosłą problematykę państwa oraz dobra najwyższego jako połączenia szczęścia i cnoty, których rozumienie rozwijało się w myśli grecko-rzymskiej w epikureizmie i stoicyzmie. Arystotelizm logiczny w treści rozwijany był w formie arystotelizmu syryjskiego. Arystotelizm koncentrujący się wyłącznie na filozofii teoretycznej był typu arabskiego. Stanowił naturalistyczno-panteistyczną naukę o dwojakiej prawdzie i podejmował problematykę uniwersaliów, wzorując się na poglądach Awicenny. W XIII wieku arystotelizm w translacji łacińskiej, dokonanej bezpośrednio z tekstu greckiego, zawierał w sobie system tomizmu i egzegezę scholiastów, w ostatniej fazie przeradzającą się w zbędną erudycję. W końcu odrodzony arystotelizm renesansowy, cechujący się dużą poprawnością tekstów łacińskich, greckich i grecko-łacińskich, zaopatrywany był licznymi komentarzami filologicznymi. Przenosząc swoje zainteresowania z filozofii teoretycznej do praktycznej, zwalczał interpretację tomistyczną, przeciwstawiając jej panteistyczną naukę Averroesa o dwojakiej prawdzie lub naturalistyczną naukę Aleksandra z Afrodyzji. Przykła-

dowo w poglądach metafizycznych Sebastiana Petrycego dostrzec można skłanianie się ku naturalistycznemu panteizmowi z nauką o dwojakiej prawdzie.

W renesansie w przeciwieństwie do arystotelizmu akademickiego – scholastycznego rozwijany był arystotelizm popularny, zapoczątkowany we Francji przez Oresme, przeniesiony do Niemiec, a następnie rozwijany równolegle we Włoszech i Polsce. Zadaniem tego arystotelizmu była jak najszersza popularyzacja filozofii Stagiryty, a przedmiotem prac była wyłącznie etyka, polityka i pseudo-arystotelesowska ekonomika. Dzieła zawierające te treści tłumaczono na języki nowożytne, często dokonując daleko idących zmian powodowanych przystosowaniem myśli Arystotelesa do rozumienia pojęć przez adresatów danego środowiska społecznego.

Najznakomitszym z pośród polskich popularyzatorów arystotelizmu jest Sebastian Petrycy, który tłumaczył i komentował filozofię praktyczną Stagiryty. Jego poprzednikami w podobnej pracy byli Andrzej Glaber z Kobylina († 1542), który uTORował drogę polskiej terminologii naukowej, oraz nieliczni jego następcy w osobach Kasjana Sakowicza (ok. 1576–1641) i Wojciecha Tylkowskiego (1624–1695), których uznać można za glaberowskich epigonów. Glaber dokonał przekładu na język polski apokryfu Arystotelesa *Problemata* i dołączył do niego również *Fizjognomię*. Pismo swe wydał w Krakowie w 1535 roku, w którym zapisał, że podjął tę pracę, „chcąc, aby to było polskiemu językowi jawno”³.

W renesansie polskim zainteresowanie Arystotelesem było duże. Świadectwem tego jest chociażby liczba kodeksów Arystotelesowskich w Krakowie, dochodząca do liczby trzystu, kiedy tymczasem Tomasz z Akwinu miał ledwie ich połowę, a pism Platona były tylko dwa rękopisy. Spis polskich wydawnictw dzieł Arystotelesa w latach od 1499–1620 obejmuje 22 pozycje z 309 wydań *opera omnia* w Europie. W okresie tym Kraków zajmuje szóste miejsce w recepcji Arystotelesa uwzględniającej liczbę drukowanych wydań jego dzieł⁴. Można powiedzieć, że zanikająca na Zachodzie scholastyka powraca jakby po raz drugi w Krakowie do życia i opanowuje umysły akademików. Przez XV i XVI wiek scholastyka panowała w Uniwersytecie Jagiellońskim, przypominając wiek XIII na Zachodzie. Złoty okres scholastyki polskiej zapoczątkowany przez Mateusza z Krakowa (ok. 1333–1410) pozostawał pod znakiem *via moderna*. W drugiej połowie XV wieku nominalizm we Wszechnicy Krakowskiej ustąpił miejsca *via antiqua* w postaci tzw. tomizmu kolońskiego, a następnie tomizmu czystego. Przełom XV i XVI wieku jest jednak powrotem na stałe nominalizmu i scholastyki *via moderna*. Z kolei dzięki pracom neostoika Justusa Lipsiusa z Lowanium Jakub

³ Cyt. za: W. Wąsik, *Historia filozofii polskiej*, dz. cyt., s. 152.

⁴ W. Wąsik, *Sebastian Petrycy z Pilzna i epoka*, „Ze Studiów nad Dziejami Filozofii w Polsce i Recepcją Arystotelesa” (1923) 1, s. 150–165.

Górski (1525–1583) dokonał próby uzgodnienia perypatetyzmu ze skotyzmem w wydanym w Lipsku w 1563 roku dziele *Commentariorum artis dialecticae libri decem*⁵. Należy zauważyć, iż odrodzony scholastyzm Wszechnicy Krakowskiej oparł się jednak humanizmowi i tylko nieliczni z grona profesorów, opowiadając się za neostoicyzmem, nie zdołali przezwyciężyć własnej jałowości, jaka nastąpiła w wieku XVII, co stało się przyczyną upadku samej uczelni.

Wybrane dzieła z filozofii praktycznej w języku polskim

W renesansie nie było dużego zróżnicowania kierunków w filozofii praktycznej. Oprócz recepcji głównie myśli Arystotelesa pozostałe kierunki etyki i filozofii społecznej i politycznej marginalnie zaznaczały swą obecność. W 1595 roku ukażało się w tłumaczeniu Pawła Szczerbca na język polski dzieła neostoika Lipsiusa *Polityka pańskie, to jest nauka jako pan i każdy przełożony rządzić i sprawować się ma*. Najbardziej rozpowszechnionymi rozprawkami etycznymi były tzw. zwierciadła, w których wybrzmiewał ton zachęcający i moralizatorsko-pouczający. Na naszym gruncie autorem tego rodzaju utworów pisanych w języku polskim jest Mikołaj Rej (1505–1569), który w *Wizerunku własnym żywota człowieka poczciwego* (1558) oraz *Zwierciadle* (1568) przedstawił liczne poglądy etyczne zaczerpnięte z obcych źródeł. Mamy tu na uwadze wzorowanie się w *Wizerunku własnym człowieka poczciwego* na dziele *Zodiacus virae* (1538) Palingeniusa, a w *Zwierciadle* – na dziele niemieckiego humanisty Reinharda Lorichiusa *De institutione principium*.

Warto zauważyć iż w renesansie etyka i pedagogika stanowiły jedność. Pedagogika dla etyki była obszarem empirycznego weryfikowania zasad i postaw moralnych, z kolei etyka stanowiła podstawę dla pedagogiki. Bardzo wyraźnie zagadnienie to jest zobrazowane w pracach Sebastiana Petrycego oraz Erazma Glicznera-Skrzetuskiego (ok. 1535–1592) *Książki o wychowaniu dzieci bardzo dobre, pożyteczne i potrzebne, z których rodzicy ku wychowywaniu dzieci swych naukę dołożną wyczerpać mogą*. Jest to pierwszy napisany w języku polskim poradnik wychowania zawierający wskazówki pedagogiczne adresowane przez dwudziestotrzyletniego prywatnego nauczyciela do rodziców z warstwy szlacheckiej i mieszczańskiej⁶.

⁵ W. Wąsik, *Historia filozofii polskiej*, dz. cyt., s. 113.

⁶ Poglądy pedagogiczne Sebastiana Petrycego omówione są w licznych pracach, m.in. w: S. Kot, *Historia wychowania*, t. I, Warszawa, 1996; S. Litak, *Historia wychowania*, t. I, Kraków 2006; Ł. Kurdybacha, *Historia wychowania*, t. I, Warszawa 1965–1968; W. Bobrowska-Nowak, *Historia wychowania przedszkolnego*, Warszawa 1978.

Z filozofii państwa w języku polskim ukazały się m.in. *Kazania sejmowe* Piotra Skargi Powęskiego (1536–1612). Kazania te odegrały niemałą rolę uświadamiającą powagę spraw ojczystych, wzmocnienia władzy królewskiej, osłabienia wpływów szlachty i magnaterii z jednoczesnym domaganiem się w sprawach społecznych polepszenia doli i zniesienia nadmiernych obowiązków nakładanych na chłopstwo i mieszczaństwo. Z kolei Stanisław Orzechowski (1513–1566) w dwóch rozprawach: *Rozmowa albo dialog około egzekucji Polskiej Korony* oraz *Quincunx, to jest wzór Korony Polskiej*, zwracał uwagę na ustrój polityczny i władzę królewską w Polsce. Większość zaś pisarzy politycznych na czele z Andrzejem Fryczem Modrzewskim (1503–1572) pisała w języku łacińskim.

W filozofii praktycznej najbardziej znanym arystotelikiem udostępniającym antyczne dzieła w języku polskim był Sebastian Petrycy, który zrealizował zasadniczo wszystkie *stricte* odrodzeniowe wymogi decydujące o przyznaniu w biogramie przez potomnych określenia człowieka renesansu. Był filozofem, lekarzem, tłumaczem, poetą oraz pedagogiem⁷. Był on: „Najznakomitszym polskim arystotelikiem-popularyzatorem i jednym z najwybitniejszych w Europie [...]”⁸ – tak brzmi początek biogramu autora *Przydatków w Historii filozofii polskiej*. Spod jego pióra wyszło pierwsze tłumaczenie na język polski trzech tekstów Arystotelesa: *Etyki*, *Ekonomiki* (będącej apokryfem) i *Polityki*⁹. Był on również tłumaczem poezji Horacego wydanych w 1609 roku w dziele zatytułowanym *Horatius Flaccus w trudach więzienia moskiewskiego na utulenie żalów*. Dzieło to powstało po uwolnieniu go z więzienia na Kremlu. W 1606 roku, towarzysząc Mikołajowi i Zygmuntovi Mniszkom na weselu Maryny i Dymitra Samozwańca, uniknął w tym samym czasie rzezi Polaków w Moskwie, ale został na półtora roku osadzony w więzieniu.

W pracy nad przekładem *Ekonomiki* pseudo-Arystotelesa, która była pierwszym opracowywanym jego dziełem, Petrycy korzystał z dwóch łacińskich przekładów okresu renesansu: w zakresie ksiąg I i III autorstwa Leonarda Bruniego (Aretinusa) i Joachima Camerariusza (księga II)¹⁰. Tę część wydał w 1602 roku,

⁷ Na początku XX wieku ukazało się szczegółowe opracowanie filozoficznych poglądów Petrycego, zob.: W Rubczyński, *O filozoficznych poglądach Sebastiana Petrycego z Pilzna w jego „Przestroinach” i „Przydatkach” a w szczególności w dołączonych do pierwszych pięciu ksiąg przekładu „Etyki Nikomachejskiej” Arystotelesa*, „Rozprawy Akademii Umiejętności. Wydział Historyczno-Filozoficzny” 27 (1909) 2, s. 61–190.

⁸ W. Wąsik, *Historia filozofii polskiej*, dz. cyt., s. 153.

⁹ W dedykacji z *Przydatków do Ekonomiki Arystotelesowej* dla Mikołaja Oleśnickiego z Oleśnic Sebastian Petrycy przekonuje: „Ja podobno pierwszy, Wielmożny a M. Panie, ważyłem się tego, abym filozofią Arystotelesową, zwłaszcza do spraw ludzkich należąca, przykładem inszych narodów, ile mi mogło, od profesji mojej odrywając się, czasu stać, przez kilka lat piórem kreśląc, polskim językiem przełożył”. S. Petrycy, *Pisma wybrane. Przydatki do Ekonomiki i Polityki Arystotelesowskiej*, t. II, Warszawa 1956, s. 12.

¹⁰ K. Grzybowski, *Wstęp*, [w:] S. Petrycy, *Pisma wybrane*, t. II, dz. cyt., s. 4.

a w 1618 roku dzięki dodaniu 25 rozdziałów *Przydatków* wydał całość opracowania pod tytułem *Ekonomiki Arystotelesowej, to jest rządu domowego z dokładem księgi dwoje, w których się może nauczyć każdy gospodarz, jak się obchodzić z żoną, z dziećmi, z czeladzią, z majątnością. Na końcu ksiąg jest przydatek, w którym się szerzej i łacniej dokłada, co do teźże meteriej należy. Po wtóre wydane, poprawione i w wielu rzeczach potrzebnych przyczynione na pożytek i zaostrzenie umysłu z pracy Doktora Sebastiana Petrycego, medyka. W Krakowie, w drukarni Macieja Jędrzejowczyka roku pańskiego 1618, in folio str. 135, nlb. 8.*

Drugim opracowanym i wydanym przez Petrycego w 1605 roku dziełem była *Polityka*. Petrycy do tłumaczenia wykorzystał przekład Aretinusa z roku 1568. Przyjmuje się, że ten tekst zawarty w dwóch tomach łącznie liczył około tysiąca stron¹¹. Tytuł pierwszej części autor sformułował obszernie, hołdując humanistycznej manierze literackiej: [Tom I] *Polityki Arystotelesowej, to jest rządu rzeczypospolitej z dokładem ksiąg ośmioro. Część I. Pożyteczne nie tylko pospolitemu człowiekowi, który stąd może wiedzieć, jako się ma w rzeczypospolitej sprawować, jako ma swoim przełożonym poddaność oddawać, jako się ma ze swemi własnymi sprawami do pospolitego pożytku przychyłać; ale teź więcej ludziom przełożonym, jako się mają z poddanymi obchodzić, jako buntów i niezgody uchodzić, jako niedostatkom, zbytkom zabiegać, jako dostatnią, spokojną rzeczpospolitą czynić. Znajduje się w tym miejscu również informacja: Przydane są do każdego rozdziału przestrogi, które krótko rzeczy trudniejsze ułacniają. Przydatki teź są położone na końcu ksiąg częścią dla dokładniejszego wyrozumienia rzeczy w księgach zamkniętych, częścią dla zaostrenia dowcipów ludzkich potrzebne. Przez doktora Sebastiana Petrycego, medyka. Cum licentia superiorum. W Krakowie w drukarni Szymona Kępiniego roku pańskiego 1605, ss. 472 i nlb. 38. Informacja o treści tomu drugiego jest krótsza i nieujęta w formułę strony tytułowej. Tekst: *Polityki Arystotelesowej, to jest rządu rzeczypospolitej z dokładem część wtóra, księgi piąte, w których i stanowiących rzeczypospolitej przyczynach uczy.* ss. 421 i nlb. 33, b.r. i m.d. jest prawdopodobnie kartą tytułową oddzielnej książki¹².*

Trzecim w kolejności przekładem była *Etyka nikomachejska*, wydana w 1618 roku. Podstawą przekładu był łaciński tekst Jana Bernarda Felicjanusa. Po raz kolejny Petrycy rozbudował szeroko stronę tytułową: *Etyki Arystotelesowej, to jest jako się każdy ma na świecie rządzić, z dokładem ksiąg dziesięciorga. Pierwsza część, w której pięciorgo ksiąg. Pożyteczne każdemu nie tylko do pocziwego na świecie życia, ale teź, aby człowiek każdy wiedział, którym sposobem ma przychodzić do najwiętszego na świecie błogostawieństwa i szczęścia. Przydane są*

¹¹ K. Grzybowski, *Przedmowa literackiego wydawcy „Przydatków do Polityki Arystotelesowej” Sebastiana Petrycego*, [w:] S. Petrycy, *Pisma wybrane*, t. II, dz. cyt., s. 116.

¹² Tamże, s. 115.

do każdego rozdziału przestrogi, które trudniejsze rzeczy krótko wykładają. Przydatki też są położone na końcu ksiąg każdych dla gruntowniejszego rzeczy, w księgach tknionych, wyrozumienia, częścią dla zaostrenia dowcipów butniejszych potrzebne, przez Doktora Sebastiana Petrycego, medyka. W Krakowie w drukarni Macieja Jędrzyjowczyka roku pańskiego 1618. Stron in folio 408 liczb. i 40 nlb.

Translacji trzech dzieł Arystotelesa Sebastian Petrycy dokonał na podstawie nie greckiego oryginału, lecz wersji łacińskiej, co było obowiązującym w odrodzeniu zwyczajem. Ponadto przytoczone w całości oryginalne tytuły były dla renesansowego twórcy swoistego rodzaju reklamą i równocześnie zapowiedzią zawartości treściowej danego dzieła. W epoce odrodzenia autorzy samodzielnie musieli zachęcać potencjalnych czytelników do kupna swoich książek. Im szerszą informację zamieszczali na stronie tytułowej, tym większe było zainteresowanie danym dziełem i można było liczyć na liczniejsze grono odbiorców¹³. W sformułowanych tytułach dzieł Petrycy dostosował się do trzech głównych zasad retoryki *docere, movere, delectare* ukutych przez Marka Fabiusza Kwintyliana w I wieku naszej ery. Karty tytułowe dzieł można też uznać za realizację, *sui generis*, starożytnego zabiegu *captatio benevolentiae*. Petrycy zatem, chcąc zachęcić do lektury przyszłych odbiorców, w rozbudowanym nadmiernie tytule w każdym z trzech tomów przekładu Arystotelesa informuje o głównym założeniu dzieła, przesłaniu i jego układzie.

Tłumaczenia *Etyki nikomachejskiej* Petrycy dokonał w oparciu o renesansowy przekład Felicjanusa będący tłumaczeniem w wersji nowiej¹⁴. Jako arystotelik-popularyzator skorzystał pilźnianin z akademickiego tłumaczenia, dokonane go według najwyższych wówczas standardów poprawności i wierności względem oryginału. Z kolei translacji *Polityki* Petrycy dokonał, powołując się na łaciński tekst XVI-wiecznego tłumacza Aretinusa¹⁵. W przypadku tego dzieła z zakresu

¹³ K. Grzybowski, Wstęp, dz. cyt., s. 4.

¹⁴ Tamże, s. 85.

¹⁵ Dopiero Wiktor Wąsik ustalił źródła przekładu trzech traktatów Arystotelesa, które posłużyły Petrycemu do pracy nad tłumaczeniem. O swoich wątpliwościach i ostatecznych ustaleniach sam autor mówił tak: „Podstawowe zagadnienie, którego rozwiązanie da nam możliwość ocenić należyte prace Petrycego w zakresie wersji, jest następujące: Czy dokonał on przekładu traktatów Stagiryty z oryginału greckiego, czy też w swojej pracy posługiwał się już translacją łacińską? Sprawy tej z punktu ogólnego rozsądzić nie można, gdyż w tym czasie, t.j. na przełomie wieku XVI i XVII, a nawet wcześniej znajomość greczyzny w Europie w świecie uczonych był już znaczna. Nawet liczne edycje scholastyków świadczą wyraźnie, iż bądź co bądź coraz więcej rozpowszechniała się znajomość pism mistrza w oryginale. Wszak nawet u nas, choć powoli, znajomość greczyzny wzrastała. [...] trudno przesądzać z punktu ogólnego, jak to uczyniło wielu autorów, o Petrycym piszących, iż dokonał on właśnie przekładu pism Arystotelesa z wersji łacińskich, gdyż bez udowodnienia konkretnego nie pozwalają o tem zdecydować ani względy ogólne, t.j. stan ówczesnej recepcji Arystotelesa w Europie, ani nawet sytuacja lokalna, a więc znajomość greczyzny w Krakowie”. Jak zauważa Wąsik, Petrycy w kilku miejscach w *Przydatkach* daje deklarację o wyborze greckiego oryginału.

filozofii praktycznej, którym nie zajmowali się szczególnie komentatorzy greccy, a Arabowie najprawdopodobniej w ogóle go nie znali, należy podkreślić fakt, że prawdziwy renesans przeżywa *Polityka* dopiero w XVI stuleciu. Przy pracy nad *Ekonomiką*, będącą apokryfem, Petrycy korzystał z tłumaczeń łacińskich – w odniesieniu do ksiąg pierwszej i trzeciej z przekładu łacińskiego Aretinusa, zaś przy pracy nad księgą drugą *Ekonomiki* za podstawę posłużyło mu tłumaczenie Camerariusza.

Zrealizowany przez Petrycego projekt prac translacyjnych oprócz udostępnienia dzieł Arytotelesa w języku polskim, ma jeszcze i tę wyjątkową zaletę, że zawiera tzw. przydatki i przestrogi, dzięki którym czytelnik miał przed sobą swego rodzaju *scholia* i autorskie rozważania luźno związane z wywodem Arystotelesa. Komentarze Petrycego miały charakter zasadniczo egzegetyczny, ale stanowiły także samodzielne rozprawy z zakresu filozofii, polityki i pedagogiki. W formułowaniu tzw. przestróg i przydatków autor korzystał z łacińskich renesansowych komentarzy XVI-wiecznych tłumaczy. W przypadku *Ekonomiki*, w zakresie tzw. „dokładów” inspirował się *scholiami* tłumacza Joachima Camerariusza, w obszarze „przydatków” wzorem było kompendium Ludwika Septaliusa. W komenta-

Wymienia między innymi: „Przymijże tedy ode mnie... gościa z Grecyjej, polską szta odzianego”, „na[j]gruntowniej i na[j]snađniej podał Arystoteles naukę o sprawach ludzkich językiem greckim; na tom się puścił, abym polskim językiem dla pożytku pospolitego... jego naukę o rządzie spraw ludzkich na świat podał”. Deklaracje te mają jednak wysoki poziom ogólności i nie przesądzają o konkretnej źródłowości tekstów greckich. Za rozstrzygającą kwestię uznaje Wąsik analizę samego tłumaczenia wraz z *Przestrogami* i *Dokładami* będącymi częścią przekładu pism Arystotelesa. „Tekst przekładu zaopatrzony jest w nagłówek w napisane po polsku *argumentum*, a następnie na jednym marginesie (zewnątrznym) obok tekstu przekładu jest podana jak gdyby żywa paginacja treści, drugi zaś margines (wewnętrzny), wypełniają złączone co jakiś czas frazesy łacińskie, odpowiadające treścią początkowym wyrazom niektórych zdań w tekście danego rozdziału. [...] Jeżeli założymy, że frazesy te są wyjątkami, wyrwanymi z jakiegoś jednego ciągłego łacińskiego tłumaczenia każdego z traktatów, zadanie nasze sprowadzi się do wyszukania takiego właśnie przekładu łacińskiego, z którym łacińskie frazesy, podane na marginesie polskiego tekstu Petrycego, zupełnie zgodziłyby się. W poszukiwaniach naszych orientujemy się w ten sposób: frazesy łacińskie Petrycy zapewne podał dlatego, by czytelnik ewentualnie w miejscach ciemniejszych, wreszcie w tych, których polski przekład wydałby mu się niezupewnie dobry, mógł uciec się do tego tekstu, z którego sam autor przekładał (autora jednak wersji łacińskich nigdzie nie podał); z tego względu – sądzić należy – wybrał Petrycy nie jaką bądź z istniejących wersji łacińskich, lecz zapewne bardziej znaną, stąd więcej popularną i w tych czasach uważaną za najlepszą, a przynajmniej wielokrotnie wydawaną, by lektor z łatwością mógł ją mieć pod ręką. Do wniosków powyższych upoważnia nas poniekąd następująca krótka informacja Petrycego: »Ci, którzy radzi czytają księgi poważnych autorów, niech tej *Polityki* (a więc zapewne i *Etyki*, i *Ekonomiki*) księgi z łacińskim Arystotelesem równają; dlatego są teksty łacińskie po wewnętrznych brzegach położone«. Dlatego też poczęliśmy w naszych poszukiwaniach porównywać frazesy łacińskie przy Petrycego przekładzie z najbardziej na on czas znanymi wersjami łacińskimi, co po długim kolacjonowaniu doprowadziło nas do wyników zupełnie pewnych”. Tamże, s. 237–240.

rzach do *Polityki* wzorował się na tekstach Piotra Victoriusa i Jana Casusa, zaś dla *Etyki* wzorami dla pilźnianina były teksty Jana Bernarda Felicjanusa, Franciszka Piccolominiego i Jana Casusa¹⁶.

Sebastian Petrycy zachował również renesansową literacką manierę dedykowania danego dzieła tym, którym zawdzięczał pomoc i opiekę. Księgę *Ekonomiki* autor poświęcił Mikołajowi Oleśnickiemu, kasztelanowi radomskiemu, *Politykę* zadedykował królowi Zygmuntowi III Wazie, zaś *Etykę* – Wawrzyńcowi Głębiickiemu, arcybiskupowi gnieźnieńskiemu.

Należy stwierdzić, że na gruncie samego przekładu pism Arystotelesa Petrycy nie wniósł zasadniczych zasług, mimo to był chwalony i ceniony. Piotr Chmielowski w *Historii literatury polskiej* uznał tłumaczenia pilźnianina „gruntownymi i dobrze wykonanymi”, Franciszek Krupiński podkreśla: „U niego też język i forma więcej filozoficzna, słowem z całej filozoficznej piśmienności XVI i XVII wieku dzieła Petrycego warte są przed innymi pilnego czytania i studjowania każdego, kto nad filozofją pracować zamierza”¹⁷. W XIX wieku pojawiły się głosy również krytyczne, jak choćby ten komentarz Aleksandra Zdanowicza: „Przekładając Arystotelesa na język polski, starał się on głównie przystosować jego myśl do obyczajności i sprawiedliwości [...] Ponieważ różnic Arystotelesowych a chrześcijańskich nie wyosobnił Petrycy, przeto rzecz całą zastąpił po większej części czczą gadaniwą. Wszystkiego jest w nim po trosze oprócz zasad czystej filozofji”¹⁸.

Nie podejmując się dalszej analizy krytycznej dzieła Petrycego, można jedynie stwierdzić, iż tłumacząc i interpretując teksty Arystotelesa oraz Horacego, wykazał się wybitną humanistyczną erudycją. Będąc znakomitym arystotelikiem i horacjanistą, nie ograniczył się w swojej działalności wyłącznie do przekładu i komentarza do tekstów antycznych. Rozwinął je i wykorzystał do opracowania autonomicznej koncepcji z zakresu filozofii moralnej i społeczno-politycznej. Okazało się jednak, że od XVIII wieku był pomijany w dyskursach filozoficznych, medycznych i pedagogicznych. Nieobecność jego koncepcji w podejmowanych dyskusjach, dotyczących spraw państwowych oraz właściwego wychowania człowieka i obywatela, można paradoksalnie tłumaczyć brakiem zainteresowania ówczesnych pracami pisanymi w języku polskim.

W kontekście rozwoju nauk filozoficznych w Polsce tego okresu należy też wskazać na Bartłomieja Keckermanna, który początkiem XVII wieku przyczynił się do uczynienia Gdańska na kilkanaście lat silnym ośrodkiem naukowym.

¹⁶ K. Grzybowski, *Wstęp*, [w:] S. Petrycy, *Pisma wybrane. Przydatki do Etyki Arystotelesowej*, t. I, Warszawa 1956, s. 5.

¹⁷ Cyt. za: W. Wąsik, *Literatura polskich przekładów Arystotelesa jako przyczynek do historii filozofji w Polsce*, „Przegląd Filozoficzny” 15 (1912) 3, s. 322.

¹⁸ Tamże, s. 329.

W odróżnieniu od Petrycego był arystotelikiem-encyklopedystą, wiernie oddającym myśl Arystotelesa, troszczącym się o zachowanie czystości koncepcji Stagiryty. Keckermann na użytek szkoły gdańskiej, gimnazjum o wyraźnym profilu akademickim, opublikował w 1609 roku w języku łacińskim *Wstęp do nauk filozoficznych (Praecognitorum philosophicorum libri duo)*¹⁹.

Budowa polskiego słownika terminów filozoficznych na podstawie tłumaczeń Sebastiana Petrycego z Pilzna

Teksty krakowskiego arystotelika są dowodem jego uczoności, smaku literackiego i talentu filologicznego. Mieszczą się w nich różnorodne wskazówki metodyczne z zakresu wychowania oraz zachowania higieny pracy intelektualnej dzięki różnego rodzaju zabawom i ćwiczeniom fizycznym. Tak jak Erazm z Rotterdamu, Sebastian Petrycy poszukuje sposobu przeprowadzenia przemiany społecznej, która uczyniłaby państwo i człowieka szczęśliwym. Zdaniem Petrycego bez ścisłego określenia założeń aretologiczno-aksjologicznych wszelka próba reform społecznych nie ma szans powodzenia.

Petrycy podział filozofii moralnej przyjął od Hugona od św. Wiktora²⁰, wyróżniając trzy jej dziedziny: etykę indywidualną, domową i polityczną, inaczej mówiąc: etykę właściwą, ekonomikę i politykę. U arystotelika krakowskiego czytamy:

Trzy są nauki, które się bawią około spraw ludzkich: Pierwsza jest etyka, to jest umiejętność obyczajów, przez które każdy człowiek ma sam siebie rządzić i do najwyższego błogosławieństwa dostania przysposabiać. [...] Druga nauka jest ekonomika, to jest umiejętność o domu, przez którą gospodarz ma umieć rządzić domem i czeladzią swoją, nad którą jest przełożony, jakoby go w całe zachował i rozmnożył. [...] Trzecia nauka jest polityka, która uczy, jako rzeczpospolitą rządzić i zachować w całe²¹.

Przedmiotem etyki jest ogół faktów moralnych, które zgodnie z poglądem Arystotelesa są jednością materii i formy. Potencjalnością faktu moralnego, inaczej podłożem zjawisk moralnych, są u Petrycego doznania psychiczne: namiętności (uczucia), skłonności woli i nałóg (dyspozycje)²². Wola skłania nas do wszelkiego działania, w szczególności czynienia dobra lub zła. Z kolei „Namiętność, którą łacinnicy *affectum* zowią, jest wzruszenie wewnętrzne człowieka, pobu-

¹⁹ J. Skoczyński, J. Woleński, *Historia filozofii polskiej*, Kraków 2010, s. 105.

²⁰ Warto zauważyć, iż Arystoteles do filozofii moralnej zaliczał etykę i politykę. Dopiero w średniowieczu dodatkowo do filozofii moralnej wliczono ekonomikę. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. I, Warszawa 1980, s. 286.

²¹ S. Petrycy, *Pisma wybrane*, t. II, dz. cyt., s. 15.

²² S. Petrycy, *Pisma wybrane*, t. I, dz. cyt., s. 160 i n.

dzone od rzeczy, którą upatrujemy sobie albo miłą, albo niemiłą, abyśmy jej się chwycieli albo uchronili”²³. Natomiast nałóg Petrycy rozumie dwojako: „Szeroko, ile znaczy wszelką sprawę gruntowną i trwałą bądź w ciele, bądź tylko w duszy; szczupło i właśnie, ile znaczy same umysły, sprawę, bądź to przynależy do władze pragnącej, jako jest cnota na obyczaju zależąca, bądź też do władze znającej, jako jest cnota na rozumie się sadowiąca”²⁴. Można zatem powiedzieć, że skłonności woli i namiętności są materią nałogów, a formą kształtującą tę materię jest perypatetycznie pojęta cnota jako „sprawowanie się według dobrego rozumu, na namiętności zależące, bawiąc się około rozkoszy i bólu” lub jako „nałóg z wyborem, zależący na mierze wedle nas, która rozum roztropnego człowieka ogranicza”²⁵, co zdaniem Petrycego sprowadza się do dwojakiemu jej rozumienia: „według doskonałości i według niejakiego początku i nasienia, z którego doskonała rzecz bywa, gdzie jakiej przeszkody niemasz”²⁶.

Kluczem do rozumienia filozofii moralnej jest rozumienie greckiego pojęcia *arete* i jego rzymskiego odpowiednika *virtus*, które nastęrcza pewnych trudności²⁷. Przykładowo Daniela Gromska termin *arete* tłumaczyła jako „dzielność”²⁸, zaś Witold Wróblewski – jako „doskonałość”²⁹. Leopold Regner, komentując traktat Pseudo-Arystotelesa *O cnotach i wadach*, czyni taką uwagę: „Ponieważ w rozprawce *O cnotach i wadach* termin *arete* oznacza dzielność etyczną, czyli cnotę, posługiwanie się zaś terminem »dzielność« na oznaczenie cnoty w ogóle może być dla ogółu czytelników mylące, przeto uważam posługiwanie się w tym wypadku słowem »cnota« za bardziej wskazane. Cnota jest trwałą sprawnością, sposobnością, uzdolnieniem czy dyspozycją do spełnienia czynów dobrych. Cnota rządzi czynami dobrymi, czy raczej jest źródłem tych czynów”³⁰. To rozumienie pojęcia *arete* nie uwzględnia dwoistości jego znaczenia u Arystotelesa na poziomie dianoetycznym i etycznym, dlatego uzasadnione mogłoby być sprowadzenie tego pojęcia do pojęć sprawności intelektualnych i sprawności moralnych jako

²³ Tamże, s. 162–163.

²⁴ Tamże, s. 161.

²⁵ Tamże, s. 128.

²⁶ Tamże, s. 139.

²⁷ G. Reale, *Słownik oraz skorowidz głównych pojęć związanych z filozofią grecką*, [w:] *Historia filozofii greckiej. Słownik, indeksy i bibliografia*, współpr. R. Radice, t. 5, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 2002, s. 31 i n.

²⁸ D. Gromska, Wstęp do *Etyki nikomachejskiej*, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. V, Warszawa 1996, s. 56 i n.

²⁹ Przy pojęciu *arete* występującym w liczbie pojedynczej proponuje tłumaczenie „cnota” lub „zaleta”. Zob. W. Wróblewski, Wstęp do *Etyki wielkiej*, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, dz. cyt., s. 307 i n.

³⁰ L. Regner, *O cnotach i wadach*, [w:] Arystoteles, *Pisma wybrane*, przeł., wstępem i komentarzem opatrzył L. Regner, Warszawa 1978, s. 440–441.

cnót³¹. Zauważyć, iż *arete* jest nierozdzielnie związane z terminem *hexis*, które także w tłumaczeniu sprawia niemałe trudności³². U Petrycego pojęciu *hexis* odpowiada termin „nałóg”. Odwołując się do słownikowych opracowań okresu XVI–XVIII wieku, dostrzegamy, że w *Słowniku staropolskim, Thesaurus Polono-Latino-Graecus* Grzegorza Knapskiego, jak i w *Słowniku* Samuela Lindego termin *hexis* tłumaczony jest jako „zakorzenie przyzwyczajenie, zwyczaj, nawyk”³³. Współcześnie słowo „nałóg” oznacza raczej czynność podejmowaną systematycznie, bez trudu, nawyk. Pod tym względem trudno jest się zgodzić z Wiktorem Wąsikiem, który termin ten rozumiał jako charakter³⁴.

W poglądach Petrycego, podobnie jak u Arystotelesa naczelnym problemem moralności eudajmonicznej jest dobro najwyższe, które jest utożsamione z celem rozumianym jako szczęśliwość. Zdaniem krakowskiego arystotelika „dobro, powszechnie wzięte, nic inszego nie jest, jeno doskonałość, której wszystkie rzeczy pragną albo dla niej samej, albo dla czego inszego, albo dla obojga, jako błogosławieństwo jest dobro, którego dla niego samego pragniemy”³⁵. Co więcej: „Każda nauka, każde rzemiosło, każda sprawa ludzka do dobrego się zawždy mają bądź własnego, bądź mniemanego, a tak i człowiek sam musi mieć jakie dobra, jaki cel i koniec swój, do którego zmierza życiem swoim. Cel tedy, koniec, najwyższe dobro, błogosławieństwo, szczęście najwyższe, powinność, doskonałość na jedno rozumiej”³⁶.

W etyce eudajmonistycznej od pojęcia dobra najwyższego, pojmowanego jako ludzka szczęśliwość, Petrycy przechodzi do wskazania dróg, na których to szczęście można osiągnąć, a więc opracowuje w dużej mierze samodzielną naukę o cnotach. Zwraca uwagę na rodzaje, genezę i istotę cnót, wiążąc je ściśle z nauką o szczęśliwości. Cnotę pojmuje trojako – jako czystą doskonałość, którą przypisuje Bogu, jako własność animalną, którą przypisuje owadom i zwierzętom oraz właściwą dla człowieka, która jest średnią miarą między tzw. pobokami.

³¹ M. Krasnodębski, *Arystotelesowa teoria wychowania*, „Opieka – Wychowanie – Terapia” (2009) 1–2, s. 18 i n.

³² Daniela Gromska tłumaczy *hexis* jako „trwałą dyspozycję” (Zob. D. Gromska, Wstęp do *Etyki nikomachejskiej*, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, dz. cyt., s. 60 i n.). Zbigniew Pańpuch używa pojęć mienia, posiadania jakiegoś stanu, umiarkowania, trwałej właściwości, postawy zachowania, zdolności zob. Z. Pańpuch, *Habitus*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozoficzna*, red. A. Maryniarczyk i in., t. IV, Lublin 2003.

³³ *Słownik polszczyzny XVI wieku*, red. M. R. Mayenowa, t. XV, Wrocław–Warszawa–Kra-ków–Gdańsk–Łódź 1982, s. 641.

³⁴ K. Śleziński, *Sebastiana Petrycego filozofia wychowania*, „Cieszyński Almanach Pedagogiczny” 1 (2012), s. 139.

³⁵ S. Petrycy, *Pisma wybrane*, t. I, dz. cyt., s. 24.

³⁶ Tamże, s. 19.

Petrycy szeroko i obszernie wyróżnia i omawia poszczególne cnoty w księdze *Przydatków do Etyki Arystotelesowej*, na której końcu zamieszcza tzw. *Tabełę cnót i poboków występnych*³⁷. Katalog ów, swoją formą hołdujący *ars memorativa*, obejmuje 13 cnót i dwie grupy oboczności występnych (niecnót) – krańcowych w stosunku do *mediocritas*. Pośrodku diagramu odnajdujemy trzynaście mierności, czyli cnót w następującej kolejności: „męstwo” – mierność w bojaźni i w ufności albo śmiałość, „wstrzymawałość” – mierność rozkoszy i ból, przystojne używanie rozkoszy, „szczodrość” – mierność w szafowaniu i braniu pieniędzy, „wielmożność” – mierność w wielkich nakładach czynienia na rzeczpospolitą, „godność” – mierność w staraniu się o czci równe, „spaniałość” – mierność w staraniu się o czci wielkie, „rzeźwość” – mierność gniewu, przystojne gniewanie, „dworstwo, żartobliwość” – mierność w rozmowach i sprawach żartobliwych, „prawda, szczerłość” – mierność w rozmowie, która się nas tknie i inszych, „udatność, ludzkość” – przyjaźń, mierność w sprawach pospolitych i obcowaniu z ludźmi, „wstyd, wstydlliwość” – żałość z jakiejś nieprzystojności, „nemesis” – boleść i żal dla dobrego powodzenia złych ludzi i niezgodnych, „radość z szczęścia dobrych ludzi”. Petrycy dla pierwszej cnoty – męstwa wskazuje złe skłonności wynikające ze zbytku i niedostatku jej realizacji: „głupie bezpieczeństwo, śmiałość” i „gnuśność”. Do kolejnych cnót pilźnianin przyporządkował następujące opozycje, wobec: wstrzeźliwości – niewstrzeźliwość i nieczułość, szczodrości – marnotrawstwo i skąpstwo, dobroczynności – rozrzutność i sknerstwo, godności – nadętość i brak troski o honor, wspaniałomyślności – dumę, łapactwo urzędów i niedbałość o dobre imię oraz urzędy, wyrozumiałości – zapalczywość i głupią uległość, ogłady (towarzyskiej) – szyderstwo i prostactwo, prawdy (szczerości) – fałsz, kłamstwo i obłudę lub zatajanie prawdy, uprzejmości – pochlebstwo dla korzyści i surowość dla innych, wstydu – bezwstydnosć i nieśmiałość, sprawiedliwości powszechnej – radość ze szczęścia złych ludzi i zazdrość, radości ze szczęścia (dobrych ludzi) – nieżyczliwość i niedbalstwo cudzego szczęścia³⁸. Należy zauważyć, iż poszukiwa-

³⁷ Tamże, s. 585.

³⁸ W *Etyce nikomachejskiej* Arystoteles przedstawia trzynaście właściwych miar z odpowiadającymi im nadmiarami i niedostatkami. Najprawdopodobniej w Liceum zapis ten funkcjonował w formie tabelarycznej. W *Etyce nikomachejskiej* Arystoteles wymienia: męstwo i odpowiadające mu z jednej strony, wynikające z nadmiaru – zuchwalstwo, czyli nadmierną nieustraszonosć lub nadmierną odwagę i z drugiej wynikające z niedostatku – tchórzostwo, czyli nadmierną bojaźliwość lub niedostatek odwagi. Następnie kolejno pojawiają się: szczodrość (nadmiar: rozrzutność, czyli nadmierne dawanie lub niedostateczne branie; niedostatek: chciwość, czyli nadmierne branie lub niedostateczne dawanie), umiarkowanie (nadmiar: rozwiąźłość, czyli nadmierna żądza przyjemności lub niedostateczna wytrzymałość na przykrość; niedostatek: niewrażliwość, czyli nadmierne szukanie przykrości lub niedostateczny dostęp do przyjemności); szczodrość (nadmiar: rozrzutność; niedostatek: skąpstwo); uzasadniona duma (nadmiar: zarozumiałość; niedostatek: przesadna skromność); ambicja (nadmiar: nadmiar ambicji; niedostatek: brak ambicji); łagodność (nadmiar:

nie *metron ariston* we wszelkiej działalności człowieka i obywatela jest podstawą wypracowywanej koncepcji aretologiczno-aksjologicznej i społecznej Sebastiana Petrycego.

* * *

W niniejszym artykule przedstawiony został zarys problematyki wypracowywania rodzimego języka filozofii, z jednej strony potrzebnego do budowania własnej kultury narodowej, z drugiej strony do lepszego rozumienia siebie samych i celów sobie wyznaczanych. Pierwsze udane próby budowania słownika polskich terminów filozoficznych napotykałyśmy dopiero w renesansie. W sposób szczególny zwrócono uwagę na dorobek translatorski Sebastiana Petrycego z Pilzna, który jako pierwszy udostępnił dużej grupie szlachty i mieszczaństwa prawie całość filozofii w języku polskim.

porywczność; niedostatek: brak wrażliwości); prawdomówność (nadmiar: chełpliwość, kłamstwo; niedostatek: niby skromność); dworskość (umiejętność zachowania się w towarzystwie) (nadmiar: kpiarstwo; niedostatek: mrukowatość); uprzejmość (nadmiar: nadmierne ugrzecznienie, jeśli uprzejmość jest bezinteresowna i pochlebstwo, jeśli uprzejmość wynika z chęci zysku; niedostatek: swarliwość, dążenie do kłótni); wstydlivość (nadmiar: przesadna wstydlivość; niedostatek: brak wstydu); dobre oburzenie (nadmiar: zawiść z powodu powodzenia innych; niedostatek: radość z powodu niepowodzenia innych); sprawiedliwość (nadmiar: zysk, niedostatek: strata). Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, dz. cyt., s. 198 i n.

Bibliografia

- Arystoteles, *O cnotach i wadach*, tłum. L. Regner, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. V, Warszawa 2000.
- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. V, Warszawa 2000.
- Bobrowska-Nowak W., *Historia wychowania przedszkolnego*, Warszawa 1978.
- Gromska D., *Wstęp do Etyki nikomachejskiej*, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. V, Warszawa 1996.
- Grzybowski K., *Przedmowa literackiego wydawcy „Przydatków do Polityki Arystotelesowej” Sebastiana Petrycego*, [w:] S. Petrycy, *Pisma wybrane. Przydatki do Ekonomiki i Polityki Arystotelesowskiej*, t. II, Kraków 1956, s. 3–7.
- Grzybowski K., *Wstęp*, [w:] S. Petrycy, *Pisma wybrane. Przydatki do Etyki Arystotelesowej*, t. I, Kraków 1956, s. XIII–XLIV.
- Kot S., *Historia wychowania*, t. I, Warszawa, 1996.
- Krasnodębski M., *Arystotelesowa teoria wychowania*, „Opieka-Wychowanie-Terapia” (2009) 1–2.
- Kurdybacha Ł., *Historia wychowania*, t. I, Warszawa 1965–1968.
- Litak S., *Historia wychowania*, t. I, Kraków 2006.
- Słownik Polszczyzny XVI wieku*, red. M. R. Mayenowa, t. XV, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1982, s. 641.
- Michalkiewicz-Gorol A., *Sebastian Petrycy i Izokrates – rozważania dialektyczne i retoryczne*, „Studia z Filozofii Polskiej” 10 (1015), s. 149–160.
- Pańpuch Z., *Habitus*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozoficzna*, red. A. Maryniarczyk i in., t. IV, Lublin 2003.
- Petrycy S., *Pisma wybrane. Przydatki do Ekonomiki i Polityki Arystotelesowskiej*, t. II, Warszawa 1956.
- Reale G., *Słownik oraz skorowidz głównych pojęć związanych z filozofią grecką*, [w:] *Historia filozofii greckiej. Słownik, indeksy i bibliografia*, współpr. R. Radice, t. 5, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 2002.
- Regner L., *O cnotach i wadach*, [w:] Arystoteles, *Pisma wybrane*, przeł., wstępem i komentarzem opatrzył L. Regner, Warszawa 1978.
- Rubczyński W., *O filozoficznych poglądach Sebastiana Petrycego z Pilzna w jego „Przestrożach” i „Przydatkach” a w szczególności w dołączonych do pierwszych pięciu ksiąg przekładu „Etyki Nikomachejskiej” Arystotelesa*, „Rozprawy Akademii Umiejętności. Wydział Historyczno-Filozoficzny” 27 (1909) 2, s. 61–190.
- Skoczyński J., Woleński J., *Historia filozofii polskiej*, Kraków 2010.
- Świeżawski S., *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku. Wszechświat*, t. V, Warszawa 1980.
- Śleziński K., *Sebastiana Petrycego filozofia wychowania*, „Cieszyński Almanach Pedagogiczny” 1 (2012).
- Śleziński K., *Arystotelizm w filozofii politycznej i społecznej Sebastiana Petrycego z Pilzna*, „Studia z Filozofii Polskiej” 10 (2015), s. 131–148.
- Śleziński K., *Aretologiczne podstawy pedagogiki*, Katowice–Kraków 2016.

- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. I, Warszawa 1980.
- Wąsik W., *Historia filozofii polskiej*, t. I, Warszawa 1958.
- Wąsik W., *Literatura polskich przekładów Arystotelesa jako przyczynek do historii filozofii w Polsce*, „Przegląd Filozoficzny” 15 (1912) 3.
- Wąsik W., *Sebastian Petrycy z Pilzna i epoka*, „Ze Studiów nad Dziejami Filozofii w Polsce i Recepcją Arystotelesa” (1923) 1.
- Wróblewski W., Wstęp do *Etyki wielkiej*, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. V, Warszawa 1996.

Early Polish Philosophical Literature

The paper outlines a range of problems linked with the attempt to develop the native language of philosophy. On the one hand, it is needed for the development of own national culture. On the other hand, it is needed for the better understanding of ourselves and our aims designed. The first successful attempts to develop a dictionary of Polish philosophical terms have been traced only in Renaissance. The special attention was given to Sebastian Petry's translating achievements from Pilzno. He was the first to share with a big group of gentry and burgesses almost the whole philosophy in Polish.

Keywords: Sebastian Petrycy from Pilzno, Polish philosophical terms, Renaissance, philosophy in Polish

ŁUKASZ MONIUSZKO

U źródeł poznańskiej szkoły teorii i filozofii prawa Czesław Znamierowski (1888–1967) – w pięćdziesiątą rocznicę śmierci filozofa

Wprowadzenie

Poznańska szkoła teorii i filozofii prawa ukonstytuowała się wokół Zygmunta Ziemińskiego (1920–1996) na Uniwersytecie Poznańskim. Jej początków należy się jednak doszukiwać znacznie wcześniej, bo jeszcze w okresie przedwojennym. Na Uniwersytecie Poznańskim od 1 kwietnia 1919 roku rozpoczął działalność Wydział Prawa, który z inicjatywy jego pracowników jeszcze w tym samym roku zmienił nazwę na Wydział Prawa i Nauk Ekonomiczno-Politycznych. Od 1921 roku nosił nazwę Wydziału Prawno-Ekonomicznego. Wprowadzona wówczas dwusekcyjność nauczania na poziomie akademickim ukształtowała oblicze i specyfikę tej szkoły. Czesław Znamierowski, choć miał już zdobyty na Uniwersytecie w Bazylei doktorat z filozofii, był związany z tym wydziałem jeszcze jako student, gdy z inicjatywy profesora tego wydziału Antoniego Peretiatkowicza rozpoczął tam w 1919 roku studia prawnicze. Ukoronowaniem tych studiów było uzyskanie w 1922 roku stopnia doktora prawa. Rozpoczął wówczas pracę naukową na tym wydziale, a z racji swojego przygotowania z powodzeniem łączył badania w zakresie prawa i filozofii. To właśnie jego uczniem był Zygmunt Ziemiński, który z powodzeniem kontynuował i rozwinął rozpoczęte przez swego nauczyciela wielowątkowe badania w zakresie teorii i aksjologii prawa. Poznańska szkoła filozofii i teorii prawa nie mogłaby więc powstać bez studiów rozpoczętych jeszcze przez Znamierowskiego.

Droga twórcza Czesława Znamierowskiego

Czesław Znamierowski urodził się 8 maja 1888 roku w Warszawie. Jego ojciec Aleksander był urzędnikiem, matka Matylda zajmowała się wychowaniem

sześciorga dzieci. W 1904 roku Znamierowski został absolwentem szkoły realnej i w tym samym roku jako szesnastoletni chłopiec wyjechał do Rosji. Wyjazd prawdopodobnie był spowodowany próbą uchronienia się przed sankcjami, grożących ze strony władz uczestnikom strajków szkolnych, w których Znamierowski brał czynny udział. Jednak, jak wiele lat później stwierdziła córka uczonego, wyjazd do Rosji był pomysłem Kazimierzy, starszej siostry Znamierowskiego, która dostrzegała jego potencjał intelektualny, którego w ówczesnych polskich realiach nie miałyby możliwości rozwinąć¹. W 1905 roku Znamierowski podszedł do egzaminu maturalnego z filologii, który – jak sam określił – zdał z przeciętną oceną cztery i dwie trzecie².

Po maturze wyjechał na studia do Niemiec, które kontynuował do 1912 roku. Studiował kilka kierunków, m.in. filozofię na lipskim uniwersytecie. Jednak z niejasnych powodów przerwał je i pojechał do Petersburga, gdzie dalej studiował filozofię oraz historię. Po niespełna roku powrócił do Lipska i tam kontynuował naukę. Ponieważ interesował się również psychologią, w 1909 roku przeniósł się do Berlina, by pod okiem Karla Stumpfa (1838–1936) podjąć studia psychologiczne. W okresie berlińskim na Znamierowskiego duży wpływ wywarły wczesne dzieła Tadeusza Kotarbińskiego, a zwłaszcza jego teoria działania³.

W 1910 roku Znamierowski przez kilka miesięcy przebywał w Monachium, gdzie był m.in. słuchaczem neokantysty Hansa Corneliusa. Pracował już wówczas nad swoim doktoratem z filozofii, ale rozprawę *Wahrheitsbegriff im Pragmatismus*⁴ obronił w Bazylei w 1911 roku. Jak wspominał później, był to dla niego także intensywny okres poszukiwania własnej drogi naukowej⁵.

Po obronie rozprawy doktorskiej młody uczyony w 1912 roku wrócił do Warszawy, gdzie miał styczność z największymi sławami polskiej nauki: Stanisławem Leśniewskim (1886–1939), Tadeuszem Kotarbińskim (1886–1981), Władysławem Tatarkiewiczem (1886–1980) oraz okazjonalnie Marią i Stanisławem Ossowskimi. Życie naukowe skupiało się wówczas wokół Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego, a jego ośrodkiem był „Przegląd Filozoficzny”, w którym Znamierowski umieszczał większość swoich tekstów z tego okresu⁶.

Doświadczenia z okresu przebywania w stolicy stały się dla Znamierowskiego bodźcem do uzupełnienia własnych kwalifikacji naukowych. Wówczas bowiem pojawił się problem związany z brakiem jednolitej wykładni podstawowych

¹ Por. Materiały archiwalne Czesława Znamierowskiego, Archiwum UAM, sygn. 126/43/91.

² Tamże.

³ Tamże.

⁴ Tłum. własne: *Prawda w pragmatyzmie*.

⁵ Por. Z. Ziemiński, *Czesław Znamierowski 1888–1967*, „Ruch Filozoficzny” 1968, s. 302.

⁶ L. Nowak, *Czesław Znamierowski (1888–1967)*, „Studia Filozoficzne” 1968, nr 1, s. 235.

pojęć stosowanych w polskiej teorii i filozofii prawa. Konsekwencją tego stanu rzeczy była jego decyzja o uzupełnieniu wiedzy filozoficznej o kwestie prawne. W 1919 roku za namową Antoniego Peretiatkowicza podjął studia prawnicze na Wydziale Prawno-Ekonomicznym Uniwersytetu Poznańskiego. Od tego momentu to Poznań stał się dla niego domem i naukową ostoją. Ukończone z wyróżnieniem w 1921 roku studia w zakresie prawa⁷ pozwoliły Znamierowskiemu podjąć badania nad uzgodnieniem pojęć prawnych z problematyką filozofii, psychologii i socjologii. Efektem była obroniona kilka miesięcy później, w marcu 1922 roku, dysertacja doktorska⁸ *Psychologistyczna teoria prawa*⁹, która jednocześnie została przedrukowana w „Przeglądzie Filozoficznym”. Doktorat Znamierowskiego w dużej mierze opierał się na polemice z psychologiczną teorią prawa Leona Petrażyckiego (1867–1931), którego koncepcja w tamtym czasie dominowała w teorii prawa w Polsce. Wysoka ocena pracy doktorskiej Znamierowskiego spowodowała, że od razu zaproponowano mu objęcie z dniem 1 września 1922 roku stanowiska zastępcy profesora w Katedrze Encyklopedii i Filozofii Prawa¹⁰.

Już pod koniec 1923 roku na posiedzeniu Rady Wydziału pod przewodnictwem prof. Edwarda Taylora (1884–1964) zatwierdzono dopuszczenie Znamierowskiego do otwarcia przewodu habilitacyjnego. Wśród referentów był m.in. Florian Znaniecki (1882–1958). W lutym 1924 Rada Wydziału postanowiła przyjąć rozprawę Znamierowskiego *Podstawowe pojęcia teorii prawa. Część pierwsza: układ prawny i norma prawna* oraz dopuścić ją do dalszych etapów postępowania habilitacyjnego. 15 lutego 1924 roku Senat Uniwersytetu Poznańskiego jednogłośnie przyjął uchwałę o nadaniu Znamierowskiemu stopnia doktora habilitowanego, a 4 marca 1924 roku decyzję tę zatwierdził minister wyznań religijnych i oświecenia publicznego¹¹.

5 maja 1924 roku Rada Wydziału złożyła wniosek o powołanie Znamierowskiego na stanowisko profesora teorii i filozofii prawa, który zaakceptował ówczesny Prezydent Stanisław Wojciechowski¹². W tym samym roku Znamierowski

⁷ Dyplom ukończenia studiów prawniczych z dnia 22 lipca 1921 roku, Archiwum UAM, sygn. 126/43/91.

⁸ Promotorem pracy doktorskiej Znamierowskiego był prof. Antoni Peretiatkowicz.

⁹ C. Znamierowski, *Psychologistyczna teoria prawa*, „Przegląd Filozoficzny” 1925, nr 1, s. 1–78.

¹⁰ Archiwum Akt Nowych, Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, sygn. 6920, k. 110.

¹¹ Tamże, k. 36.

¹² Archiwum UAM, sygn. 126/43/91, dokument bez nazwy, bez oznaczenia kart.

został kierownikiem Katedry Encyklopedii i Filozofii Prawa, która rok później została przemianowana na Katedrę Teorii i Filozofii Prawa¹³.

W latach trzydziestych XX wieku Znamierowski często publikował zwłaszcza w „Gazecie Polskiej”¹⁴ i „Dzienniku Poznańskim”. W tym okresie powstały m.in. jako kontynuacja zagadnień podniesionych w habilitacji *Podstawowe pojęcia teorii prawa, cz. II. Prolegomena do nauki o państwie*¹⁵, bardzo pozytywnie ocenione na łamach przeglądu filozoficznego przez Tadeusza Kotarbińskiego¹⁶. W latach 1925–1938 Znamierowski był redaktorem działu socjologicznego „Ruchu Prawniczego, Ekonomicznego i Socjologicznego”, w którym zamieszczał liczne artykuły i recenzje z zakresu filozofii prawa, a także poświęcone zagadnieniu statusu norm moralnych¹⁷ oraz ich ewolucji w normy prawne.

Na profesurę belwederską przyszło Znamierowskiemu czekać dziesięć lat. Tytuł profesora teorii i filozofii prawa został mu nadany dekretem prezydenta Ignacego Mościckiego z 26 września 1934 roku¹⁸. Tego samego roku został członkiem Towarzystwa Naukowego Warszawskiego, a rok później został członkiem International de Philosophie du Droit et de Sociologie Juridique. Aktywnie uczestniczył również w międzynarodowych debatach poświęconych filozofii prawa, chcąc w ten sposób dyskusje europejskie przenieść do polskiej społeczności akademickiej. Szczególną wagę Znamierowski przypisywał swemu wyjazdowi do Włoch, na kongres Międzynarodowego Instytutu Filozofii i Socjologii Prawa, który odbył się w dniach 31 marca – 4 kwietnia 1938 roku w Rzymie¹⁹.

Przed wybuchem II wojny światowej Znamierowski chciał napisać syntetyczny podręcznik dla studentów filozofii państwa i prawa. Nie został on niestety ukończony, a wzmianki o powzięciu tego zamierzenia zachowały się jedynie w kilkudziesięciu rękopisach²⁰. Gdy wybuchła wojna, Znamierowski wraz z rodziną

¹³ N. Łubnicki, *Czesław Znamierowski. Sylwetka uczonego i myśliciela*. Referat wygłoszony w Oddziale Lubelskim Polskiego Towarzystwa Filozoficznego w dniu 3 listopada 1967 roku na posiedzeniu poświęconym pamięci Czesława Znamierowskiego, „Studia Filozoficzne” 1968, nr 2, s. 53–54.

¹⁴ Zob. np. C. Znamierowski, *Filozofia polska po kongresie praskim*, „Gazeta Polska” 1935, nr 100, s. 3 oraz nr 101, s. 3.

¹⁵ Zob. C. Znamierowski, *Podstawowe pojęcia teorii prawa, cz. II. Prolegomena do nauki o państwie*, Warszawa 1930.

¹⁶ T. Kotarbiński, *Recenzja książki C. Znamierowskiego „Podstawowe pojęcia teorii prawa, cz. II. Prolegomena do „nauki o państwie”*, „Przegląd Filozoficzny” 1931, z. 1, s. 66–76.

¹⁷ Zob. np. C. Znamierowski, *Ludzie i idee*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 1932, z.1, s. 99–105.

¹⁸ Por. J. Górnicka, *Czesław Znamierowski*, „Edukacja Filozoficzna” 2001, vol. 31, s. 235.

¹⁹ Archiwum Akt Nowych, Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, sygn. 6920.

²⁰ Materiały archiwalne C. Znamierowskiego biblioteki UAM, rkps 2073, bez tytułu oraz numeru karty.

znajdował się w Warszawie, gdzie znalazł schronienie w mieszkaniu siostry. Nie planował szybkiego powrotu do Poznania, ponieważ został wydany na niego nakaz aresztowania za rzekome podburzanie młodzieży akademickiej przeciw okupantowi²¹.

W trakcie wojny problemy materialne skłoniły Znamierowskich do przeniesienia się na Lubelszczyznę. Tam, korzystając z zaproszenia rodziny Zamoyskich, zamieszkali w ich majątku w Kozłówce w zamian za nauczanie miejscowej młodzieży filozofii, łaciny i matematyki. Tam Znamierowski poznał przyszłego prymasa Polski, ks. Stefana Wyszyńskiego, z którym mimo różnicy poglądów pozostał do końca życia w przyjacielskich stosunkach. Po wkroczeniu wojsk radzieckich na ziemie polskie w 1945 roku powrócił do Poznania, gdzie ponownie objął Katedrę Teorii i Filozofii Prawa miejscowego uniwersytetu²².

Z uwagi na problemy materialne Znamierowski zmuszony był wówczas do podejmowania dodatkowych zajęć w innych ośrodkach akademickich, a nawet przez pewien czas parął się zawodem adwokata. W roku 1946 z polecenia Ministerstwa Spraw Zagranicznych wziął udział w zebraniu konstytucyjnym United Nations Association, które odbyło się w Luksemburgu. Niestety tuż po powrocie popadł w niełaskę ówczesnych władz. W 1950 roku zarząd Zrzeszenia Prawników Demokratów wykluczył Znamierowskiego ze składu komitetu redakcyjnego „Państwa i Prawa”. Z tego składu usunięto również prof. Peretiatkowicza²³. Odwołano go też z większości funkcji uniwersyteckich oraz pozbawiono możliwości publikowania swoich prac. Nasilająca się krytyka osoby Znamierowskiego przez uniwersytecką organizację PZPR nieomal doprowadziła do likwidacji Katedry Teorii i Filozofii Prawa, a na jej zebraniach otwarcie domagano się usunięcia go z poznańskiej uczelni²⁴. Wobec powszechnej krytyki z powodu niezabrania głosu przez Znamierowskiego i Jerzego Landego (1886–1954) na I Kongresie Nauki Polskiej wysunięto wobec nich zarzut, że izolują się od innych naukowców²⁵.

Pomimo przeszkód Znamierowski jako członek Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk starał się być aktywny naukowo, zwłaszcza że od 1952 roku został członkiem komitetu redakcyjnego „Biblioteki Klasyków Filozofii”²⁶.

²¹ L. Nowak, *Czesław Znamierowski (1888–1967)*, „Studia Filozoficzne” 1968, nr 1, s. 235.

²² K. Sikorska-Dzięgielewska, *Wydział w latach 1945–1956*, [w:] *Zarys dziejów Wydziału Prawa Uniwersytetu w Poznaniu w latach 1919–2004*, red. K. Krasowski, Poznań 2004, s. 113.

²³ Zob. A. Gulczyński, *Antoni Peretiatkowicz 1 IX 1936 – 31 VIII 1939*, [w:] *Poczet rektorów Almae Matris Posnaniensis*, red. T. Schramm, Poznań 2004, s. 120.

²⁴ K. Sikorska-Dzięgielewska, *Wydział w latach 1945–1956*, dz. cyt., s. 107.

²⁵ S. Rozmaryn, *Z prac Podsekcji Prawa I Kongresu Nauki Polskiej*, „Państwo i Prawo” 1951, z. 3, s. 505.

²⁶ A. Łopatka, *Czesław Znamierowski 8 V 1888 – 26 IX 1967*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 1967, z. 4, 343–346.

W latach pięćdziesiątych Znamierowski zainteresował się problematyką sprawiedliwości, którą analizował z prawnego oraz filozoficznego punktu widzenia. Pojęcie to uznał za jedno z najistotniejszych dla życia i nauki. Korespondował w tej kwestii z belgijskim filozofem prawa Chaimem Perelmanem (1912–1984), autorem przełomowej pracy *O sprawiedliwości*²⁷, która w Polsce ukazała się dopiero w 1959 roku. Z powodu pogarszającego się stanu zdrowia zdążył wydać tylko jeden syntetyczny tekst na ten temat²⁸. Znamierowski spotkał się także z Perelmanem w 1958 roku przy okazji wyjazdu do Belgii. Owocem tego spotkania były przemyślenia, które Znamierowski zamieszczał w niektórych swoich tekstach²⁹. W tym samym roku, ze względu na sytuację polityczną oraz zdrowotną, Znamierowski przeszedł na emeryturę.

Ostatnie lata życia filozofa obfitowały w nagrody i wyróżnienia. Uchwałą Rady Wydziału Prawa Uniwersytetu Adama Mickiewicza z dnia 23 listopada 1965 roku nadano mu tytuł doktora *honoris causa*³⁰. W 1966 roku władze miasta Poznania za zasługi dla nauki wręczyły Znamierowskiemu Odznakę Honorową Miasta Poznania³¹.

Znamierowski nigdy nie należał do żadnej partii politycznej. Nie pełnił również żadnych funkcji na uczelni poza kierowaniem katedrą. Zmarł 26 września 1967 roku po długiej chorobie. Zgodnie z jego wolą został pochowany na Cmentarzu Powązkowskim w Warszawie. Mowę pożegnalną wygłosił wówczas Tadeusz Kotarbiński, który podkreślił, że Znamierowski uprawiał filozofię prawa „z podwójnym przygotowaniem, jako filozof i jako prawnik³²”.

Uczniowie i kontynuatorzy

Dzieło Znamierowskiego było kontynuowane przez wielu uczonych, a niektórzy z nich czynią to również obecnie. Najwybitniejszym uczniem poznańskiego profesora był Zygmunt Ziemiński (1920–1996), który zajmował się, podobnie

²⁷ Zob. Ch. Perelman, *O sprawiedliwości*, przeł. W. Bieńkowska, Warszawa 1959.

²⁸ Zob. Cz. Znamierowski, *Sprawiedliwość*, „Państwo i Prawo” 1957, z. 4–5, s. 699–705.

²⁹ Por. S. Czepita, *Leon Petrażycki and Czesław Znamierowski – Founders of the Polish Theory of law*, [w:] *Polish Contributions to the Theory and Philosophy of Law*, ed. Z. Ziemiński, Amsterdam 1987, s. 1–14.

³⁰ Zob. M. Zieliński, *Uroczystość promocji profesora dra Czesława Znamierowskiego na doktora honoris causa Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 1966, z. 3, s. 331–333.

³¹ Z. Ziemiński, *Czesław Znamierowski (1888–1967)*, „Ruch Filozoficzny” 1968, nr 4, s. 299–302.

³² T. Kotarbiński, *Wspomnienie o Czesławie Znamierowskim*, „Ruch Filozoficzny” 1968, nr 4, s. 297. Jest to fragment przemówienia Kotarbińskiego, które wygłosił w czasie uroczystości pogrzebowych na Cmentarzu Powązkowskim w Warszawie w dniu 29 września 1967 roku.

jak jego nauczyciel, przede wszystkim filozoficznymi zagadnieniami prawa. Ich współpraca trwała od lat czterdziestych XX wieku aż do śmierci profesora. W latach 1963–1994 Ziemiński napisał osiem artykułów propagujących koncepcje Znamierowskiego³³. Szczególną uwagę Ziemiński poświęcił zagadnieniu, którego Znamierowskiemu nie dane było opracować w formie zwartej publikacji – pojęciu sprawiedliwości. W dwóch niezależnych książkach analizował on termin sprawiedliwości z prawnego³⁴ oraz filozoficznego³⁵ punktu widzenia. Za swoim mistrzem również rozwijał wątek dotyczący statusu norm moralnych oraz oceny moralnej.

Koncepcje etyczne Znamierowskiego stały się również przyczynkiem do krytycznej analizy przeprowadzonej przez Tadeusza Ślipkę (1918–2015)³⁶. Etykę Znamierowskiego ocenił również jezuita Zygmunt Perz (ur. 1930), który dokonał analizy jego koncepcji wartości moralnych³⁷. Podjął wówczas próbę połączenia zamysłu Znamierowskiego z nauką Kościoła katolickiego. Odwołując się do koncepcji życzliwości powszechnej wypracowanej przez Znamierowskiego, łączył ją z katolicką ideą miłości bliźniego³⁸.

Współcześnie Stanisław Czepita (ur. 1954) jako jeden z niewielu naukowców zajął się uporządkowaniem spuścizny Znamierowskiego z zakresu prawa. W kilku swoich pracach dokonał systematyzacji jego koncepcji teoretycznoprawnych, czego owocem była monografia poświęcona temu filozofowi³⁹. Podkreślić należy, że Czepita jako pierwszy pisał prace na temat Znamierowskiego w języku angielskim⁴⁰, co dało możliwość rozpropagowania dorobku profesora na forum światowym.

³³ Zob. np. Z. Ziemiński, *Czesława Znamierowskiego koncepcje grupy społecznej i społeczności*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 1987, z. 3, s. 1–11; tenże, *Koncepcje etyczne Cz. Znamierowskiego*, „Etyka” 1971, nr 9, s. 100–101; tenże, *Koncepcje filozoficzne Czesława Znamierowskiego a prawoznawstwo*, „Ruch Filozoficzny” 1970, nr 1–2, s. 2–12.

³⁴ Z. Ziemiński, *Sprawiedliwość społeczna jako pojęcie prawne*, Warszawa 1996.

³⁵ Z. Ziemiński, *O pojmowaniu sprawiedliwości*, Lublin 1992.

³⁶ Zob. T. Ślipko, *Teoria wartości Czesława Znamierowskiego*, „Roczniki Filozoficzne KUL” 1961, t. 9, s. 5–27.

³⁷ Zob. Z. Perz, *Dziedzina wartości moralnych w ujęciu Czesława Znamierowskiego*, „Studia Philosophiae Christianae ATK” 1966, nr 1, s. 135–164; tenże, *Etyka znowu normatywna*, „Studia Theologiae Varsoviensis” 1968, nr 2, s. 235–261.

³⁸ Z. Perz, *Życzliwość powszechna według Cz. Znamierowskiego a miłość bliźniego w ujęciu katolickim*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1967, z. 3, s. 19–37.

³⁹ Zob. S. Czepita, *Koncepcje teoretycznoprawne Czesława Znamierowskiego*, Warszawa 1988.

⁴⁰ Por. S. Czepita, *Czesław Znamierowski's Conception of Constitutive Rules*, „Ratio Juris” 1990, t. 3, s. 399–406; tenże, *Conception of Law System Formulated by Czesław Znamierowski (In comparison with H.L.A. Hart's Conception)*, „Studies in the Theory nad Philosophy of Law” 1986, nr 2, s. 11–124.

Maria Szyszkowska (ur. 1937) uznała Znamierowskiego za jedną z czołowych postaci filozofii prawa w Europie⁴¹. Szyszkowska zajmowała się również analizą życzliwości powszechnej, a w swych założeniach również odwoływała się do wypracowań uczonego z Poznania⁴².

Zakończenie

Choć Znamierowski oprócz filozofii uprawiał również psychologię, socjologię oraz teorię prawa, to w większości swoich dzieł skupiał się na zagadnieniach filozofii prawa. Pierwszy tekst profesora ukazał się w 1914 roku⁴³ – była to próba szukania samodzielnej drogi twórczej. Kolejne książki ukazywały się cyklicznie (ostatnia monografia przypadła na rok 1964, a ostatni artykuł ukazał się w 1967 roku). Profesor pozostawił po sobie czternaście monografii, czterdzieści dziewięć artykułów naukowych, sto pięć recenzji, not krytycznych i polemik oraz sześćdziesiąt cztery prace publicystyczne i informacyjne.

Jednym z najważniejszych osiągnięć Znamierowskiego było wskazanie możliwości sprowadzenia każdej niemal publicznej aktywności ludzkiej do filozofii prawa⁴⁴. Komentatorzy dorobku Znamierowskiego, zajmując się analizą jego dokonań naukowych, zazwyczaj jednak pomijają dokonania translatorskie, jeden z najważniejszych kierunków jego zawodowej aktywności, z którego do dziś korzystają nie tylko filozofowie prawa. Znamierowski przetłumaczył przecież wiele dzieł filozofów europejskich i światowych, takich jak George’a Moore’a *Zasady etyki*, Davida Hume’a *Traktat o naturze ludzkiej* czy *Lewiatana* Thomasa Hobbesa.

Ostatni tekst Znamierowski napisał w roku, w którym zmarł. Księga pamiątkowa poświęcona czci Kotarbińskiego, w której tekst się ukazał, stała się jednocześnie księgą zamykającą życie i dorobek poznańskiego uczonego⁴⁵.

Filozofia prawa przeżywa obecnie renesans. Tradycja nieformalnej poznańskiej szkoły filozofii prawa zapoczątkowanej przez Znamierowskiego była twórczo kontynuowana w Poznaniu przez Zygmunta Ziemińskiego, Leszka Nowaka (1943–2009), Macieja Zielińskiego (ur. 1940), Stanisława Czepitę, sędziego Trybunału Konstytucyjnego Sławomirę Wronkowską-Jaśkiewicz (ur. 1943) oraz w warszawskim środowisku akademickim przez Marię Szyszkowską (ur. 1937). Warto

⁴¹ Zob. M. Szyszkowska, *Europejska filozofia prawa*, Warszawa 1993.

⁴² M. Szyszkowska, *Powszechna życzliwość*, „Gazeta Sądowa” 1996, nr 7, s. 7–9.

⁴³ C. Znamierowski, *Socjologiczne badania zjawisk religijnych*, „Tygodnik Polski” 1914, nr 3, s. 34–42.

⁴⁴ Zob. C. Znamierowski, *O małżeństwie*, Warszawa 1958. W książce tej profesor dowodzi na przykład, że małżeństwo jest elementem prawa natury i etyki prawa.

⁴⁵ C. Znamierowski, *Życzliwość powszechna a demokracja*, [w:] *Fragmenty filozoficzne. Księga pamiątkowa ku czci T. Kotarbińskiego*, Warszawa 1967, s. 499–518.

zatem przypomnieć, gdzie i kiedy narodziła się idea filozofii prawa w polskiej nauce oraz kto zaczął analizować szczegółowe zagadnienia z zakresu prawa (m.in. sprawiedliwość, wolność, normę moralną, normę prawną, moralną ocenę prawa), czego konsekwencją było stworzenie właśnie w Poznaniu ośrodka, który aspiruje do miana samodzielnej szkoły naukowej.

Bibliografia:

- Archiwum Akt Nowych, Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, sygn. 6920.
- Archiwum UAM, sygn. 126/43/91.
- Czepita S., *Conception of Law System Formulated by Czesław Znamierowski (In comparison with H.L.A. Hart's Conception)*, „Studies In the Theory nad Philosophy of Law” 1986, nr 2.
- Czepita S., *Czesław Znamierowski's Conception of Constitutive Rules*, „Ratio Juris” 1990, t. 3.
- Czepita S., *Koncepcje teoretyczno prawne Czesława Znamierowskiego*, Warszawa 1988.
- Czepita S., *Leon Petrażycki and Czesław Znamierowski – Founders of the Polish Theory of law*, [w:] *Polish Contributions to the Theory and Philosophy of Law*, ed. Z. Ziemiński, Amsterdam 1987.
- Górnicka J., *Czesław Znamierowski*, „Edukacja Filozoficzna” 2001, vol. 31.
- Gulczyński A., *Antoni Peretiatkowicz 1 IX 1936 – 31 VIII 1939*, [w:] *Poczet rektorów Almae Matris Posnaniensis*, red. T. Schramm, Poznań 2004.
- Kotarbiński T., *Recenzja książki C. Znamierowskiego „Podstawowe pojęcia teorii prawa, cz. II. Prolegomena do nauki o państwie”*, „Przegląd Filozoficzny” 1931, z. 1.
- Kotarbiński T., *Wspomnienie o Czesławie Znamierowskim*, „Ruch Filozoficzny” 1968, nr 4.
- Łopatka A., *Czesław Znamierowski 8 V 1888 – 26 IX 1967*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 1967, z. 4.
- Materiały archiwalne C. Znamierowskiego biblioteki UAM, rkps 2073.
- N. Łubnicki N., *Czesław Znamierowski. Sylwetka uczonego i myśliciela*, „Studia Filozoficzne” 1968, nr 2.
- Nowak L., *Czesław Znamierowski (1888–1967)*, „Studia Filozoficzne” 1968, nr 1.
- Perelman Ch., *O sprawiedliwości*, przeł. W. Bieńkowska, Warszawa 1959.
- Perz Z., *Dziedzina wartości moralnych w ujęciu Czesława Znamierowskiego*, „Studia Philosophiae Christianae ATK” 1966, nr 1.
- Perz Z., *Życzliwość powszechna według Cz. Znamierowskiego a miłość bliźniego w ujęciu katolickim*, „Roczniki Teologiczno- Kanoniczne” 1967, z. 3.
- Perz Z., *Etyka znowu normatywna*, „Studia Theologiae Varsoviensis” 1968, nr 2.

- Rozmaryn S., *Z prac Podsekcji Prawa I Kongresu Nauki Polskiej*, „Państwo i Prawo” 1951, z. 3.
- Sikorska-Dzięgielewska K., *Wydział w latach 1945–1956*, [w:] *Zarys dziejów Wydziału Prawa Uniwersytetu w Poznaniu w latach 1919–2004*, red. K. Krasowski, Poznań 2004.
- Szyszkowska M., *Europejska filozofia prawa*, Warszawa 1993.
- Szyszkowska M., *Powszechna życzliwość*, „Gazeta Sądowa” 1996, nr 7.
- Ślipko T., *Teoria wartości Czesława Znamierowskiego*, „Roczniki Filozoficzne KUL” 1961, t. 9.
- Zieliński M., *Uroczystość promocji profesora dra Czesława Znamierowskiego na doktora honoris causa Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 1966, z. 3.
- Ziemiński M., *Czesław Znamierowski (1888–1967)*, „Ruch Filozoficzny” 1968, nr 4.
- Ziemiński Z., *Czesława Znamierowskiego koncepcje grupy społecznej i społeczności*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 1987, z. 3.
- Ziemiński Z., *Koncepcje etyczne Cz. Znamierowskiego*, „Etyka” 1971, nr 9.
- Ziemiński Z., *Koncepcje filozoficzne Czesława Znamierowskiego a prawoznawstwo*, „Ruch Filozoficzny” 1970, nr 1–2.
- Ziemiński Z., *O pojmowaniu sprawiedliwości*, Lublin 1992.
- Ziemiński Z., *Sprawiedliwość społeczna jako pojęcie prawne*, Warszawa 1996.
- Znamierowski C., *Filozofia polska po kongresie praskim*, „Gazeta Polska” 1935, nr 100–101.
- Znamierowski C., *Ludzie i idee*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 1932, z. 1.
- Znamierowski C., *O małżeństwie*, Warszawa 1958.
- Znamierowski C., *Podstawowe pojęcia teorii prawa, cz. II. Prolegomena do nauki o państwie*, Warszawa 1930.
- Znamierowski C., *Psychologistyczna teoria prawa*, „Przegląd Filozoficzny” 1925, nr 1.
- Znamierowski C., *Socjologiczne badania zjawisk religijnych*, „Tygodnik Polski” 1914, nr 3.
- Znamierowski C., *Sprawiedliwość*, „Państwo i Prawo” 1957, z. 4–5.

Poznan school of theory and philosophy of law.

Czesław Znamierowski (1888–1967) – the fiftieth anniversary of the philosopher’s death

In this article, the author recalls the person of scientific Czesław Znamierowski and its most important scientific achievements. Scientist from Poznań dealt with philosophy, sociology, law and psychology. The author wants to show that it was the most Znamierowski philosopher, and left a lot of exciting content.

Keywords: Czesław Znamierowski, philosophy of law, ethics of law, moral norm

Klaudia Miśkowicz

Czy przyjaźń doskonali osobę? Analiza myśli Karola Wojtyły
Does the friendship perfect a person?
The analysis of Karol Wojtyła's thought

Andrzej Tarchała

Maksymalistyczny charakter dobra.
Próba rekonstrukcji stanowiska Władysława Tatarkiewicza
Attempt to reconstruct Władysław Tatarkiewicz's view

Lucyna Majewska

Odpowiedzialność intelektualna w etyce Andrzeja Grzegorzcyka
Intellectual responsibility in Andrzej Grzegorzcyk's ethics

Krzysztof Piekarski

Józefa Życińskiego relacyjna koncepcja substancji
The Józef Życiński's relational conception of substance

KLAUDIA MIŚKOWICZ

Czy przyjaźń doskonali osobę? Analiza myśli Karola Wojtyły

Inspiracją do podjęcia badań nad kwestią przyjaźni były dotyczące problematyki tej relacji fragment książki *Miłość i odpowiedzialność* Karola Wojtyły oraz spostrzeżenie, że w dostępnej literaturze znaleziono jedynie nieliczne wątki dotyczące kwestii przyjaźni u Wojtyły. Wystarczy wspomnieć o książce Rocca Buttiglione *Myśl Karola Wojtyły*, w której autor analizuje m.in. *Osobę i czyn* oraz *Miłość i odpowiedzialność* Karola Wojtyły – nie pojawia się tam w ogóle temat przyjaźni, mimo że autor omawia dokładnie temat miłości i życzliwości, związane bezpośrednio z kwestią przyjaźni. Zainicjowane w tym artykule badania nad zagadnieniem przyjaźni u Wojtyły są próbą wypełnienia tej luki w studiach nad myślą Wojtyły. Zostały podjęte, gdyż problem przyjaźni wydaje się kwestią ważną w kontekście namysłu nad człowiekiem – jest to relacja, która wielu ludzi bezpośrednio dotyczy. Nasuwa się pytanie o wpływ przyjaźni na rozwój osoby. W tym artykule zagadnienie to zostanie przeanalizowane w kontekście personalistycznej antropologii Karola Wojtyły i nieco poszerzone o wątki etyczne, których nie da się wyeliminować z rozważań dotyczących osoby.

O przyjaźni pisał wielu. Arystoteles nazywał ją „cnotą lub czymś z cnotą związanym” i twierdził, że przyjaźń prawdziwa możliwa jest jedynie między ludźmi moralnie nieskazitelnymi, którzy wypracowali w sobie cnoty. Wielu późniejszych myślicieli odnosiło się do myśli Stagiryty. Cynceron był zdania, że bez cnoty przyjaźń nie może istnieć, gdyż cnota rodzi i podtrzymuje przyjaźń – więź ta musi się bowiem opierać na stałości charakterów, a to właśnie cnota wypracowuje postawy odpowiedzialne za trwałość relacji międzyludzkich. Na gruncie chrześcijańskim warto wymienić choćby św. Augustyna z Hippony, który przyjaciela nazywał „drugim ja” (*alter ipse*) oraz „połową mojej duszy” (*dimidium animae meae*). Wśród istotnych cech przyjaźni św. Augustyn wymienia jedność przyjaciół oraz

to, że każdy z nich pragnie dobra dla drugiego, tak jakby chodziło o jego własne dobro. Święty Tomasz z Akwinu używa pojęcia miłości przyjacielskiej (*amor amicitiae*) opartej na wzajemnej życzliwości oraz współdzieleniu życia przez przyjaciół. Zarysowane tu koncepcje zapisały się na stałe w dziedzictwie filozofii europejskiej. Wielu myślicieli i filozofów czerpało z pomysłów swych poprzedników, dostosowując je do warunków swojej epoki. Jednym z tych, którzy stanęli na ramionach gigantów, czerpiąc z bogactwa ich myśli, był Karol Wojtyła.

W niniejszym artykule przedstawione zostaną poglądy Wojtyły na temat przyjaźni oraz podjęty zostanie ten temat w kontekście jego personalistycznej antropologii. Celem artykułu są prezentacja i analiza wpływu przyjaźni na stawanie się osoby. Ta problematyka zostanie zarysowana właśnie w perspektywie personalistycznej, co może stanowić – zwracając uwagę na deficyt prac na temat przyjaźni u Wojtyły – przyczynek do badań nad tym aspektem jego myśli. Celem niniejszego artykułu jest więc nie tylko analiza poglądów Wojtyły, ale także próba znalezienia argumentów na rzecz tezy, że przyjaźń rozwija osobę jako osobę.

Do pełnego ujęcia „filozofii przyjaźni” Wojtyły niezbędne jest zrekonstruowanie jego rozumienia miłości, aby na kanwie tych rozważań móc zrozumieć jego ujęcie przyjaźni. Następnie przyjaźń, jako jedna z konkretyzacji miłości, zostanie porównana z innymi relacjami (sympatią, koleżeństwem, miłością oblubieńczą) – tak aby wydobyć jej specyfikę i pokazać, jaką rolę pełni w stosunku do innych relacji. W ostatniej części pracy, w oparciu o zgromadzony materiał, zostanie przedstawione znaczenie przyjaźni w stawaniu się osoby jako osoby.

1. Analiza miłości na przykładzie miłości oblubieńczej

Koncepcja przyjaźni jest wpisana w całość rozważań Wojtyły dotyczących osoby, dotykając zarówno sfery ontologicznej, jak i etycznej. W swoich rozważaniach Wojtyła wyróżnia trzy aspekty miłości: metafizyczny, psychologiczny i etyczny. Tak wielostronną analizę uważa za niezbędną do jej scharakteryzowania. Zrozumienie istoty miłości potrzebne jest do analizy relacji między kobietą a mężczyzną. Autor *Miłości i odpowiedzialności* nie przeprowadza oddzielnej analizy miłości jako takiej – wyróżnia za to różne jej aspekty, aby pokazać te, które są istotne w wybranym przez niego temacie (miłość oblubieńcza). Także w niniejszym artykule, którego celem jest przedstawienie i analiza koncepcji przyjaźni u Wojtyły, szczegółowe wyabstrahowanie cech miłości w ogóle nie stanowi priorytetu. Z uwagi na cel niniejszego artykułu, jakim jest przedstawienie antropologicznego aspektu przyjaźni i ukazanie roli tej relacji w stawaniu się osoby jako osoby, rozważania etyczne zostaną zawężone i przedstawione o tyle, o ile będą niezbędne do zrozumienia przyjaźni.

Słowo „miłość” rozumie Wojtyła jako wzajemne odniesienie osób, które zawsze jest w jakiś sposób ustosunkowane do dobra. Podkreśla, że w różnych konkretyzacjach miłość przyjmuje trochę inną postać, natomiast istnieją elementy niezmiennie i wspólne, na przykład w miłości zawsze obecne są upodobanie i życzliwość. Warto podkreślić, że miłość zawsze ma charakter osobowy. Da się w niej dostrzec kilka istotnych elementów, spośród których można wyróżnić: upodobanie, pożądanie, życzliwość, a także wzajemność. Nie każdy element jest obecny w każdej konkretyzacji miłości.

Dzięki upodobaniu osoba odnosi się do dobra – to, co się podoba, jawi się jako dobro. Jest to pierwszy element warunkujący powiązanie z dobrem. Upodobanie ma ścisły związek z poznaniem – podmiot angażuje się poznawczo wobec przedmiotu upodobania. Istotne wydaje się też zaangażowanie uczuć i woli – uczucia pomagają w kształtowaniu upodobania: zwracają się ku przedmiotowi, przedstawiając go jako dobro, natomiast do woli należy moment przyzwolenia. Tak powstaje upodobanie. Każda osoba reaguje na dobro w sobie właściwy sposób – jest do tego zdolna dzięki uczuciowości, określanej subiektywnie, która jest „zdolnością reagowania na dobro określonej wartości”. Upodobanie, jako że opiera się na uczuciach (z natury swej subiektywnych), nie może być podstawą trwałości miłości. Trzeba pamiętać, by przedmiotem upodobania nie były jedynie wartości częściowe, ale wartość samej osoby, z racji tego, że jest właśnie osobą. Z tego względu, aby miłość była pełna, musi nastąpić przejście od upodobania (*amor complacentiae*) do miłości opartej na życzliwości (*amor benevolentiae*).

Zanim podniesiona zostanie kwestia życzliwości, należy zaznaczyć kwestię pożądania jako elementu miłości. Upodobanie i życzliwość są elementami dotyczącymi miłości w ogóle, zaś pożądanie wiąże się ze szczególnym rodzajem miłości, jakim jest miłość oblubieńcza. Pożądanie rodzi się z potrzeby znalezienia dobra, którego danej osobie brakuje. Wydaje się, że dobrym zobrazowaniem tego elementu miłości jest popularne w relacjach kobiety z mężczyzną wyrażenie „druga połówka” – druga osoba jest tutaj przedstawiana jako wypełnienie jakiegoś braku. W miłości pożądania pojawia się jednak niebezpieczeństwo używania drugiej osoby – przedstawia się ona bowiem jako dobro „dla mnie”. Wobec tego łatwo ją „zredukować” do tej kategorii i potraktować instrumentalnie, tak jakby była tylko dobrem „dla mnie”. Należy więc nieustannie pamiętać o wartości samej osoby, a wartość ta podkreślona jest w normie personalistycznej. Chodzi o zachowanie „ontologicznej czujności” i nieustanne uświadamianie sobie wartości samej osoby. W związku z przedstawioną niedoskonałością miłości pożądania nie jest ona jeszcze pełnią miłości, tak jak nie jest nią samo upodobanie (można nazywać je miłością jedynie w sensie analogicznym). Dlatego nie należy zatrzymać się jedynie na elementach pożądania czy upodobania. Wojtyła podkreśla

konieczność przekształcenia miłości upodobania (gdzie druga osoba przedstawia się jako dobro „dla mnie” i sprawia, że to „moja” egzystencja staje się pełniejsza) w miłość właściwą i pełną, opartą na bezinteresowności, gdzie doskonali się nie tylko podmiot, ale też przedmiot miłości.

Do pełnego rozwoju miłości potrzebne jest przekształcenie upodobania i pożądania w życzliwość. Wojtyła dochodzi do tego wniosku, analizując miłość jako postawę przeciwną instrumentalnemu traktowaniu osoby. To „przejście” jest potrzebne zarówno w miłości oblubieńczej (gdzie wyraźnie zarysowana jest rola pożądania), jak i w miłości w ogóle, która nie może pozostać samym tylko upodobaniem. „Miłość we wzajemnych stosunkach między ludźmi – pisze Wojtyła – nie jest czymś gotowym. Jest ona naprzód zasadą czy ideą, do której ludzie muszą niejako podciągnąć swe postępowanie, jeżeli chcą [...] uwolnić je od nastawienia użytkowego, czyli konsumpcyjnego [...]”. Miłość ze swej istoty jest czymś, co wykracza poza myślenie w kategorii „dobro dla mnie”, a otwiera człowieka na wartość osoby jako osoby – dlatego miłość jest podstawą normy personalistycznej, która sprzeciwia się konsumpcjonistycznemu postrzeganiu osoby (negatywna treść normy) oraz uznaje afirmację za właściwe podejście do osoby (treść pozytywna). Takie pojęcie miłości jest nierozdzielnie połączone z bezinteresownością. Odpowiednią postawą jest więc życzliwość (łac. *benevolentia*), dzięki której człowiek nie tyle pragnie drugiej osoby jako dobra dla siebie, ile raczej pragnie dobra dla tej osoby. Życzliwość jest zaprzeczeniem egoizmu, jest bezinteresownością. Właśnie taką miłość uważa Wojtyła za „najpełniejszą realizację tych możliwości, które tkwią w człowieku” – miłość życzliwa zwraca się ku prawdziwemu dobru i w ten sposób osoba spełnia siebie i w pełni rozwija własne istnienie. Dzięki temu, że osoba pragnie dobra dla kogoś drugiego, spełnia siebie, a spełnienie jest dobrem dla niej. W ten sposób miłość doskonali podmiot, a także rozwija tę osobę, do której podmiot się zwraca.

Istotna w rozważaniach Wojtyły na temat miłości oblubieńczej wydaje się kwestia wzajemności. Miłość taka bowiem, według niego, nie jest czymś jednostronnym ze swej natury, ale ma charakter międzyosobowej wspólnoty. Mimo że miłość zawsze ma swój podmiot i jest miłością konkretnego „ja”, które tę miłość wybiera dzięki wolności swojej woli, jest ona również czymś, co domaga się zjednoczenia: można mówić o dwóch miłościach w dwóch podmiotach, które stają się jakąś całością, jednością, czymś „pomiędzy” osobami. Dlatego właśnie wzajemność jest tak ważnym elementem miłości. Wojtyła pisze, że „pragnienie wzajemności nie wyklucza bezinteresownego charakteru miłości” – pragnienie wzajemności tylko pozornie jest rodzajem „interesowności”. Osoba oczekuje bowiem odpowiedzi, czyli odwzajemnienia miłości. Jednak ponieważ wzajemność należy do istoty miłości, pragnienie takiej odpowiedzi jest czymś naturalnym i nie prze-

ciwstawia się bezinteresowności. Tak więc wzajemność stanowi syntezę miłości pożądlivej (domaganie się wzajemności) i miłości życzliwej (pragnienie dobra dla osoby).

W swoich rozważaniach Wojtyła odwołuje się do Arystotelesowskiej koncepcji przyjaźni, w której starożytny filozof tłumaczy problem wzajemności: jeśli relacja opiera się na czymś trwałym (dobro godziwe), to wzajemność ma mocne podstawy i także jest czymś trwałym. Natomiast gdy opiera się relację na czymś zmiennym (korzyść, użyteczność), to również wzajemność nie ma trwałego charakteru. Miłość, a wraz z nią wzajemność – podkreśla Wojtyła – powinna więc opierać się na czymś stałym, czyli na cnocie. Stąd nie można poprzestać na metafizycznej analizie miłości, która została przedstawiona powyżej. Należy przynajmniej zaznaczyć jej aspekt etyczny. Oprócz niego – aby właściwie ująć istotę miłości – najpierw skrótowo zostanie też zakreślony aspekt psychologiczny.

Ważną kwestią podejmowaną przez Wojtyłę wydaje się problem seksualności. Podkreśla on, że miłość oblubieńcza rodzi się na podłożu popędu seksualnego. Wydaje się jednak, że element ten jest obecny we wszystkich relacjach międzyludzkich. Każdy jest kobietą lub mężczyzną, każdy ma ciało, z którym związana jest zmysłowość. Nie można zatem pominąć elementu zmysłowości w jakiegokolwiek relacji międzyludzkiej. W miłości oblubieńczej aspekt ten jest niezwykle ważny, ale nie znaczy to, że w innych relacjach da się go pominąć. Osoba przecież „posiada” ciało – kontaktuje się ze światem właśnie poprzez ciało, jest to specyficznie ludzki sposób bytowania. Jednak osoba nie „jest” ciałem i znaczy to, że dzięki samopanowaniu potrafi w wielu aspektach (wykluczając np. funkcje życiowe) panować nad swoim ciałem tak, by można było mówić o czynach, a nie uczynieniach. Osoba jest więc odpowiedzialna za swoje ciało. Jako przykład można podać miłość lekarza do osoby pacjenta – lekarz, który „posiada” ciało, może w sposób naturalny odczuwać niechęć czy wstręt do chorego ciała pacjenta. Elementu tego nie da się wykluczyć, ale można nad nim zapanować, tak by dostrzec, że to chore ciało należy do osoby, ku której skierowana jest miłość lekarza.

W miłości oblubieńczej człowiek odbiera pewne wrażenia związane z kontaktem z kimś drugim, a przeżywając określoną wartość związaną z poznaniem tego drugiego, doznaje wzruszenia. Wszystko to należy do zmysłowości będącej dla człowieka czymś naturalnym. Trzeba jednak pamiętać – zaznacza Wojtyła – że mimo „ześrodkowania się” miłości w ciele, jest ona przede wszystkim sprawą wnętrza. Ważną rolę odgrywa tutaj wolna wola, która nadaje przeżyciom wartość osobową i może sprawić, by sam fakt przeżycia wartości mógł zostać poprowadzony w kierunku pełnowartościowej miłości. Sama bowiem zmysłowość nie stanowi istoty miłości – jest aspektem związanym jedynie z ciałem, którego reakcje często są automatyczne i w ten sposób zdeterminowane.

Pozostaje jeszcze opisać etyczny aspekt miłości w ogóle, niezbędny do pełnego jej zrozumienia. Dla Wojtyły miłość jest cnotą i wszelkie aspekty miłości (jak np. zmysłowość) należy podporządkować miłości – cnotcie. Tylko wtedy można mówić o pełni miłości. Mówiąc o cnotcie, trzeba podkreślić, że jest ona częścią języka i myślenia właściwych dla etyki: miłość jako cnota ściśle wiąże się z moralnością, a szczególnie z normą personalistyczną, która jest tożsama z biblijnym przykazaniem miłości. Miłość odnosi się więc do wartości samej osoby. Wartość ta nie jest równoznaczna z wartościami tkwiącymi w osobie: osoba ma bowiem wartość bez względu na cechy przypadłościowe (takie jak rasa, płeć, status społeczny, kolor oczu czy włosów, poziom inteligencji czy umiejętność śpiewu). Miłość jest afirmacją osoby, czyli zwróceniem się ku wartości samej osoby – wtedy można mówić o pełni miłości, o miłości zintegrowanej. Tylko zwrócenie się ku osobie jest miłością, nie jest nią zwrócenie się zmysłowe (ku „ciału”) ani zwrócenie się uczuciowe – one należą do istoty miłości, ale tylko wtedy, kiedy jest w niej obecne zwrócenie się ku samej osobie.

Miłość jest zawsze miłością wolnych osób. Osoba, będąc panem siebie samej, może wybrać postawę afirmacji. Istotna wydaje się tu rola wolności – osoba wybiera. Jednak w miłości kwestia samopanowania osoby staje się problematyczna na płaszczyźnie teoretycznej: osoba bowiem, wybierając miłość, pragnie oddać siebie tej osobie, którą kocha, pragnie zrezygnować z całkowitego samopanowania i z niedostępności, niewyraźności. Może się wydawać, że taka rezygnacja sprzeciwia się wartości osoby i jest jakimś umniejszeniem tej wartości. Jednak według Wojtyły w miłości reguła ta nie obowiązuje: miłość nie odbiera nic osobie, a raczej dodaje, wzbogaca ją. Wojtyła mówi o prawie „ekstazy” – następuje wyjście z siebie, by pełnię bytowania osiągnąć w kimś drugim. Wybór ten nie przeczy wolności – jest raczej jej wyrazem: osoba bowiem angażuje własną wolę, wybierając, że będzie kochać, a w przypadku przyjaźni czy miłości oblubieńczej także to, że przyjmie miłość. Wojtyła pisze: „Człowiek pragnie miłości bardziej niż wolności – wolność jest środkiem, a miłość celem”. Wolność bez miłości jest pusta, to miłość napełnia wolność dobrem.

Wybór zakłada odpowiedzialność. Każdy czyn jest własnością osoby, człowiek jest odpowiedzialny za swój czyn. Wybierając miłość, człowiek staje się za nią odpowiedzialny, a to znaczy, że staje się odpowiedzialny za osobę. Jest to niejako naturalne następstwo wyboru miłości: człowiek wybiera bowiem konkretną osobę jako „drugie »ja«”, dlatego troszczy się o nią tak, jak o siebie.

Powyższe analizy przedstawiają zarys miłości w ujęciu Wojtyły. Wszystkie trzy aspekty (metafizyczny, psychologiczny, etyczny) należą do istoty miłości, ale wydaje się, że pierwszy i drugi aspekt nie mogą być nazwane miłością, jeśli nie są oparte na miłości jako cnotcie. Miłość jest bowiem przede wszystkim afirma-

cją osoby – pozostałe elementy jedynie ubogacają i uzupełniają ten fakt. Jednak bez afirmacji nie można w ogóle mówić o miłości. Opis aspektu etycznego miłości uwydatnia jego związek z aspektem metafizycznym: miłość, będąc cnotą, nie jest czymś gotowym, ale można ją rozumieć jako tworzywo, które się kształtuje, jako ideę, do której się dąży. Kształtując miłość, człowiek kształtuje również siebie samego, dokonując wyborów i świadomie dążąc do realizacji miłości. W następnym rozdziale opisana zostanie relacja przyjaźni w zestawieniu z innymi relacjami, tak by uwydatnić jej specyficzne cechy.

2. Przyjaźń na tle innych relacji

W tym rozdziale przyjaźń zostanie zestawiona z miłością oblubieńczą oraz sympatią i koleżeństwem, aby metodą porównawczą wydobyć cechy tej pierwszej.

Szczególny w miłości oblubieńczej jest silny związek ze zmysłowością. To tu najsilniej przejawia się element upodobania i to tu element pożądania odgrywa kluczową rolę. Fakt ten rodzi jednak liczne problemy: tutaj najprościej jest traktować osobę jedynie instrumentalnie, zapominając o godności osoby i płynących stąd przywilejach. Za kolejną cechą wyróżniającą miłość oblubieńczą spośród innych relacji można uznać to, że miłość ta jest pełnią wzajemnego oddania się osób. Wojtyła nawiązuje w tym miejscu do przyjaźni, w której relacja opiera się na życzliwości, ale nie sięga tego poziomu co miłość oblubieńcza – nie jest jeszcze pełnią oddania. Do dokładnego przeanalizowania tej różnicy potrzebne będzie jeszcze zestawienie przyjaźni z sympatią i koleżeństwem. Wydaje się bowiem, że przyjaźń jest pewnego rodzaju „pomostem” między tymi dwiema ostatnimi relacjami a miłością oblubieńczą.

Wojtyła pisze o sympatii jako o „współ-doznawaniu” – zarysowuje się tutaj element wspólności, ale także pewnej bierności: osoby doznają bowiem czegoś i jest to wyłączone spoza aktów woli. Nie ma tu jeszcze miejsca na wybór – sympatia jest czymś „ślepy”. Używając języka Wojtyły, można powiedzieć, że sama sympatia jest czymś ze sfery uczynień, a nie czynów ludzkich. Sympatia jest czysto uczuciowym zwrotem w kierunku przedmiotu tego uczucia – to reakcja, której ulega się w niezrozumiały sposób. I tutaj ujawnia się słabość sympatii: jest ona czymś subiektywnym – osoba ma dla mnie wartość, bo czuję do niej sympatię. Zasłonięta wydaje się tutaj wartość samej osoby – na pierwszy plan wysuwa się wartość uczuciowa. Wojtyła podkreśla jednak, że mimo tej słabości subiektywność jest istotna w relacjach – nie są one przecież czystą kalkulacją. Miłość ma charakter międzyosobowy, a więc dotyczy konkretnych osób. W takim razie element upodobania, którego wyrazem jest zaangażowanie uczuciowe (a w konsekwencji przeżycie sympatii), to nieodłączny składnik różnych relacji (w tym miłości oblubieńczej oraz przyjaźni).

Koleżeństwo natomiast nie jest tak subiektywne jak sympatia, ale opiera się na obiektywnych podstawach (współpraca, wspólne cele i zadania). Nie istnieje tutaj element wzruszenia, uczuciowość nie musi występować. Ważna jest wspólnota powstała na gruncie obiektywnych przyczyn. Koleżeństwem może być na przykład relacja uczniów jednej klasy, pracowników jednej zmiany, sąsiadów czy uczestników wycieczki.

Po charakteryzacji wybranych relacji należy zapytać, czym różnią się one od przyjaźni oraz jakie podobieństwa można dostrzec między nimi a przyjaźnią. W ten sposób wyłoni się stopniowo specyfika tej relacji, której poświęcony jest niniejszy artykuł. Trzeba zaznaczyć już na początku, że przyjaźń nie jest sympatią czy koleżeństwem ani nie jest miłością oblubieńczą, choć da się dostrzec wiele cech wspólnych z każdą z tych relacji.

Według Wojtyły przyjaźń nie jest samą sympatią. Postuluje: „trzeba sympatię przekształcić w przyjaźń, a przyjaźń dopełnić sympatią”. Sympatia jest bowiem czysto subiektywnym zwrotem ku drugiemu, brak tu jeszcze życzliwości, która stanowi istotny składnik przyjaźni. Sympatia musi więc przejść proces dojrzewania, aby przekształcić się w przyjaźń. Przyjaźń bowiem, według Wojtyły, polega na „dojrzałym zaangażowaniu się woli w stosunku do drugiej osoby pod kątem jej dobra”. Sama sympatia pozbawiona jest tego wymiaru obiektywnego poznania wartości osoby jako osoby. Nie można jednak stwierdzić, że sympatia nie odgrywa ważnej roli w relacjach międzyludzkich. Dlatego – uważa Wojtyła – tak ważne jest dopełnienie przyjaźni sympatią. Bez sympatii przyjaźń pozbawiona byłaby swoistego ciepła – byłaby „niekomunikatywna”. Sympatia tkwi niejako u podstaw przyjaźni – będąc czymś niezrozumiałym i niezależnym od woli, dąży do tego, by stać się zaakceptowaną przez wolę (jest to naturalna konsekwencja wynikająca ze struktury wnętrza człowieka). Taka akceptacja otwiera możliwość przyjaźni: chodzi o wykorzystanie uczucia sympatii do tego, by zbudować przyjaźń – wtedy sympatia zostaje „zaakceptowana” przez wolę i przekształcona w coś obiektywnego. Wydaje się więc, że sympatia jest iskrą, która może doprowadzić do powstania przyjaźni.

Jak zostało wykazane, przyjaźń jest czymś, co powstaje na podłożu uczuciowości, ale nie można utożsamiać przyjaźni z sympatią – w przyjaźni obecny jest element obiektywności i zaangażowania woli, którego brakuje w sympatii. W porównaniu z koleżeństwem przyjaźń również jest czymś bogatszym i pełniejszym. Koleżeństwo ma charakter obiektywny, ale i jego nie można utożsamiać z przyjaźnią. Jest ono bowiem pewnego rodzaju wspólnotą, ale pozbawioną głębi tego zaangażowania, jakie dostrzec można w przyjaźni. Jest to niezwykle ważne rozróżnienie, wskazujące na jedną z najbardziej charakterystycznych cech przyjaźni: podstawą tej relacji jest zaangażowanie woli (a nie tylko przyzwolenie woli, jakie

ma miejsce w sympatii). To zaangażowanie wyraża się w pragnieniu dobra dla drugiego. Wojtyła podkreśla siłę tego pragnienia: „Ja chcę dobra dla ciebie, tak jak chcę go dla siebie samego”. Sformułowanie to można uznać za podstawową definicję przyjaźni. Nieodłącznym elementem przyjaźni jest życzliwość, która wyraża się pragnieniem dobra dla drugiego. Wojtyła zwraca również uwagę na ten fenomen występujący w przyjaźni, o którym pisali już myśliciele starożytni i średniowieczni: w przyjaźni występuje pewne „zdwojenie” mojego „ja” – przyjaciel staje się jakby drugim mną, gdyż moja wola odnosi się do niego tak, jak odnosi się do mnie. „Siłą faktu więc – pisze Wojtyła – twoje »ja« staje się niejako moim, żyje w moim »ja«, tak jak ono samo w sobie”. Element takiego „zdwojenia” wydaje się kolejnym ważnym wyznacznikiem przyjaźni.

Przyjaźń jest już pewnego rodzaju zjednoczeniem osób. Wojtyła mówi o moralnej jedności, która ma związek z życzliwością: wola pierwszego odnosi się zarówno do niego, jak i do drugiego z taką samą życzliwością, czyli pierwszy pragnie dla drugiego dobra w taki sam sposób jak dla siebie. Ten rodzaj zjednoczenia wynika z zaangażowania całego człowieka – przyjaźń jest wyborem, a więc działaniem, czynem człowieka. Osoba wybiera drugą osobę. Jest to wyraźnie zarysowany ślad obiektywności przyjaźni. Obiektywność w tym przypadku to coś więcej niż obiektywność w koleżeństwie, gdzie brakuje tego elementu zjednoczenia, pełnego zaangażowania woli. Obok obiektywności Wojtyła podkreśla też rolę sympatii w przyjaźni – to ona nadaje tej relacji charakter jakiejś subiektywności, po to, by nadać przyjaźni wyrazistość. Można powiedzieć, że sympatia stanowi ozdobę i wykończenie fundamentu, jakim jest pragnienie dobra dla drugiego. Nie można jednak zapomnieć, że owo „chcę dobra” jest podstawowym, rdzennym elementem przyjaźni. Warto jeszcze zaznaczyć, że w przyjaźni zarysowuje się wyraźnie struktura „my” – wydaje się, że w koleżeństwie struktura ta jest „błada” i zaledwie podstawowa, natomiast w przyjaźni osiąga głębię. Wojtyła podkreśla, że „koleżeństwo może łączyć z sobą wiele osób, przyjaźń raczej ich niewielką liczbę”. Dzieje się tak na skutek zaangażowania w każdą z tych relacji – w koleżeństwie nie zarysowuje się tak silna więź jak w przyjaźni, to poczucie wspólnoty, że oto nie jesteśmy tylko ja i ty, ale że jesteśmy wspólnie, jesteśmy „my”.

Z powyższych analiz wyłania się stopniowo obraz przyjaźni: nie jest ona ani samą sympatią, ani koleżeństwem. Jednak obydwa te elementy w jakiś sposób się w niej zawierają lub do niej prowadzą. Sympatia nadaje przyjaźni jakąś „temperaturę uczuciową”. Natomiast koleżeństwo, jako coś o obiektywnych podstawach, może stanowić fundament dla budowania przyjaźni – koleżeństwo, dzięki tej obiektywności, stwarza możliwość przekształcenia dwóch „ja” w jedno „my”. Przyjaźń łączy sympatię i koleżeństwo w odpowiednich proporcjach.

Należy jeszcze zestawić przyjaźń z miłością oblubieńczą, aby i w tym aspekcie zarysować granice tej pierwszej. Przyjaźń jest bowiem jedną z konkretyzacji miłości, ale nie jest miłością oblubieńczą. Pierwszą różnicą – podstawową – jest fakt, że ta druga może zaistnieć tylko między kobietą i mężczyzną, natomiast pierwszą relację mogą tworzyć zarówno osoby różnej, jak i tej samej płci. W *Miłości i odpowiedzialności* autor skupia się na relacji kobiety i mężczyzny, więc także przyjaźń rozpatruje w tym kontekście. Trudno jednak byłoby znaleźć jakieś antropologiczne przeciwskazania ku temu, by przyjaźń mogła zaistnieć między dowolnymi osobami. Skoro przyjaźń opiera się na życzliwości, teoretycznie każdy człowiek jest zdolny zwracać się w ten sposób do kogoś drugiego. Także elementy obiektywne i subiektywne nie są zarezerwowane dla relacji osób przeciwnych płci. Stąd wniosek, że przyjaźń może zaistnieć między dowolnymi osobami. Interesująca wydaje się kwestia etyczna możliwości zaistnienia tzw. przyjaźni damsko-męskiej, która jest tematem wielu dyskusji – niekoniecznie związanych ze środowiskiem naukowym. Czy możliwa jest taka przyjaźń? W świetle niniejszych rozważań, biorąc pod uwagę całą koncepcję osoby oraz rozważania etyczne Wojtyły (ze szczególnym uwzględnieniem normy personalistycznej), odpowiedź na pytanie „czy” wydaje się oczywista. Pytanie to jest może zadawane ze względu na oczywistą fascynację cielesnością. Jednak jeśli spojrzeć na tę kwestię przez pryzmat antropologii chrześcijańskiej, a nie np. freudowskiej, to przyjaźń damsko-męska jest możliwa. Widać wyraźnie, że problem dotyczy głównie założeń antropologicznych i na poziomie założeń można go rozwiązać.

Jak zostało zaznaczone, przyjaźń to pragnienie dobra dla drugiego tak jak dla siebie samego, to moralne zjednoczenie osób. W miłości oblubieńczej jest to jeszcze coś więcej: to pełnia oddania własnej osoby, swojego „ja”. Wojtyła podkreśla, że „czymś więcej jest »dać siebie«, aniżeli tylko »chcieć dobra«, choćby nawet przez to drugie »ja« stawało się jakby moim własnym, jak w przyjaźni”. Miłość oblubieńcza jest więc czymś więcej niż przyjaźń – tutaj miłość wyraża się najpełniej.

W miłości oblubieńczej istotną rolę odgrywa ludzka zmysłowość. Mimo że trzeba pamiętać, by nie uznać subiektywnego uczucia i przeżycia już za pełną miłość, nie można też wykluczyć tego elementu, który dopełnia miłość oblubieńczą. Jeśli miłość angażuje całego człowieka, angażuje też jego cielesność. W miłości oblubieńczej uzasadnione jest to „uaktywnienie” zmysłowości: podkreśla ona bowiem i wyraża zjednoczenie osób, a ponadto związana jest z prokreacją, powstaniem kolejnej osoby – owocu małżeńskiej miłości. Inaczej ma się sprawa z przyjaźnią. Tutaj zjednoczenie osób nie jest tak pełne, jak w miłości oblubieńczej. Nie ma pełni wzajemnego oddania, u Wojtyły nigdy nie pojawia się pojęcie „zjednoczenia ciał” w kontekście przyjaźni. Wydaje się, że specyfika jedności w tej relacji

ma inny charakter – chodzi o „zjednoczenie dusz”, przyjaciel to *dimidium animae meae*. Stąd wydaje się, że rola cielesności nie jest tak znacząca jak w miłości oblubieńczej. Przyjaźń „rozgrywa się” raczej na polu duszy niż ciała człowieka. W innym razie, zaznacza Wojtyła, relacja mogłaby stać się rodzajem „wyżycia seksualnego”. A kształtowanie miłości – podkreśla – polega na przetwarzaniu sympatii w przyjaźń. Trzeba jednak pamiętać, że elementu cielesności nie da się wyeliminować z relacji przyjacielskiej – nie da się tego zrobić w żadnej relacji, człowiek bowiem kontaktuje się ze światem poprzez ciało. Z racji jednak tego, że człowiek jest wolny i obdarzony zdolnością samopanowania, może nad ciałem panować i podporządkować je woli. Tym sposobem w miłości oblubieńczej inaczej wygląda przeżywanie cielesności niż w przyjaźni, koleżeństwie czy jakiegokolwiek innej relacji. Trzeba jednak podkreślić raz jeszcze: ciało jest środkiem ekspresji człowieka, tak więc element cielesności będzie obecny w każdej relacji międzyludzkiej, ale w każdej w inny sposób. Człowiek w swojej wolności jest w stanie zapanować nad odruchami ciała i ukierunkować je w odpowiednią stronę.

Powyższe analizy pokazują miejsce przyjaźni wśród innych relacji. Przyjaźń nie jest sympatią czy koleżeństwem, choć oba elementy są w niej zawarte – sympatia, mimo że nie stanowi istoty przyjaźni – nadaje jej charakter indywidualny, czyli sprawia, że przyjaźń istnieje pomiędzy konkretnymi osobami. Koleżeństwo nadaje tej relacji profil obiektywny, który jest niezbędny do pełnego zaangażowania woli człowieka i zwrócenia się ku wartości osoby. Natomiast miłość oblubieńcza jest czymś więcej niż przyjaźń. To wzajemne oddanie osób, podczas gdy w przyjaźni Wojtyła mówi o pragnieniu dobra dla drugiego, o moralnej jedności, o zdwojeniu „ja”. Wydaje się jednak, że w miłości oblubieńczej *implicite* zawarta jest przyjaźń. W miłości bowiem istotne jest przejście od dwóch „ja” do jednego „my”, a przejście to dokonuje się poprzez przyjaźń. Wojtyła mówi o moralnej jedności, o tym, że przyjaciel staje się jakby drugim „ja”. Natomiast w miłości oblubieńczej to „my” nabiera jeszcze większej głębi niż w przyjaźni – następuje wzajemne oddanie się osób.

Można więc stwierdzić, że przyjaźń bywa również przejściem między koleżeństwem czy sympatią a miłością oblubieńczą. W odpowiednich proporcjach scala elementy obecne w koleżeństwie i sympatii oraz stanowi podłoże, na którym może rozwinąć się miłość oblubieńcza. Jednak przyjaźń nie musi z konieczności przekształcić się w miłość oblubieńczą, gdyż jako pełnowartościowa relacja istnieje „samodzielnie” i tak jak miłość oblubieńcza stanowi spełnienie możliwości człowieka. Wydaje się więc, że przyjaźń wpływa na stawianie się osoby jako osoby.

3. Przyjaźń a stawanie się osoby

Do pełniejszego zrozumienia, na czym może polegać rola przyjaźni w stawaniu się osoby, przydatne będzie przedstawienie zarysu koncepcji osoby u Wojtyły. Człowiek zajmuje w świecie wyjątkową pozycję: dzięki cechom odróżniającym go od innych bytów o człowieku można orzekać, że jest „osobą” – tylko o człowieku można mówić, że jest „kims”, natomiast inne byty są „czymś”. Człowiek żyje – niejako tkwi – w świecie, wśród różnych bytów i natur. Do podkreślenia specyfiki bytowania człowieka i do lepszego ukazania ludzkiej natury przyczynia się norma personalistyczna uwydatniająca ludzką odrębność i transcendencję wobec świata; pozwala także określić moralne zobowiązania wobec innych osób. Osoba bowiem jest zdolna do czynu, przez który spełnia siebie, a norma personalistyczna to zasada uwydatniająca wartość osoby w kontekście działania. Osobę należy traktować zgodnie z przynależną jej godnością – nie można więc pozwolić, by osoba stała się tylko przedmiotem działania.

Według Wojtyły osoba urzeczywistnia się w czynie. Czyn wypływający z wolności człowieka ma wartość ze względu na to, że urzeczywistnia specyficznie ludzką strukturę bytowania: człowiek bowiem jako osoba ma wolną wolę, a przez to można mówić o jego samoposiadaniu i samopanowaniu, czyli samostanowieniu. Przez wybór spełnienia bądź niespełnienia czynu człowiek aktualizuje to, co znajduje się w centrum jego osoby – samostanowienie. Czyn jednak, mimo że jest czynem konkretnej osoby, często bywa spełniany „wspólnie z innymi”. Można mówić o komunijnym wymiarze osoby – znajduje się ona w różnych wspólnotach: we wspólnocie bytowania (jaką jest na przykład rodzina) i we wspólnocie działania (na przykład pracownicy jednej firmy). Wymiar komunijny nie jest czymś przypadłościowym, ale stanowi drugi – oprócz wymiaru egologicznego – aspekt, w jakim można mówić o osobie. Osoba żyje wśród innych osób i razem z nimi – ten fakt ma dla osoby charakter konstytutywny.

Istotna jest rola uczestnictwa w życiu osoby – dzięki niemu osoba, działając we wspólnocie i spełniając wspólne dobro, rozwija i spełnia przez to samą siebie. Uczestnictwo związane jest z autentycznymi postawami życia wspólnotowego – osoba działa dla dobra wspólnego, które jednocześnie jest jej dobrem indywidualnym. Nie byłoby to możliwe bez uczestnictwa, które według Wojtyły jest właściwością samej osoby. Nie można zapomnieć o miłości jako o tym, co najpełniej rozwija możliwości człowieka. Obecność miłości we wspólnocie ludzkiej wydaje się nieodzowna – to miłość, będąc przeciwieństwem używania, nie pozwala traktować osoby tylko jako środka do celu, to miłość umożliwia afirmację wartości samej osoby.

Wojtyła nie pisze wprost o tym, w jaki sposób przyjaźń wpływa na rozwój osoby jako osoby. Jego myśl domaga się w tym miejscu rozwinięcia, jakiego autor-

ka niniejszego artykułu nie spotkała w znanej sobie literaturze przedmiotu. Przez wierność myśli wybitnego polskiego personalisty przeprowadzone analizy naśladować będą jego metodologię. W oparciu o rozważania zawarte w *Miłości i odpowiedzialności*, zwłaszcza o analizy miłości oblubieńczej i jej wpływu na rozwój osoby, w dalszej części pracy przeprowadzone zostanie analogiczne rozumowanie zmierzające do określenia wpływu przyjaźni na rozwój osoby.

Przyjaźń, jak pokazano w poprzedniej części tego rozdziału, jest jedną z konkretyzacji miłości. Z całą pewnością przyjaźń jest też formą wspólnoty. To forma specyficzna, ponieważ, jak się wydaje, już ze swej istoty opiera się na uczestnictwie. Stwierdzenie to znajduje potwierdzenie w samej definicji przyjaźni. Podstawowa dewiza przyjaźni, jaką jest pragnienie dobra dla drugiego tak jak dla siebie, pociąga za sobą osiągnięcie wspólnego dobra – człowiek pragnie bowiem dobra dla siebie i tak samo pragnie go dla drugiego. W przyjaźni istnieje wzajemność: stąd ten drugi także pragnie dobra dla przyjaciela, tak jak dla siebie. Można więc mówić o wspólnym dobru, które wiąże się z działaniem wspólnotowym, ale jednocześnie rozwija każdą osobę z osobna. W podobny sposób Wojtyła definiuje uczestnictwo jako „to, co odpowiada transcendencji osoby w czynie, wówczas gdy ten czyn jest spełniany »wspólnie z innymi«”. Trzeba przyznać, że już z definicji w przyjaźni zawiera się uczestnictwo. Według Wojtyły przyjaciele stają się moralną jednością. Ich działanie jest więc czymś, co dąży do osiągnięcia wspólnego dobra. To znaczy, że takie dobro będzie dobrem wspólnoty przyjacielskiej, ale też każdej z osób. Ujawnia się w tym miejscu, że przyjaźń jest wspólnotą, w której realizuje się idea uczestnictwa. Dla Wojtyły uczestnictwo jest czymś, dzięki czemu człowiek we wspólnocie może rozwinąć siebie jako osobę – urzeczywistnia się jego samostanowienie. Stąd po raz pierwszy pojawia się wniosek, że przyjaźń (w której realizuje się uczestnictwo) rozwija osobę.

Już sam wybór spełnienia czynu jest urzeczywistnieniem osoby jako osoby. Ujawnia się bowiem wolna wola człowieka i jego samostanowienie. Jednak, jak podkreśla Wojtyła, tylko przez dobre czyny osoba spełnia siebie w pełni. Dobrymi czynami osoba siebie potwierdza – odwołuje się bowiem do dobra – a złe czyny stanowią nie-spełnienie osoby. Skoro przyjaźń kieruje się życzliwością, czyli osoba bezwarunkowo pragnie dobra drugiego, trzeba przyznać, że przyjaźń stanowi przestrzeń, w której osoba spełnia dobre czyny, a przez to urzeczywistnia siebie w pełni. Jest to drugi argument na rzecz tezy, że przyjaźń wpływa na rozwój osoby jako osoby.

Ponadto w przyjaźni następuje wybór osoby. Według Wojtyły przyjaźń jest dziełem człowieka, dlatego że „zawiera w sobie wyraźny wybór osoby, drugiego »ja«, do którego się zwraca”. Skoro więc przyjaźń jest dziełem człowieka, to znaczy, że tego rodzaju działanie ma wartość personalistyczną, a co za tym idzie, że

człowiek przez to działanie realizuje siebie jako osobę. Wybór osoby stanowi po pierwsze realizację transcendencji osoby (poprzez zaangażowanie woli), a po drugie jest afirmacją osoby, czyli wyborem dobra w kontekście odniesienia do osoby – obydwie te fakty świadczą o tym, że przez przyjaźń osoba spełnia siebie.

Warto jeszcze zaznaczyć, że skoro miłość jest najpełniejszą realizacją możliwości w człowieku oraz rozwija zarówno swój podmiot, jak i przedmiot, i skoro przyjaźń jest jedną z konkretyzacji miłości, to znaczy, że przyjaźń pozwala realizować możliwości tkwiące w człowieku oraz rozwija swój podmiot i swój przedmiot. Ponadto przyjaźń jest tożsama z miłością życzliwości, a ta druga jest według Wojtyły miłością najczystsza, doskonalącą najpełniej swój podmiot. Stąd wniosek, że przyjaźń w najpełniejszy sposób doskonalą podmiot. Jest to czwarty już argument potwierdzający tezę, że przyjaźń ma wpływ na rozwój osoby jako osoby.

Zaprezentowane rozumowanie wydaje się mocno wspierać tezę, jakoby przyjaźń miała wpływać na rozwój osoby jako osoby. W przyjaźni człowiek realizuje swoje osobowe możliwości w sposób pełny. W powyższych rozważaniach można wyróżnić trzy główne fakty, które wyjaśniają, dlaczego przyjaźń wpływa na rozwój osoby. Po pierwsze, przyjaźń umożliwia spełnianie przez człowieka dobrych czynów. Osoba spełnia się przez czyny, a konkretnie: przez czyny dobre. Przyjaźń jest dziełem człowieka opartym na afirmacji osoby, a więc zgodnym z normą personalistyczną i opartym na dobru – tak więc w przyjaźni człowiek spełnia dobre czyny, a więc przyjaźń wpływa na stawanie się osoby. Po drugie, w przyjaźni realizuje się idea uczestnictwa, które umożliwia rozwój osoby w działaniu wspólnotowym. Rysem osoby jest działanie „wspólnie z innymi”, a rozwój osoby jest tutaj umożliwiony przez uczestnictwo – wykazano, że przyjaźń jest wspólnotą, która opiera się na uczestnictwie. Stąd wniosek, że przyjaźń rozwija osobę. Po trzecie, przyjaźń jest konkretyzacją miłości – to miłość życzliwości – a miłość jest najlepszą realizacją możliwości człowieka. Dlatego przyjaźń wpływa na stawanie się osoby jako osoby.

4. Podsumowanie

Niniejszy artykuł miał na celu przedstawienie koncepcji przyjaźni w ujęciu Karola Wojtyły. W tym celu zestawiono tę relację z innymi, tak by wydobyć jej specyficzne cechy. Prowadziła do tego analiza miłości na podstawie miłości oblubieńczej – dzięki temu wydobyto te cechy, które dotyczą miłości jako takiej, oraz te, które stanowią specyfikę miłości oblubieńczej. W ten sposób określono przyjaźń jako jedną z konkretyzacji miłości, a szczególnie została podkreślona tożsamość przyjaźni z miłością życzliwości. Stwierdzono, że przyjaźń rozwija się na podłożu obiektywnego poznania wartości osoby i polega na zaangażowaniu woli. Jednocześnie wskazano, że u początków przyjaźni stoi sympatia (związana z uczu-

ciowością), choć przyjaźni nie wolno z sympatią utożsamiać (tej drugiej brakuje obiektywności i zaangażowania woli). Zaangażowanie woli przedstawia się jako charakterystyczny rys omawianej relacji i wyraża się w wyrażeniu „chcę dla ciebie dobra, tak jak chcę go dla siebie”. Formuła ta stanowi zasadę przyjaźni. Pojawia się tutaj życzliwość, a także swoiste zdwojenie: przyjaciel jest jakby drugim „ja”. Stąd można mówić o głębi „my”, którego nie da się dostrzec w koleżeństwie. Podsumowując, można stwierdzić, że w przyjaźni spotykają się elementy subiektywne (wspólny z sympatią) i obiektywny (wspólny z koleżeństwem), a rdzeniem tego połączenia jest owo „chcę twojego dobra tak jak własnego”.

Przyjaźń jest podłożem, na którym można budować miłość oblubieńczą, jednak takie „przejście” nie jest wpisane w istotę przyjaźni – może ona istnieć samoistnie. W miłości oblubieńczej przyjaźń jest zawarta, natomiast przyjaźń nie musi przekształcić się w tę drugą. Sama przyjaźń może bowiem przyczynić się do jak najpełniejszego rozwoju osoby jako osoby. Dzieje się to ze względu na fakt, że przyjaźń sprzyja spełnianiu przez człowieka dobrych czynów, dzięki którym następuje jego rozwój. Oprócz tego w przyjaźni rozwija się rys osoby, jakim jest jej wymiar komunijski (osoba bytuje i działa „wspólnie z innymi”). Ponadto przyjaźń jako konkretyzacja miłości rozwija możliwości człowieka. Dlatego też można uznać za potwierdzoną tezę o tym, że przyjaźń ma wielki wpływ na stawanie się osoby, że doskonali osobę i stanowi realizację jej możliwości. Rozwinięcie prawdziwej przyjaźni jest potrzebne do pełnego rozwoju osoby.

Na końcu niniejszych rozważań nasuwa się myśl o potrzebie dowartościowania roli przyjaźni we współczesnym świecie. Widać bowiem niezwykle wiele zbieżnych poglądów w rozumieniu tej relacji na przestrzeni wieków – może to wskazywać na fakt, że przyjaźń w takiej formie, w jakiej została przedstawiona, spełnia swoją rolę w sposób właściwy. Być może przyjaźń jest pewnego rodzaju ponadczasową charakterystyką człowieka. W dobie następującej nieuchronnie indywidualizacji człowieka, w erze zaniku trwałych relacji i kontaktów twarzą w twarz warto na nowo podjąć rozważania na temat przyjaźni służącej budowaniu jedności i wspólnemu dążeniu do dobra. Wydaje się, że miałyby to niemały wpływ na rozwiązywanie problemu „samotności w tłumie”, o którym tak wiele mówi się w dzisiejszych czasach.

Does the friendship perfect a person? The analysis of Karol Wojtyła's thought

The article presents the issue of friendship according to Karol Wojtyła. The purpose of the article is a reconstruction and critical analysis of Karol Wojtyła's thought about friendship (based on his analysis in his book *Love and responsibility*). The article shows the topic of friendship in context of Wojtyła's personalistic anthropology. The thesis of the article is that friendship perfects a person as a person.

Keywords: Wojtyła's personalistic anthropology, friendship, *Love and responsibility*, person

ANDRZEJ TARCHAŁA

Maksymalistyczny charakter dobra. Próba rekonstrukcji stanowiska Władysława Tatarkiewicza

Celem niniejszego artykułu jest prezentacja stanowiska Władysława Tatarkiewicza wobec maksymalistycznych stanowisk aksjologicznych¹. Przyjęta tutaj metoda zbliżona jest do sposobu postępowania Władysława Tatarkiewicza w jego pracy habilitacyjnej z 1919 roku zatytułowanej *O bezwzględności dobra*. Metoda tak zwanej *analizy semantycznej* jest metodą klasyfikującą i porządkującą². Dyskusji zostanie poddane stanowisko Tatarkiewicza wobec absolutnego i obiektywnego charakteru wartości dobra.

Absolutny i obiektywny charakter dobra

Władysław Tatarkiewicz w odniesieniu do teorii wartości dodatniej, czyli dobra, oraz wartości ujemnej, czyli zła, jest propagatorem ujęć maksymalistycznych³, które w aksjologii mają także charakter stabilizujący⁴. W analizie krytycznych uwag profesora dotyczących pojęcia dobra należy mieć na uwadze, że Tatarkiewicz używa terminów „dobro” czy „wartość” na trzy sposoby.

Pierwszy podstawowy sposób ujmowania dobra odnosi się do tego, że cechy dobra i zła są niedefiniowalne oraz nierozkładalne⁵. Drugi sposób wynika z tego,

¹ Zob. R. Wysokiński, *Władysław Tatarkiewicz*, „Edukacja Filozoficzna” (1999) nr 27, s. 189.

² Zob. A. Książek, *Filozofia wartości*, Warszawa 1994, s. 45.

³ Zob. W. Tatarkiewicz, *Pojęcie wartości, czyli co historyk filozofii ma do zakomunikowania historykowi sztuki*, [w:] *Parerga*, red. E. Nowakowska, Warszawa 1978, s. 65.

⁴ Zob. S. Borzym, *Przeszłość dla przyszłości: z dziejów myśli polskiej*, Warszawa 2003, s. 277.

⁵ W celu oznaczenia najogólniejszych cech wszystkich przedmiotów wartościowych dodatnio Tatarkiewicz używa sformułowania cecha dobra, a dla oznaczenia cech wszystkich przedmiotów wartościowych ujemnie posługuje się nazwą cecha zła. Cechy, o których jest mowa, mając charakter abstrakcyjny i ogólny, są ekwiwalentami wartości dodatnich i wartości ujemnych realnego świata.

że własności, którym cecha dobra absolutnie i obiektywnie przysługuje, nie są jednorodne⁶. Trzeci sposób użycia wspomnianych terminów polega na tym, że tworzą one określenia dla konkretnych przedmiotów wyposażonych w zespoły cech dobrych i złych. Niedostateczna wiedza na temat tego trójstopniowego użycia przez Tatarkiewicza określenia „dobry” może spowodować niezrozumienie jego analiz⁷.

Profesor w swojej analizie maksymalistycznych ujęć aksjologicznych zajmuje się dwiema teoriami, które wbrew pozorom są różne. Według jednej z nich dobro jest bezwzględne. Według drugiej dobro jest obiektywne.

Absolutystyczna teoria dobra jest teorią stwierdzającą dany stan rzeczy⁸. Bezpośrednie stwierdzenie tego stanu rzeczy nie wymaga dowodu. Uzasadnienie poprzez stwierdzenie polega jedynie na zrozumieniu natury cech denotowanych przez terminy „dobro” i „zło”⁹.

Teoria absolutyzmu dobra według Tatarkiewicza mówi, że dobro jest bezwzględne. Według absolutystycznej koncepcji dobra przedmioty mają wartość „same z siebie”. Absolutyzm charakteryzuje się tym, że konstytuuje tak zwaną „relację aksjologiczną”. Dzięki niej jesteśmy w stanie poznać te przedmioty, których wartość jest nierelatywna, czyli nie jest wartością *dla* kogoś lub wartością *do czegoś*¹⁰.

Uzasadnienie absolutyzmu nie wymaga dowodu¹¹. Autor *O bezwzględności dobra* twierdzi, że to właśnie w tej kategorii absolutyzm spiera się z relatywizmem

Zob. R. Wiśniewski, *Podstawy aksjologii Władysława Tatarkiewicza*, [w:] *Człowiek i wartości moralne: studia z dziejów polskiej niezależnej myśli etycznej: praca zbiorowa*, red. Z. J. Czarnecki, S. R. Soldenhoff, Lublin 1989, s. 294.

⁶ „Absolutyzm” – słowo to pochodzi od łacińskiego terminu *absolutus*. Dosłownie znaczy tyle, co: odwiązany, rozwiązany, uwolniony, bezwzględny, nieuwarunkowany, samoistny, nieograniczony, a niekiedy doskonały. W filozofii zagadnienie absolutyzmu istnieje niemal od samych jej początków. Absolutyzm odnosi się do różnego rodzaju przedmiotów. Jako powody powstawania absolutyzmów podaje się głównie takie, przyczyny, jak: 1) psychiczna potrzeba pewności ocen; 2) społeczna potrzeba jedności przekonań moralnych; 3) pedagogiczna potrzeba absolutu; 4) poznawcza potrzeba prawdy. Tylko czwarta przyczyna, ukształtowana na logiczno-metodologicznych podstawach, jest poszukiwaniem prawdy absolutnej w ramach etyki. Pierwsze trzy przyczyny nie ukazują w pełni uzasadnionych podstaw istnienia absolutyzmu. Zob. R. Wiśniewski, *Absolutyzm w etyce*, [w:] *Wybrane pojęcia i problemy etyki*, red. R. Wiśniewski, Toruń 1984, s. 19, 23–25.

⁷ Zob. R. Wiśniewski, *Porządek dóbr w etyce Władysława Tatarkiewicza*, „Etyka” (1978) nr 16, s. 133.

⁸ Zob. W. Stróżewski, *O bezwzględności wartości*, [w:] *Władysław Tatarkiewicz: w siedemdziesięciolecie I wydania „Historii filozofii”: materiały pokonferencyjne*, red. C. Głombik, Katowice 2003, s. 73.

⁹ Zob. W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, [w:] W. Tatarkiewicz, *Pisma zebrane: Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne*, t. 1, Warszawa 1971, s. 265.

¹⁰ Zob. R. Wiśniewski, *Absolutyzm w etyce*, dz. cyt., s. 22.

¹¹ Zob. W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 256.

o prawidłowe sformułowanie sądów w zakresie rozpoznawanego i stwierdzanego układu powiązań i zależności między wartościami. Uzasadnienie niedowodzone to nic innego jak typ poznania intuicyjnego oraz intelektualnego¹². W ogólnej teorii koncepcji absolutystycznych wyróżnia się dwie kategorie absolutyzmów: absolutyzm etyczny i metaetyczny¹³. Absolutyzm etyczny głosi, że dobro jest absolutne, natomiast absolutyzm metaetyczny – że istnieje jeden system wartości. Klasyfikacji absolutyzmów dokonuje się ze względu na sposób uzasadnienia wartości i norm oraz ze względu na przedmiot absolutyzacji¹⁴. Ze względu na sposób uzasadniania wartości wyróżnia się:

- 1) absolutyzm *supranaturalistyczny* – ten typ przyjmuje istnienie rzeczywistości bytu absolutnego, transcendentnego, idealnego. W tym ujęciu byt jest tożsamy z wartością;
- 2) absolutyzm *naturalistyczny* – absolutyzm ten ma swe podwaliny w teorii logosu. Jego formami są: utylitaryzm, hedonizm, naturalizm racjonalistyczny oraz ewolucjonistyczne i witalistyczne koncepcje ujęć etycznych Herberta Spencera i Fryderyka Nietzschego. Do grupy tychże absolutyzmów należy zaliczyć także historiozoficzne i socjologiczne konwencje społeczne;
- 3) absolutyzm *non-naturalistyczny*, czyli epistemologiczny. Do tej grupy klasyfikuje się intuicjonizm etyczny oraz neokantyzm. Tym, co jest wspólne dla tego rodzaju absolutyzmów, jest unikanie wyprowadzania zdań etycznych ze zdań nieetycznych, unika się zatem błędu naturalistycznego.

Wartości w ramach powyżej zaprezentowanych absolutyzmów ujmowane są w kategoriach nienaturalnych, intencjonalnych¹⁵. Absolutyści non-naturalistyczni oddzielili porządek bytu od porządku wartości. Byt nie jest utożsamiany z wartością ani organicznie, ani logicznie¹⁶. Absolutyzm ten ma swe korzenie w filozofii klasycznej, mającej za ojców Sokratesa i Arystotelesa¹⁷. Na polu filozofii brytyjskiej reprezentantem jest David Hume, którego propozycje metodologiczne przyczyniły się do innego niż naturalistyczny sposobu uzasadniania i badania wartości. Kolejnymi przedstawicielami brytyjskiej szkoły filozoficznej wchodzącymi w nurt absolutyzmu non-naturalistycznego są George. E. Moore, Harold A.

¹² Zob. R. Wiśniewski, *Absolutyzm w etyce*, dz. cyt., s. 26.

¹³ Zob. tamże, s. 27.

¹⁴ Zob. tamże, s. 30.

¹⁵ Zob. tamże, s. 28–29.

¹⁶ Zob. R. Wiśniewski, *Intuicjonizm w aksjologii Władysława Tatarkiewicza*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici” 1979, s. 124.

¹⁷ Zob. J. Galarowicz, *Na ścieżkach prawdy*, Kraków 1992, s. 573.

Prichard i William. D. Ross. W Niemczech Franz Brentano, a na gruncie polskim Władysław Tatarkiewicz, Tadeusz Kotarbiński, Roman Ingarden, Henryk Elzenberg, Tadeusz Czeżowski, Karol Wojtyła i Tadeusz Styczeń¹⁸.

W przypadku Tatarkiewicza uzasadnienie absolutyzmu dobra ma charakter intuicjonistyczny. Ujęcia intuicjonistyczne zakwalifikowane są natomiast w kategoriach aprioryzmu metodologicznego nawiązującego do metody uzasadniania fundamentalnych zasad systemu wiedzy u Arystotelesa¹⁹. Ze względu na przedmiot absolutyzacji Tatarkiewicz wyróżnia:

- 1) absolutyzm teleologiczny, czyli aksjologiczny;
- 2) absolutyzm deontologiczny;
- 3) absolutyzm aksjologiczno-deontologiczny.

Ad 1) *Absolutyzm aksjologiczny* charakteryzuje się tym, że uznaje za pierwotny przedmiot świadomości dobro, czyli wartość. Normy etyczne są konsekwencjami sądów o wartościach. Celem wszelkiego działania jest dobro, czyli absolut stojący na szczycie hierarchii wartości. Sformułowanie takie charakterystyczne jest dla eudajmonizmu klasycznego i chrześcijańskiego, utylitaryzmu czy hedonizmu etycznego. Tatarkiewicz, choć należy do grona zwolenników absolutyzmu aksjologicznego, ujmuje treść owej tezy w innych kategoriach, mianowicie formułuje koncepcję aksjologii wartości poprzez przyjęcie wielu bezwzględnych wartości porównywalnych. Wartości te dają się zakwalifikować do hierarchii wartości na płaszczyźnie ogólnej lub indywidualnej. Stanowisko takie prezentowali także Franz Brentano i George E. Moore²⁰. Absolutyzm aksjologiczny jest ujmowany w zakresie bezwzględnego określenia naczelnej wartości. Dla relatywistycznych ujęć norm słusznego postępowania absolutystyczna etyka wartości jest układem założeń ogólnych oraz abstrakcyjnych²¹.

Ad 2) *Absolutyzm deontologiczny*, czyli tak zwany pryncypializm, charakterystyczny jest dla etyki deontologicznej, czyli kodeksowej. Przedstawicielami owego typu etyki byli: Immanuel Kant, Henri Bergson, Harold A. Prichard. Deontolodzy, gdyż tak się nazywa grupę aksjologów uznających za pryncypia systemu intuicyjnie poznawane normy, przyjmują realność tak zwanego „utilitaryzmu reguł”, który odnosi się głównie do „zasady użyteczności”²².

¹⁸ Zob. R. Wiśniewski, *Absolutyzm w etyce*, dz. cyt., s. 29.

¹⁹ Zob. tamże.

²⁰ Zob. tamże, s. 30.

²¹ Zob. tamże, s. 32.

²² Zob. tamże, s. 31.

Ad 3) *Absolutyzm aksjologiczno-deontologiczny* jest pewnego rodzaju próbą syntezy stanowiska aksjologicznego z deontologicznym. Dane zagadnienie zostało klarownie opisane przez Williama D. Rossa w *The Right and the Good*²³.

Władysław Tatarkiewicz cechę „absolutną”, czyli bezwzględną, definiuje następująco: „bezwzględną cechą przedmiotu jest ta cecha, która nie jest względna, czyli taka, której nie odpowiada żaden stosunek tego przedmiotu do innego czy innych przedmiotów”²⁴. Absolutny charakter dobra i zła polega na tym, że cechy te są niezienne²⁵. Niezmienność jest typowa dla cech abstrakcyjnych, a nie dla rzeczy, które mogą je posiadać²⁶. Cecha wartościowa dodatnio i ujemnie jest taka zawsze i wszędzie. Z kolei rzecz, która ma wartość dodatnią bądź ujemną, może ją stracić²⁷. Cechy absolutne mogą być cechami rzeczy zmiennych²⁸. Niezmienność wartości będących cechami danego przedmiotu nie upoważnia do wnioskowania, że wartości samych przedmiotów są niezienne, gdyż przedmiot, mając wartość dodatnią, może ją stracić, przykładowo w wyniku utraty cechy wartościowej dodatnio²⁹. Adekwatne jest także stwierdzenie odwrotne, a mianowicie, że ze zmienności przedmiotów nie wynika zmienność wartości cech³⁰.

Dobra, o których mówi prof. Tatarkiewicz, są dostępne w ramach doświadczenia³¹. Odcina się on tym samym od ujęć idealizmu transcendentnego, tak odnośnie do absolutyzmu, jak i obiektywizmu³². Tatarkiewicz, jak się wyraził w swojej pracy habilitacyjnej *O bezwzględności dobra*, chce „tylko opisać realne dobra dostępne ludziom”³³. Jest to dowód na to, że profesor stoi na stanowisku tak zwanego realizmu w aksjologii³⁴. Dobro, mając charakter absolutny, nie jest absolutem. Dobro bezwzględne nie jest dobrem jedynym oraz najwyższym³⁵. Absolutności dobra nie można utożsamiać zatem ze stopniem doskonałości. Wszystkie dobra, nawet te najmniejsze, są bezwzględne³⁶.

²³ Zob. tamże.

²⁴ W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 213.

²⁵ Zob. A. Książek, *Filozofia wartości*, dz. cyt., s. 17.

²⁶ Zob. W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 275; P. J. Smoczyński, *Przedmowa*, [w:] W. Tatarkiewicz, *Pisma z etyki i teorii szczęścia*, Wrocław–Lublin 1992, s. 10.

²⁷ Zob. W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 275.

²⁸ Zob. A. Książek, *Filozofia wartości*, dz. cyt., s. 17.

²⁹ Zob. W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 275.

³⁰ Zob. tamże.

³¹ Zob. S. Borzym, *Tło filozoficzne nauki polskiej*, Warszawa 2003, s. 29.

³² Zob. A. Książek, *Filozofia wartości*, dz. cyt., s. 17.

³³ W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 279.

³⁴ Zob. P. J. Smoczyński, *Przedmowa*, dz. cyt., s. 10.

³⁵ Zob. W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 266.

³⁶ Zob. T. Ślipko, *Absoluteness and relativity in the ethical axiology of Władysław Tatarkiewicz*, [w:] *Art transforming life: on Władysław Tatarkiewicz's aesthetics*, ed. A. Kuczyńska, Warsaw 2006, s. 131.

Cecha dobra absolutnego jest jedna, natomiast możliwość posiadania tej jednej cechy przez wiele przedmiotów implikuje wielość tak zwanych dóbr, gdyż jest wiele przedmiotów mających tę samą bezwzględną wartość dodatnią bądź ujemną³⁷. Faktyczność posiadania przez przedmiot danej cechy jest uzależniona od okoliczności, sytuacji i uwarunkowań, w których dana rzecz się znajduje³⁸. Cechy absolutne, które ma dana rzecz, są dostępne i możliwe do oceny, jednak nie przez każdy podmiot³⁹. Oznacza to, że nie wszystkie podmioty uniwersum mają daną cechę absolutną oraz ją oceniają⁴⁰. W tak ujętym zagadnieniu można dopatrywać się pewnego rodzaju nieścistości, gdyż powyższe stwierdzenie ukazuje jakby względność wartości. Rzeczywiście mamy tutaj do czynienia z względnością, jednak nie jest to względność samych wartości, a jedynie faktu jej posiadania przez daną rzecz⁴¹.

Przedmiot konkretny, mając daną wartość, może ją utracić, i wtedy charakter aksjologiczny owego konkretnego przedmiotu ulegnie zmianie, natomiast utracona wartość nadal ma charakter absolutny. Oznacza to, że przedmiot wartościowy dodatnio może poprzez utratę wartości dodatniej przemienić się w wartościowy ujemnie⁴². Fakt ten potwierdza adekwatność teorii dóbr bezwzględnych Władysława Tatarkiewicza, która głosi, że bez znaczenia jest dla niezmienności cech wartościowych dodatnio i wartościowych ujemnie zmienność konkretnych przedmiotów będących zbiornikami wartości⁴³.

³⁷ Zob. J. Woleński, *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, Warszawa 1985, s. 288.

³⁸ Zob. P. J. Smoczyński, *Przedmowa*, dz. cyt., s. 11.

³⁹ Zob. S. Borzym, *Tło filozoficzne nauki polskiej...*, dz. cyt., s. 29.

⁴⁰ Możliwość posiadania danej wartości przez dany podmiot lub grupę podmiotów wprowadza pewną względność, wynikającą ze zmienności predyspozycji i uwarunkowań danego podmiotu do posiadania danej cechy bezwzględnej lub grupy cech. Max Scheler ma rację, twierdząc, że istnieją tak zwane stopnie względności, mówiące o mniejszej i większej względności dóbr. Chodzi tutaj o to, że owa względność charakteryzuje stopień dostępności pewnych dóbr dla danej klasy podmiotów. Wartości mają charakter absolutny, względna jest tylko faktyczność posiadania owych dóbr przez podmiot, będąca rezultatem uwarunkowań i okoliczność podmiotu w danym miejscu i chwili. Zob. W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 272–273.

⁴¹ Zob. tamże, s. 273.

⁴² Zob. tamże, s. 275.

⁴³ Władysław Tatarkiewicz podaje tak zwane twierdzenia określające stosunek przedmiotów wartościowych do cech wartościowych. *Twierdzenie pierwsze* mówi o tym, że przedmiot, który posiada jedynie cechy dobre, jest dobry, a przedmiot posiadający tylko cechy złe jest zły. *Twierdzenie drugie*: przedmiot zawierający w przewadze cechy dobre jest dobry, a w większości cechy złe jest zły. *Twierdzenie trzecie*: przedmiot posiadający jakąś cechę dodatnią sam nie jest dodatni, oraz przedmiot posiadający jakąś cechę ujemną może sam nie być ujemny. Zob. tamże, s. 273–274.

Kolejnym przedmiotem analiz prof. Tatarkiewicza jest *obiektywistyczna teoria dobra*, która podaje, że jest ono obiektywne, czyli niezależne ani od podmiotu, ani od przedmiotu⁴⁴.

Teoria obiektywności dobra musi dowodzić swego stanowiska. Obiektywności nie można stwierdzić tak jak absolutności, dlatego konieczny jest dowód. Celem dowodzenia jest wykazanie braku związku wartości dodatniej i ujemnej z podmiotem, gdyż nie da się bezpośrednio stwierdzić tej zależności⁴⁵. Tatarkiewicz podaje, że owego braku zależności można dowodzić poprzez zaprzeczenie dwóch tez: 1) dobra i zła nie ma, oraz 2) dobro i zło są cechami subiektywnymi, wykazując tym samym obiektywność dobra.

Według niego teza pierwsza – nominalistyczna – nie zasługuje na uwagę i dlatego nie zajmuje się wykazywaniem jej nieadekwatności i braku jej zasadności⁴⁶.

Następnym krokiem obrony obiektywizmu jest, jak twierdzi Tatarkiewicz, wykazanie niesłuszności tez nieobiektywistycznych⁴⁷. Dowodząc fałszywości teorii broniącej subiektywizmu, dowodzi się nie wprost⁴⁸ prawdziwości teorii opowiadającej się za obiektywizmem zgodnie z prawem logicznym $[(\sim p \rightarrow q) \wedge \sim q] \rightarrow p$, w którego konwencji p oznacza prawdziwość obiektywizmu, a q prawdziwość subiektywizmu⁴⁹. Zatem jeżeli nieprawdą jest, że obiektywizm jest prawdziwy ($\sim p$), to prawdziwy jest subiektywizm (q), i jeżeli się okaże, że fałszywy jest subiektywizm ($\sim q$), to wynika z tego, że prawdziwy jest obiektywizm (p). Aby uzasadnić prawdziwość obiektywizmu, wystarczy wykazać fałszywości subiektywizmu. Tatarkiewicz wykazuje, że wartości *dobra* i *zła* nie mają związku z podmiotem. W ten sposób (nie wprost) dowodzi prawdziwości obiektywizmu w świecie wartości dodatnich i ujemnych⁵⁰.

⁴⁴ Zob. C. Porębski, *Polish Value Theory: Five Lectures with Texts*, Kraków 1996, s. 37.

⁴⁵ Zob. W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 265.

⁴⁶ Zob. S. Borzym, *Tło filozoficzne nauki polskiej...*, dz. cyt., s. 28.

⁴⁷ Zob. A. Książek, *Filozofia wartości*, dz. cyt., s. 15.

⁴⁸ Dowód nie wprost, inaczej dowód apagogiczny, dowód przez sprowadzenie do niedorzeczności, łac. *reductio ad absurdum*. Dowód ten może na przykład przebiegać według następującego schematu: $[(\sim p \rightarrow q) \wedge \sim q] \rightarrow p$.

Z dwóch zdań sprzecznych jedno jest zdaniem fałszywym, oraz, że koniunkcja zdań sprzecznych jest zdaniem fałszywym. W dowodzeniu nie wprost poszukiwanie racji dla zdania dowodzonego polega na szukaniu odpowiednich następstw dla zaprzeczenia zdania dowodzonego. Charakterystyczne dla dowodu nie wprost jest to, że przynajmniej jedna z przesłanek ma postać okresu warunkowego, w którym poprzednikiem jest zaprzeczenie zdania dowodzonego. Zob. M. Poletyko, *Dowodzenie*, [w:] *Mała encyklopedia logiki*, red. W. Marciszewski, Wrocław–Warszawa–Kraków 1970, s. 54–56.

⁴⁹ Zob. A. Książek, *Filozofia wartości*, dz. cyt., s. 16.

⁵⁰ Zob. W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 265.

Z Tatarakiewiczowską teorią bezwzględności i obiektywności dobra ściśle koresponduje tak zwana teoria czynu słusznego oraz względnych reguł słusznego postępowania. Czyn słuszny to taki czyn, w którego wyniku powstaje największa ilość dobra lub najmniejsza ilość zła⁵¹. Tatarakiewicz stoi na stanowisku, że w uniwersum wartości dodatnich i ujemnych, absolutnych i obiektywnych słusność czynu⁵² ma charakter obiektywny, natomiast reguły postępowania, czyli normy czynu słusznego, nie mają charakteru absolutnego i obiektywnego⁵³. Obiektywność czynu słusznego ma charakter indywidualny, czyli czyn słuszny jest obiektywny dla konkretnej osoby znajdującej się w danej sytuacji oraz okolicznościach⁵⁴. Słusność czynu jest więc uzależniona od okoliczności potencjalnego dokonania czynu, który jest jednocześnie treścią normy moralnej⁵⁵. Temu, kto realizuje czyn słuszny dlatego, że jest słuszny, przysługuje wartość moralna. Moralność zdefiniowana jest przez profesora jako jakość woli, którą jest intencja czynienia czynu słusznego, dlatego że jest słuszny⁵⁶. Treść intencji konstytuująca

⁵¹ Zob. tamże, s. 281.

⁵² Słusność czynu określana jest w sędzie o słusności. W ramach aksjologicznych analiz wyodrębniły się dwa stanowiska ujmowania sądów o słusności, a mianowicie: Stanowisko Brentana–Moore’a jest stanowiskiem klasycznym, przyjmującym, że słuszne jest zawsze takie postępowanie, które przysparza najwięcej dobra. Charakteryzuje się porównywaniem dóbr. Stanowisko Hume’a–Pricharda jest stanowiskiem przyjmującym, że do wyznaczania słusności nie musi być porównywania dóbr. Słusność jest rzeczą nakazów. Zob. W. Tatarakiewicz, *Obrachunek i nakazy, uczciwość i dobroć*, [w:] tegoż, *Dzieła filozoficzne: Droga do filozofii i inne dzieła filozoficzne*, t. 1, Warszawa 1971, s. 299–302.

⁵³ Postępowanie według reguł czynu słusznego ma doprowadzić postępującego do osiągnięcia najlepszego stanu rzeczy, czyli maksymalnego dobra. Reguły takie obowiązują indywidualnie oraz warunkowo, czyli w zależności od okoliczności indywidualnej sytuacji. Etyka, jeżeli tworzy reguły, to nie są to reguły jednostkowe, lecz reguły powszechne oraz bezwarunkowe. Z kolei różnorodność sytuacji oraz ich zmienność i niepowtarzalność kontestuje możliwość reguł powszechnych oraz bezwarunkowych. Stanowisko Tatarakiewicza w tej kwestii bliskie jest poglądom Moore’a oraz Russella. Zob. A. Drabarek, *O poznawaniu dobra moralnego: różne rozumienie intuicji w etyce polskiej*, Lublin 1999, s. 214–215.

⁵⁴ Zob. A. Książek, *Filozofia wartości*, dz. cyt., s. 18.

⁵⁵ Mimo że istnieją dobra bezwzględne, nie można na ich fundamencie sformułować powszechnych zasad słusznego postępowania. Można, posługując się indukcją, sformułować reguły, dzięki którym w danej rzeczywistości czasoprzestrzennej wytworzy się optymalną ilość dobra. W konsekwencji tego, że nie ma reguł absolutnych, w postępowaniu ludzkim istnieje nieustanne ryzyko moralne. Zob. S. Borzym, *Tło filozoficzne nauki polskiej...*, dz. cyt., s. 28–29.

⁵⁶ Władysław Tatarakiewicz twierdzi, że znajomość czynu słusznego wymaga poznania wyników tegoż czynu. W konsekwencji reguły czynu słusznego zawierają tak zwany pierwiastek empiryczny. Powszechność takich reguł jest tylko empiryczna. Oznacza to, że fundamentem powszechności jest indukcyjne zestawienie poszczególnych przypadków słusznego czynu. Władysław Tatarakiewicz bierze pod uwagę możliwość istnienia indukcyjnej, powszechnej reguły postępowania, w konsekwencji faktu ich powtarzalności. Wymienia on trzy racje przemawiające za powtarzalnością słusznego postępowania: 1. Warunki ludzkiego działania są stałe, mimo że sytuacje, w których

moralność określona jest przez Tatarkiewicza jako „pomnażanie bilansu dobra w świecie”⁵⁷.

Teoria słusznego czynu mieści się w nurcie utilitaryzmu niehedonistycznego, czyli idealnego, lansowanego przez George’a E. Moore’a. Utilitaryzm ten cechuje dążenie do powiększania dobra w świecie w stopniu maksymalnym⁵⁸.

Podsumowując omawianą problematykę, należy stwierdzić, iż teoria maksymalistycznych ujęć dobra i zła określa owe wartości jako absolutne i obiektywne. Władysław Tatarkiewicz w teorii moralności opowiada się za maksymalizacją dobra i perfekcjonizacją wyboru czynu określanego jako słuszny. Obiektywizm i absolutyzm dobra połączony jest w ujęciach Tatarkiewicza z względnością reguł słusznego postępowania⁵⁹.

Zakończenie

Przyjęcie określonej wizji świata wartości pociąga za sobą pewien status priorytetów oraz hierarchii w wartościowaniu. Krytyczna refleksja nad historią ludzkości, w którą w szerokim znaczeniu wpisują się także dzieje filozofii i filozofującego człowieka, ukazuje wielość i różnorodność poglądów, koncepcji i projektów rozpowszechnianych, aprobowanych i adaptowanych przez człowieka, czyli gospodarza uniwersum. Historia mniej lub bardziej precyzyjnie opowiada o czynach, wydarzeniach, dokonaniach ludzkości, a tym samym pośrednio i bezpośrednio zaświadcza o przyjmowanych przez człowieka koncepcjach teorii i hierarchii wartości.

Typ aprobowanej teorii i hierarchii wartości miał niejednokrotnie wpływ na rozwój, jak i na destrukcję samego człowieka, jego wytworów oraz samego „tu i teraz” jego życia. Śledząc historię myśli filozoficznej, można zauważyć wielką różnorodność w konstytuowaniu się teorii aksjologicznych. Zagadnienia dotyczą-

ludzie działają, są zmienne. Jako przykład stałego warunku działania Tatarkiewicz podaje życie. Reguła powszechna mogłaby brzmieć: szanuj życie swoje i innych. 2. Wyniki dodatnie mogą być konsekwencją naturalnej właściwości sposobu działania. Przykład to czyny z miłości lub życzliwości. 3. Niektóre czyny same w sobie mają tak wysoką wartość dodatnią, że przewyższają wyniki ujemne innych czynów. Przykład to czyny szlachetne. Wymienione racje przyczyniają się do uogólnienia reguł słuszných, jednak nigdy nie zagwarantują ich powszechności. Zob. W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 285–286.

⁵⁷ A. Książek, *Filozofia wartości*, dz. cyt., s. 18; wydaje się, że takie ujęcie intencji bliskie jest Sokratesowi, który zna wartość moralnego działania i intencji moralnej, które zależą od ludzkiego wyboru, od decyzji i zaangażowania. Zob. P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?*, tłum. P. Domański, Warszawa 2000, s. 61.

⁵⁸ Zob. R. Wiśniewski, *Aksjologia kluczem do filozofii Władysława Tatarkiewicza*, „Przegląd Filozoficzny” t. 37 (2001) nr 1, s. 50.

⁵⁹ Zob. W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 289.

ce teorii wartości dodatnich i ujemnych były i są przedmiotem zainteresowania wielu kręgów i nurtów myśli naukowej. Przykładem owej naukowej refleksji nad tematyką wartości dodatniej i ujemnej, czyli dobra i zła, jest myśl filozoficzna wybitnego polskiego filozofa Władysława Tatarkiewicza. Wpisuje się on do kanonu filozofii polskiej, a także światowej jako jeden z najwybitniejszych badaczy teorii wartości, ze szczególnym uwzględnieniem pojęcia dobra i szczęścia. Na podstawie badanych przez siebie pojawiających się w ciągu wieków różnorodnych projektów teorii wartości prof. Tatarkiewicz, choć nie tworzy systemu etycznego, to jednak projektuje teorię wartości. Charakteryzuje się ona tym, że jest oryginalnym pomysłem połączenia różnego rodzaju elementów z szerokiego spektrum innych teorii wartości.

W wyniku dokonanych analiz należy stwierdzić, iż wartość dodatnia i ujemna w teorii aksjologicznej Tatarkiewicza są niedefiniowalne. Ich niedefiniowalność bierze się stąd, że mamy do czynienia z terminami będącymi na granicy definiowania. Terminy takie nazywa się „pierwszymi”, ponieważ są podstawą definiowania innych pojęć.

Władysław Tatarkiewicz ze swoją teorią wartości zaliczany jest do przedstawicieli intuicjonizmu aksjologicznego. Ten typ ujęć charakteryzuje się tym, że wartości dodatnie i ujemne poznawane są intuicyjnie i to one stanowią podstawę dla kategorii deontologicznych, w ramach których formułuje się normy i nakazy. Poznanie intuicyjne dostarcza oczywistych aksjomatów dla systemu etycznego. Intuicyjny sposób poznawania pewników ma proveniencje klasyczne.

Dobro i zło jest, w ujęciu prof. Tatarkiewicza, cechą, która sama, będąc niezmienną, istnieje tylko w rzeczach zmiennych, będących zbiornikami wartości. Dobro i zło nie bytuje zatem w idealnym świecie jak chciał Platon. Tatarkiewicz należy do grupy aksjologów mocno oddzielających porządek wartości od porządku bytu, których to utożsamienia chciał między innymi Plotyn.

Z teorią wartości dodatniej i ujemnej koresponduje teoria słusznego postępowania, umieszczana w nurcie utilitaryzmu niehedonistycznego, czyli idealnego, lansowanego przez George'a E. Moore'a. Zwolennicy tego typu utilitaryzmu zachęcają do działania zwiększającego ilość dobra w świecie. Czyn słuszny nie zawsze jednak i nie wszędzie jest tożsamy z czynem dobrym.

Główne postulaty Tatarkiewiczowskiej teorii wartości, skierowane przeciwko różnorodnym zrelatywizowanym i zsubiektywizowanym koncepcjom teorii dobra i zła, pozwalają zaliczyć go do grupy zwolenników maksymalistycznych, czyli obiektywnych i bezwzględnych ujęć wartości dobra.

Bibliografia

- Borzym S., *Przeszłość dla przyszłości: z dziejów myśli polskiej*, Warszawa 2003.
- Borzym S., *Tło filozoficzne nauki polskiej: od odzyskania niepodległości do stalinowskiego pierwszego Kongresu Nauki Polskiej: przegląd stanowisk*, Warszawa 1995.
- Drabarek A., *O poznawaniu dobra moralnego: różne rozumienie intuicji w etyce polskiej*, Lublin 1999.
- Galarowicz J., *Na ścieżkach prawdy: wprowadzenie do filozofii*, Kraków 1992.
- Hadot P., *Czym jest filozofia starożytna?*, tłum. P. Domański, Warszawa 2000.
- Książek A., *Filozofia wartości*, Warszawa 1994.
- Poetyłko M., *Dowodzenie*, [w:] *Mała encyklopedia logiki*, red. W. Marciszewski, Wrocław-Warszawa-Kraków 1970, s. 54–56.
- Porębski C., *Polish Value Theory: Five Lectures with Texts*, Krakow 1996.
- Smoczyński P. J., *Przedmowa*, [w:] W. Tatarkiewicz, *Pisma z etyki i teorii szczęścia*, Wrocław-Lublin 1992.
- Stróżewski W., *O bezwzględności wartości*, [w:] *Władysław Tatarkiewicz: w siedemdziesięciolecie I wydania „Historii filozofii”: materiały pokonferencyjne*, red. C. Głombik, Katowice 2003, s. 67–76.
- Ślipko T., *Absoluteness and relativity in the ethical axiology of Władysław Tatarkiewicz*, [w:] *Art transforming life: on Władysław Tatarkiewicz's aesthetics*, ed. A. Kuczyńska, Warsaw 2006,
- Tatarkiewicz W., *O bezwzględności dobra*, [w:] W. Tatarkiewicz, *Pisma zebrane: Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne*, t. 1, Warszawa 1971, s. 211–289.
- Tatarkiewicz W., *Obrachunek i nakazy, uczciwość i dobroć*, [w:] W. Tatarkiewicz, *Dzieła filozoficzne: Droga do filozofii i inne dzieła filozoficzne*, t. 1, Warszawa 1971, s. 297–311.
- Tatarkiewicz W., *Pojęcie wartości. Czyli co historyk filozofii ma do zakomunikowania historykowi sztuki*, [w:] *Parerga*, red. E. Nowakowska, Warszawa 1978, s. 60–73.
- Wiśniewski R., *Absolutyzm w etyce*, [w:] *Wybrane pojęcia i problemy etyki*, red. R. Wiśniewski, Toruń 1984.
- Wiśniewski R., *Aksjologia kluczem do filozofii Władysława Tatarkiewicza*, „Przegląd Filozoficzny” t. 37 (2001) nr 1, s. 43–53.
- Wiśniewski R., *Intuicjonizm w aksjologii Władysława Tatarkiewicza*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici” 1979, s. 117–133.
- Wiśniewski R., *Podstawy aksjologii Władysława Tatarkiewicza*, [w:] *Człowiek i wartości moralne: studia z dziejów polskiej niezależnej myśli etycznej: praca zbiorowa*, red. Z. J. Czarnecki, S. R. Soldenhoff, Lublin 1989, .
- Wiśniewski R., *Porządek dóbr w etyce Władysława Tatarkiewicza*, „Etyka” (1978) nr 16, s. 131–145.
- Woleński J., *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, Warszawa 1985.
- Wysokiński R., *Władysław Tatarkiewicz*, „Edukacja Filozoficzna” (1999) nr 27, s. 183–201.

Abstract: Der Zweck dieses Artikels ist es, die Position von Władysław Tatarkiewicz über die maximalistischen Konzepten in der Axiologie zu präsentieren. Die angenommene Methode hier ist ähnlich dem Władysław Tatarkiewicz's Verfahren in seiner Habilitationsschrift (1919) mit dem Titel *O bezwzględności dobra*. Das Verlaufs der sogenannten semantischen Analyse ist ein Verfahren der Klassifizierung und Einrichtung. Im diesen Artikel wird die Position von Tatarkiewicz zur absoluten und objektiven Charakter des Gutes zu diskutieren.

Schlüsselwörter: axiologisch-maximalistischen Konzepten des Gutes, absolute und objektive Natur des Gutes, Władysław Tatarkiewicz

LUCYNA MAJEWSKA

Odpowiedzialność intelektualna w etyce Andrzeja Grzegorzcyka

We wszystkich teoriach aksjologicznych to wartości determinują działania człowieka. Są one nie tylko podstawą przy podejmowaniu decyzji, ale także swoistą gwarancją ich realizacji. W zależności od tego, jakie wartości wpływają na konkretne działania, taka jest owa gwarancja. Może być ona wątpliwej jakości, kiedy działania determinują wartości partykularne, małostkowe, pozbawione znaczenia dla innych. Ale może być też wysokiej próby, gdy determinują ją wartości najwyższej kategorii, uznawane przez aksjologów za pełne, ponadczasowe i uniwersalne. Ale jak człowiek może rozróżnić wartości istotne od tych mniej istotnych? Być może wystarczy unikać prób formułowania jakichkolwiek hierarchii wartości, a jedynie przyjąć, że wartość zgodnie z definicją opisuje coś, czego człowiek pragnie, do czego dąży.

Jedno wydaje się pewne, wartości mogą być hierarchizowane właśnie przez nasze wybory, doświadczenie. Jednocześnie jako ludzie je współtworzymy, decydujemy o ich wyborze w konkretnych sytuacjach, ale i one nas kształtują, są odbiciem potencjału naszej osoby. Problem z wartościami bierze się zatem stąd, że są zarówno tym, co formuje człowieka, jak i tym, co człowiek kształtuje. Nie może być zatem nikomu obojętne, jak człowiek funkcjonuje w sferze wartości. Odpowiedzialność intelektualna jest wyrazem świadomego uczestnictwa jednostek w tej sferze, gdyż pozwala na ukształtowanie moralnego kręgosłupa i zachowanie wewnętrznego ładu, przy jednoczesnym orientowaniu się na rozwój i wybór wartości wyższych. Tak postrzegana odpowiedzialność jest wartością zindywidualizowaną, własną, bo niepodzielaną z innymi. Pełni ważną rolę w życiu człowieka, pozwala motywować dążenia do konkretnych celów, a także zaspokajać potrzeby. Stanowi też o człowieku, różnicuje go od innych jednostek, jak również integruje ze społeczeństwem. Odpowiedzialność intelektualna w połączeniu z innymi war-

tościami warunkuje zatem nasze zachowania. W przypadku odpowiedzialności wyraża się to w swoistym poszukiwaniu celów godnych realizacji i przekraczaniu egoistycznej postawy, także wyzbywaniu się niemoralnych motywów. Oznacza to stałe dążenie do poszerzania swej wiedzy, rozwoju, a nie tylko poprzestawanie na tym, co już zastane w świecie. Taka postawa jest możliwa tylko przy zachowaniu szacunku do tradycji, w której funkcjonujemy.

W swoich rozważaniach zajmę się zatem kwestią odpowiedzialności potraktowanej jako pewien czynnik wzbudzający pojawianie się innych wartości. Oznacza to taki rodzaj odpowiedzialności wobec siebie, który jest odniesieniem i sprawdzeniem siebie samego, własnego poziomu „człowieczeństwa”. Owa odpowiedzialność jest nie tylko skutkiem posiadanej wolności, przywilejów i obowiązków, ale przede wszystkim determinantą myślenia i działania człowieka. W swojej propozycji koncepcji odpowiedzialności za samego siebie, potraktowanej jako wartość kierująca ludzkim postępowaniem, będę sięgała do propozycji sformułowanych przez wybitnego polskiego logika i zarazem etyka, Andrzeja Grzegorzcyka (1922-2014).

Filozofia wartości

Andrzej Grzegorzcyk, pisząc o naturze ludzkiej, wyróżnia wartości, czyli kategorie, które wyjaśniają ludzkie wybory i zachowania. W zaproponowanej przez niego definicji „wartościami nazywa się zwykle to, co ludzie cenią”¹. Dzieli je na wartości witalne i duchowe². Podstawą rozróżnienia wartości u Grzegorzcyka jest „liniowość”, przez którą rozumiał ich prostą dychotomię – z jednej strony znajdują się wartości witalne, a z drugiej wartości duchowe. W tej prostej linii nie ma żadnych przerw ani wyróżników dobrych i złych wartości, ani też wartości nadrzędnych – według których ludzie mogliby kształtować swoje życie. Są tylko pewne możliwości skutków podjętych decyzji, których dokonuje człowiek, wybierając wartości. Przy tym Grzegorzcyk kieruje uwagę na człowieka i sposób jego wyborów owych wartości. Sposób istnienia wartości może zostać zrozumiany wyłącznie w kontekście ludzkim. Nie istnieją one poza czynnikiem ludzkim.

W pierwszej kolejności Grzegorzcyk omawia realizację wartości witalnych przez człowieka, co odbywa się analogicznie jak przy ich realizacji przez zwie-

¹ A. Grzegorzcyk, *Próba treściowego opisu świata wartości i jej etyczne konsekwencje*, Wrocław 1983, s. 18.

² Wartości witalne to wartości podstawowe, bazowe, zestawione z pewnymi formami funkcjonowania człowieka: biologicznego, genetycznego, instynktownego, związane z jego zwierzęcą naturą. Natomiast wartości duchowe to: wartości wyższe, niezwiązane z biologicznym interesem jednostki, ale związane tylko z człowiekiem, ponieważ zwierzęta nie są zdolne realizować tych wartości. I tylko wartości duchowe bywają bezinteresowne, samokształtujące, ważne i cenne – zob. tamże.

rzęta. Jednak gdy chodzi o wartości duchowe, podobieństwo do zachowań zwierzęcych maleje, niemalże zbliża się do zera³. Filozof sądzi, że realizacja wartości przebiega zależnie od ich rodzaju. Witalne są zazwyczaj niekontrolowane, bezrefleksyjne, niemal automatycznie wykonywane. Z kolei wartości duchowe opierają się na przemyśleniu, konsekwencji i postanowieniu zrobienia czegoś. W takim zrozumieniu wartości są tym, co motywuje człowieka do działania, szczególnie zaś wartości duchowe, które przez to świadczą o człowieczeństwie.

Oczywiście nie wszystko cenimy jednakowo i w każdej chwili tak samo. Znajdujemy się niekiedy w sytuacjach, w których nasze pragnienia są niekonsekwentne. W takim wypadku nakładają się na siebie różne wartości (witalne i duchowe) i trudno jest wybrać te najlepsze. A według Grzegorzcyka jest tak, że nie zawsze wybieramy to, co cenimy najbardziej. Czasem nasze psychiczne predyspozycje powodują, że wybieramy to, co cenimy mniej. „Bywa nawet, że to, co wybieramy, cenimy znacznie mniej od tego, co zaniedbujemy. Między tym, jak chciałoby się żyć, a jak się naprawdę żyje, bywa poważna różnica”⁴. Grzegorzcyk nie proponuje gotowych rozwiązań konfliktu w wyborze pomiędzy wartościami witalnymi a duchowymi. Sugeruje i podpowiada jedynie sposoby radzenia sobie w sytuacjach, gdy mamy taki wybór przed sobą. Jest to raczej inspiracja, która zmusza do aktywności, do myślenia i działania w imię wartości wyższych, nie pozwalając na poprzestanie jedynie na wartościach witalnych.

Poszukiwania tego, co duchowe, stwarza w człowieku pewien rodzaj szacunku do każdego innego człowieka, a uznanie innych istot kształci postawę pokory wobec życia i tego, co dał nam los⁵. Grzegorzcyk nawołuje do bycia ambitnym poznawczo, do rozwoju, a nie tylko poprzestawania na tym, co zastane w świecie. Chodzi o to, by w codziennej konfrontacji wartości witalnych z duchowymi wybrać taką motywację, która pokieruje nas właśnie do wartości duchowych, co spowoduje rezygnację z pewnych wygod, pychy i egoizmu, skutkując współdziałaniem z innymi ludźmi. „Z realizacją wartości duchowych związane są właśnie trud, twórczy i pełen poświęcenia wysiłek intelektualny, aktywność duchowa moralnie dobra i związany z nią wysiłek fizyczny oraz ryzyko cierpienia”⁶. Człowiek zatem powinien dążyć do tych wyższych wartości, tzn. zaspokajać, wybierać i rozwijać wartości duchowe. Są one lepszym wyborem dla pełnej realizacji własnych możliwości jako podmiotu moralnego niż życie ukierunkowane tylko wartościami witalnymi. „Niepodejmowanie tego trudu celem realizacji wartości, a produkowa-

³ Por. tamże, s. 21–22.

⁴ Tamże, s. 19.

⁵ A. Grzegorzcyk, *Mała propedeutyka filozofii naukowej*, Warszawa 1989, s. 60.

⁶ U. Wybraniec-Skardowska, *O życiu według logiki daru, trudu i wyzwania*, [w:] Andrzej Grzegorzcyk, *Człowiek i dzieło*, red. A. Góralski, Warszawa 2015, s. 47.

nie efektów uznaniowych zamiast tej realizacji, prowadzi do dewiacji poznawczej, zakłamania, a w następstwie – do dewiacji działania”⁷. Filozof obstaje przy tym, by liniowość wartości nie była zakłócona, ale także, aby przy konflikcie wartości czy też w sytuacji wyboru podejmować wysiłek na rzecz realizacji własnych potencjalności. Praca, jaką włożymy w realizację wartości, będzie dla nas satysfakcją. A stawanie się lepszym człowiekiem – swoistą nagrodą za tenże wysiłek.

Krytycyzm, który obala schematy myślenia

Specyfiką człowieka jest charakterystyczna wrażliwość na istniejące wartości, przy czym odbywa się to na drodze racjonalnej. Grzegorzczuk twierdzi, że „o człowieczeństwie stanowi zarówno rozum, jak i otwartość na wartości”⁸ i podkreśla, że postawa racjonalna otwiera człowieka na wartości, głównie te wyższe, które właśnie są świadectwem człowieczeństwa. Jednak życie nie ogranicza się tylko do takich wyborów, gdyż wszystkie przejawy istnienia człowieka są zsynchronizowane z różnymi innymi dziedzinami jego egzystencji. Rejestracja etycznych zachowań jest nie tylko wymogiem metodologicznym, ale też inspiracją do późniejszego wykorzystania ich w codziennym życiu. Człowiek powinien zachowywać pewną spójność zachowań, swoisty moralny kręgosłup względem zachodzących zmian zewnętrznych. Grzegorzczuk używa do tego określenia „samosterowność”, które charakteryzuje jako pewną niezmienną postawę względem środowiska, obejmującą dążenie do zachowania gatunku, w tym wypadku człowieka, i dlatego wiąże je nie tylko z potrzebami, ale i z tym, co specyficznie ludzkie – wartościami. Filozof stale podkreślał „praktyczność etyki”, która – choć mówi o normach, nakazach i sposobach zachowania się – powinna i wręcz musi być stosowana w codziennym życiu. Stwierdzał, że etyka jest nakierowana na doskonalenie się ludzkiego działania, które postrzegamy i „odbieramy” w doświadczeniu. Zbyt duża teoretyzacja pewnych zagadnień nie sprzyja i nie przekłada się na stosowalność zasad etycznych w praktyce⁹. Jednak samo dostrzeganie pojęć nie jest istotą problemu, stanowi tylko pierwszy krok do tworzenia i kształtowania etyki. Drugim jest samosterowność człowieka, który dokonuje wyboru w swoim życiu, między wartościami, jakie wskazuje i porządkuje etyka. Aksjologiczna wrażliwość, czy też możliwości reagowania na zastaną rzeczywistość, nadaje człowiekowi wyróżnione miejsce w świecie, gdyż tylko on jest zdolny odbierać wartości wyższe.

⁷ Tamże.

⁸ S. Krajewski, *Andrzej Grzegorzczuk (1922–2014)*, „Studia Semiotyczne” 28–29 (2015), s. 78.

⁹ Zob. A. Grzegorzczuk, *Analiza filozoficzna, kontemplacja, wartościowanie*, „Studia Filozoficzne” 1959, nr 5, s. 176.

Andrzej Grzegorzcyk koncentrował się na autentyczności przeżyć i doznań, w tym także przeżywania i realizowania wartości. To, jak pisał, odróżnia człowieka od maszyny¹⁰. Owo osobiste przeżycie, poczucie cenneści wyrażenia i własnej reakcji, a nie z żadnego nawyku, rozkazu czy przymusu. Autentyczność jest podstawą człowieczeństwa, jednak musi być uzupełniona treścią, realizowaną przez ogólnoludzkie odczucia dobra, piękna i prawdy. Jednak przez realizowanie pozytywnych wartości tworzymy często pewne normy czy schematy zachowań, które chcemy realizować, gdyż uznajemy je za słuszne. Stąd tworzenie pewnych zwyczajów zachowań, praw czy norm moralnych niesie ze sobą ryzyko automatyzmu. I owszem, powtarzalne schematy, nawet te odpowiednio dobre i prawidłowe, zwykle są zagrożone automatycznym odtwarzaniem, przy którym gubi się autentyczną twórczość. W takim momencie należy zachować ostrożność, wprowadzić pewien krytycyzm myślenia, samokontrolę własnych reakcji. „Ale kontrola jest możliwa naprawdę dopiero wtedy, gdy się schemat opuści. Stąd każde ustalenie wymaga buntu przeciwko sobie. Dialektyka twórczego rozwoju polega na wiecznej rewolucji, wiecznym buncie i wiecznym rewizjonizmie, przewyżnianiu schematów i szukaniu nowych form wyrazu żywego uznania wartości naprawdę duchowych”¹¹. Grzegorzcyk sugeruje, że jeżeli tworzymy pewne struktury naszego życia, zgodnie z którymi realizujemy duchowe wartości, to wymaga to wysiłku i aktywności, bez nich następuje rozpad lub wynaturzenie struktur. Wtedy człowiek także łatwo ulega mitom. Życie i kultura ludzka wytwarzają zatem określone systemy myślowe. W każdej dziedzinie nauki człowiek tworzy pewne sposoby myślenia, adekwatne do kultury danej grupy etnicznej, hołdujące aprobowanym wyobrażeniom i celom działania ludzkiego. Grzegorzcyk łączy systemy myślowe z konkretnymi środowiskami ludzi, którzy zajmują się określonymi problemami, narzucającymi określony porządek myślenia. Tworzą więc pewne schematy myślenia, mity rzeczywistości. Mityczne postrzeganie rzeczywistości może jednak kreować pewne zagrożenia dla porządku ludzkiego umysłu¹². Systemy myślowe

¹⁰ A. Grzegorzcyk, *Schematy i człowiek. Szkice filozoficzne*, Warszawa 1963, s. 93 i nn.

¹¹ Tamże, s. 93.

¹² Teoria Grzegorzcyka zbliżona jest do teorii złudzeń Francisca Bacona. Bacon omówił 4 rodzaje złudzeń umysłu (*idola*), które opisują formy destrukcyjne, w jakie może popaść ludzki umysł. Bacon wskazywał, że deformacje w nauce są konieczne, by usuwać źródła błędów. Wyróżnione *idola* miały za zadanie wskazanie na źródła deformacji poznania i wiedzy. Po ich uświadomieniu człowiek jest w stanie ich unikać (zob. F. Bacon, *Novum Organum*, przeł. J. Wikarjak, wstęp i przypisy K. Ajdukiewicz, Warszawa 1955). Natomiast Grzegorzcyk, pisząc o mitach rzeczywistości, pisał o nich w kontekście pojmowania, poznawania i opisywania świata, ale także przestrzegał przed nadużywaniem i wykorzystywaniem ich w życiu, aby nie wzbudzały w człowieku przesadnej pychy i poczucia wyższości własnego poznania, nad poznaniem innych ludzi – A. Grzegorzcyk, *Etyka w doświadczeniu wewnętrznym*, Warszawa 1989.

Grzegorzcyk nazywa „meganarzędziami umysłu”¹³. I w tym przestrzega także, aby owe systemy myślowe, struktura myślenia wykreowana w danej kulturze nie stwarzała warunków do wyobrażania siebie jako lepszego człowieka od innych. Grzegorzcyk postuluje, by nie ulegać schematom myślenia, ale umiejętnie korzystać z propozycji, które daje nam nauka.

Schematy myślenia, mity o zastanej rzeczywistości, pycha, to wady, które nie stanowią o człowieczeństwie, bo o nim stanowią raczej pokora wobec zastanego świata i krytycyzm myślenia. To schematy myślenia, struktury zastane w świecie i dzielące nasze odbieranie świata na to, jakie powinno być, od tego, jakie w rzeczywistości jest, decydują o tym, jak ten świat odbieramy¹⁴. Grzegorzcyk nakreśliła jedynie problem, który jest intelektualnym wyzwaniem. To właśnie na mitach trzeba skupiać baczną uwagę, gdyż uleganie im sprawia, że myślenie człowieka staje się pozbawione krytycyzmu. Takie myślenie ograniczane jest wiarą w schematy, mity, przez co człowiek ulega fascynacji jakąś tajemną wiedzą, do której nieliczni mają dostęp. Brak jakiegokolwiek dystansu, samokontroli w tworzeniu, jest niebezpiecznym zjawiskiem. „Rozwój dewiacji wewnętrznej kontroli nad własnym działaniem zaczyna się więc od rezygnacji z jakiejś wartości duchowej i zdominowania działania przez pragnienie wartości witalnej. Wtedy program działania ulega zmianie. Działający zaczyna zauważać te możliwości działania, które wartość witalną realizują, a nie zauważać tych, które realizowałyby wartość duchową, która była pierwotną lub nominalną intencją działania”¹⁵. To poddanie się, a raczej brak kontroli nad wyborem wartości, narzuca ograniczenia możliwości działania i powoduje dostosowywanie się do realizacji wartości witalnych zamiast wartości duchowych. Prowadzi to do wypierania realizacji spraw, które wymagają wysiłku. Człowiek zaczyna przyjmować bezrefleksyjny stosunek do rzeczywistości, wypycha z umysłu niewygodne fakty. Zauważa zjawiska jedynie dla siebie korzystne i na nich opiera swoje dalsze myślenie i działanie, co stwarza niebezpieczeństwo zanurzenia się w mity na temat rzeczywistości, mity myślenia schematycznego, skłania do kierowania się instynktami. Zagłębia się w niepotrzebne dysputy, tworzy pseudo uzasadnienia swojego wyboru i zachowania, które próbują tłumaczyć, dlaczego przedkłada wartości witalne nad duchowe. Jego myślenie to pozorowanie i formalizm. Oba są nastawione jedynie na efekt zewnętrzny, mogą być uznane za bezmyślne, ponieważ nie biorą pod uwagę pierwotnego celu działania. A skrupulatne przestrzeganie pewnych wymogów (formalizm) to rygorystyczna kontrola intelektualna, pozbawiona jakiegokolwiek realizacji istotnych wartości. Powstaje

¹³ A. Grzegorzcyk, *Psychiczna osobliwość człowieka*, Warszawa 2003, s. 104–111.

¹⁴ Zob. A. Grzegorzcyk, *Etyka w doświadczeniu wewnętrznym*, dz. cyt., s. 258–265.

¹⁵ A. Grzegorzcyk, *Życie jako wyzwanie. Wprowadzenie w filozofię racjonalistyczną*, Warszawa 1995, s. 209.

kunsztowna twierdza w umyśle, która sprzyja samozadowoleniu, ale i brakowi samokrytycyzmu, niezbędnego w ochronie przed dewiacją. Dlatego Grzegorzcyk skupia się na obalaniu mitów, owych patologicznych struktur myślenia. Takie dewiacje myślenia, skutkujące działaniem, są niebezpieczne dla wolności myślenia, a także dla twórczego i wolnego działania. Stąd też ważne jest, by szerzyć kulturę logicznego myślenia, w tym postawę pewnego krytycyzmu względem powszechnych poglądów. Albo idąc dalej, warunkuje to postawę samokontroli własnych myśli, pomysłów i swoistego krytycyzmu wobec tego, jak funkcjonujemy. Nie jest łatwe tworzenie własnych wartości, gdyż wymaga to nieustannego pilnowania swoich myśli, swojej twórczości, swojego życia. Jednak taka odpowiedzialność tworzy nasze człowieczeństwo.

Odpowiedzialność intelektualna wartością nadrzędną

Grzegorzcyk tworzy hierarchię zachowań dotyczących samorozwoju jednostki. Dotyczy to doskonalenia w działaniu, jak i możliwości sprawowania kontroli intelektualnej zmian zachodzących w rzeczywistości. Jednostka staje się świadoma determinant swojego postępowania, w tym własnych motywów i intencji. Wzrasta częstotliwość dokonywania oceny moralnej własnego postępowania, co tworzy spójny, jednolity system. A to w konsekwencji modeluje postępowanie w kierunku eliminacji cech ujemnych i rozszerzania cech moralnie dodatnich. Odpowiednim kierunkiem rozwoju człowieka jest zasada przekraczania, czyli naturalnym i właściwym kierunkiem rozwoju działania człowieka jest poszerzanie kontroli intelektualnej, które prowadzi do coraz większego zakresu realizowania wartości duchowych. Proces ten wymaga nieustannej kontroli intelektu, szczególnie należy wystrzegać się złej ambicji. Wnioski Grzegorzcyka na temat ambicji są zbieżne z poglądami Władysława Tatarkiewicza i Tadeusza Kotarbińskiego, którzy raczej rezygnowali z ambitnego życia i rozwoju nade wszystko na rzecz tego, by „robić dobrze swoją robotę”¹⁶.

Jeżeli działanie człowieka odbiega od pożądanego kierunku, to trzeba wrócić do sytuacji wyboru. I w tym momencie potrzebna jest samokrytyka – czyli zdolność do ujemnej oceny swojego zachowania. „Wówczas prawdziwa realizacja wartości duchowych może wymagać buntu przeciwko temu, co utrwalone, przekraczania form, zwyczajów, stylów, wymaga tworzenia nowych instytucji”¹⁷. Grzegorzcyk wnioskuje, że cokolwiek jest niezmiennie w postaci form kulturowych, stylu, instytucji, zwyczaju, tradycji, zamyka możliwości rozwoju i wymaga

¹⁶ Zob. T. i W. Tatarkiewiczowie, *Wspomnienia*, Gdańsk 1998, s. 225–226 oraz T. Kotarbiński, *Hasło: Bądź sobą*, [w:] tegoż, *Pisma etyczne*, red. J. Smoczyński, Wrocław 1987, s. 372–375.

¹⁷ A. Grzegorzcyk, *Życie jako wyzwanie*, dz. cyt., s. 229.

twórczej interpretacji. Wymaga nowych warunków zastosowań i innowacji, czasem nawet buntu. Bez tego takie utrwalone myślenie staje się pustym automatyzmem, mitem intelektualnym. „Skazani jesteśmy wobec tego też na częsty wysiłek innowacji, twórczych zastosowań i buntów przeciwko temu, co stało się anachroniczne i niesprawne, ale w znacznie większym stopniu jesteśmy skazani równocześnie na stały wysiłek wytrwałości i nieustępliwości w tym, co cenne”¹⁸. Bo, jak konkluduje Grzegorzcyk, kultura ludzka istnieje także, a może przede wszystkim dlatego, że człowiek jest wytrwały i poddany samodyscyplinie.

Co chce zatem przekazać potomnym Grzegorzcyk? Sądzę, że przekonanie, iż natura ludzka jest bardzo liniowa. Człowiek realizuje przede wszystkim wartości witalne, wynikające z natury jego gatunku. Jednak ponad tymi wartościami realizuje również wartości duchowe, przez co musi przekraczać swoją własną naturę, myślenie schematyczne i instynktowne o świecie, a tworzyć i dążyć do rzeczy coraz doskonalszych. Filozof wskazuje, że realizowanie duchowych wartości wytwarza w człowieku pewien rodzaj szacunku do każdego innego człowieka. A uznanie innych istot kształci postawę pokory wobec życia i tego, co dał nam los¹⁹. Wykazuje ponadto, że stosunek do innych ludzi wynika ze stosunku do samego siebie. Rozważa kwestię ważności drugiego człowieka w postawie pokory – postawie równorzędności, a nawet stawiania siebie niżej od innych²⁰. Wprowadza zasadę przekraczania rozumianą nie tylko jako uniezależnianie się od zastanych struktur (myślowych) o świecie, ale dotyczącą przede wszystkim doskonalenia swoich własnych myśli i interpretacji świata. Stąd też Grzegorzcyk proponuje oryginalną drogę jej zastosowania. Dobrze postępuje ten, kto rozwija swoje poznanie w sposób obiektywny, a nie poddaje się przekonaniom o własnej wyższości, nawet w momencie odkrycia ważnych i nowych rzeczy. Ten, kto nie traktuje innych w sposób użytkowy, chociaż traci przez to możliwość korzystnego dla siebie wyzyskania owoców cudzego wysiłku – co niestety zdarza się w środowisku naukowym. Jest to orientacja na szacunek dla drugiego człowieka, pokonanie instynktu władzy i bycia ponad innym. Pokora w życiu skutkuje nastawieniem na realizację odpowiedzialności. Są też czynniki decydujące o dobrym postępowaniu w relacjach z drugim człowiekiem, jak równe traktowanie, wyciąganie pierwszemu ręki do zgody.

Andrzej Grzegorzcyk twórczo łączył racjonalistyczną tradycję porządnego myślenia szkoły lwowsko-warszawskiej z innowacjami i inspiracjami chrześcijań-

¹⁸ Tamże, s. 230.

¹⁹ A. Grzegorzcyk, *Mała propedeutyka filozofii naukowej*, Warszawa 1989, s. 58–60 oraz A. Grzegorzcyk, *Życie jako wyzwanie*, dz. cyt., s. 106–108.

²⁰ A. Grzegorzcyk, *Tolerancja – pokonanie własnej pychy*, „Problemy Opiekuńczo-Wychowawcze” 1995, nr 7, wkładka: *Przygotowanie do życia*, s. 2–3.

skimi. Stąd też wzięła się jego etyka praktyczna, odpowiedzialna nie tylko wobec społeczeństwa – całości czy wobec drugiego – w postawie pokory i szacunku. To przede wszystkim odpowiedzialność wobec siebie samego – swoich zdolności poznawczych, możliwości kształtowania świata i wyboru wartości, jakimi żyje człowiek. To też swoisty krytycyzm wobec zastanych struktur, możliwość rozwoju warunkuje kolejne twórcze inspiracje. Ale i zdolność samokontroli – zatrzymania się we właściwym momencie.

Refleksja końcowa

Odpowiedzialność intelektualna daje możliwość rozwoju w człowieku mechanizmów przedkładania wartości ważniejszych, duchowych, nad wartości witalne, „udogodnienia” życiowe i intelektualne lenistwo. Specyficznie ludzkim zjawiskiem jest stan wewnętrznego niepokoju, wysiłku, dążenia, któremu Grzegorzcyk przeciwstawia zastój psychiczny, stagnację. „Umiejscawianie człowieka jako istoty moralnej w szerszym kontekście życia społecznego sprawiło, że naczelnymi kategoriami etyki Grzegorzcyk uczynił odpowiedzialność i odwagę [...], a także wyzwanie, którym jest każda ludzka egzystencja, każde bycie w świecie, bycie wśród innych i dla innych”²¹.

Hasło samorealizacji zyskuje pełny sens tylko wtedy, gdy włożymy wysiłek w rozpoznanie i urzeczywistnianie własnych dodatnich możliwości. Intelektualna samokontrola postępowania stanowi dla Grzegorzcyka punkt wyjścia w osiągnięciu wartości, rozumianej jako czynnik wewnętrznej harmonii i prawdziwej wizji własnego życia. Struktury poznawcze, jak twierdził, stanowią pewnego rodzaju narzędzia psychiczne, które mogą być rozmaicie użyte. Obok tych, które są niezbędne w kształtowaniu pozytywnych postaw, istnieją i takie, które kierują poznaniem podatnym na zło i tworzą pewne mity myślenia i rzeczywistości, swoiste patologie i dewiacje. Odpowiedzialność intelektualna pozwala nam dostrzec tego typu patologie struktur myślowych i wychodzić z nich.

Grzegorzcyk zatem kładzie nacisk na intelekt – na myślenie i przede wszystkim na krytycyzm. Są to wyznaczniki rozwoju intelektualnego i moralnego człowieka. Przez myślenie (krytyczne) człowiek wybiera właściwą drogę – która daje rozwój, co w konsekwencji sprzyja rozwojowi siebie (samosterowności) do wartości duchowych. Nieuleganie schematom myślenia (mitom myślenia), które wypaczają nasz ogłąd na świat i naszą moralność, jest ową odpowiedzialnością – przed światem, drugim człowiekiem i samym sobą. Odpowiedzialnością będącą

²¹ M. Jankowska, *Filozoficzne dekalogi. Tekst dedykowany pamięci profesora Andrzeja Grzegorzcyka (1922–2014)*, „Zeszyty Naukowe Centrum Badań Edyty Stein – wobec samotności” 2014, nr 12, s. 261.

przyczyną działań, myślenia i tworzenia świata, aniżeli tylko skutkiem. Odpowiedzialnością, która dąży do samorozwoju i realizacji własnego potencjału człowieka.

Jednocześnie wskazuje na odpowiedzialność za inicjatywę zewnętrzną, za wszelkie działania, jakie podejmuje człowiek w stosunku do innego w codziennym, pozornie łatwym życiu. W warunkach codziennego życia decyzje moralne są trudniejsze, „jednak pewna łatwość polega właśnie na tym, że wówczas już te codzienne decyzje nadają moralną wartość życiu, podczas gdy żyjąc wygodnie takimi samymi rzeczowo decyzjami, nie nadajemy jeszcze życiu moralnego waloru”²². Okoliczności mają wpływ na nasze decyzje jedynie jako wzmacniacz pewnych postanowień. Grzegorzczuk twierdzi, że bycie odpowiedzialnym jest na tyle istotne, na ile my z tej odpowiedzialności korzystamy, jak funkcjonujemy w ramach danej odpowiedzialności. Odpowiedzialność jest częścią istnienia człowieka i stanowi o jego istnieniu w kontekście pozytywnym. Brak pokory, wywyższanie się i brak swoistej samokrytyki wobec siebie samego może zmniejszyć poczucie odpowiedzialności. A co za tym idzie zmniejsza naszą wartość jako człowieka²³.

Postawa wynikająca z poczucia odpowiedzialności nie tylko za to, co otacza mnie w danym momencie, ale i za całość ludzkości, jej kierunki rozwoju, jej kształt i swoiste drogi funkcjonowania charakteryzowała Andrzeja Grzegorzczuka na całej drodze naukowej²⁴.

²² A. Grzegorzczuk, *Wolność jednostki ludzkiej*, „Studia Filozoficzne” 1986, nr 9, s. 100.

²³ Zob. A. Grzegorzczuk, *Pojęcie godności jako element poznawczej regulacji ludzkiego zachowania*, „Studia Filozoficzne” 1983, nr 8–9, s. 57–73.

²⁴ W szczególności w poglądach rozwijających myśl *non-violence* oraz poglądach filozoficznych sięgających szkoły lwowsko-warszawskiej, gdzie Grzegorzczuk porządne myślenie wiązał z inspiracjami chrześcijańskimi.

Bibliografia:

- Bacon F., *Novum Organum*, przekł. J. Wikarjak, wstęp i przypisy K. Ajdukiewicz, Warszawa 1955.
- Grzegorzcyk A., *Analiza filozoficzna, kontemplacja, wartościowanie*, „Studia Filozoficzne” 1959, nr 5, s. 161–173.
- Grzegorzcyk A., *Etyka w doświadczeniu wewnętrznym*, Warszawa 1989.
- Grzegorzcyk A., *Mała propedeutyka filozofii naukowej*, Warszawa 1989.
- Grzegorzcyk A., *Pojęcie godności jako element poznawczej regulacji ludzkiego zachowania*, „Studia Filozoficzne” 1983, nr 8–9, s. 57–73.
- Grzegorzcyk A., *Próba treściowego opisu świata wartości i jej etyczne konsekwencje*, Wrocław 1983.
- Grzegorzcyk A., *Psychiczna osobliwość człowieka*, Warszawa 2003.
- Grzegorzcyk A., *Schematy i człowiek. Szkice filozoficzne*, Warszawa 1963.
- Grzegorzcyk A., *Tolerancja – pokonanie własnej pychy*, „Problemy Opiekuńczo-Wychowawcze” 1995, nr 7, wkładka: *Przygotowanie do życia*, s. 2–3.
- Grzegorzcyk A., *Wolność jednostki ludzkiej*, „Studia Filozoficzne” (1986) nr 9, s. 87–101.
- Grzegorzcyk A., *Życie jako wyzwanie. Wprowadzenie w filozofię racjonalistyczną*, Warszawa 1995.
- Jankowska M., *Filozoficzne dekalogi – tekst dedykowany pamięci profesora Andrzeja Grzegorzcyka (1922-2014)*, „Zeszyty Naukowe Centrum Badań Edyty Stein – wobec samotności” (2014) nr 12, s. 251–265.
- Kotarbiński T., *Bądź sobą*, [w:] T. Kotarbiński, *Pisma etyczne*, red. J. Smoczyński, Wrocław 1987, s. 372–375.
- Krajewski S., *Andrzej Grzegorzcyk (1922–2014)*, „Studia Semiotyczne” 28–29 (2015), s. 63–88.
- Krajewski S., *Andrzej Grzegorzcyk*, [w:] *Polska filozofia powojenna*, t. 3, red. W. Mackiewicz, Warszawa 2005, s. 99–118.
- Krajewski S., Woleński J., *Andrzej Grzegorzcyk: Logic and philosophy*, „Fundamenta Informaticae” (2007) nr 81, s. 1–17.
- Tatarkiewiczowie T. i Wł., *Wspomnienia*, Gdańsk 1998.
- Wybraniec-Skardowska U., *O życiu według logiki daru, trudu i wyzwań*, [w:] *Andrzej Grzegorzcyk. Człowiek i dzieło*, red. A. Góralski, Warszawa 2015.

Intellectual responsibility in the ethics of Andrzej Grzegorzczuk

Andrzej Grzegorzczuk (1922–2014) claims that vital values and spiritual values create human world. Vital values are essential, similar to animal instincts. But spiritual values are higher in Grzegorzczuk's hierarchy – their implementation show responsibility, humanity and human aspirations. They should be higher than only simple instincts, they should show better choices and the highest aims of human. Every human action may be considered as a realization of some values.

Grzegorzczuk understands responsibility not only as an attitude in particular moment, and as a responsibility for the whole of humanity: its development directions, its shape and specific ways of functioning. But above all, (intellectual) responsibility, is a dialogue and interaction with another person. It is the attitude of humbleness, common search of the truth, respect of each other and searching for non-violence solutions.

He also says, that our thinking should be reviving all the time. Critical thinking – not only showing the posture of criticism to all thesis and philosophy, but being critical to myself, changing ways of thinking, being open to new things. That provide us to avoiding patterns in thinking.

Keywords: Andrzej Grzegorzczuk, ethics, vital values, spiritual values, intellectual responsibility

KRZYSZTOF PIEKARSKI

Józefa Życińskiego relacyjna koncepcja substancji

Znana z historii krytyka substancjalnego sposobu ujmowania rzeczywistości, jako niezgodnego z dynamiczną wizją rzeczywistości, była kreowana przez Friedricha Nietzschego (1844–1900), Henri'ego Bergsona (1859–1941), Alfreda Northa Whiteheada (1861–1947) i wielu innych autorów. Krytycy zwracali uwagę na to, że dynamizm rzeczywistości, jej ewolucyjność oraz substancjalizm są niemożliwe do pogodzenia. Już ks. Kazimierz Kłósak twierdził jednak, że dynamiczne rozumienie bytu materialnego nie musi łączyć się z antysubstancjalizmem¹. Podobne w tej kwestii było stanowisko Józefa Życińskiego. Postulował on modyfikację pojęcia substancji, a nie jej radykalne odrzucenie. Substancjalizm nakreślony w koncepcji Życińskiego jest próbą interpretacyjnego zmodyfikowania klasycznej, arystotelesowsko-tomistycznej koncepcji substancji. Życiński był bowiem przekonany, że szybka rezygnacja z pojęcia substancji jest bezzasadna. Przyznawał jej określone funkcje heurystyczne jeśli chodzi o wyjaśnienie różnych zjawisk przyrodniczych i faktów z dziedziny nauk empirycznych.

Rozwój współczesnej fizyki skłania nas do wniosku o realnym istnieniu ontycznej matrycy świata, w której zakodowane są wszystkie możliwe relacje, które ujawniły się lub ujawnią się w konkretnych procesach przyrodniczych². Nawiązując do tegoż stanowiska w artykule zostaną ukazane problemy, na jakie natrafia w kontekście obecnego rozwoju nauk pojęcie substancji rozumianej jako substancja pierwsza. W dalszej części zostanie ukazane proponowane przez Józefa

¹ K. Kłósak, *Wprowadzenie*, w: *Z zagadnień filozofii przyrodznawstwa i filozofii przyrody*, K. Kłósak (red.), Warszawa 1976, s. 9.

² Zob. A. d'Abro, *The Evolution of Scientific Thought – From Newton to Einstein*, Dover Publications Inc., New York 1950.

fa Życińskiego ujęcie substancji jako struktury relacyjnej rozumianej jako odpowiednik Arystotelesowskiej substancji pojętej jako *deutera ousia*.

Substancjalizm Arystotelesa a prawomocność prób modyfikacji

Nauki przyrodnicze ukazują nam hierarchiczną strukturę Wszechświata. Nasuwa się zatem pytanie, czy do wszystkich obiektów występujących w przyrodzie możemy odnieść wypracowany przez Arystotelesa schemat pojęciowy substancja – przypadłość. A więc w szczególności, czy obiekty astronomiczne, takie jak gwiazdy czy też kwazary możemy uznać za byty hylemorficznie złożone, co w ich przypadku byłoby substancją pierwszą? Czy w odniesieniu do fotonu jest jeszcze sens mówić o złożeniu holomorficznym? Tego typu przykłady można by mnożyć³. Czym zatem jest substancja pierwsza?

Pewien problem z odpowiedzią na to pytanie wynika stąd, iż substancja pierwsza nie istnieje samodzielnie, istnieją tylko substancje złożone z są materii i formy. Sama zaś substancja pierwsza jest czymś, co może „przybierać wszelki kształt, co może posiadać każdą własność, co może stać się wszystkim, a jest niczym, dopóki jakiegoś kształtu, jakieś formy nie przybierze”⁴. Substancja pierwsza nie stanowi samodzielnego stanu bytowego – ujęta sama w sobie jest ona nie-definiowalna, a zatem nie jest poznawalna. Do takiego wniosku prowadzi sam charakter arystotelesowskiej teorii bytu: forma, w płaszczyźnie bytowej determinuje materię do bycia konkretną rzeczą. W systemie Arystotelesa nie sposób postawić więc pytania o istotę materii pierwszej i staje się ona tym samym „czymś, o czym nie mam pojęcia co to jest” (*something I know not what* – J. Locke).

Pośród komentatorów nie ma zgody co do tego, jaką koncepcję substancji przyjmował Stagiryta. Niektórzy badacze wskazują, że arystotelesowska substancja nie jest jakimś realnym „pierwotnym tworzywem”, która byłaby wspólna dla wszystkich rzeczy. Inni uznają substancję pierwszą za pojęcie czysto formalne w systemie Arystotelesa, swego rodzaju wygodny skrót na oznaczenie tego, z czego coś jest zrobione. Przedstawiciele zaś nurtu arystotelesowsko-tomistycznego wskazują, iż takie interpretacje są nie do pogodzenia z myślą Arystotelesa, gdyż substancja pierwsza jest realną częścią bytu, skoro stanowi postawę realnych zmian, na przykład zmiany substancjalnej.

Zatem niejasność podstawowych pojęć zawarta w *Kategoriach* czy też w *Metafizyce* sprawiają, że ciągle żywe pozostają zachęty do wypracowania spójnego

³ A. Lemańska, *Hylemorficzna konstrukcja ciał złożonych w świetle nauk przyrodniczych*, „Studia Philosophiae Christianae” 30(1994)1, s. 109.

⁴ Por. K. Ajdukiewicz, *Z dziejów pojęcia materii*, „Wiedza i Życie” 17(1948)1, s. 35–49.

substancjalizmu, zgodnego z wynikami badań nauk przyrodniczych⁵. Jest przy tym ważne pytanie o zakres krytycznej rewizji substancjalizmu arystotelesowskiego. Gdy Arystoteles formułował swoje poglądy, doświadczenie potoczne wyznaczało zakres kosmosu. Obserwując makroświat mógł on uważać za słuszny pogląd, iż to co realne jest zawsze rzeczą konkretną, zaś pojęta w taki sposób substancja jest ze swej istoty indywidualna. Powstaje jednak pytanie, jak przenieść podobne wypowiedzi Stagiryty na nie znane mu obszary rzeczywistości, aby bronić tezy o substancjalnej strukturze bytów? Przedstawiciele myśli neotomistycznej bronią tezy że odkrywaną w wyniku refleksji nad światem substancję należy odnieść do całości *compositum*. Ich zdaniem, bez odwołania się do struktury substancjalnej nie można by racjonalnie interpretować rzeczywistości⁶. Kategorie wyrażone w teorii substancjalizmu mają charakter podstawowy i muszą odnosić się do wszystkich bytów, gdyż ograniczenie ich stosowalności oznaczałoby rezygnację z tłumaczenia najbardziej podstawowych uwarunkowań ontycznych. Jednakże powyższe uzasadnienie w świetle rozwoju nauki trudno uznać za przekonujące. Przeobrażenia, jakie wniosły ostatecznie odkrycia do obrazu świata, doprowadziły do tego, iż wiele własności uważanych wcześniej za absolutne, uniwersalne i nie zmienne okazały swój względny charakter.

W klasycznych próbach obrony ujęcia Arystotelesa, próbuje się wykazać, iż pojęcie substancji było wynikiem refleksji nad ontyczną strukturą bytu, dlatego też ma ono charakter uniwersalny. Podstawowym brakiem tej argumentacji pozostaje zdaniem Życińskiego, zasadniczy fakt znajomości przez Stagirytę bytów wyłącznie na poziomie makroświata. Na podstawie badań, poznaniu zmysłowego

⁵ Jedną z propozycji jest meromorfizm Tadeusza Wojciechowskiego. Według niego cała materia (ożywiona i nieożywiona) składają się z konkretnych cząstek fizycznych, które zachowują w nich swe struktury i tkwiące w nich potencjalności na przykład atomy w związkach chemicznych, komórki w tkankach. Te elementy ciała zachowują własne formy substancjalne, zaś ich jedność, w jednym ciele zapewnia tzw. forma gatunkowa złożona z wielu substancji. Forma gatunkowa, w przeciwieństwie do formy substancjalnej, nie decyduje o istocie ciała. Jego elementy zachowują swa autonomię w tym sensie, że działają zgodnie ze swoją naturą, dzieli czemu byt może rozwijać się w czasie. Meromorfizm zatem uważa się za teorię, w której wyjaśnia się rozwój ewolucyjny świata materialnego. Zob. T. Wojciechowski, *Przedmiot teorii hylemorfizmu w ujęciu neoscholastyków*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 2(1966), s. 5–54; T. Wojciechowski, *Teoria hylemorfizmu i fizykalna teoria budowy materii w ujęciu neoscholastyków*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 1/2(1965), s. 179–221.

Zupełnie inną koncepcję – tzw. hylsystemizm – zaproponował Albert Mitterera. Według niego każda substancja materialna, jest dynamicznym systemem o konstrukcji hylomerycznej, zbudowanej z hylonów, które mają własne istnienie i własności które sprawiają że działają w określony sposób. Hylonami są w atomie – nukleony i elektrony, a w cząstce chemicznej – atomy. Hylony jako podstawowy budulec spełniają podobną funkcję, jak substancja pierwsza w teorii hylemorfizmu. Zob. A. Mitterer, *Wandel des Weltbildes von Thomas auf heute*, Vienna 1947; A. Mitterer, *From Aether to Cosmos*, Milwaukee 1941.

⁶ J. Życiński, *Relacyjna teoria substancji*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 23(1987)1, s. 55.

i zdroworozsądkowego, mógł on określić strukturę przysługującą bytom z tego poziomu. Wiara w to, iż Arystoteles określił konieczne elementy struktury wszystkich bytów, pozostaje w swej treści wiarą wygodną i prostą, lecz trudną do pogodzenia z faktami, jakie przynosi nam nauka.

Ograniczenia stosowalności pojęcia substancji

Józef Życiński – odwołując się do definicji substancji (tzw. substancji pierwszej) zaczerpniętej z *Metafizyki* Mieczysława Alberta Krąpca: „to wszystko, co w jednostko istniejącym konkrezie jest podstawą tożsamości bytu i jego względnej niezmienności, to można nazwać substancją”⁷ – pyta, czy w sposób semantycznie sensowny można odnieść tak sformułowane pojęcie substancji do obiektów mikroświata. Jaką treść można w takim odniesieniu przypisać terminom „jednostkowość”, „konkretność”, „tożsamość”, czy też „względna niezmienność”. Jeśli pójść najprostszą drogą i przyjąć, że ograniczenia występują wyłącznie na płaszczyźnie epistemologicznej, zaś w strukturze ontycznej każdy elektron czy też foton składa się z substancji i przypadłości, to podobne podejście eliminuje tylko wybrane problemy. Podobna kwestia nasuwa się z polem grawitacji czy z oscylowaniem próżni, czy można je wszystkie opisać stosując pojęcie substancji ujętej konkretystycznie⁸.

Do zasadniczych problemów jakie możemy napotkać przy stosowaniu pojęcia substancji, zalicza Życiński próby interpretacyjne uściślenia pojęcia „względnej niezmienności” w sformułowaniu Krąpca – co jest zasadnicze dla pojmowanej w sposób konkretnej substancji. Czy na przykład jądro radu możemy uznać za „względnie trwałe”, gdyż czas połowicznego rozpadu wynosi 1599 lat⁹? Odpowiedz negatywna byłaby przykładem nieuzasadnionego radykalizmu, natomiast pozytywna prowadziłaby do stanowiska, w świetle którego żadnych cząstek nie można by uznać za substancje, gdyż nawet proton jest nietrwały, a czas jego rozpadu wynosi 10^{29} lat. Jeśli zaś przyjmujemy – stwierdza Życiński – że czas rozpadu radu jest na tyle długi, że jądro możemy uważać za substancję, zaś emisję cząstek alfa za przypadłości, rodzi się kolejne pytanie, przy jakiej dolnej granicy czasu życia cząstki możemy stosować kategorie zakładające zachowanie struktury substancjalnej?¹⁰ Czy możemy „względnie niezmienną” strukturę przypisać mezonom π (pionom) o czasie życia 10^{-17} sekundy. Negatywna odpowiedź oznaczałaby wprowadzenie arbitralnego progu czasowego dla dopuszczalnego stosowania

⁷ M. A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys podstawowych zagadnień*, Poznań 1966, s. 321.

⁸ J. Życiński, *Relacyjna teoria substancji*, dz. cyt., s. 58.

⁹ Rad (pierwiastek), [https://pl.wikipedia.org/wiki/Rad_\(pierwiastek\)](https://pl.wikipedia.org/wiki/Rad_(pierwiastek)) (dostęp: 22.04.2017).

¹⁰ J. Życiński, *Relacyjna teoria substancji*, dz. cyt., s. 58.

substancji. Odpowiedź zaś pozytywna przynosi dalsze problemy, gdyż czas życia stanów wzbudzonych jest o wiele dłuższy niż na przykład pionu uznanego za substancję. Trudności dodatkowo potęguje fakt, iż na poziomie mikroświata nie tylko pojęcie niezmienności okazuje się zdroworozsądkowym antropomorfizmem, ale również pojęcie substratu fizycznego zatracą swój sens. Dodatkowe trudności rodzi pojęcie przestrzeni, gdyż badana cząstka swobodna nie ma określonych niektórych własności, na przykład pędu i położenia¹¹. W odniesieniu do elektronu „nie ma sensu pytanie, czy jest on w ruchu czy w spoczynku. Elektron przebywa wszędzie, gdy jego funkcja falowa jest różna od zera. Dopiero pomiar położenia pozwala na jego lokalizację”¹². Sensownymi na tym poziomie pozostają wyłącznie wypowiedzi o strukturach relacyjnych konstytuujących symetrię i prawa¹³.

W kontekście istniejących niejasności Życiński proponuje, aby ograniczyć Arystotelesowskie pojęcia *ousia prote* wyłącznie do bytów z makroświata. „Mimo zawężenia zakresu stosowalności kategorii *ousia prote*, pewien typ struktury substancjalnej można przypisać wszystkim bytom w obrębie przyrody. W ujęciu takim mało istotnym czynnikiem pozostaje substrat fizyczny konkretnych bytów, gdyż jako podstawowy element konstytuujący naturę świata jawią się struktury relacyjne”¹⁴.

Arystotelesowskie *eshaton hypokeimenon* jako struktura relacyjna

Substancja w licznych wypowiedziach Stagiryty ukazywana jest w sposób dość ogólny, wolny od wszelkich konkretnych determinacji. Takie pojęcie substancji równoważne w swej treści pojęciu istoty przyjmuje św. Augustyn na kartach *De Trinitate*¹⁵. Jeśli przy tym uznać długą tradycję podobnego ujmowania substancji, trudno przyznać rację tym autorom, którzy chcą odrzucić wszelką postać substancjalizmu z racji trudności wynikających z pojęcia *ousia prote*. Sam Arystoteles jasno głosił, że „istnieją dwa rodzaje substancji: konkretna rzeczywistość i forma”¹⁶. Gdy pierwsza z nich może być trudna w bliższej charakterystyce pojęciowej, druga odgrywa fundamentalną rolę, w racjonalnej interpretacji świata, jako forma określająca istotę rzeczy – *deutera ousia*.

¹¹ T. Rutowski, *Pojęcie materii na terenie filozofii i fizyki*, „Studia Philosophiae Christianae” 23(1987)1, s. 87.

¹² W. Kołos, *Spór o realność mikroświata*, w: *Nauka – Religia – Dzieje*, Kraków 1988, s. 32.

¹³ J. Życiński, *Relacyjna teoria substancji*, dz. cyt., s. 59.

¹⁴ Tamże, s. 60.

¹⁵ „Essentiam dice, quae ousia graece dicitur, quam usitatus substantiam vocamus”; Augustinus, *De Trinitate*, Migne Patrologia Latina, T: 42, 917.

¹⁶ Arystoteles, *Metafizyka*, Z 7, 1039b.

Zdaniem Życińskiego Arystotelesowska koncepcja dotycząca substancji drugiej okazuje się heurystycznie bardziej znacząca w merytorycznych rozważaniach niż teoria substancji pierwszej, gdy podejmujemy interpretację zdarzeń z płaszczyzny codziennego doświadczenia, a dodatkowo przywołamy trudności z jej bliższym określeniem. Samo zaś rozróżnienie w *compositum* między przypadłośćiami, a ich podłożem okazuje się realnie mało znaczące w porównaniu z perspektywą, w której ukazują się najgłębsze uwarunkowania ontycznej racjonalności świata¹⁷. Fakt, iż wszechświat nie jest ciągiem izolowanych i niepowtarzalnych zdarzeń ma kluczowe znaczenia w rozwoju późniejszej myśli racjonalnej.

Próbując wypracować grunt dla relacyjnej teorii substancji pośród różnych wypowiedzi Stagiryty dotyczących teorii substancji Życiński stara się skupić swą uwagę na tych elementach, które ukazują bliski związek logiczny ze współczesnymi naukami przyrodniczymi. Istotne dla substancjalizmu Arystotelesa pojęcie *hypokeimenon* jest tłumaczone w różnych miejscach jako substrat, podstawa, przedmiot, podmiot czy nawet jako materia¹⁸. W *Metafizyce* Z7, 1028a Filozof używa terminu *hypokeimenon* na oznaczenie substratu w bytach indywidualnych. Teksty *Metafizyki* I1 oraz *De anima* wyjaśniają, że *hypokeimenon* stanowi ostateczną podstawę ontyczną, dzięki której możliwe jest poznanie i racjonalna interpretacja rzeczywistości¹⁹. Zaś w *Metafizyce* H1 dodatkowo filozof używa pojęcia *eschaton hypokeimenon* w kontekście, który upoważnia, aby tłumaczyć jako „ostateczna postawa”. *Analityki wtóre* przynoszą nam wskazówki jak rozumieć charakter tego poziomu. Z ich treści wynika, że *hypokeimenon* konstytuuje podstawowy poziom bytu, tworząc tym samym trwałe struktury rzeczywistości, określa naturę i możliwości rozwoju wszystkich bytów, sprawiając że w poznawanym wszechświecie występują stabilne związki²⁰.

Przedstawiana w podobny sposób *deutera ousia* tworzy w porządku ontycznym ostateczny poziom uwarunkowań, dzięki którym rzeczywistość naszych codziennych doznań nie stanowi chaotycznych kombinacji zdarzeń, lecz występują w niej stabilne struktury i określone zasady zmienności bytu. *Eschaton hypokeimenon* ujmowany w aspekcie gatunkowo – rodzajowych różnicowań określających istotę wyraża te same treści co *deutera ousia*, kładąc nacisk na odmiennność ogólnej perspektywy²¹.

¹⁷ J. Życiński, *Relacyjna teoria substancji*, dz. cyt., s. 61.

¹⁸ Tamże, s. 62.

¹⁹ Jak zauważa Życiński nawet w *Metafizyka* H 1 Arystoteles łączy wzajemnie pojęcia *ousia* i *hypokeimenon*, pisząc: *esti d'ousia to hypokeimenon*.

²⁰ J. Życiński, *Relacyjna teoria substancji*, dz. cyt., s. 62.

²¹ Tamże, s. 62.

W okresie dominacji fizyki Arystotelesa, jak również XI-wiecznego mechanicyzmu twierdzono, że istnieją słuszne racje aby za ostateczny poziom rzeczywistości opisywany przez prawa przyrody uważać jakąś formę substratu. Współczesna fizyka przyniosła dematerializację materii. Tym samym badany substrat jawi się dziś jako rzeczywistość wtórna, uzależniona bytowo od formalnych relacji, symetrii czy też praw opisywanych poprzez formalizm przyjmowanych przez nas teorii.

Te głębokie zmiany jakie dokonały się w przyrodniczym obrazie świata ukazują – zdaniem Życińskiego – bezpodstawność krytyk substancjalizmu. W XVIII-wieku, empiryzm Hume’a uchodził za wyraz ostrożnej i krytycznej metodologii, dziś raczej stanowi wyraz zdroworozsądkowego dogmatyzmu, który ma trudności z wytłumaczeniem tak podstawowego faktu, jakim jest rozwój nauk przyrodniczych. Pośród czynników, które przyczyniły się do tak głębokich zmian, należy uwzględnić szczególnie rozwój metod badawczych, tak odmiennych od metod propagowanych w indukcjonizmie Hume’a.

Odkrywana w badaniach przyrodniczych racjonalność przyrody przejawia się głównie w tym, iż przed doświadczalnym sprawdzeniem pewnych parametrów, z góry możemy określić relacje występujące w każdym z układów fizycznych²². Charakteryzując tę ważną cechę ontycznej struktury świata, Życiński pisze:

przyjmując hipotezę pola racjonalności [matrycy świata] twierdę, iż w jego strukturach określone jest („zakodowane”) uniwersum wszystkich stanów fizycznych, które w zasadzie mogłyby znaleźć realizację fizyczną w istniejącym wszechświecie. Racjonalność opisywanych w logice przekształceń i struktur nie jest więc wynikiem przypadku, konwencji czy uogólnienia obserwowanych prawidłowości. Racjonalność i logiczność świata, w którym żyjemy, jest pierwotna ontycznie w stosunku do wszelkich obserwacji i formalizmów. Jest ona determinowana przez pole racjonalności, które istnieje realnie, choć w odmienny sposób niż znane nam obiekty fizyczne. [...] Pole to określa «zbiór» potencjalnych form rozwoju wszechświata, analogicznie jak geny określają zbiór możliwości biologicznego rozwoju osobnika. W obydwu przypadkach «określanie» przejawia się nie tylko w konstytuowaniu dziedziny możliwości rozwoju, lecz także w realnym wpływie na sytuacje fizyczne występujące w przyrodzie²³.

Życińskiego pole racjonalności – nazywane przez innych autorów „ontyczną matrycą świata”, „polem potencjalności” czy „polem formalnym” stanowi ontyczny odpowiednik ujętej całościowo substancji pojmowanej jako *eschaton* hy-

²² Tamże, s. 63.

²³ J. Życiński, *Teizm i filozofia analityczna*, t. II, Znak, Kraków 1988, s. 71; por. E. E. Harris w *The Foundations of Metaphysics*, charakteryzuje tę cechę świata pisząc: „Fizyka dostarcza poważnych racji [...], aby przyjąć istnienie pierwotnej matrycy świata [...], która nie ma charakteru materialnego ponieważ jest pierwotna w stosunku do wszelkiej materii. Matrycy tej nie należy traktować statycznie, gdyż stanowi ona formę ustawicznej aktywności”.

pokeimonon. Jej ontyczna pierwotność w stosunku do wszelkich bytów przejawia się w tym, iż określa ona pewien zbiór relacji, które muszą przysługiwać bytom niezależne od ich substratu fizycznego. Za stabilnością niektórych kosmicznych związków w przemian świata przemawia trwałość określonej struktury relacyjnej, której konkretne egzemplifikacje pojawiają się w zróżnicowanych relacjach uwarunkowań fizycznych. Zaskakująca dla nas, a zarazem niewytłumaczalna stabilność tzw. stałych fizycznych, obowiązujących praw przyrody, występowanie symetrii, czy matematyzowalność przyrody stanowią bardzo ważne własności mikroświata, których nie można ignorować w filozoficznej interpretacji przyrodniczego świata²⁴.

Zdaniem Życińskiego stabilność określonych struktur, które występują w heraklitejskim przepływie zdarzeń, można w zasadzie łatwo scharakteryzować odwołując się do pojęcia relacji wewnętrznej. Pojęcie to w zakresie treści pozostaje bliskie pojęciu koniecznych własności, jednak wielu autorów zazwyczaj mówi o własnościach jedynie w przypadku relacji jednoargumenowych. Pojęcie relacji zaś stosowane bez dodatkowych ograniczeń, w swym zakresie odnosi się do relacji o dowolnej liczbie argumentów. Aby uniknąć nieporozumień Życiński zastrzega:

proponowana przeze mnie relacyjna koncepcja substancji nie ma nic wspólnego z ujęciami tych autorów, którzy za desygnat pojęcia relacji wewnętrznych uważają relacje przysługujące wyłącznie jednostkowym bytom rozpatrywanym w izolacji pozbawionej odniesienia do innych bytów. W przeciwstawieniu do podobnych ujęć, przez relacje wewnętrzne rozumiem [...] zbiór relacji, które koniecznie muszą przysługiwać określonej klasie przedmiotów²⁵.

Mężowi przysługuje konieczna relacja bycia związanym węzłem małżeńskim. Relacja bycia żonatym jest dla niego relacją wewnętrzną. Podobnie relacja niewierności wobec własnego kraju, jest wewnętrzną relacją dla zdrajcy, relacja niewrażliwości kulturowej – wewnętrzną relacją osobników prymitywnych, zaś własność bycia wydrukowanym przed rokiem 1500, wewnętrzną własnością inkunabułu²⁶.

Zdaniem Życińskiego, obecny stan badań w zakresie teorii relacji stanowi wystarczającą podstawę do wypracowania relacyjnej teorii substancji. Na przykład charakteryzując istotę elektronu możemy odwołać się do relacji uwzględniających, iż masa m_e wynosi 0,510998318 MeV, ładunek elektronu $e = 1,60217653 \cdot 10^{-19}C$, zaś spin s jest równy $\frac{1}{2}$ i podobnie jak wszystkie leptony elektron od-

²⁴ J. Życiński, *Relacyjna teoria substancji*, dz. cyt., s. 64.

²⁵ Tamże, s. 65.

²⁶ J. Życiński, *Relacyjna teoria substancji*, dz. cyt., s. 65. por. R. Wollhein, F. H. Bradley, London 1959, s. 104. L. Wittgenstein w *Traktacie* 4.123 określając własność wewnętrzną pisze: „Własność jest wewnętrzna, gdy jest nie do pomyślenia, aby dany przedmiot jej nie posiadał”.

działuje poprzez oddziaływanie elektrostatyczne słabe – o. W ten sposób można określić pojętą ogólnie substancje elektronu jako strukturę relacyjną $S_e = \langle e, m_e, s, o \rangle$ ²⁷.

W wyborze wewnętrznych relacji, jest pewna doza dowolności, gdyż ze względu na wzajemne związki *zachodzące* między poszczególnymi własnościami, możemy tę samą strukturę relacyjną scharakteryzować przy odmiennych relacjach wyjściowych. Jednak powstająca różnica między poszczególnymi opisami struktury ma wyłącznie charakter czysto formalny, jeśli tylko wszystkie uwzględnione relacje okazują relacjami wewnętrznymi. Gdy przechodzimy na poziom makrodoświadczenia znika praktycznie możliwość jednoznacznego przyporządkowania parametrów liczbowych predykatom oznaczającym poszczególne relacje. Fakt ten staje się jednak mało istotny gdyż do poprawnego opisanie wystarczającym okazuje się charakterystyka tych relacji, albo możliwym jest przydzielenie przedziału wartości, jakie można przypisać²⁸.

Bardziej znaczący problem przejawia się w tym, iż dla charakterystyki istoty poszczególnych bytów nie wystarcza samo uwzględnienie przysługujących im aktualnie relacji. Bardzo ważnym czynnikiem okazuje się dziedzina możliwych form ewolucji, przez którą z zasady mogą przechodzić konkretne obiekty stanowiące strukturę relacyjną. Tak na przykład istotne cechy orzecha, stanowią nie tylko zbiór koniecznych własności przysługujących mu w określonym momencie czasu, ale również zbiór jego możliwych zachowań dopuszczający dziedzinę dalszego rozwoju. Do opisanej wcześniej struktury S_e należy dołączyć jeszcze element p – określający w swym zakresie zbiór następstw wynikających z oddziaływania tej struktury ze zmiennymi warunkami zewnętrznymi, które to można scharakteryzować przy pomocy relacji zewnętrznych²⁹.

Termin struktura ma w prowadzonych rozważaniach dwojaki sens. W porządku poznawczym przez strukturę relacyjną należy rozumieć byt myślny z podstawą w rzeczy, do którego to pojęcia dochodzimy w wyniku rozumowania redukcyjnego, interpretując zmiany występujące w przyrodzie. A w porządku ontycznym istotowa struktura relacyjna jest konstytuowana przez zbiór koniecznych relacji, które znajdują konkretyzacje w badanych bytach realnie istniejących. Według Życińskiego, nawet gdy nie istnieją konkretne byty realne, można mówić o realnym istnieniu niektórych struktur relacyjnych, na przykład puste przestrzenie międzygalaktyczne mają określona strukturę przypadłościową czy chronologiczną. Ostania z podanych tez, będąca wyrazem platonizmu ontologicznego (ma-

²⁷ J. Życiński, *Relacyjna teoria substancji*, dz. cyt., s. 66.

²⁸ Tamże, s. 66.

²⁹ Tamże.

tematycznego)³⁰, nie jest koniecznym warunkiem dla przyjęcia relacyjnej teorii substancji. Wystarczy jej słabsza wersja, orzekająca ontyczną pierwotność abstrakcyjnych struktur nad ich fizycznymi konkretyzacjami. Tezę tę można pogodzić z ontologia perypatetycką, według której abstrakcyjne struktury istnieją wyłączenie w konkretnych bytach realnych:

podsumowując i uogólniając dotychczasowe rozważania możemy istotową strukturę relacyjną odpowiadającą substancji drugiej traktować jako układ $S_i = \langle a_1, \dots, a_n, p \rangle$, gdzie a_i — relacje wewnętrzne danego bytu pojętego ogólnie, zaś p — zbiór potencjalnych konkretyzacji struktury uzależnionych od doraźnych uwarunkowań występujących w dziedzinie, w której znajduje ona konkretyzację. W ujęciu takim są więc wyakcentowane dwa elementy:

1. abstrakcyjnych relacji konstytuujących istotę pojętego ogólnie bytu
2. potencjalnych zmian, w których mimo przypadłościowych różnic zachowane zostają te same relacje wewnętrzne a_1, \dots, a_n ³¹.

Życiński przedstawione przez siebie warunki opatruje komentarzem:

- 1) Pierwszy z przedstawionych czynników jest istotny dla synchronicznego ujęcia substancji jako abstrakcyjnej struktury.
- 2) Drugi w perspektywie diachronicznej zwraca uwagę na stabilność relacji ujawniającą się w zbiorze ich możliwych konkretyzacji uzależnionych od akcydentalnych uwarunkowań.

Poprzez uwzględnienie w określeniu substancji, tych dwóch warunków, akcentuje się nie tylko pojętą statycznie tożsamość istotnych związków, lecz również ich zasadniczą niezmienność w procesie przemian zachodzących w przyrodzie.

Relacyjna koncepcja substancji proponowana przez Józefa Życińskiego zyskuje swoją najprostszą postać w ontologii uznającej realne istnienie tzw. przedmiotów ogólnych. Status tych przedmiotów w XX – wieku był przedmiotem słynnej dyskusji między Romanem Ingardenem a Tadeuszem Kotarbińskim³². Stanowisko Życińskiego w tej kwestii pokrywa się z wnioskami proponowanymi przez Romana Ingardena, w jego argumentacji za istnieniem idealnych przedmiotów ogólnych. Nawet bez przyjmowania tych wniosków można uznać proponowaną koncepcję substancjalizmu przyjmując słabszą tezę o ontologicznej pierwotności abstrakcyjnych struktur w stosunku do ich egzemplifikacji w bytach fizycznych. Przy formalnym uznaniu tej teorii pomocna okazuje się wypracowana przez ks.

³⁰ Zob. J. Życiński, *Świat matematyki i jej materialnych cieni*, Copernicus Center Press, Kraków 2013; B. Brożek. M. Hohol, *Umysł matematyczny*, Copernicus Center Press, Kraków 2103.

³¹ J. Życiński, *Relacyjna teoria substancji*, dz. cyt., s. 67.

³² Zob. R. Ingarden, *Z teorii języka i filozoficznych podstaw logiki*, PWN, Warszawa 1972, s. 483–507.

Kazimierza Kłósaka koncepcja wyodrębniania implikacji ontologicznych typu redukcyjnego dla twierdzeń przyrodniczych³³.

Trudności w odniesieniu do relacyjnej teorii substancji

Życiński był świadomy potencjalnych zarzutów wobec relacyjnej koncepcji substancji. Pierwszy zarzut, to iż jego koncepcja jest bliższa Arystotelesowskiemu pojęciu zasady – *arché* – niż substancji – *ousia*. Jednak taki zarzut byłby uzasadniony, gdyby Stagiryta jednoznacznie rozstrzygnął, że element potencjalności należy łączyć z *arché*, podczas gdy pojęcie substancji można odnieść wyłącznie do istniejącego aktualnie substratu³⁴.

Kolejny zarzut, poważniejszy dotyczy klasyfikacji Porfirusza. W klasycznej koncepcji Arystotelesa kategoria relacji stanowiła jedną z dziewięciu przypadłości. Tymczasem, zgodnie z Życińskim, zbiór koniecznych relacji wewnętrznych tworzy sama substancję. Jeśli jednak uwzględnimy różnicę między relacjami zewnętrznymi i wewnętrznymi, to drzewo Porfirusza nie zmienia się w niczym. Relacje zewnętrzne będą nadal należały do przypadłości, zaś pojęta abstrakcyjnie substancja konstytuowana będzie przez relacje wewnętrzne³⁵.

Co się z kolei tyczy platońskich składników tego substancjalizmu, to można pytać, czy są wolne od wewnętrznych paradoksów związanych z tezą o istnieniu przedmiotów ogólnych. do skonstruowania byłyby takie wersje tej teorii, w których antynomie mają podobną genezę jak antynomie logiczne czy też paradoksy związane z uznaniem tezy o istnieniu zbioru uniwersalnego. Aby przeciwdziałać powstawaniu podobnych paradoksów, konieczne jest wprowadzenie pewnych ograniczeń i zakazów podobnych do sformułowanych w logice, które chronią przed powstaniem antynomii. Jednak takowe paradoksy wynikają najczęściej z przyjęcia naiwnych wariantów platonizmu, w którym twierdzi się na przykład że ta sama struktura może mieć konkretyzację w dwóch różnych bytach³⁶.

Odrębną grupę trudności można łączyć z pytaniem o możliwe związki zachodzące pomiędzy poszczególnymi substancjami a pojętą całościowo matrycą świata (pole racjonalności). Podstawą do wyróżnienia struktur konstytuujących tę matrycę jest względna trwałość określonych ontycznych struktur występujących

³³ Zob. K. Kłósak, *Próba rewizji metodologicznych podstaw przedmiotu badań filozofii przyrody u Jakuba Maritaina*, *Studia Philosophiae Christianae* 9(1973)1; Omówienie korzystania z tej metody Życiński przedstawił w książce *Teizm i filozofia analityczna*, T: II, Znak, Kraków 1988.

³⁴ J. Życiński, *Relacyjna teoria substancji*, dz. cyt., s. 71.

³⁵ Tamże, s. 71–72.

³⁶ Warto w tym miejscu przywołać dyskusje między R. Ingardenem a T. Kotarbińskim. W której to Ingarden wykazał, iż pozorny paradoks łączony jest z tezą o istnieniu przedmiotów ogólnych. Zob. R. Ingarden, *Z teorii języka i filozoficznych podstaw logiki*, PWN, Warszawa 1972, s. 483–507.

na przykład w postaci organizmów żywych³⁷. Na poziomie mikroświata zanika czynnik względnej trwałości ontycznych struktur i pojawia się pewien element dowolności. Jak stwierdza Życiński kategorię substancji można na tym poziomie odnieść na przykład do atomów poszczególnych pierwiastków, jak i do jądra tych atomów. Uwzględnienie relacji między strukturami, których odmiennosc jest następstwem przyjętej koncepcji, a zarazem uwzględnienie relacji charakteryzujących ewolucje pozwala uniknąć trudności które powstawały przy stosowaniu pojęcia substancji pierwszej (*ousia prote*) na terenie mikroświata.

Uwagi końcowe

Interpretacyjna doniosłość substancjalizmu Życińskiego przejawia się zwłaszcza w tym, iż dostarcza informacji pozwalających opisać relacyjność świata przyrody. Przyjęcie istnienia substancjalnych relacyjnych struktur świata, konstytuowanych przez pole racjonalności pozwala zrozumieć, dlaczego rzeczywistość fizyczna, nie jest ani pluralistycznym strumieniem odpływających bezpowrotnie doświadczeń, ani też Hume'owskim zbiorem wiązki postrzeżeń. W perspektywie substancjalizmu jawi się ona jako rzeczywistość *logosu* (prawa), w której wśród zmiennych świata zachowywane są stałe relacje oraz obowiązujące ściśle prawa przyrody. Podstawą takiej stabilności świata jest substancja pojęta jako arystotelesowskie *eschaton hypokeimenon*. Arystoteles na kartach *Metafizyki* pisał: „być substancją znaczy to, iż po za nią, nie istnieje nic innego”³⁸. Nie istnieje w tym sensie, że wszystkie konkretne formy bytów stanowią w istocie aktualizację możliwości zawartych w ontycznej matrycy świata (*tou eschatonu hypokeimenonu*). W świetle danych współczesnej fizyki rozróżnienie na substancje pierwszą i substancję drugą wydaje się raczej zbędnie, gdyż jawią się jako jedna rzeczywistość konstytuująca strukturę świata zewnętrznego.

Niezależnie od kontrowersji, jakie nasuwa proponowana przez Życińskiego koncepcja substancji, jest ona ważnym krokiem interpretacyjnym, którego zamierzeniem podstawowym było uczynienie kategorii substancji spójnej z wynikami nauk empirycznych. Musimy pamiętać, że analizy Życińskiego znajdują się w tzw. zewnętrznej bazie nauki, gdzie występuje tzw. filozoficzna otoczka. Badania polskiego filozofa jasno pokazują też, że otoczka ta nie jest czymś trwałym, ale stale ulega zmianie pod wpływem nowych odkryć przyrodniczych. Ewolucję filozoficznej otoczki nauki bardzo dobrze obrazuje ewolucja znaczeniowa pojęcia substan-

³⁷ Por. J. Życiński, *Pole potencjalności, a ewolucja Wszechświata*, [w:] *Nauka – Religia – Dzieje*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005; J. Życiński, *Teizm i filozofia analityczna*, T: II, dz. cyt., s. 62-79, 140-153.

³⁸ Cyt. za J. Życiński, *Relacyjna teoria substancji*, dz. cyt., s. 73.

cji i takich jej elementów jak materia i forma. Dla Życińskiego tradycyjny schemat konceptualny substancja – przypadłość uległ w zasadniczych rysach dezaktualizacji, wskutek nowych odkryć w dziedzinie fizyki, która radykalnie ograniczyła granice jego stosowalności. Można zauważyć, że sam Arystoteles nie pojmował w ten sposób substancji, zwłaszcza że w swojej filozofii kierował się on pewną metabazis, która mocno ograniczała rolę matematyki w poznaniu świata realnego. Życiński uważa, że podejście arystotelesowskie, a także tomistyczne, które do niego nawiązuje, jest nie do obrony w perspektywie danych odkrywanych przez naukę. I nie chodzi dziś o to, aby tracić czas na obronę dawnych stanowisk. Takie podejście byłoby całkowicie antyheurystyczne. Życińskiemu nie chodzi o jednak wierność tekstom Arystotelesa, czy też zgodność z jego czcigodnymi komentatorami. Bardziej niż o tę zgodność chodzi mu o wydobycie z koncepcji Stagiryty tych momentów znaczeniowych pojęcia substancji, które mogłyby wkomponować się w to, co o świecie przyrody mówi współczesna fizyka, zwłaszcza fizyka mikroświata.

Bibliografia

- D'Abro A., *The Evolution of Scientific Thought - From Newton to Einstein*, Dover Publications Inc., New York 1950.
- Ajdukiewicz K., *Z dziejów pojęcia materii*, „Wiedza i Życie”, 17 (1948) 1, s. 35–49.
- Arystoteles, *Metafizyka*, Z 7, 1039b, PWN, Warszawa 2009.
- Augustinus, *De Trinitate*, Migne Patrologia Latina, T: 42, s. 917.
- Brożek B., Hohol M., *Umysł matematyczny*, Copernicus Center Press, Kraków 2103.
- Harris E. E., *The Foundations of Metaphysics in Science*, George Allen & Unwin Lpd, London 1965.
- Ingarden R., *Z teorii języka i filozoficznych podstaw logiki*, PWN, Warszawa 1972.
- Kłósak K., *Próba rewizji metodologicznych podstaw przedmiotu badań filozofii przyrody u Jakuba Maritaina*, „Studia Philosophiae Christianae” 9 (1973) 1, s. 55–85.
- Kłósak K., *Wprowadzenie*, [w:] *Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody*, red. K. Kłósak, Warszawa 1976.
- Kołos W., *Spór o realność mikroświata*, [w:] *Nauka-Religia-Dzieje*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego Kraków 1988, s. 32.
- Krapiec M. A., *Metafizyka. Zarys podstawowych zagadnień*, Poznań 1966, s. 321.
- Lemańska A., *Hylemorficzna konstrukcja ciał złożonych w świetle nauk przyrodniczych*, „Studia Philosophiae Christianae” 30 (1994) 1, s. 109.
- Mitterer A., *From Aether to Cosmos*, From Aether to Cosmos, Milwaukee 1941.
- Mitterer A., *Wandel des Weltbildes von Thomas auf heute*, Vienna 1947.

- Rad (pierwiastek), [https://pl.wikipedia.org/wiki/Rad_\(pierwiastek\)](https://pl.wikipedia.org/wiki/Rad_(pierwiastek)) [dostęp: 22.04.2017].
- Rutowski T., *Pojęcie materii na terenie filozofii i fizyki*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 23 (1987) 1, s. 75–96.
- Wittgenstein L., *Tractatus logico-philosophicus*, PWN, Warszawa 2000.
- Wojciechowski T., *Teoria hylemorfizmu i fizykalna teoria budowy materii w ujęciu neoscholastyków*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 1/2 (1965), s. 179–221.
- Wojciechowski T., *Przedmiot teorii hylemorfizmu w ujęciu neoscholastyków*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 2 (1966), s. 5–54.
- Wollheim R., *F. H. Bradley*, Penguin Books Ltd, London 1959.
- Życiński J., *Relacyjna teoria substancji*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 23 (1987) 1, s. 53–74.
- Życiński J., *Teizm i filozofia analityczna*, t. 2, Znak, Kraków 1988.
- Życiński J., *Pole potencjalności, a ewolucja Wszechświata*, [w:] *Nauka – Religia – Dzieje*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005.
- Życiński J., *Świat matematyki i jej materialnych cieni*, Copernicus Center Press, Kraków 2013.

The Józef Życiński’s relational conception of substance

The relational conception of substance proposed by J. Życiński is an attempt at a new elaboration of Aristotle’s substantialism. Życiński, by showing the problems encountered by the present concept of substance, tries to build an image consistent with the results of the empirical sciences. The proposed conception of substance as a relational structure developed by Życiński is the equivalent of Aristotle’s substance as *deuterosia*. The relational approach to the substance induces a conclusion about the real existence of the ontic matrix of the world, in which all possible relations that have emerged or will emerge in the empirical world are encoded.

Keywords: substance, concept of substance, substantialism, relation, Aristotle, J. Życiński.

Renata Merda

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

Jacek Raniszewski

Łukasza Moniuszko, *Sprawiedliwość. Studium koncepcji filozoficznoprawnej Zygmunta Ziemińskiego*

Stefan Konstańczak

Bogna Choińska, *Podmiot i dyskurs w świetle myśli wybranych przedstawicieli poststrukturalizmu francuskiego*

Marek Rembierz

Krzysztof Śleziński, *Benedykta Bornsteina niepublikowane pisma z teorii poznania, logiki i metafizyki*

Joanna Zegzuła-Nowak

Justification of axiology and ethics in Polish and international research, ed. L. Kopciuch and T. Siwiec

RENATA MERDA

Joanna Zegzuła-Nowak, *Polemiki filozoficzne Henryka Elzenberga ze szkołą lwowsko-warszawską*, Wydawnictwo Scriptum, Kraków 2017, ss. 390, ISBN 978-83-65432-44-5

Joanna Zegzuła-Nowak jest pracownikiem naukowym zatrudnionym w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Zielonogórskiego. Jej zainteresowania badawcze obejmują zagadnienia historii filozofii polskiej XX wieku, etyki oraz aksjologii. Dotychczasowe publikacje jej autorstwa dotyczą przede wszystkim dorobku naukowego Henryka Elzenberga, a także dziejów szkoły lwowsko-warszawskiej i poglądów jej reprezentantów. Prezentowana książka *Polemiki filozoficzne Henryka Elzenberga ze szkołą lwowsko-warszawską* inicjuje serię wydawniczą Biblioteka Studiów z Filozofii Polskiej, wydawaną pod auspicjami tego czasopisma. Stanowi także uwieńczenie ważnego etapu pracy naukowej autorki, a mianowicie jest to publikacja w znacznej mierze oparta na treściach jej rozprawy doktorskiej. We wstępie został także wyraźnie podkreślony zamysł redakcji przyświecający całej serii wydawniczej: „Joanna Zegzuła-Nowak

wak swą książką przypomina wszystkim o tym, że filozofii nie uprawia się »do szuflady«, a każdy ją uprawiający jest zobligowany stanąć w polemiczne szranki i bronić swoich poglądów siłą argumentów, które go samego do nich przekonały” (s. 13).

Z treści książki wynika, że Joanna Zegzuła-Nowak wieloaspektowo przedstawiła powiązania i antagonizmy ujawniające się w sporach Elzenberga ze szkołą lwowsko-warszawską. Zgromadzony materiał pozwolił wskazać nie tylko powody podejmowania polemik, ale także wzajemne kontakty na przykład w licznych konferencjach i forach wymiany poglądów, jak II i III Zjazd Filozoficzny. Warto zaznaczyć, iż sam Elzenberg i przedstawiciele szkoły Twardowskiego prezentowali diametralnie odmienne podejście do uprawiania nauki (przede wszystkim metodologiczne), co podkreśla autorka, analizując bogaty materiał archiwalny dotyczący tych kontaktów.

Z książki dowiadujemy się, iż Henryka Elzenberga interesowało szerokie spektrum zagadnień: założenia metodologiczne, etyka, estetyka a także ontologia i epistemologia. Docenić należy pracę autorki, aby odpowiednio dobrać i usystematyzować wykorzystywane argumenty i treści polemiki z poszczególnymi interlokutorami, która w moim mniemaniu została zaprezentowana na wysokim poziomie naukowym. Warto zasygnalizować, że Joanna Zegzuła-Nowak zaprezentowała m.in. nieznaną bliżej, ale istotną dla filozofii polskiej treść Elzenbergowskiej polemiki z Tadeuszem Kotarbińskim, wskazując ją jako pokłosie wzajemnych interakcji wynikłych ze wspólnego uczestnictwa w II i III Zjeździe Filozoficznym. „Zdaniem Elzenberga Kotarbiński, kładąc główny nacisk na unicestwienie wszelkich form cierpienia (szeroko rozumianego zła: zagłady, rozterki, nędzy, klęski, bólu fizycznego, uczucia upośledzenia, choroby), a więc kierując się w stronę wartości ujemnych, pozbawiał człowieka możliwości realizowania wartości dodatnich (np. piękna i dobra)” (s. 160). Z książki dowiadujemy się również o powodach prowadzonych sporów ze Stanisławem Ossowskim. Ich polemika dotyczyła tak bliskiej obu omawianym filozofom dziedziny – estetyki. Autorka zasygnalizowała złożoność tej dyskusji, a także odmienną stosowanego aparatu pojęciowego, co jednoznacznie podkreśla indywidualizm nauko-

wy Elzenberga i Ossowskiego. Kolejną kwestią, na którą warto zwrócić uwagę, jest dyskurs o samej historii filozofii i sposobach jej uprawiania. W tej polemice Elzenberg dokonał oceny naukowej *Historii filozofii*, najważniejszego dzieła Władysława Tatarkiewicza, krytykując jego podręcznikowe podejście do rozumienia historii filozofii. Należy jednak zdaniem autorki pamiętać, że „zainteresowania naukowe obu filozofów z pewnością się krzyżowały” (s. 252).

We wstępie autorka przedstawia założenia, które zostały zaprezentowane w treści trzech rozdziałów składających się na książkę. Publikacja stanowi pierwsze tak obszerne opracowanie problematyki ukazującej relacje Henryka Elzenberga z przedstawicielami szkoły lwowsko-warszawskiej. Pierwsza część przedstawia przede wszystkim biografię naukową Elzenberga, a także założenia programowe szkoły lwowsko-warszawskiej. Niejako w tle analizowana jest konfrontacja koncepcji filozoficznych dwóch wybitnych filozofów: Twardowskiego i Elzenberga. Autorka przedstawiła także główne przyczyny warunkujące rozbieżność ich dróg naukowych. Zasygnalizowanie tych różnic niewątpliwie pozwala zrozumieć metodologiczne rozbieżności, a także wzajemne podobieństwa i różnice. Cóż zatem według autorki miało wyróżniać polemiki Elzenberga z szkołą „twardowszczyków” od innych sporów filozoficznych? Joanna Zegzuła-Nowak

stwierdza jednoznacznie: „Henryk Elzenberg nie tylko polemizował z ogólnym programem filozoficznym szkoły lwowsko-warszawskiej, ale także podawał w wątpliwość koncepcję i rozstrzygnięcia problemowe poszczególnych jej reprezentantów” (s. 143). Założyła więc, że pomiędzy nimi istniały nieprzezwyciężalne różnice, które nie mogły zostać przezwyciężone w jakiejś kompromisowej formie, a zatem musiały stać się przyczyną nierozstrzygalnych sporów i polemik. Prezentowana książka jest właśnie swoistym sprawozdaniem z ich przebiegu.

Joanna Zegzuła-Nowak w swej książce zadbała o staranną selekcję argumentów stosowanych podczas licznych dysput światopoglądowych i konfrontacji pomiędzy Elzenbergiem a jego oponentami ze szkoły lwowsko-warszawskiej. Te spory właśnie zostały zaprezentowane w rozdziale drugim. Szerokie grono przedstawicieli nauki polskiej reprezentujących szkołę lwowsko-warszawską, jak również ci, którzy identyfikowali się z jej założeniami, zostało skonfrontowane z poglądami Henryka Elzenberga. Zdaniem autorki to właśnie na podwalinach krytyki szkoły lwowsko-warszawskiej Elzenberg budował własny system filozoficzny, wzbogacając go o indywidualne przemyślenia i postulaty. Nic zatem dziwnego, że istotne znaczenie dla historii najnowszej filozofii polskiej autorka przypisała w swoim opracowaniu właśnie tym polemikom. Sam Elzenberg wielo-

krotnie nie tylko wdawał się w naukowe dysputy, ale także potrafił sformułować stanowisko krytyczne bądź aprobujące poglądy, którego nie upubliczniał nie tylko dlatego, że uważał je za niedopracowane. Niekiedy powodem takiego stanu rzeczy była również niesprzyjająca sytuacja polityczna. Warto podkreślić, iż Zegzuła-Nowak nadała temu także formę wzajemnej wymiany argumentów, co znacząco ułatwia poznanie stanowisk stron prowadzonej debaty. Nie znaczy to jednak, że Elzenberg pojmował spór ze wszystkimi przedstawicielami szkoły Twardowskiego. Ostatecznie w tym rozdziale zaprezentowano dziewięć zagadnień filozoficznych poddanych przez Elzenberga krytycznej analizie w polemice z przedstawicielami szkoły lwowsko-warszawskiej.

W rozdziale podsumowującym autorka dokonuje próby określenia roli, jaką w dziejach historii filozofii polskiej odegrały polemiki Elzenberga z przedstawicielami szkoły Kazimierza Twardowskiego. Autorka zasygnalizowała fakt, iż sam Elzenberg ani jego kontynuatorzy i badacze (m.in. Bogusław Wolniewicz, Włodzimierz Tyburski, Ryszard Wiśniewski) nie stworzyli żadnej szkoły filozoficznej, ale niewątpliwie ich rozważania pozostały trwały ślad w dziejach współczesnej filozofii polskiej i ciągle stanowią płaszczyznę podejmowania kolejnych studiów naukowych. Autorka trafnie podkreśliła, że „ich rozważania i koncepcje filozoficzne trwale za-

pięta się w historii filozofii polskiej, zyskując rzesze kontynuatorów, inspirując kolejne pokolenia badaczy oraz popularyzatorów ich spuścizn” (s. 290).

Wartość książki merytorycznie wzbogacają przemyślenie i staranne usystematyzowana i zredagowana bibliografia, a także wykaz licznych materiałów archiwalnych wykorzystanych w opracowaniu tejże pozycji książkowej. Autorka załączyła także wykaz wykorzystywanych skrótów, a całość publikacji kończy indeks osobowy ułatwiający czytelnikowi wyszukanie interesujących polemik. Niewielkim mankamentem w spisie treści jest nadużywanie słowa „polemika”, które pojawia się w nim aż piętnaście razy.

Książka autorstwa Joanny Zegzuty-Nowak to publikacja zasługująca

na zainteresowanie przede wszystkim ze strony czytelnika zorientowanego w problematyce historii filozofii polskiej. Godna jest polecenia za względu na staranność przeprowadzonych analiz i ich kompleksowość. Zapewne książka ta będzie cenną lekturą dla osób, które w filozofii poszukują nie tylko odpowiedzi na nurtujące pytania, ale przede wszystkim są zorientowane na poszukiwanie indywidualnej drogi dochodzenia do swoich racji. Autorka przybliży wszystkim czytelnikom arkaną toczona trudnej i zaniżającej współcześnie sztuki doboru argumentacji i toczona polemik naukowych. Warto zatem sięgnąć do tej pozycji jako bardzo cennego opracowania na temat znaczenia polemicznego dyskursu dla rozwoju nauki.

JACEK RANISZEWSKI

Łukasza Moniuszko, *Sprawiedliwość. Studium koncepcji filozoficzno-prawnej Zygmunta Ziemińskiego*, AVALON, Kraków 2017, ISBN: 978-83-7730-234-7, ss. 252.

Autor prezentowanej książki jest filozofem i pedagogiem naukowo związanym z Wyższą Szkołą Gospodarki w Bydgoszczy. Jego zainteresowania naukowe skupiają się wokół teorii i filozofii prawa, etycznych problemów prawa, analizy języka prawnego oraz dydaktyki prawa.

Deklarowanym celem autora miało być ukazanie kompletności koncepcji sprawiedliwości poznańskiego uczonego Zygmunta Ziemińskiego (1920–1996) oraz możliwości jej praktycznego wykorzystania przez nauki humanistyczne, społeczne i prawne. Sam Ziemiński udzielał się naukowo w takich dziedzinach jak filozofia, socjologia, a przede wszystkim prawo.

Publikacja została podzielona na cztery rozdziały (*Współczesne koncepcje sprawiedliwości; Sprawiedliwość a zasady postępowania; Podział ze względu na to, co przewiduje prawo – Zygmunta Ziemińskiego koncepcja*

sprawiedliwości społecznej; Wpływ Zygmunta Ziemińskiego na polską filozofię prawa). Części te zostały uzupełnione o podrozdziały, co czyni publikację bardziej przejrzystą.

Może nieco dziwić, że osobie Ziemińskiego i jego całej twórczości autor poświęcił jedynie część wstępu. Powoduje to niedosyt z powodu braku szerszej informacji o tym, w jaki sposób u uczonego pojawiło się zainteresowanie pojęciem sprawiedliwości.

Już w pierwszym rozdziale autor podkreśla, że podstaw „współczesnego pojmowania sprawiedliwości należy doszukiwać się w koncepcji sprawiedliwości Arystotelesa” (s. 21). W czasie lektury na informację tę można natrafić bardzo często. Uznać należy, że Moniuszko z powodzeniem broni tego stanowiska, odnosząc je do komentarzy innych uczonych, ale pozostawia je niekompletnymi.

Za punkt wyjścia rozważań autor przyjął charakterystykę najbardziej

wpływowych koncepcji sprawiedliwości XX wieku. Przywołanie takich uczonych jak John Rawls i Robert Nozick na gruncie światowym oraz Maria Ossowska i Czesław Znamierowski na polu polskiej nauki jest słuszne. Analizując ich założenia, Moniuszko dochodzi do wniosku, że są to koncepcje niekompletne, ponieważ pozostawiają sprawiedliwość jedynie w sferze teoretycznej. Podkreślić jednak należy, że takie stanowisko niesie za sobą zagrożenie zejścia z gruntu filozoficznego na rzecz analiz wyłącznie prawnych, co można zauważyć również w wielu fragmentach książki. Remedium na uzupełnienie powyższych założeń ma być koncepcja Ziemińskiego.

W drugim rozdziale pracy autor przeprowadził analizę formuł sprawiedliwości, uznając, że dotychczasowy podział filozoficzny sprawiedliwości na wyrównawczą i rozdzielczą można sprowadzić wyłącznie do rozdzielczych zadań sprawiedliwości. Uznaje bowiem, że wyrównanie danego podmiotowi i jego pozytywnych lub negatywnych zachowań z przeszłości to w rzeczywistości rozdzielanie dobra lub zła. W taki sposób według Moniuszki urządzone jest społeczne oddziaływanie jednych podmiotów na inne. Ze stanowiskiem tym można się zgodzić, ale jedynie z punktu analiz socjologicznych i prawnych. Bogactwo koncepcji filozoficznych opartych na spuściznie Arystotelesa ewoluowało na wiele bogatych koncepcji, które zostały z powodzeniem zaakceptowane

przez inne nauki, np. teologię. Autor tę informację pominął. Natomiast zabiegami słusznym wydaje się ukazanie w poszczególnych formułach przykładów z życia codziennego, a zatem potwierdzenie pragmatyzmu koncepcji Ziemińskiego.

Część trzecia monografii podejmuje sprawiedliwość wyłącznie z punktu widzenia teorii prawa. Zadaniem, na którym skupił się autor, była analiza pojęcia sprawiedliwości zapisanej w prawie. Moniuszko słusznie zwraca uwagę, że konstytucja RP zakłada realizację zasad sprawiedliwości, jednak żaden akt prawny nie definiuje, co pod tym pojęciem się kryje. Jest to zatem termin wyłącznie deklaracyjny, mający na celu wywołanie u odbiorcy prawa pewnych doniosłych emocji. Autor uważa, że to sprawiedliwość pojmowana jako norma moralna za pośrednictwem aparatu państwowego przekształca się w normę prawną, z której wynika przepis prawa. Norma moralna jest zatem normą prawną nakazaną przez prawodawcę. Jest to stanowisko dość nowatorskie, ale należycie w publikacji uzasadnione. Moniuszko uznaje sprawiedliwość za metanormę prawną, z czym trudno się zgodzić. Skoro bowiem prawo nie definiuje pojęcia sprawiedliwości, to nie może ona być uznana nawet za normę, przynajmniej na poziomie konstytucyjnym.

Za myśląc należy uznać tytuł rozdziału zamykającego monografię: *Wpływ Zygmunta Ziemińskiego na*

polską filozofię prawa (s. 192). Podkreślić należy, że jest to bardzo wartościowa część pracy, jednak jej treści odnoszą się wyłącznie do sprawiedliwości jako wartości prawnej. Z koncepcji Ziemińskiego autor uczynił „klucz” do analiz prawnych. Na przykładzie konstytucji oraz polskiego prawa karnego ukazał wprost, jak koncepcja poznańskiego profesora może służyć do praktycznych analiz prawnych.

Po książkę warto sięgnąć, jednak z kilkoma zastrzeżeniami. Trudno ją zdefiniować jako pozycję z zakresu historii filozofii, ponieważ postać Ziemińskiego stanowi jedynie tło do rozważań na temat pojęcia sprawiedliwości pomimo wykorzystania materiałów archiwalnych poznańskiego uczonego.

Podjęmowane zagadnienie wpisuje się w etykę, aksjologię, epistemologię, ale w tym przypadku wyłącznie prawną. Publikacja stanowi uzupełnienie luki na temat praktycznych możliwości pojmowania sprawiedliwości za pośrednictwem metod wypracowanych przez Ziemińskiego, a zauważonych przez autora. Książka może stanowić propozycję dla teoretyków prawa, zawodowych prawników oraz studentów kierunków prawnych. Katedry filozofii prawa zazwyczaj funkcjonują w ramach wydziałów prawa i tam istnieje najlepsza sposobność wykorzystania potencjału prezentowanej monografii. Prezentowane treści bowiem bliższe są zagadnieniom prawnym niż filozoficznym.

STEFAN KONSTAŃCZAK

Bogna Choińska, *Podmiot i dyskurs w świetle myśli wybranych przedstawicieli poststrukturalizmu francuskiego*, Universitas, Kraków 2014, stron 355. ISBN 97883-242-2369-5

Współczesna filozofia francuska w polskich księgarniach jest szeroko reprezentowana przede wszystkim dzięki przekładom dzieł Derridy, Foucaulta, Deleuse'a, Ricoeura, Levinasa, Badiou, Merlau-Ponty'ego, Lacana czy Baudrillarda. Rzadko pojawiają się jednak publikacje przekrojowe, starające się przedstawić poglądy francuskich filozofów w określonym obszarze tematycznym. Wynika to zapewne z faktu, że w polu zainteresowania tych myślicieli znajdują się najtrudniejsze zagadnienia naukowe, leżące na pograniczu możliwości ludzkiego pojmowania. A przecież Francja jest jednym z głównych ośrodków współczesnej humanistyki, a więc właśnie rodzą się idee, które kształtują oblicze współczesnej nauki. Wpływ francuskich intelektualistów szczególnie widoczny był przecież choćby w inicjacji procesu integracji europejskiej. Żałować zatem należy, że tak mało wiemy o dyskusjach, jakie toczą francuscy

filozofowie pomiędzy sobą, a także o tym, dlaczego ich dyskusje stanowią jakby odrębny nurt współczesnej humanistyki. Francja to przecież nie tylko kolebka XX-wiecznego egzystencjalizmu, ale także personalizmu, strukturalizmu, filozofii dialogu oraz postmodernizmu. Dominacja filozofii analitycznej w Polsce jakby przesłoniła te dokonania. Za ważne wydarzenie wydawnicze zatem należy przyjąć fakt ukazania się publikacji Bogny Choińskiej poświęconej najnowszej filozofii francuskiej, a konkretniej poststrukturalistycznym sporom na temat podmiotu i dyskursu.

Można od razu jednak mieć zastrzeżenie co do trafności przyjęcia tak długiego tytułu dla tego typu publikacji. Wiadomo przecież, że nikomu nie udało się jeszcze omówić w ramach jednej książki wszystkich przedstawicieli dowolnego kierunku filozoficznego. Trafniejszym rozwiązaniem być może byłoby zatytułowanie książki

Podmiot i dyskurs w poststrukturalizmie francuskim. Przekonania w tym względzie nie zmienia nawet fakt, że we wstępie autorka zastrzegła się, iż w swych analizach ograniczy się do trzech najwybitniejszych przedstawicieli poststrukturalizmu: Lacana, Derridy i Foucaulta. W książce są bowiem podrozdziały traktujące o recepcji i krytyce poglądów poststrukturalistów w pracach przedstawicieli innych orientacji filozoficznych, jak np. Pierre Klossowski, Gilles Deleuze oraz Charles Taylor, a w tych dyskusjach pojawiają się także inni filozofowie francuscy. Podobnego typu wątpliwości pojawiają się także w odniesieniu do struktury publikacji, bo niby dlaczego podrozdział *Lacan jako ojciec strukturalizmu* znajduje się w innym miejscu niż rozdział poświęcony genezie poststrukturalizmu? Jako zakończenie autorka potraktowała ostatni rozdział *Co to jest poststrukturalizm? Próba definicji*, co także nie wydaje się rozwiązaniem najszcześniejszym, gdyż być może zagadnienie to powinno stanowić konkluzję rozdziału drugiego. Należy jednak uszanować decyzję autorki, gdyż cała praca obejmuje także prezentację prób zakwestionowania pojmowania podmiotu jako kategorii właściwej filozofii tradycyjnej. W pewnym sensie można stwierdzić, że autorka sama uległa sile argumentacji poststrukturalistów, gdyż układ jej książki jakby sam się napisał (ułożył), a zatem to nie jej wina, że czytelnik jest więźniem tradycyjnie-

go pojmowania roli autora, który sam tworzy swój tekst i jest za niego odpowiedzialny.

Trzeba jednak przyznać, że autorka zmierzyła się z na tyle trudną materią, że w zasadzie nie wiadomo, jak miała wypełnić zadanie, jakie przed swoją książką postawiła. Cała publikacja jest bowiem także rekonstrukcją pewnego procesu erozji tradycji kartezjańskiej, a zatem także narodzin nowego paradygmatu lingwistycznego, czy może raczej logocentrycznego. Niezwykle ważne jest tutaj to, że proces ten najpierw musiał dokonać się w obrębie samej filozofii francuskiej, a dopiero później wykroczył poza jej granice. Aby ten proces mógł się dokonać, wprawdzie trzeba było dokonać swoistej rewizji psychoanalizy. Nic zatem dziwnego, że książkę rozpoczyna rozdział *Filozofia a psychoanaliza*. Tak właśnie rodził się poststrukturalizm, a Lacan jako psychiatra wykazuje w tym wielkie powinowactwo z samym Freudem. W książce jednak trafnie założono, że wątek psychiatryczny odgrywa w narodzinach poststrukturalizmu znaczenie drugorzędne, gdyż to nie obserwacja pacjentów doprowadziła do jego powstania, ale przede wszystkim właśnie krytyczna analiza dorobku psychoanalizy. Lacan w książce nie jest więc lekarzem, ale przede wszystkim filozofem. Sama autorka zapowiada to zresztą: „O ile to będzie możliwe, postaram się go czytać jako filozofa” (s. 41).

Swoiste rozliczenie z psychoanalizą to jednak nie tylko próba nowej interpretacji jej założeń, ale także inspiracja do poszukiwań rozwiązań problemów, które przyniosło to nowe jej odczytanie. Rozdział, w którym autorka próbuje wskazać kierunki tych poszukiwań, jak się wydaje, ma kluczowe znaczenie dla całej publikacji. Okazuje się bowiem, że poststrukturalizm jest koncepcją w sumie dobrze wpasowującą się w główny nurt rozwoju filozofii współczesnej. Zarówno poglądy Hegla, Husserla, jak i Nietzschego oraz Heideggera legły u jego podstaw. Przy tej okazji autorka dokonuje krytycznej oceny poglądów zarówno polskich, jak i zagranicznych filozofów na kwestię kształtowania się nowego kierunku filozoficznego. Szczególnie ważne jest przy tym wyłączenie Deleuze'a spośród poststrukturalistów, choć najczęściej jest on tak właśnie klasyfikowany w opracowaniach dotyczących filozofii współczesnej. Za niezbyt szczęśliwe rozwiązanie należy przy tym uznać rozwiązanie przyjęte w rozdziale trzecim, gdy podrozdział podsumowujący kwestię wpływów na rozwój strukturalizmu nie kończy rozdziału, bo formalnie ostatnim jest krótkie omówienie wpływów filozofii Pierre'a Klossowskiego.

Autorka stara się w swej książce potraktować poststrukturalizm jako kompletny system filozoficzny. Dlatego zadaje sobie pytanie, czy w takim zlogocentryzowanym myśleniu w ogóle jest miejsce na etykę. Sama odpo-

wiada na to pytanie twierdząco i stara się zrekonstruować oraz ująć w postaci systematycznego wykładu myśl etyczną poststrukturalizmu. To rzeczywiście nowatorskie podejście do tego kierunku filozoficznego. Podmiot, nawet zdekonstruowany, nie przestaje nim być, a więc znajduje się w relacjach z Innymi. Sama kwestia zależności od Innego ma przecież wydźwięk moralny. Autorka twierdzi, że „etyka poststrukturalistyczna pozbawiona jest jakichkolwiek przesłanek”, jest etyka relacyjną „uwikłaną w zależność od Innego” (s. 151). Odpowiedzialność jest więc w niej potraktowana w sposób szczególny, nie istnieją zatem żadne drogowskazy ułatwiające dokonywanie moralnych wyborów. Pozostaje więc założenie, że nie istnieje żadne kryterium dokonywania „słusznych” wyborów, a zatem ocena moralna może być dokonana w trakcie realizacji lub już po zrealizowaniu. Etyka poststrukturalistyczna byłaby więc szczególnym przypadkiem etyki konsekwencjalistycznej.

Równie ważne jest stwierdzenie autorki dotyczące pojmowania prawdy przez Lacana, a także Foucaulta oraz Derridę: „Prawda bardziej kreuje podmiot – gdy objawia się w mówieniu podmiotu, ona sama mówi” (s. 162). Skoro nie ma prawdy bez podmiotu, to nie istnieje żaden dyskurs ani jej forma, którą można byłoby zapisać. Konkluzją takiej konstatacji jest uwaga autorki: „Wiedza jest pozorem prawdy, a nie jej represen-

tantem” (s. 163). A zatem tak samo i etyka nie może przybrać formy dyskursywnej. A swoją drogą jest to poważny problem dla strukturalistycznego pojmowania nauki.

Gdy w książce mowa jest o możliwości potraktowania poststrukturalizmu jako dyskursu historycznego, to niezorientowanemu czytelnikowi może wydać się to jakby zaprzeczeniem wcześniejszych wywodów autorki. Tymczasem histeria, choć może być traktowana także jako choroba, jest raczej stanem konfliktu pomiędzy wartościami. Inaczej mówiąc, jest to stan naturalny dla człowieka. Dyskurs historyczny jest więc naturalny. Co więcej, jak zauważa autorka, „histeria pokazuje, że podmiot jest ekstymny – czysto »zewnętrzny«, jest tylko pustką otoczoną językiem” (s. 200).

Może się niekiedy wydawać, że poststrukturalizm wykazuje zbieżność z hermeneutyką. Autorka wykazuje jednak, że jest to przekonanie zbyt daleko idące. Swój wywód opiera na przeciwstawieniu sobie dwóch koncepcji – hermeneutyki Gadamera oraz dekonstrukcjonizmu Derridy. Interesujące są tu zwłaszcza rozważania na temat relacji łączących byt i sens, co w przekonaniu Bogny Choińskiej stanowi główną różnicę pomiędzy tymi koncepcjami.

Książkę kończą rozważania autorki dotyczące sensowności zaklasyfikowania poststrukturalizmu jako koncepcji ateistycznej. Znajdujemy tutaj ciekawy wywód na temat ateizmu, co jest

znowu nawiązaniem do problematyki etycznej. Pragnieniem człowieka jest bowiem „podążanie za wartością”, a zatem jej zrealizowanie w konkretnym akcie stawia człowieka, choćby na chwilę, w roli Boga. „Akt działania, »szaleństwo decyzji« sytuje człowieka na miejscu Boga” (s. 307). Wreszcie na sam koniec autorka stara się odpowiedzieć na pytanie – czym właściwie jest poststrukturalizm. To pytanie jest na wskroś paradoksalne, bo każda odpowiedź na nie umiejscawia ją w obrębie jakiegoś dyskursu, czyli w jakiś sposób ogranicza, czy może raczej zamyka. Warto jednak podążyć za rozważaniami autorki, bo ostatecznie okazuje się, że jest to jednak w jakiejś części możliwe.

Lektura prezentowanej książki nie jest łatwa. Wydaje się, że jest to konsekwencją tego, że o współczesnej filozofii francuskiej mówi się w naszym kraju głównie w kontekście jej uwikłań politycznych. Tymczasem autorka zafundowała czytelnikom swoistą podróż po filozofii współczesnej – dopiero w jej trakcie orientujemy się, że jest to droga bardziej interesująca, niż mogłoby się wydawać. W poststrukturalizmie nie istnieje bowiem jakiś stan rzeczy, który wart byłby upamiętnienia. Podmiot i dyskurs to tytułowe zestawienie, ale ostatecznie okazuje się, że nie jest ono takie jednoznaczne, jakby mogło się wydawać. Książka zawiera także mnóstwo informacji na temat poglądów nie tylko poststrukturalistów, ale także na temat

ich prekursorów, jak i komentatorów. Niektóre z rozdziałów książki stanowią zamknięte w sobie części, a zatem można je czytać bez konieczności lektury pozostałych. Niemniej jednak nie jest to lektura dla czytelnika słabo lub przeciętnie zorientowanego w meandrach współczesnej filozofii. Choć nie można nic zarzucić stronie językowej całej publikacji, to jednak przez wy-

korzystanie w niej ogromu terminów, których nie używa się w języku potocznym lub też używa się ich w zupełnie innym znaczeniu, powoduje, że czytelnikiem staje przed nie lada wyzwaniem. Zatem pozostaje ona propozycją dla specjalistów, niezłe orientujących się w historii filozofii najnowszej, a także w historii nauki.

MAREK REMBIERZ

Krzysztof Śleziński, *Benedykta Bornsteina niepublikowane pisma z teorii poznania, logiki i metafizyki*, Uniwersytet Śląski – Wydawnictwo Scriptum, Katowice 2014, ss. 273

Opublikowana w 2014 roku przez Krzysztofa Ślezińskiego praca *Benedykta Bornsteina niepublikowane pisma z teorii poznania, logiki i metafizyki* jest jego kolejnym krytycznym opracowaniem dorobku naukowego polskiego filozofa z pierwszej połowy XX wieku. Praca składa się z dwóch części. W części pierwszej autor skoncentrował się na tych obszarach Bornsteinowskiej filozofii, które nie straciły swej aktualności. Część druga zawiera trzy niepublikowane teksty: *Teoria poznania*, *Zarys teorii logiki dialektycznej* oraz *Wstęp do metafizyki jako nauki ścisłej* będące potwierdzeniem ważności i aktualności Bornsteinowskich rezultatów badań.

W części pierwszej do ważnych obszarów Bornsteinowskich badań filozoficznych autor zaliczył problematykę teoriopoznawczą, logiczną i metafizyczną. Obszary te są z sobą ściśle połączone i można w tym miejscu mówić o wypracowywaniu przez Born-

steina systemu filozoficznego odwołującego się do ścisłych założeń matematyczno-logicznych. W pierwszej części pracy omówiono Bornsteinowskie rezultaty badań teoriopoznawczych, które poszerzają wyniki Kantowskiej teorii poznania, przyczyniając się tym samym do udanej próby wypracowania metafizyki jako *mathesis universalis*. Ważne w rozwoju logiki są przedstawione Bornsteinowskie próby poszerzenia kategorialnej logiki algebraicznej w tzw. panlogikę zawierającą logikę hemidialektyczną, jednostronnie dialektyczną i dwustronnie dialektyczną.

Bornstein, dążąc do uzasadnienia istnienia relacji między naukami szczegółowymi i filozofią, w kontekście całościowego systemu budowania wiedzy, wypracował ontologiczną teorię rzeczywistości. W recenzowanej pracy, autor, na podstawie dobrej znajomości dorobku Bornsteina, zalicza go do przedstawicieli filozofii

racjonalistycznej, zmierzających do odkrycia absolutnych, koniecznych zasad, które ostatecznie wyjaśniają całość rzeczywistości. Punktem wyjścia dla tych badań jest odkryta paralelność porządku świata myśli, pojęć, sensów i świata przestrzennych bytów.

Jak zauważa Śleziński, Bornsteinowska naukowa metafizyka powinna znaleźć się w obszarze dyskusji toczonej między zwolennikami matematycznego wyjaśniania świata, a zwolennikami klasycznej teorii bytu. Jest to rzecz o tyle ważna, iż w Bornsteina pracach zawarte są elementy kategorialnego i strukturalistycznego opisywania i wyjaśniania jakościowej strony rzeczywistości.

Prace dotyczące filozofii Bornsteina nadal są zasadne i to nie tylko w kontekście badań historycznych i analitycznych poświęconych polskiej filozofii pierwszej połowy XX wieku, ale także ze względu na ich znaczenie i ważność w próbach opisu i wyjaśniania rzeczywistości. Śleziński słusznie w pracach Bornsteina dostrzega wiele zagadnień aktualnych w kontekście współczesnych dyskusji filozoficznych. Prace te są jednak znane wąskiemu gronu filozofów polskich, dlatego warto byłoby je rozpoznać w skali międzynarodowej, tak jak to czyni się z dorobkiem innych polskich filozofów.

O znaczeniu i wartości Bornsteinowskiego dorobku naukowego zaświadczać mogą spostrzeżenia i uwagi wyrażane przez Ślezińskiego, który wskazuje, iż w kolejnych opracowaniach tej filozofii warto ukazać zgodność tej myśli z dokonaniem we współczesnych dziedzinach nauk formalnych, wliczając w te dziedziny także badania z ontologii formalnej. Pierwszym krokiem uczynionym w tym kierunku może być zmiana zapisu Bornsteinowskich formuł zdaniowych na zapis w kategoriach języka współczesnej topologii czy teorii kategorii. Aby jednak projekt ten był kontynuowany warto zadbać o umiędzynarodowienie Bornsteinowskiej myśli, która jest świadectwem ważnych rezultatów filozoficznych badań rzeczywistości.

Książka Krzysztofa Ślezińskiego jest erudycyjna, bogata źródłowo. Struktura pracy jest przemyślana, a prowadzona argumentacja zachowuje porządek krytycznie analizowanych kwestii Bornsteinowskiej filozofii. Należy dążyć, aby tego typu opracowania docierały do szerokiego kręgu odbiorców, przyczyniając się tym samym do poszerzania filozoficznych dyskusji dotyczących pogłębienia rozumienia rzeczywistości. Książka ta powinna zostać przetłumaczona i upowszechniona w środowisku międzynarodowym

JOANNA ZEGZUEŁA-NOWAK

Justification of axiology and ethics in Polish and international research,
Editors: L. Kopciuch and T. Siwiec, The Marie Curie-Skłodowska
University (UMCS) in Lublin, Poland, Lublin 2014,
ISBN 978-83-778-4585-1

This publication deals with an important but still current issue of meta-axiology and meta-ethics related to the justification and validation of judgments (statements) in normative sciences. It consists of 16 articles and is a product of international scientific collaboration (in the fields of axiology, ethics, philosophy, and history of philosophy) between Poland, Germany and the USA. As mentioned in the book introduction, it is a continuation of an earlier scientific collaboration in the field initiated by a two-day scientific conference entitled *Justification of axiology and ethics* held in Lublin, Poland 27–28 March 2014.

The work is divided into sections according to subjects presenting the issues from many angles. It consists of three parts which show that the search for the criteria and foundations of importance, truth, and rightness or legitimacy of judgements in normative sciences may be considered from various perspectives.

The authors state that the issue continues to be important and current for the science:

Part I. General theoretical contexts – particularly an article by Peter Knauer *Justification for ethics today*, and articles by Andrzej Niemczuk, Dieter Birnbacher, Rainer Forst.

On the other hand, historical significance should be taken into account as well:

Part II. Historical approaches – where certain problems are shown according to chosen philosophers as for example in Wilhelm G. Jacobs' article *Schelling's foundation of ethics*, and Leszek Kopciuch *Basic opposition of values. From research into Nicolai Hartmann's philosophy* as well as other authors including Arno Anzenbacher, Tomasz Kupś, Daniel Breazeale, Ludwig Siep, Agata Grzyb, Tomasz Siwiec, and Filip Bardziński.

The problem is considered in the light of concrete theoretical issues:

Part III. Specific problems of justification in ethics – for example in relation to civil disobedience in A. Szklarek's article or to applied ethics: business ethics, social ethics, political ethics, media ethics – as described in Mariusz Wojewoda's article *The problem of justification in applied ethics* or as an analysis of the normative dimension of apologising in an article by Oliver Hallich.

The authors in the publication are renowned experts in ethics who consider fundamental issues for meta-ethics and applied ethics which pose a bone of contention for scholars. They concentrate on such issues as, for example:

- the possibilities and ways of justifying ethics (consolidating and validating judgments, norms, moral judgments) and consequently the establishment of the basis for the recognition of its autonomy,
- the principles of morality validation (the question of its origin, essence and autonomy),
- the essence of moral values (superior or universal, unique versus other values in the human world),
- as well as the criteria for good and evil.

What is important is that the content of the articles in the publication also shows a practical dimension of the issues. The issues are considered as follows:

- establishing baselines for the non-conflict resolution of moral disagreements,

- searching for the right arguments for the theoretical basis for right behaviour and consequently, organisation of a common living space, taking into account the wellbeing of people with different interests, needs and aspirations.

The issues being tackled here are therefore significant. Even more so due to the fact that modern people live in a period of rapid advances. Social, technical, economic, political, civilisational and cultural changes are constantly facing new challenges and moral dilemmas whilst modern science remains silent on how to solve these problems. A person often feels lost and has no guidance related moral action. Hence, perhaps the normative sciences can be the only hope for support in the existential situation of humans, as the sciences seem to be able to provide right, valid and universally acceptable directives of conduct.

Moreover, in the book's introduction, a natural desire for ethical knowledge is pointed out, ethics giving foundations to human existence and indicating the approved objectives of human activity. "A human as a being which acts deliberately has always been in need of knowledge related to the criteria of adequate action [...] However, he needed more than guidelines on what to do and how to act. He also needs certainty or at least sufficient justification of the knowledge – as this is related to the area where many people's various aspirations and objectives clashed." (p. 7) Some

authors emphasise a somewhat naïve view commonly expressed according to which human actions and moral categories are obvious and clear to apply or interpret. Such an assumption seems unjustified as proven by detailed problem analyses. Thus for example, in Dieter Birnbacher's analyses of the problem of how to distinguish moral values from non-moral ones and in which he points out the problem of embracing the moral sphere itself: "There is a question of how to distinguish moral values from non-moral ones. [...] The simplicity of the question is only apparent. Although, the term 'moral value' is used in colloquial language quite commonly, it is not at all easy to specify necessary and sufficient conditions for the moral concept. In other words the essence of morality is difficult to define clearly." (p. 50)

It is also worth mentioning that in the book, that despite a wide group of authors from a number of countries, there are no notes on the authors describing their interests and scientific achievements, just their academic affiliations are mentioned. The reader might have appreciated additional information especially since, as emphasised in the introduction, "some of the authors have acknowledged positions in Poland" (p. 9). To complete the publication an index of terms would also be a useful addition in order to facilitate the reader's discernment of specific issues.

The message in the book indicates that the human community in its activities is not dependent on nature's determination, but only on what it solely creates and implements, on morality based on free will, freedom, and conscious choice. As Rainer Forst, one of the authors concludes "Everyone who was properly educated socially in the world of moral criteria can see that morality is truly an action requiring reciprocity, but this reciprocity assumes that each person considers themselves to be unconditionally obliged to morality without further 'why' or 'what for'. This motivation is neither "imposed externally" nor gratuitous. The world exists for us and as human beings we are simply responsible for it, and this is not based on any agreement. The State of ends is in this world". (p. 92)

This book is worth recommending firstly to all readers interested in moral obligations and who are also prepared for detailed theoretical problem analyses. It can also be useful for university students in humanities and social studies as well as for professional researchers who can find in the book not only a picture of contemporary debates in the field of normative sciences and knowledge about Man himself, the specifics of his axiological designs with their construction methods and prioritisation, but also the inspiration for his own problem solving.

Contents

From the editors	5
Wiesław Wójcik On the value of Polish philosophy	7
In the Circle of Lvov–Warsaw School	
Jacek Jadacki On Tadeusz Kotarbiński’s radical realism	13
Zbigniew Orbik History of philosophy in Izydora Dąmbska’s work	21
In the circle of logic	
Adam Jonkisz Conceptions of division. Methodological comments and postulates	41
Adam Jonkisz Division. The general concepts and distinctions	61
Janusz Ciuciura Jaśkowski’s paraconsistent logic	73
In the circle of Borys Dombrovski’s figure and idea	
Stepan Ivanyk, Ryszard Kleszcz Borys Dombrovski’s biographical entry	91
Borys Tarasewicz Dombrovski The School of one Headteacher. For the occasion of Kazimierz Twardowski’s death (11.02.1938, Lvov)	95

Jan Woleński In memory of Borys Dombrowski	117
Jacek Jadacki In memory of Borys Dombrowski (11th August 1948 –19th September 2016)	121
Ryszard Kleszcz In memory of Borys Dombrowski (11th August 1948 –19th September 2016)	125
Stepan Ivanyk In memory of Dr. Borys Dombrowski	129
Oleg Hirnyk In memory of Borys Dombrowski	133
Borys Dombrowski Bibliography	135
In the circle of ethics and philosophy of civilisation	
W. Julian Korab-Karpowicz Human evolution in Józef Hoene-Wroński's view	145
Stefan Konstańczak Ethical naturalism of Aleksander Świętochowski	159
Grażyna Szumera Civilisation and ethics following Feliks Konieczny's thought	181
Sonia Bukowska Human will as the product of civilisation in Erazm Majewski's theory	189
In the circle of debate on Marxist philosophy	
Gerard Dmuch Philosophy versus ideology. Zbigniew Jordan on Marxist pursuit to monopolise scientific truth and criticism of the Lvov–Warsaw School	201
Renata Merda Marxism and Catholicism: Leszek Kolakowski's criticism of Polish Thomism.....	215
In the circle of searching for origins and inspirations	
Krzysztof Śleziński Early Polish Philosophical Literature	233
Łukasz Moniuszko Poznan school of theory and philosophy of law. Czesław Znamierowski (1888–1967) – the fiftieth anniversary of the philosopher's death	251

Workshops and debuts

Klaudia Miśkiewicz

Does the friendship make a person perfect?

The analysis of Karol Wojtyła's thought263

Andrzej Tarchała

Attempt to reconstruct Władysław Tatarkiewicz's view279

Lucyna Majewska

Intellectual responsibility in Andrzej Grzegorzczak's ethics291

Krzysztof Piekarski

Józefa Życińskiego relacyjna koncepcja substancji303

Reports and reviews

Renata Merda

Review.....319

Jacek Raniszewski

Review.....323

Stefan Konstańczak

Review.....327

Marek Rembierz

Review.....333

Joanna Zegzuła-Nowak

Review.....335

Spis treści

Od redaktorów	5
Wiesław Wójcik O wartości filozofii polskiej	7
w kręgu szkoły lwowsko-warszawskiej	
Jacek Jadacki O realizmie radykalnym Tadeusza Kotarbińskiego	13
Zbigniew Orbik Historia filozofii w twórczości Izydory Dąmbskiej	21
w kręgu logiki	
Adam Jonkisz Koncepcje podziału. Uwagi i postulaty metodologiczne	41
Adam Jonkisz Podział. Pojęcia i rozróżnienia ogólne	61
Janusz Ciuciura Logika parakonsystentna Jaśkowskiego	73
w kręgu postaci i myśli Borysa Dombrowskiego	
Stepan Ivanyk, Ryszard Kleszcz Borys Dombrowski (biogram)	91
Borys Taras Dombrowski Szkoła jednego scholarcha. Z okazji 75-lecia śmierci Kazimierza Twardowskiego (zm. 11.02. 1938, Lwów)	95

Jan Woleński	
Wspomnienie o Borysie Dombrowskim.....	117
Jacek Jadacki	
Wspomnienie o Borysie Dąbrowskim (11 sierpnia 1948 – 19 września 2016).....	121
Ryszard Kleszcz	
Borys Dombrowski <i>in memoriam</i> (11 sierpnia 1948 – 19 września 2016)	125
Stepan Ivanyk	
Wspomnienie o dr. Borysie Dombrowskim	129
Oleg Hirnyj	
Wspomnienie o Borysie Dombrowskim	133
Borys Dombrowski	
Bibliografia	135
w kręgu etyki i filozofii cywilizacji	
W. Julian Korab-Karpowicz	
Ewolucja ludzkości według Józefa Hoene-Wrońskiego	145
Stefan Konstańczak	
Naturalizm etyczny Aleksandra Świętochowskiego	159
Grażyna Szumera	
Cywilizacja a etyka w myśli Feliksa Konecznego	181
Sonia Bukowska	
Wola człowieka jako wytwór cywilizacji w teorii Erazma Majewskiego.....	189
w kręgu sporów o filozofię marksistowską	
Gerard Dmuch	
Filozofia kontra ideologia Zbigniew Jordan o marksistowskim dążeniu do monopolu na prawdę naukową i krytyce Szkoły Lwowsko-Warszawskiej.....	201
Renata Merda	
Filozofia katolicka a marksizm.	
Leszka Kołakowskiego krytyka tomizmu polskiego	215
w kręgu poszukiwania źródeł i inspiracji	
Krzysztof Śleziński	
Początki piśmiennictwa filozoficznego w języku polskim	233
Łukasz Moniuszko	
U źródeł poznańskiej szkoły teorii i filozofii prawa Czesław Znamierowski (1888–1967) – w pięćdziesiątą rocznicę śmierci filozofa.....	251

warsztaty i debiuty

Klaudia Miśkiewicz	
Czy przyjaźń doskonali osobę? Analiza myśli Karola Wojtyły.....	263
Andrzej Tarchała	
Maksymalistyczny charakter dobra.	
Próba rekonstrukcji stanowiska Władysława Tatarkiewicza.....	279
Lucyna Majewska	
Odpowiedzialność intelektualna w etyce Andrzeja Grzegorzcyka.....	291
Krzysztof Piekarski	
Józefa Życińskiego relacyjna koncepcja substancji	303

sprawozdania i recenzje

Renata Merda	
Recenzja	319
Jacek Raniszewski	
Recenzja	323
Stefan Konstańczak	
Recenzja	327
Marek Rembierz	
Recenzja	333
Joanna Zegzuła-Nowak	
Recenzja	335
Contents	339

W poprzednich tomach

„Studia z Filozofii Polskiej”, tom 1(2006)



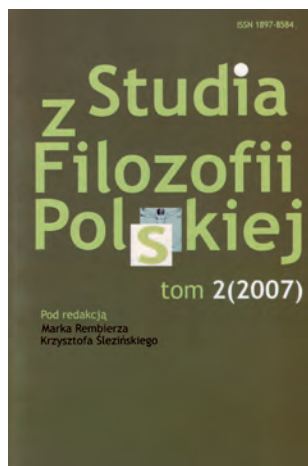
tematy tomu:

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)



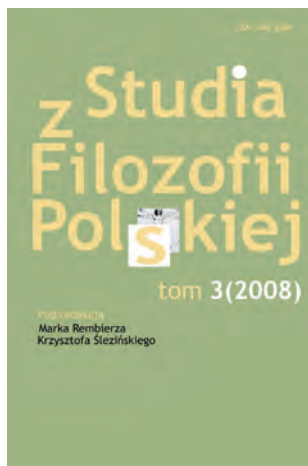
tematy tomu:

w kręgu szkoły lwowsko-warszawskiej
w kręgu neoscholastyki i noetomizmu
w kręgu fenomenologii Romana Ingardena
w kręgu badań historycznofilozoficznych Stanisława Czajkowskiego
w kręgu teorii poznania i filozofii nauki
w kręgu antropologii i filozofii kultury
w kręgu dydaktyki filozofii
archiwum
warsztaty i debiuty

autorzy tomu:

Aleksander Bańka, Dariusz 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)



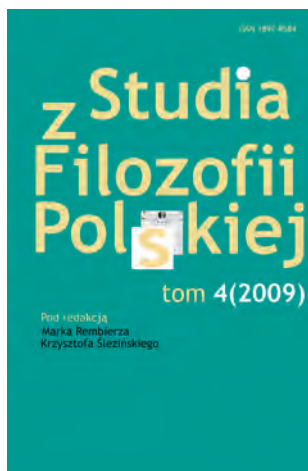
tematy tomu:

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 Sokolowski, Krzysztof Śleziński, Andrzej Tarnopolski, Mirosław Tyl, Zbigniew Wolak, Kazimierz Wolsza, Stefan Zabieglik

„Studia z Filozofii Polskiej”, tom 4(2009)



tematy tomu:

w kręgu filozofii Kazimierza Twardowskiego
w kręgu szkoły lwowsko-warszawskiej
w kręgu fenomenologii
w kręgu filozofii Wincentego Lutosławskiego
w kręgu polskich interpretacji Platona
w kręgu filozofii prawa
w kręgu filozofii cywilizacji i filozofii kultury
w kręgu estetyki

autorzy tomu:

Anna Brożek, Sonia Bukowska, Tadeusz Ciecierski, Aleksander Ćuk, Rafał Charzyński, Piotr Drużny, Piotr Gutowski, Stepan Ivanyk, Stanisław Janeczek, Agnieszka Jarmuła, Adam Jonkisz, Andrzej Kasperek, Waldemar Kmiecikowski, Stefan Konstańczak, Tomasz Mróz, Adam Olech, Ewa Olszówka, Bogumiła Szczepanik, Grażyna Szumera, Krzysztof Śleziński, Halina Šimo, Kazimierz Twardowski, Jan Woleński

„Studia z Filozofii Polskiej”, tom 5(2010)



tematy tomu:

w kręgu biografistyki filozoficznej
w kręgu logiki i filozofii nauki
w kręgu komparatystyki filozoficznej
w kręgu neoscholastyki i neotomizmu
w kręgu relacji polsko-czesko-słowackich
w kręgu filozofii i literatury
w kręgu polskich interpretacji Platona
warsztaty i debiuty
recenzje

autorzy tomu:

Dariusz Łukasiewicz, Jan Woleński, Stefan Konstańczak, Marek Magdziak, Zbigniew Wolak, Krzysztof Śleziński, Magdalena Milczarek-Gnaczyńska, Tomasz Knapik, Joanna Zegzuła-Nowak, Kazimierz M. Wolsza, Jan Zouhar, Peter Mlynarčík, Artur Pastuszek, Leszek Łysień, Tomasz Mróz, Mikołaj Rysiewicz, Bogdan Koperski, Małgorzata Konstańczak

„Studia z Filozofii Polskiej”, tom 6(2011)



tematy tomu:

w kręgu szkoły lwowsko-warszawskiej
w kręgu neoscholastyki i neotomizmu
w kręgu filozofii przyrody
w kręgu myśli Józefa Tischnera
w kręgu personalizmu
w kręgu polskich interpretacji Platona
w kręgu polskiej historiozofii
warsztaty i debiuty
recenzje

autorzy tomu:

Ryszard Wiśniewski, Dariusz Łukasiewicz, Lidia Obojska, Dominik Kowalski, Stefan Konstańczak, Kazimierz M. Wolsza, Krzysztof Kamiński, Krzysztof Śleziński, Paweł Polak, Agnieszka Wesolowska, Aleksandra Bulaczek, Rafał Charzyński, Wacław Front, Tomasz Mróz, Leszek Łysień, Andrzej Kasperek, Błażej Fajkis, Sławomir Strzelecki, Karolina Fornal, Łukasz Moniuszko



„Studia z Filozofii Polskiej”, tom 7(2012)

tematy tomu:

w kręgu myśli Józefa Hoene-Wrońskiego

w kręgu aksjologii

w kręgu filozofii prawa

w kręgu myśli Józefa Tischnera

w kręgu analiz historycznofilozoficznych

warsztaty i debiuty

recenzje

autorzy tomu:

Dariusz Kubok, Andrzej Wawrzynowicz, Krzysztof Śleziński, Wiesław Wójcik, Stefan Konstańczak, Agnieszka Smolicka, Tomasz Knapik, Magdalena Płotka, Halina Šimo, Łukasz Moniuszko, Agnieszka Wesołowska, Karolina Fornal, Tomasz Mróz, Zbigniew Wolak, Leszek Łysień, Piotr Gugala, Bartłomiej Żywczak, Aleksandra Bulaczek, Lidia Obojska, Łukasz Moniuszko



„Studia z Filozofii Polskiej”, tom 8(2013)

tematy tomu:

w kręgu poznańskiej szkoły metodologicznej

w kręgu filozofii o inspiracji chrześcijańskiej

w kręgu filozofii przyrody i filozofii nauki

w kręgu filozofii słowiańskiej

w kręgu filozofii kultury

recenzje

autorzy tomu:

Dariusz Kubok, Andrzej Wawrzynowicz, Krzysztof Śleziński, Wiesław Wójcik, Stefan Konstańczak, Agnieszka Smolicka, Tomasz Knapik, Magdalena Płotka, Halina Šimo, Łukasz Moniuszko, Agnieszka Wesołowska, Karolina Fornal, Tomasz Mróz, Zbigniew Wolak, Leszek Łysień, Piotr Gugala, Bartłomiej Żywczak, Aleksandra Bulaczek, Lidia Obojska, Łukasz Moniuszko

„Studia z Filozofii Polskiej”, tom 9(2014)



tematy tomu:

w kręgu filozofii Stanisława Brzozowskiego

w kręgu filozofii Leszka Kołakowskiego

w kręgu filozofii społecznej

w kręgu problematyki antropologiczno-aksjologicznej

warsztaty i debiuty

recenzje

autorzy tomu:

Stefan Konstańczak, Marek Adamkiewicz, Tomasz Turowski, Wiesław Chudoba, Gerard Dmuch, Lucyna Majewska, Jan Tokarski, Adam Walesiak, Łukasz Moniuszko, Artur Pastuszek, Joanna Zegzuła-Nowak, Janusz Pilszak, Paweł Grad, Miłosz Puczydłowski, Renata Merda, Karolina Fornal, Gerard Dmuch, Lucyna Majewska, Małgorzata Konstańczak, Stefan Konstańczak, Aleksandra Bulaczek

„Studia z Filozofii Polskiej”, tom 10(2015)



tematy tomu:

w kręgu zagadnień matematyczno-logicznych

w kręgu myśli Józefa Tischnera

w kręgu myśli Sebastiana Petrycego z Pilzna

w kręgu zagadnień metafizycznych

w kręgu sztuki 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 Wesołowska, Jan Woleński, Jacek Wojtyśiak, Wiesław Wójcik, Wojciech Żaluski

„Studia z Filozofii Polskiej”, tom 11(2016)



tematy tomu:

- w kręgu szkoły lwowsko-warszawskiej
- w kręgu relacji i dyskusji między nurtami i szkołami filozoficznymi
- w kręgu filozofii kultury
- w kręgu myśli Stanisława Brzozowskiego
- w kręgu myśli Leszka Kołakowskiego

autorzy tomu:

Maciej Woźniczka, Janusz Maciaszek, Adam Jonkisz, Krzysztof Śleziński, Magdalena Matusiak-Rojek, Halina Šimo, Gerard Dmucha, Czesław Głombik, Zbigniew Wolak, Waldemar Kmiecikowski, Paweł Polak, Stanisław Gałkowski, Agnieszka Lekka-Kowalik, Stefan Konstańczak, Aleksandra Bulaczek, Artur Pastuszek, Joanna Zegzuła-Nowak, Krystian Saja, Leszek Łysień, Wiesław Chudoba, Renata Merda, Ryszard Wiśniewski, Bogdan Musznicki, Anna Oksiak-Podborączyńska, Marta Miszczor-Jobda

Polecamy także tomy Biblioteki Studiów z Filozofii Polskiej

