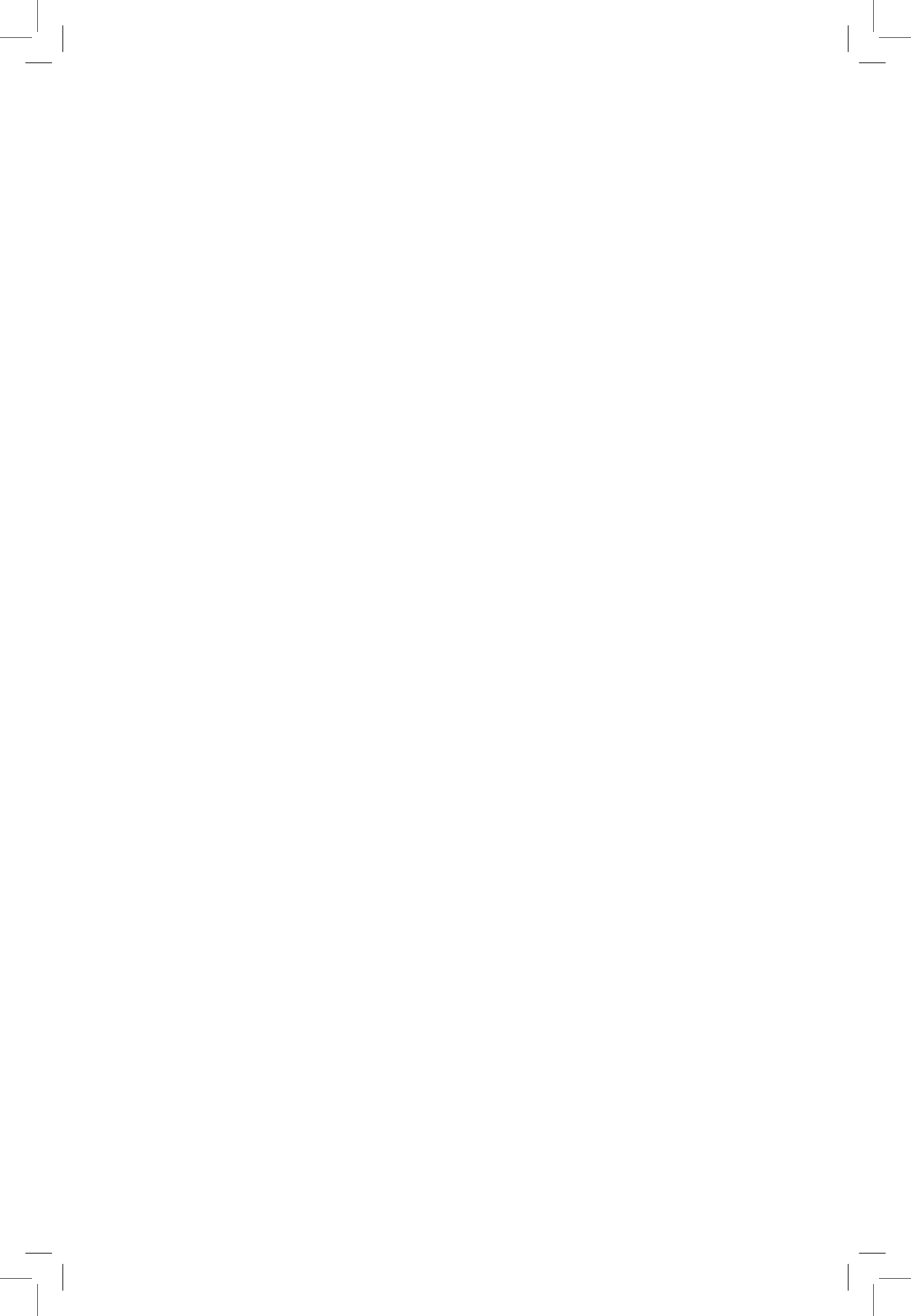


**z Studia
Filozofii
Polskiej**



ISSN 1897-8584

z Studia Filozofii Polskiej



tom 2(2007)

Pod redakcją
Marka Rembierza
Krzysztofa Ślezińskiego

Bielko-Biała-Kraków 2007

Rada Programowa

Andrzej Biłat • Jerzy Bobryk • Stanisław Borzym • Andrzej Bronk
Anna Drabarek • Borys Dombrowski (Lwów) • Czesław Głombik
Jacek Juliusz Jadacki • Stanisław Janeczek • Adam Jonkisz • Janusz Jusiak
Ryszard Kleszcz • **Leon Koj** • Jerzy Kopania • Dariusz Kubok • Anna Latawiec
Janusz Mączka • Justyna Miklaszewska • Andrzej Murzyn • Stanisław Pieróg
Zlatica Plašienková (Bratysława) • Ewa Podrez • Jan Skoczyński Ewa Starzyń-
ska-Kościuszko • Barbara Szotek • Tadeusz Szubka
Danuta Ślęczek-Czakon • Włodzimierz Tyburski • Jozef Vicenik (Bratysława)
Andrzej Walicki • Krzysztof Wieczorek • Ryszard Wiśniewski • Jan Woleński
Kazimierz Wolsza • Wiesław Wójcik • Jan Zouhar (Brno)

Projekt okładki i stron tytułowych
Tadeusz Król

Copyright © by Redakcja, 2007

PTF 
Polskie Towarzystwo
Filozoficzne
Oddział w Cieszynie



adrs Redakcji: studiafp@onet.eu



Łamanie i redakcja techniczna
Wydawnictwo «scriptum»
Tomasz Sekunda
scriptum@scriptum.strefa.pl
www.scriptum.strefa.pl

MAREK REMBIERZ, KRZYSZTOF ŚLEZIŃSKI

Od redaktorów

Pierwszy tom „Studiów z Filozofii Polskiej” spotkał się z pozytywnym odzewem, co umożliwiło kontynuowanie tej serii wydawniczej. Jesteśmy wdzięczni tym wszystkim, którzy podzielili się uwagami o formie i treści „Studiów...” oraz o znaczeniu badań nad rodzimą filozofią.

Do drugiego tomu „Studiów z Filozofii Polskiej” napłynęło wiele interesujących artykułów. Wśród autorów są zarówno prominentni badacze filozofii polskiej, jak też przedstawiciele młodego pokolenia. Zgromadzono teksty, w których podejmuje się badania nad orientacjami i doktrynami wypracowywanymi w różnych środowiskach filozofów polskich. Tematyka tekstów, które uzyskały pozytywne opinie recenzentów, pozwoliła dokonać podziału tomu na części, dzięki czemu „Studia...” zyskały dość przejrzystą strukturę.

Podobnie jak w tomie pierwszym, spora grupa autorów przedstawiła prace dotyczące polskiej filozofii analitycznej (Szkoły Lwowsko-Warszawskiej). Część pierwszą otwiera pierwodruk w języku polskim tekstu prof. Leona Koja *Walter Dubilav i Kazimierz Ajdukiewicz o definicji* (jest to tłumaczenie z rękopisu w języku niemieckim).

Dzięki inicjatywie prof. Ryszarda Kleszcza możemy opublikować trzy teksty łódzkich filozofów dotyczące badań historyczno-filozoficznych i dziedzictwa myśli Stanisława Czajkowskiego. Ponadto w „Archiwum” umieszczamy listy do Stanisława Czajkowskiego w opracowaniu Ryszarda Kleszcza.

Do otwarcia nowego i ważnego działu „Warsztaty i debiuty” zachęcił nas prof. Jan Skoczyński. W części zamykającej tom „Studiów...” będziemy prezentować krótkie teksty debiutujących autorów, polecanych redakcji przez ich profesorów i promotorów.

W kolejnych tomach planujemy utrzymanie dotychczasowej struktury „Studiów...” oraz – jeśli będzie wymagała tego tematyka tekstów – wprowadzenia ko-

lejnych części. Zamierzamy w tomie trzecim otworzyć dział „W kręgu relacji polsko-słowackich i polsko-czeskich”, aby przez zgromadzone teksty ukazać ważność dokonań polskich filozofów i recepcję ich rezultatów badań w obszarze filozofii słowackiej i czeskiej. W następnych tomach planujemy rozbudować dział „Archiwum”, gdyż wiele cennych tekstów z filozofii rodzimej jest nadal trudno dostępnych.

Podjmując kwestię potrzeby „szacunku dla naszej własnej przeszłości i teraźniejszości filozoficznej”, prof. Jan Woleński przytacza interesującą hipotezę o zasadach rozwoju filozofii narodowej:

„Nie jest wcale wykluczone, że poziom filozofii systematycznej w danym kraju jest jakoś związany z szacunkiem dla rodzimej myśli”¹.

Redagując i publikując serię „Studia z Filozofii Polskiej”, chcemy przyczynić się do „twórczego kultywowania” szacunku dla naszej myśli i zarazem do podnoszenia jakości uprawianej filozofii systematycznej. Jesteśmy bowiem przekonani, że powinny być prowadzone dalsze badania (publikacje i dyskusje) dotyczące dziedzictwa polskiej myśli, które mogą skutkować nowymi studiami w zakresie filozofii systematycznej.

* * *

Miłym faktem jest powiększenie się grona polskich i zagranicznych profesorów tworzących Radę Programową „Studiów z Filozofii Polskiej”, którzy wspierają nas swymi uwagami w pracy redaktorskiej. Dziękujemy również członkom Rady Programowej za sporządzenie recenzji artykułów.

* * *

Po ukazaniu się pierwszego tomu „Studiów z Filozofii Polskiej” wielu spośród czytelników, autorów i członków Rady Programowej zwróciło uwagę na bardzo ważny dla sfinalizowania tego przedsięwzięcia i nadania mu trwałej postaci mecenat wydawniczy Instytutu Teologicznego im. Św. Jana Kantego w Bielsku-Białej. Wyrażono uznanie dla Biskupa diecezji bielsko-żywieckiej Tadeusza Rakoczego i dla Dyrektora Instytutu ks. prof. dr. hab. Tadeusza Borutki za życzliwość dla edycji serii „Studiów z Filozofii Polskiej”. Ks. prof. Tadeusz Borutka uczestniczył również w promocji pierwszego tomu „Studiów...”, zachęcając redaktorów i autorów do kontynuowania tego przedsięwzięcia.

¹ Zob. J. Woleński, *Kilka obrachunków rocznicowych*, „Ruch Filozoficzny” 1(2005), s. 112, 114.

Jako redaktorzy „Studiów...” ponawiamy słowa wdzięczności za mecenat wydawniczy. Czujemy się także zobowiązani do podzielenia się refleksją, iż mecenat Ordynariusza diecezji bielsko-żywieckiej bp. Tadeusza Rakoczego i Dyrektora Instytutu ks. prof. Tadeusza Borutki powinno się postrzegać jako trwałe dziedzictwo pontyfikatu Jana Pawła II w obszarze polskiej kultury. Wartość polskiej tradycji filozoficznej była wyraźnie eksponowana przez Jana Pawła II, który uznawał uprawianie filozofii za szczególnie obszary odpowiedzialności za prawdę. Przykładem tej postawy jest odwołanie się Karola Wojtyły do polskiej tradycji filozoficznej w Neapolu (23 IV 1974 r.) na kongresie zorganizowanym z okazji 700-lecia śmierci Tomasza z Akwinu. Rozpoczynając referat pt. „Osobowa struktura samostanowienia” stwierdził:

„Przedstawiając go tutaj, pragnę zarazem uwydatnić związek z rodzimym, tzn. polskim środowiskiem filozoficznym, z jego zainteresowaniami, z jego twórczymi poszukiwaniami, które zresztą najwyraźniej nawiązują do nurtów ogólnoeuropejskich. Włączając się w te nurty, nauka polska ma swój profil rodzimy, który czasem daje znać o sobie na szerokim „rynku” twórczości filozoficznej (tak np. gdy chodzi o prace logików ze szkoły lwowsko-warszawskiej, o fenomenologię R. Ingardena z Krakowa), częściej zaś – niejako na co dzień – kształtuje polską kulturę umysłową we własnej Ojczyźnie”².

W wypowiedzi tej widoczna jest „potrzeba serca”, aby dokonując samookreślenia się na „rynku” twórczości filozoficznej, zarysować swą tożsamość intelektualną w nawiązaniu do polskiej tradycji filozoficznej a zarazem – w europejskim kontekście kongresu – przypomnieć o dokonaniach polskiej filozofii.

Natomiast w książce *Pamięć i tożsamość* Jan Paweł II – opisując deprecjację i prześladowanie polskich filozofów w czasach stalinowskich – przywołuje czołowych filozofów ze Szkoły Lwowsko-Warszawskiej:

„Marksistowskie władze z nieufnością odnosiły się też do cenionych myślicieli, którzy zachowali krytycyzm wobec materializmu dialektycznego. Spośród nich pamiętam zwłaszcza Tadeusza Kotarbińskiego, Marię Ossowską i Tadeusza Czeżowskiego. Z uniwersyteckiego programu zajęć nie można było oczywiście usunąć logiki czy metodologii nauk. Można było [...] utrudniać i ograniczać wpływ „nieprawomyślnych” profesorów na formację studentów”³.

Wcześniej przywołani zostali (jako „reprezentanci filozofii realistycznej”, których dotknęły komunistyczne represje) profesorowie Izydora Dąmbska i Roman Ingarden. Wymieni z atencją przedstawiciele myśli niezależnej, są przypo-

² Por. K. Wojtyła, *Osobowa struktura samostanowienia*, [w:] tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2000, s. 424.

³ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Kraków 2005, s. 18.

minani szerokim kręgom czytelników „Pamięci i tożsamości” jako „cenienci myśliciele”, o których należy zachować pamięć. Na osobną uwagę zasługują słowa: „Z uniwersyteckiego programu zajęć nie można było oczywiście usunąć logiki czy metodologii nauk”. Dodajmy, że obecnie usuwa się niestety nie tylko filozofię, lecz także logikę z programu studiów.

Warto też odnotować, że w rozmowie z Andre Frossardem Jan Paweł II przypomina samodzielne przygotowanie się – w ramach studiów w tajnym seminarium – do egzaminu z filozofii na podstawie podręcznika *Ontologia...* Kazimierza Wajsa⁴:

„Musiałem przedzierać się przez jakiś gąszcz zdań, rozumowań, koncepcji, dość długo nie mogąc zidentyfikować terenu, po którym się poruszam. (...) Po egzaminie powiedziałem profesorowi, że ważniejsze od noty, jaką otrzymuję, jest nowe zrozumienie świata, które z tego samodzielnego zmagania się z podręcznikiem metafizyki wyniosłem. (...) Ów przewrót stał się początkiem budowy, która utrzymuje się do dzisiaj”⁵.

Natomiast w przemówieniu wygłoszonym w murach Uniwersytetu Jagiellońskiego Jan Paweł II podkreślił znaczenie uniwersytetu i mistrzów, a wśród nich filozofów, z którymi się spotkał:

„Ja osobiście, po latach widzę coraz lepiej, *jak wiele uniwersytetowi zawdzięczam*; zamięłowanie do prawdy, wskazanie dróg jej poszukiwania. Wielką rolę odgrywali w moim życiu *wielcy profesorowie*, których miałem szczęście poznać: ludzie, którzy wielkością swego ducha ubogacili mnie i nadal mnie ubogacają”.

Wśród ważnych w jego formacji intelektualnej profesorów, jako pierwszego wymienia filozofa i historyka filozofii ks. Konstantego Michalskiego, po nim ks. Jana Salamuchę, a następnie ks. Kazimierza Kłósaka.

Wielokrotne wskazywanie przez Jana Pawła II na istotną rolę polskich filozofów w kształtowaniu kultury intelektualnej, to także ważny argument za .kontynuowaniem edycji „Studiów z Filozofii Polskiej”. W kontekście wypowiedzi Jana Pawła II o znaczeniu polskiej filozofii, życzliwy mecenas wydawniczy Księdza Biskupa i Dyrektora Instytutu – za który jeszcze raz dziękujemy – odczytać również można jako trwały ślad tego pontyfikatu w polskiej kulturze.

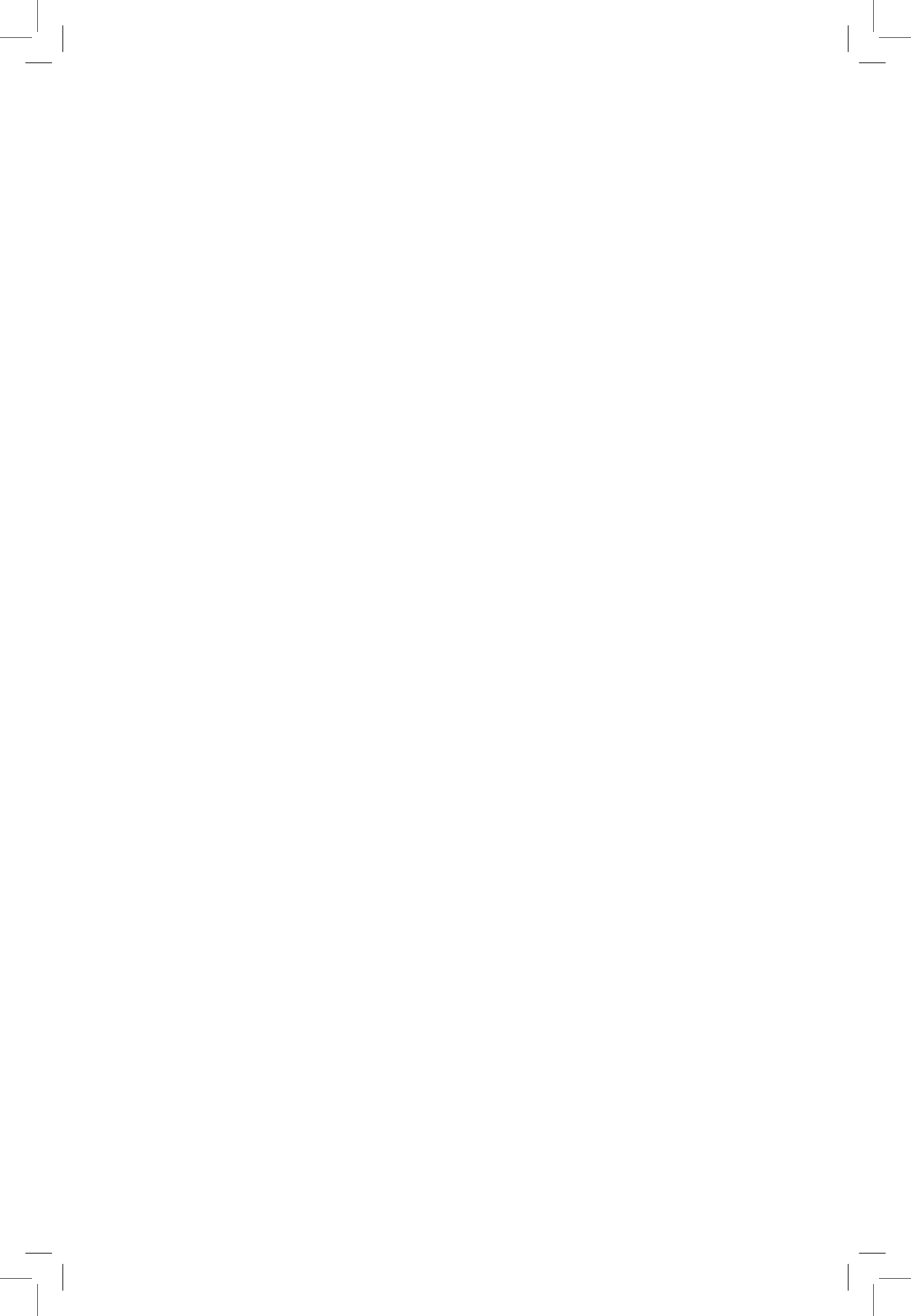
* * *

⁴ Zob. K. Wais, prof. Uniwersytetu Lwowskiego, *Ontologia czyli metafizyka ogólna*, we Lwowie. Nakładem Tow. „Biblioteka Religijna” im. X. Arcybiskupa Bilczewskiego 1926.

⁵ A. Frossard, „*Nie lękajcie się*”. *Rozmowy z Janem Pawłem II*, Liberia Editrice Vaticana 1982, s. 19.

Pozostajemy również wdzięczni Państwu Urszuli i Pawłowi Curyło za wsparcie naszego przedsięwzięcia. Każda pomoc w realizowaniu projektu przypominania i twórczego rozwijania dziedzictwa rodzimej myśli jest dla nas cenna. Dokładamy starań, aby seria ta ukazywała się cyklicznie, stanowiąc forum dla debaty dotyczącej uprawiania filozofii w naszym kraju. Wszystkim osobom, które bezinteresownie przyczyniły się do publikacji „Studiów..”, wyrażamy nasze słowa wdzięczności.

Współwydawcą „Studiów z Filozofii Polskiej” jest również Polskie Towarzystwo Filozoficzne Oddział w Cieszynie.



Leon Koj
Walter Dubislav i Kazimierz Ajdukiewicz o definicji

Adam Jonkisz
Pojęcie wartości w koncepcji metaetycznej
Tadeusza Czeżowskiego

Dariusz Barbaszyński
Refleksja prakseologiczna Mariana Borowskiego

Wiesław Walentukiewicz
Polskie badania nad definicjami deiktycznymi

Adam Jonkisz
O poznaniu wartości. Uwagi do koncepcji metaetycznej
Mariana Przełęckiego



LEON KOJ

Walter Dubislav i Kazimierz Ajdukiewicz o definicji

I

Walter Dubislav urodził się 20 września 1895 w Berlinie. Do 1936 uczył w berlińskiej Technische Hochschule, a potem wyemigrował do Pragi, gdzie zmarł 17 września 1937. Praga była wówczas czymś w rodzaju drugiej głównej siedziby Koła Wiedeńskiego. Od 1931 miał tam katedrę Rudolf Carnap, który po śmierci Moritza Schlicka stał się niekoronowanym królem Koła Wiedeńskiego. Dubislav był tak jak inni berlińscy pozytywści, np. Reichenbach, Hempel bardzo blisko związany z Kołem Wiedeńskim, nie tylko personalnie, ale przede wszystkim naukowo. Czyni go to jednym z przedstawicieli Neopozytywizmu, głównie w zakresie ogólnej teorii definicji. Napisał bowiem jako jedyny książkę *Die Definition*, którą w całości poświęcił omówieniu tego tematu. Dubislav chociaż berlińczyk był bardziej niż inni berlińscy pozytywści związany naukowo z Austrią. W swoich pracach o definicjach omawia bardzo często koncepcje B. Bolzano. Niekiedy zgadza się z nimi, niekiedy zaprzecza im. Zawsze jednak mówi o Bolzano z uznaniem. Pomędzy Bolzano a Dubislavem jest widoczna ciągłość tradycji. W *Encyklopedii Filozofii i Nauki* z 1980 w tomie I jest nawet mowa, iż Dubislav starał się wyjść z prac Bolzano dotyczących podstaw matematyki i fizyki. Jest to trochę zaskakujące, ponieważ Bolzano nie był pozytywistą. Był jednakże analitykiem, metodologiem, matematykiem. W każdym razie Dubislav potraktował tego idealistę bardzo poważnie, a poznawszy dobrze jego nauczanie, próbował przejąć od niego tyle, ile jego pozytywistyczny sposób myślenia pozwalał na to.

Powyższe uwagi pozwalają na omawianie poglądów Dubislava wtedy, kiedy chodzi o przedstawienie austriackiego Koła Wiedeńskiego. Dodatkowym powodem jest to, iż był jedynym, który w początkowych latach działania Koła Wiedeńskiego zajmował się definicjami w większym zakresie.

W. Dubislav napisał sporo prac o definicji. Ostatnią była książka *Die Definition*, trzykrotnie wydana przed jego śmiercią. Wydanie trzecie z 1931 roku rozszerzone i w pełni przerobione było podstawą dla wydania czwartego z 1981 (Felix Meiner Verlag, Hamburg), które jest tutaj cytowane.

Książka Dubislava o definicjach to pierwsza w XX wieku publikacja napisana w jednym z języków o światowym znaczeniu. Jest to jej atut. Jednocześnie ma ona słabe strony: Dubislav nie miał okazji uwzględnić we wznowieniu nowych osiągnięć (prace: Leśniewskiego, Tarskiego, Carnapa). Czasy hitlerowskie nie sprzyjały takim ludziom jak Dubislav. Dubislav zmarł już w 1937 roku i nie mógł jak inni kontynuować swoich prac później. Dlatego, jak już mówiono, jego książka pokazuje tylko wcześniejsze poglądy neopozytywistów (program został opublikowany w 1929). Z tego powodu cytowani są w książce przede wszystkim starsi autorzy: Arystoteles, Pascal, Bolzano, Frege, Peano, Burali-Forte i Russell.

II

Dubislav słusznie zauważa, iż definicje są omawiane jako a) konstrukcje, b) analizy pojęć, c) ustalenia istniejących znaczeń (znaczenie jest rozumiane jako ekstensja [definicje sprawozdawcze¹], d) jako objaśnienia rzeczy i w końcu e) jako arbitralne ustanowienia znaczeń dla znaków [definicje projektujące] (s. 28–30). Dla Dubislava właściwe definicje polegają jedynie na ustanowieniu znaczeń [definicje projektujące] dla nowych znaków. [Następne zdania do końca akapitu nie są jasne, spójne] Podstawy dla takiego rozstrzygnięcia są całkiem jasno przedstawione. Na pierwszy rzut oka wygląda jak gdyby on wcale nie miał żadnych powodów. Definicja definicji może jednak być, jak wszystkie inne ustanowienia [definicje projektujące], całkowicie arbitralna. W ogólnych granicach tworzy reguły poprawności dla definicji. W rzeczywistości jednakże można sporo takich powodów odnaleźć w jego pracy. Falsyfikuje to w części jego tezę, iż definicje są całkowicie arbitralnymi ustanowieniami [definicje projektujące].

1. Jednostronne nastawienie na nauki przyrodnicze to powód, dla którego Dubislav nie uwzględnił jako definicji ustaleń znaczeń [definicje sprawozdawcze]. Według Dubislava badania humanistyczne należą do „tak zwanych nauk humanistycznych” (s. 144). Nauki realne powinny składać się jedynie ze zinterpretowanego rachunku, za pomocą którego można by przewidzieć przyszłe spostrzeżenia (s. 138, 143). Tak zwane nauki humanistyczne, ze swoją tendencją zmierzającą do zrozumienia ze względu na wartości, stawiają wymagania oparte na uczuciach, wymagania bezsensowne (s. 144). Wypowiedzi, które nie są oparte na doświadczeniu, są chimerami (s. 136). Wypowiedzi i znaki tak zwanych

¹ W nawiasach kwadratowych będą zawarte uwagi tłumacza. W tym przypadku, ale też i później, tłumacz sugeruje, o jaki typ definicji chodzi, odwołując się do terminologii Ajdukiewicza.

nauk humanistycznych odnoszą się od przypadku do przypadku do odmiennych przedmiotów (choć przeważnie są podobne, s. 132). Ze wszystkich tych powodów definicje będące objaśnieniami znaków, tzn. będące ustaleniami znaczeń [definicje sprawozdawcze] stosowanych znaków, składają się z historyczno-filologicznych czynników (s. 18) i logik niewiele o tym potrafi powiedzieć (s. 131). Powyższe krytyki można jeszcze uzupełnić. Według Dubislava każdy błąd (mętność, niejasność, wieloznaczność) wyrażen występujących w definiensie jest dziedzinowy z definiendum (s. 14). Nie ma sensu definiowanie czegokolwiek wyrażeniami języka naturalnego (one posiadają wiele błędów). I to właśnie ma miejsce w przypadku objaśnień znaków.

2. Definicje będące objaśnieniami rzeczy także nie są definicjami we właściwym sensie. Podstawa tego poglądu leży w tym, jak Dubislava przedstawia to, co nauka przyrodnicza może zdziałać.

Zgodnie z jego poglądem nie możemy nigdy ustalić prawdy ostatecznej. Nam są dostępne jedynie prawdopodobieństwa. Skoro można zatem rozumieć objaśnienie rzeczy jako rozpoznanie istoty (istota jest rozumiana tradycyjnie), to nie istnieje w ogóle żadne objaśnienie rzeczy, nie możemy bowiem poznać stałej, niezmiennej istoty. Nie możemy wtedy odkryć także żadnych ostatecznych prawd. Nie istnieje żadna nauka, która mogłaby empirycznie wydobyć pewną, stałą istotę. Wszystko co rzeczywiście można powiedzieć o realnym świecie oparte jest na doświadczeniu (tzn. na obserwacjach). To, co nie zostało ustalone na podstawie obserwacji, jest jakąś chimera (s. 136).

Można jednak istotę rozumieć mniej metafizycznie. Wtedy zmieni się odpowiednio pojęcie *objaśnienie rzeczy*. Istotę można rozumieć jako ogół empirycznej wiedzy. W tym przypadku istota jest sprowadzona do obserwacji i logicznych wniosków i nie polega na żadnej definicji. Możemy wprawdzie szybko zebrać wiele wypowiedzi o takich istotach, ale ta redukcja nie jest żadnym objaśnieniem rzeczy. Ona jest dowolnym uzgodnieniem dotyczącym używania krótszych znaków, zamiast całego mnóstwa przetestowanych zdań. Jest to definicja w sensie ustanowienia znaczenia [definicja projektująca] dla pewnych krótkich znaków.

3. Także definicje, które zostały ujęte jako konstrukcje nowych pojęć, nie są żadnymi właściwymi definicjami. Pojęcia są charakteryzowane przez różnych autorów jako empiryczne, psychologiczne obiekty. Inni filozofowie uważają pojęcia za byty platońskie. Jeszcze inni uznają pojęcia za byty logiczne.

a) W pierwszym przypadku (koncepcja psychologiczna) nie wiadomo, co rozumie się pod konstrukcją pojęcia (s. 118). Psycholodzy nie podają żadnej lub żadnej dokładnej reguły konstruowania i dlatego nie można sobie wyobrazić, jak powinna wyglądać konstrukcja pojęcia (s. 118, 122). Dodatkowo, części składowe, proste pojęcia nie są w żaden sposób od innych oddzielone (s. 114).

b) Pojęcia będące ontologicznymi obiektami są nawet zupełnymi urojeniami (urojony jest bardzo ulubionym wyrażeniem Dubislava). Wielokrotnie okazywało się, że nie można powoływać się na odczucie oczywistości. Podobnie w przypadku wypowiedzi dotyczących istnienia nie można uważać, że są uzasadnione w oparciu o to, że coś jest widoczne. Wypowiedzi dotyczące istnienia tworców platońskich nie tylko nie są oparte na obserwacjach byty platońskie są z definicji nieobserwowalne. Wypowiedzi te mogą jedynie powoływać się na oczywistość lub na definicje. W pierwszym przypadku nie mają one w ogóle żadnego ugruntowania w rzeczywistości. W drugim przypadku muszą oprzeć się na ontologicznym dowodzie istnienia. W definiensie wprowadza się warunek, iż właśnie taki obiekt istnieje. Potem można łatwo dowodzić, że określany przedmiot istnieje w definiendum. Coś podobnego zostało przeprowadzone w anzelmiańskim dowodzie na istnienie Boga. Dowód ten jest nie do utrzymania (s. 123–128). On otrzymał błędne koło: to, co powinno być udowodnione, jest przyjęte wcześniej bez dowodu. Jeżeli definiuje się jakoś obiekt, wcześniej trzeba w definiensie dowieść istnienia określonego przedmiotu (s. 129). [*Zdanie niejasne*²]: Czy dlatego nie można zdefiniować Apolla?

c) Kiedy pojęcia uważa się za logiczne przedmioty, wówczas przedstawiane są jako funkcje (Frege). Wtedy one są przedmiotami, które matematyk często opracowuje. Konstrukcyjne reguły dotyczące tworzenia z funkcji nowych funkcji są znane. Są różnorodne funktory logiki zdań, operatory rachunku predykatów. Wtedy konstrukcyjna definicja prowadzi do zwykłych definicji, które jak zawsze sprowadzają się do ustalenia istnienia definiowanej funkcji i do ustalenia jej interpretacji.

W ten sposób Dubislav pokazał (próbował pokazać), że definicje przez konstrukcję nie są możliwe lub nie mają żadnej wartości.

III

1. Dubislav nie interesował się wszystkimi definicjami w ten sam sposób. Niektóre z nich są prawie w całości pomijane, inny rodzaj definicji jest omawiany bardzo długo. Klasycznej definicji per genus et differentiam specificam, jako ideałowi weryfikującemu wiedzę, poświęcił niewiele miejsca, a jego uwagi o tych definicjach są prawie zawsze sarkastyczne (s. 130, 132). Nastawienie to można jeszcze zrozumieć: Dubislav nie cenił ich, miały bowiem bardzo małą tradycję matematyczną. Właściwie tylko matematycy i fizycy, którzy z nimi byli w ścisłych związkach wydają się je rozwijać naukowo. Filozofowie z tradycyjnymi kla-

² Pojawił się w tym miejscu problem z tłumaczeniem. Zdanie bowiem jest niepoprawne grammatycznie.

sycznymi definicjami i podobnie archaicznymi metodami zawsze przeszkadza-
li rozwojowi nauki. Mniej rozumiała jest zwięzłość, z jaką Dubislaw uporał się
z definicjami przez indukcję (s. 60–61). Wygląda na to, jakby nie widział tutaj
żadnych problemów filozoficznych i dlatego te sprawy traktował jako mniej waż-
ne. Faktycznie omawia tylko filozoficzne problemy definicji. Nie wchodzi w inne
trudności i prawie w ogóle nie stawia pytań. Tak zwane definicje przez postulaty,
które dla niego nie są właściwymi definicjami, są omówione także bardzo po-
wierzchniowo. Postulaty są aksjomatami i dlatego nie mogą być pojmowane jako
definicje (s. 66). Można domyślać się, że aksjomaty w naukach empirycznych są
zdaniami syntetycznymi. Natomiast definicje tworzą najwyżej podstawę dla zdań
analitycznych (kiedy wprowadzi się w „p p” za „p” w definiensie „q”, a nastę-
pnie „q” zastąpi definiendum na podstawie definicyjnej równości, wtedy otrzyma
się zdanie analityczne). Dubislaw nigdy sam od siebie nie omawia różnicy mię-
dzy analitycznymi i syntetycznymi zdaniami [*brak czasownika, tłumacz wstawił*
słowo „omawia”]. Jedynie przy omawianiu filozofii Kanta używa tych pojęć. Tak
zwane definicje ostensywne (przez wskazywanie, s. 113) nie są dla Dubislava
żadnymi definicjami (s. 107), chociaż te przyporządkowania stanowią dla niego
bardzo ważny problem (s. 113). Jest to bowiem zagadnienie interpretacji rachun-
ków, które są empirycznymi teoriami (s. 106–113). Niestety trudności, które tutaj
powstają, nie są omawiane. Stawia się tylko żądanie, że powinna zachodzić rela-
cja jedno-jednoznaczna między znakami rachunku a wskazanymi obserwacjami
(s. 107, 108). Żądanie to pozwala tylko na to, aby teoretyczne terminy, które moż-
na znaleźć w postulatach jakiejś teorii, mogły być przyporządkowane bezpośred-
nio konkretom, obserwowalnym obiektom. Relacje między znakami powinny być
izomorficzne z relacjami, które zachodzą między przyporządkowanymi obiektami
(s. 103). Obiekty te istnieją w obserwacjach, które są znowu ujmowane jako prze-
życia (s. 135). Dubislaw nie czyni także żadnej różnicy między funktorami zdanio-
twórczymi, predykatami i stałymi nazwowymi. W każdym przypadku postuluje
metody rozstrzygania przez sprawdzenie, czy definiowane wyrazy są eliminowal-
ne (metody, które są zilustrowane przez tabele podające wartości dla funktorów
prawdziwościowych w rachunku zdaniowym). Łatwo zrozumieć, że Dubislaw nic
nie mówi o definicjach cząstkowych: jego książka powstała przed napisaniem
przez Carnapa *Testability and Meaning*.

2. Największą uwagę Dubislaw poświęcił definicjom przez abstrakcję. Defi-
nicje te są dla niego w sposób oczywisty bolesne: z jednej strony są często stosowa-
ne przez matematyków (np. w definicji liczb kardynalnych), z drugiej strony są
dla niego nie do przyjęcia z fundamentalnych filozoficznych podstaw. Definicje
przez abstrakcję są przez Dubislava w ten sposób opisane: kiedy między objekta-
mi jakiejś teorii zachodzi relacja równoważnościowa, wtedy istnieje pewna włas-

ność, która tym obiektom przysługuje (s. 45–47). W definicji przez abstrakcję własność ta ustalana jest jako jakiś nowy obiekt i jest zaopatrywana w znak. W tej definicji według Dubislava wprowadza się nowy przedmiot, który nie jest elementem pierwotnego zbioru przedmiotów (s. 57–58). Kiedy np. pewna teoria mówi tylko o materialnych przedmiotach (a to ma miejsce we wszystkich empirycznych teoriach zobacz trochę wyżej), wtedy definicja przez abstrakcję wprowadza pewien byt, który nie może być uważany za materialny: to jest jakaś abstrakcyjna cecha. Odrzucenie zwyczajowej interpretacji definicji powinno może ochronić naukę od statusu leczącego kazania, misji zbawczej lub racjonalizującego mitu (s. 145). Definicje przez abstrakcję wprowadzają platońskie produkty (s. 51), których Dubislav nie może pod żadnymi warunkami przyjąć. Po pierwsze, w zwyczajowej interpretacji tej definicji widać uchybienie przeciw regule Ockhama: bytów nie można mnożyć ponad konieczność. Wprowadzanie zbytecznych przedmiotów pociąga za sobą to, że definicje przez abstrakcję są uważane za twórcze i ontologiczne. Definicje twórcze są dla Dubislava podejrzane, stwarzają bowiem podłoże dla paradoksów. Kiedy ktoś bezkrytycznie w definicjach przez postulaty popełnia błędne koło (s. 91), wtedy daje początek paradoksom. W innym miejscu (s. 57) wszystkie definicje przez abstrakcję rozumiane obszerniej jako definicje przez postulaty są pozostawione odłogiem. Dlatego jest możliwe, że nie są dobrymi orzecznikowymi definicjami, są źródłem paradoksów i są przebrzanymi definicjami przez abstrakcję. To jest o tyle możliwe, że według Dubislava (tutaj on podąża za teorią Russella) wykazują one paradoks błędnego koła (s. 91) i dlatego definiowane terminy nie są eliminowalne. Postulaty będą przy tym rozumiane przez Dubislava jako oznaczenia tego, co jest posiadane w jego żądanym stanie (s. 42). One są także zdaniem (aksjomatami), które ujęte jako definicje wymagają, aby były te przedmioty, których wyglądy wykazują to, co w zdaniach postulujących istnienie jest dopisane. Taka charakterystyka definicji przez postulaty potwierdza, że definicje te muszą być dla Dubislava twórcze. Jednocześnie należy podkreślić jeszcze raz, że aksjomaty nie mają w ogóle żadnego odniesienia, one są jedynie grą znaków (s. 142) lub są objaśniane przez obserwacje. Żadnych innych interpretacji nie ma.

Ogólnie biorąc, Dubislav połączył w nie całkiem jasny sposób ontologiczne dowody istnienia z twórczymi definicjami (zobacz uwaga na s. 5). Ponieważ te argumenty i grunt, który leży u podstaw stosowania definicji nie są poprawne, jest to nowy argument dla Dubislava za odrzuceniem ogólnie przyjętego wyobrażenia definicji przez abstrakcję.

Pomimo wszystkich tych błędów matematycy posługują się bardzo często definicjami przez abstrakcję. Dubislav, sam matematyk i filozof matematyki, nie mógł tej praktyki pominąć i zlekceważyć. Dlatego znalazł pewne wyjście. Sama

definicja nie mogła zostać wydalona z nauki. Jednocześnie nie mogły zostać zaakceptowane nieformalne konsekwencje tych definicji. Dlatego definicja musiała trochę zostać poprawiona i wyobrażenie o niej musiało zostać zmienione. Teoria definicji przez abstrakcję Dubislava jest wtedy następująca. Przede wszystkim [wybrano takie tłumaczenia, a nie „Ze wszystkich rzeczy”] Dubislaw odróżnia kompletne (nasycone) znaki od znaków niekompletnych (s. 31). Pierwsze oznaczają przedmioty samodzielnie, bez jakiegokolwiek kontekstu. Niekompletne znaki nie mogą samodzielnie nic oznaczać. Jedynie złożony znak, który zawiera jako swoją część znak niekompletny, może coś oznaczać. W dowolnej definicji przez abstrakcję jedynie niekompletne znaki są określane. Wynika to z formy definicji, gdzie w definiensie zawiera się znak identyczności, a definiowane pojęcie występuje w kontekście zmiennych, które dodatkowo są po obu stronach znaku identyczności. Np. jeśli R jest relacją równoważnościową, a C definiowanym pojęciem (lub pojęciem mocy zbioru x i y), wtedy właściwa definicja przez abstrakcję jest taka:

$$C(x) = C(y) \ xRy.$$

Wygląda na to, jakby Dubislaw nie akceptował postaci: $C_y = \{x: xRy\}$. Idea tej kontekstualizacji pochodzi z Russellowskiej teorii deskrypcji.

IV

W niejednym punkcie teoria definicji Dubislava jest nie całkiem jasna. Ważne pojęcie twórczych definicji ma kilka określeń. Najpierw są definicje, które wprowadzają nowe istnienia (istoty). Jednocześnie definicje te powinny sprawiać, iż wprowadzone znaki są nieeliminowalne (s. 49). Ostatecznie też powinny umożliwić dowody, które prowadzą do tez nie wynikających z aksjomatów. Musi być tutaj zaznaczone, że te nowe tezy są wyrażone w terminologii aksjomatów (s. 38). Te trzy określenia są odmienne w swoich skutkach.

Według Dubislawa przed wprowadzeniem definicji należy dowieść istnienie obiektu, który spełnia definiens. Nie jest jasne, czy ten wymóg dotyczy każdej definicji, czy tylko definicji termów [wyrażeń odnoszących się do indywidualów]. Brak odróżnienia definicji dotyczących różnych funktorów i termów jest tutaj uderzający. Nie jest także jasne, czy można definiować nazwy zbiorów. Z jednej strony zawsze jest możliwe skrócenie jakiejś dłuższej wypowiedzi. Z drugiej strony nie jest możliwe wykazanie istnienia denotacji takiej nazwy, choć to jest zawsze wymagane.

Jak już powiedziano, matematyka jest według Dubislava grą znaków, ale w przykładach, które podaje, matematyczne tezy mają interpretacje np. w postaci geometrycznych linii prostych (s. 47).

Według Dubislava interpretacja empiryczna aksjomatycznych systemów wydawała się składać jedynie z obserwacji. W innym miejscu mówi zaś (s. 118), że procesy świadomości nie istnieją, one są chimerami. Można przypuszczać, że wyrażenie „obserwacja” według Dubislava nie oznacza procesów świadomości. Czym jest wtedy obserwacja? Na poziomie aksjomatu wszystkie terminy powinny otrzymać objaśnienia, które są obserwacjami. Ponieważ wszystkie niepierwotne terminy jakichś takich systemów, które redukują złożenia do pierwotnych terminów, muszą być rozważane. Dubislavowi zdawało się, iż wszystkie terminy teoretyczne muszą być z nauki wyeliminowane. Nie wiedział on jeszcze, że terminy teoretyczne i dyspozycyjne nie dają się określić za pomocą terminów obserwacyjnych w sposób pełny w definicjach równoważnościowych.

Inne niejasności zostaną tutaj pominięte i nie będzie także mowy o trudnościach treściowych koncepcji Dubislava. Dzisiaj po odkryciach, których dokonali Leśniewski, Godel, Tarski, Carnap, Przełęcki, Braithwaite i Kubiński łatwo jest wyszukać błędy w omawianej pracy. Chciałbym tylko podać krótką ogólną jej charakterystykę, a zamiast bezużytecznych krytyk wolałbym zestawić jego teorię definicji z polskimi teoriami. W tym porównaniu uwydatnione zostaną poglądy Ajdukiewicza. Ajdukiewicz po prostu napisał więcej na ten temat i jego uwagi są porównywalne ogólnie, nie formalnie (inaczej z Tarskim, Leśniewskim). Zestawienie rozpoczne od krótkiego zebrania ogólnych cech teorii definicji Dubislava.

Dubislav jako student zajmował się matematyką, co jest niemal widoczne w jego książce. Wszystkie rzeczywiste nauki powinny otrzymać formę rachunku. Wydaje się, że na większość jego rozstrzygnięć głęboko wpływało to, iż był matematykiem (z wyjątkiem definicji przez abstrakcję). Pomimo tego jego studium jest o wiele bardziej filozoficzne niż metodologiczne lub logiczne. Nie pisał książki po to, aby stanowiła ona pomoc dla praktyków definiowania. Nie chciał także rozjaśnić poplątanej definicyjnej terminologii. Jego określenia, objaśnienia i oznaczenia są trochę powierzchowne. Właściwym zadaniem było pokazanie, że trzeba całą teorię definicji gruntownie oczyścić z metafizycznych zanieczyszczeń, które prowadzą do bezsensowności. Z tej przyczyny tak wiele problemów przeoczył: nie uwzględnił tych, które nie powodowały jego zdaniem żadnych metafizycznych naleciałości.

V

Pierwszymi polskimi pracami o definicjach, które ukazały się w czasie kolejnych wznowień książki Dubislava *Die Definition* były podręczniki: *Główne zasady metodologii i logiki formalnej* (1928) Ajdukiewicza i *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk* (1929) Kotarbińskiego. Książka Ajdukiewi-

cza przeznaczona była głównie dla przyrodników i matematyków. Książka Kotarbińskiego była skierowana do większej grupy studentów i pracowników uniwersytetów. Ajdukiewicz chciał, jak się wydaje, podać praktykom użyteczne, choć uzasadnione w sposób naukowy wskazówki. Kotarbiński skupił się głównie na wyliczeniu wszystkich definicji, zwracając przy tym uwagę na ich dokładniejsze opisanie. W każdym razie obaj chcieli omówić definicje w możliwie największym zakresie. Ogólny charakter tych wykładów miał dobre strony, nie spowodował, iż filozoficzne rozważania wyszły na plan pierwszy (choć jak wiadomo Kotarbiński był reistą). Z tego powodu próbowali omówić wiele stosowanych już definicji. Obca była im tendencja, aby pewne rodzaje definicji negować lub redukować do innych.

W pierwszej swojej książce Ajdukiewicz pojmował definicje bardzo podobnie jak Dubislaw. Definicja jest wprowadzeniem pewnego wyrazu do języka, w którym on dotąd nie występował. W tych granicach jednakże Ajdukiewicz opisywał zarówno syntetyczne, jak i analityczne definicje. Syntetyczne definicje odpowiadają definicjom ustanawiającym Dubislava [definicjom projektującym], a analityczne definicjom ustalającym znaczenie [definicjom sprawozdawczym]. Według Ajdukiewicza analityczna definicja D jest taką definicją, którą osoba x uznaje w języku J_y , a język J_y jest częścią języka J_x . D jest przy tym akceptowanym zdaniem w języku J_x i zawiera wyraz A .

Dodatkowo określenie to musi być uzupełnione o reguły definiowania. Według Ajdukiewicza definicja musi eliminować definiowane wyrażenie, które nie może powtórnie pojawić się w definiensie. Akceptowania zdań, które nie zawierają definiowanego wyrazu A , nie można w żaden sposób uzależnić od zaakceptowania zdań, które A zawierają. Ostatnie wymaganie, które powoduje, iż wiadomości nie są twórcze, jest prawie że identyczne z podobnym wymaganiem Dubislava. W ramach teorii definicji Ajdukiewicza odnajdziemy definicje klasyczne. Jedyne definicje przez pokazywanie i przez postulaty nie wchodzą w ten obszar.

Ajdukiewicz bardzo dokładnie odróżniał definicje funktorów zdaniotwórczych o argumentach nazwowych, definicje funktorów nazwotwórczych o argumentach nazwowych i definicje nazw. Ostatni rodzaj definicji wymagał wcześniejszego dowodu istnienia i jednoznaczności. Ajdukiewicz wyjaśnił także bardzo jasno zasadę homogeniczności definicji i opisał o wiele dokładniej niż Dubislaw definicje indukcyjne (ancestralne) i leżące u ich podstaw zasady. Jeśli ktoś teraz porówna ten pierwszy okres rozwoju Ajdukiewicza z poglądami Dubislava zobaczy podobieństwa (definicja definicji, nietwórczy charakter definicji, nieuwzględnienie definicji przez postulaty i przez pokazywanie). Istnieją jednak także różnice. Ajdukiewicz wprowadza w obszar definicji procedurę ustalenia znaczenia. Do obszaru tego należą także definicje klasyczne. W badaniach Ajdukiewicza nie ma

bezpośrednio żadnych filozoficznych rozważań. Ostatecznie analizy Ajdukiewicza są o wiele bardziej jasne i dokładne niż wypowiedzi Dubislava, odnoszące się do tej samej kwestii.

Poglądy Kotarbińskiego są bardziej zbliżone do stanowiska prezentowanego przez Dubislava. Zdaniem Kotarbińskiego wszystkie definicje (podobnie jak u Dubislava) są raczej językowymi procedurami, ponieważ wydobywają odpowiedź na pytanie: Co jest znaczeniem słowa? (s. 39). Jako nominalista może nie godzić się, tak jak Dubislav, na definicje klasyczne rozumiane jako określenia istot. Wprawdzie nie wyłączył ich z obszaru definicji, jednakże tak je zinterpretował, że są rozumiane jako odpowiedź na pytanie: „Co oznacza nazwa *N*?” Kotarbiński dopuścił nie tylko syntetyczne (ustanawiające), ale też analityczne (ustalające) definicje (s. 60–62). Podział definicji ze względu na język, w którym są wyrażone, na słownikowe (definiens i definiendum są w metajęzyku), semantyczne (definiens jest w wewnętrznym języku [przedmiotowym]³, definiendum w metajęzyku) i aksjomatyczne (wszystko jest w wewnętrznym języku) doprowadził Kotarbińskiego do wniosku, że istnieją definicje przez postulaty (s. 41, 42). Procedury pokazywania także mogą być uważane za definicje (s. 40), mogą być bowiem uznane za definicje semantyczne. Dla Kotarbińskiego definicje nie zawsze są arbitralne. Istnieją metody, które prowadzą do analitycznych definicji i które wyłączają arbitralność. Przede wszystkim są to sokratejskie, indukcyjne i filologiczne metody utworzenia analitycznych definicji.

Kotarbiński jest bardzo mocno zależny w swojej teorii definicji od swoich filozoficznych poglądów i połowa jego wypowiedzi odnośnie do definicji jest wyrażona filozoficznie. Dlatego więc specyficzne metodologiczne uwagi o definicjach nie są u niego tak szczegółowe, jak u Ajdukiewicza. W tej kwestii podobny jest do Dubislava.

Późniejsze prace Ajdukiewicza pokazują, że jego teoria definicji uległa ewolucji. W odczycie *Die Definition* na pierwszym Kongresie Filozofii Naukowej (Paryż 1936) Ajdukiewicz wyraźnie podkreślił swój dydaktyczny cel (s. 243). W pierwszym tekście (1928), który poświęcił między innymi definicjom, stawiane przez niego wymaganie eliminowalności wyrażenia definiowanego należy rozumieć czysto ekstensjonalnie. Obecnie żąda przełożenia zdań, które zawierają definiowany termin, na zdania, które go nie posiadają. Przekład powinien być rozumiany jako inferencyjnie równoważny. Inferencyjne reguły mogą jednak być dowolne (s. 243). Można przyjąć, że w rachubę wchodzi ewentualnie także intensjonalne reguły inferencji. Inna różnica pojawia się w akcentowaniu nietwórczego charakteru definicji. W pierwszej pracy (1928) problem ten zasygnalizowano marginalnie. Obec-

³ Tłumacz sugeruje, iż chodzi o język przedmiotowy.

nie (1936) Ajdukiewicz próbuje w bardziej zdecydowany sposób dowieść nietwórczości definicji (s. 246). Wyraźnie dopuszcza definicje realne (s. 247), które Dubislaw uważał za niemożliwe. Nominalne definicje (wyrażone w wewnętrznym języku) są według Ajdukiewicza zawsze prawdziwe, realne definicje mogą być prawdziwe lub fałszywe (s. 247). Jak powiedziano, chodzi o definicje wewnętrzny-zykowe, które Dubislaw wykluczył, ponieważ według niego definicja nie może być wewnętrzzjęzykowym zdaniem definicja jest regułą zastępowania.

Z punktu widzenia tematu niniejszego opracowania kilka dydaktycznych pism Ajdukiewicza jest mniej ważnych (1934, 1937, 1953). Większą zmianę u Ajdukiewicza odnajdziemy w publikacji z 1958. Przede wszystkim Ajdukiewicz rezygnuje z żądania, że wszystkie definicje muszą zabezpieczać przekład wprowadzanego wyrazu na stare wyrazy. W ten sposób znacznie powiększyła się szczylna pomiędzy Ajdukiewiczem a Dubislavem. Co więcej, Ajdukiewicz przyjął teraz, że nie ma jednego pojęcia definicji. Są trzy różne pojęcia, które tylko częściowo są ze sobą zakresowo skrzyżowane. Pojęcie pierwsze obejmuje realne definicje, które są po prostu jednoznacznymi charakterystykami przedmiotów. Przedmioty te mogą być indywidualnymi, materialnymi obiektami, mogą być także zbiorami, cechami, relacjami i innymi abstrakcyjnymi obiektami. Ajdukiewicz odrzucił niechęć Dubislava do abstrakcyjnych przedmiotów. Definicje realne nie są według Ajdukiewicza żadnymi regułami zastępowania. Wydaje się, że Ajdukiewicz dopuszczał także definicje przez wskazywanie. Wskazywania są zawsze połączone z pewnym zdaniem: „To lub tamto (tutaj następuje wskazywanie) jest...”. Zdania te, które w różnych okolicznościach zostały jakiemuś przedmiotowi przyporządkowane, utworzą definicje przez wskazywanie wtedy, kiedy będą jednoznacznie charakteryzowały przedmiot. Być może dlatego J. Kotarbińska w tym czasie napisała o tak zwanych ostensywnych definicjach. Drugie pojęcie definicji obejmuje definicje nominalne. Są to definicje, które umożliwiają zastąpienie definiendum definiensem i które mogą przyjmować przy tym różnorodne postacie: mogą zostać sformułowane w metajęzyku, jak u Hegla, lub mogą być zdaniami orzekającymi. Mogą także być wyrażone w języku wewnętrznym, jako równoważności lub identyczności. Definicje nominalne mogą być zarówno analityczne (według Dubislava ustalające [sprawozdawcze]), jak i syntetyczne (według Dubislava ustanawiające [projektujące]). Trzecie pojęcie definicji odnosi się do postulatów uważanych za definicje. Ajdukiewicz co do postulatów nie ma żadnych wątpliwości, że one mogą ewentualnie wprowadzać irracjonalne przedmioty. Wymienione wyżej trzy pojęcia definicji pozwalają Ajdukiewiczowi opisać i zanalizować wszystkie definicje omawiane w tamtych czasach. Wymaganie nietwórczości nie było więc stawiane.

Porównanie teorii definicji Dubislava i Ajdukiewicza prowadzi do następujących wniosków: Dubislav ograniczył liczbę rodzajów definicji. Ajdukiewicz możliwie dokładnie opisał prawdopodobnie wszystkie definicje, które w praktyce występowały, podając reguły ich właściwego użycia. Z tych powodów znajdzie się u Ajdukiewicza tak wiele określeń i tak rozbudowaną klasyfikację definicji. Z czasem Ajdukiewicz odszedł od swoich pierwszych prób, w których zajmował się tylko definicjami w naukach formalnych. W każdej następnej teoretycznej pracy o definicjach brał pod lupę nowe rodzaje definicji. W późniejszych badaniach w Polsce (po Ajdukiewiczu) zanalizowano definicje ostensywne (Kotarbińska), opisano definicje perswazyjne (Pawłowski), zbadano rodziny znaczeniowe (Koj), ustalono, że nieostrość, która występuje w definiensie niekoniecznie będzie odziedziczona po definiendum (Kubiński). Pedagogiczne upodobania Ajdukiewicza (także Twardowskiego i Kotarbińskiego) nastawiły go bardzo empirycznie i mniej dogmatycznie i otworzyły dla polskiej teorii definicji drogę do badań nad nowymi odmianami definicji. Droga ta jest ciągle otwarta, nie wszystko jest na tym polu zbadane.

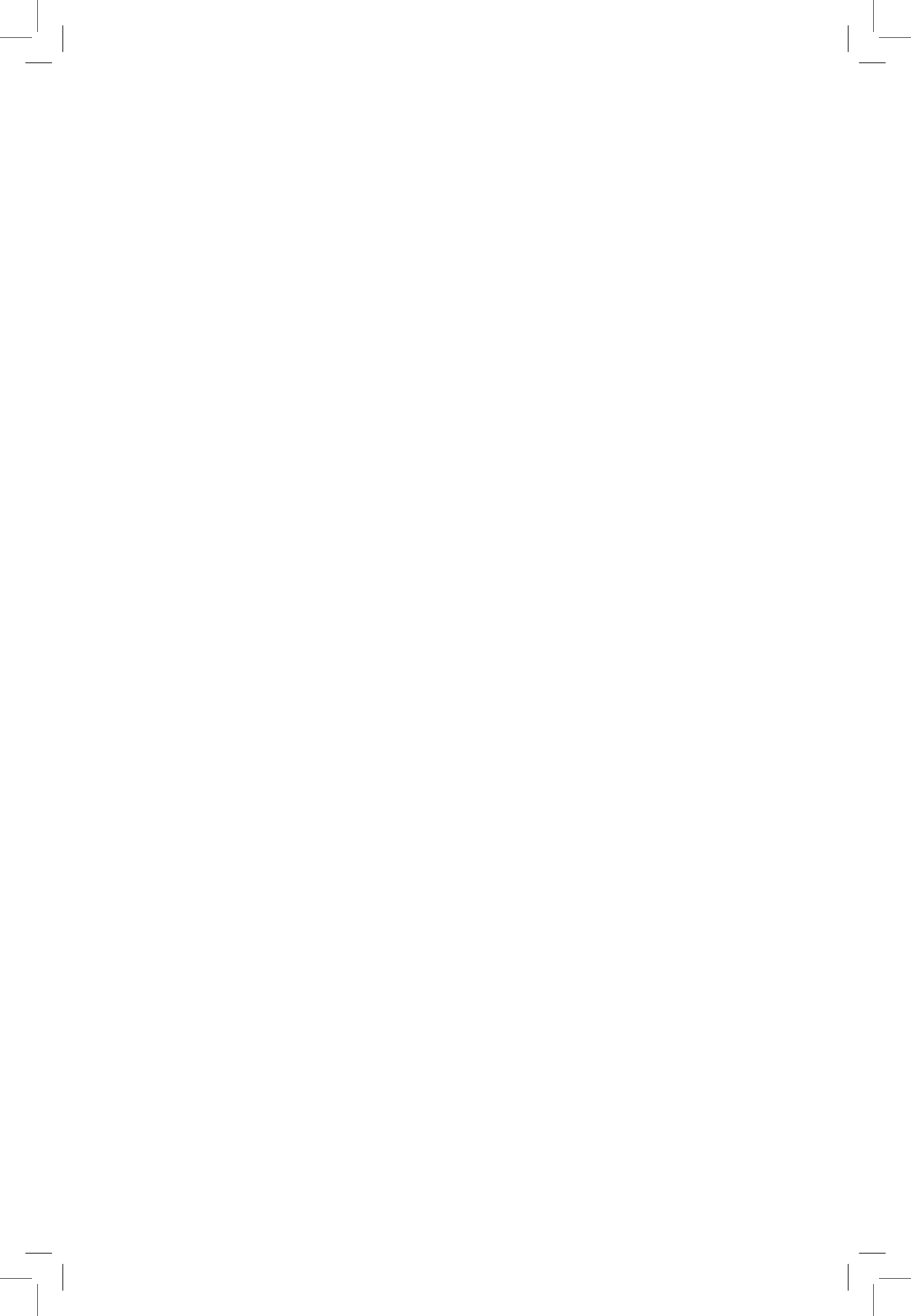
Wybrana bibliografia

(Prace Ajdukiewicza są uporządkowane chronologicznie)

- Ajdukiewicz K., (1928) *Główne zasady metodologii i logiki formalnej* (autoryzowany skrypt wykładów na Uniwersytecie Warszawskim 1927/1928, opracowany przez M. Pressburgera), rozdział o definicji w: Ajdukiewicz 1960, s. 44–61.
- Ajdukiewicz K., (1934) *Logiczne podstawy nauczania*, [w:] *Encyklopedia Wychowania*, Nasza Księgarnia ZNP, Warszawa.
- Ajdukiewicz K., (1936) *Die Definition*, Actes du I Congres International de Philosophie Scientifique. Paris.
- Ajdukiewicz K., (1938) *Propedeutyka filozofii dla liceów ogólnokształcących*, Książnica Atlas Lwów–Warszawa.
- Ajdukiewicz K., (1953) *Zarys logiki. Książka pomocnicza dla nauczycieli*, PZWS, Warszawa.
- Ajdukiewicz K., (1956) *O definicji*, Normalizacja, z. 3 i 4.
- Ajdukiewicz K., (1958) *Trzy pojęcia definicji*, „Studia Filozoficzne” 5(8).
- Ajdukiewicz K., (1960) *Język i poznanie*, t. 1, PWN, Warszawa. W tym tomie znajdują się prace Ajdukiewicza z 1928 i 1936.
- Ajdukiewicz K., (1965) *Język i poznanie*, t. 2, PWN, Warszawa. W tym tomie znajdują się prace Ajdukiewicza z 1956 i 1958.
- Borkowski L., (1956) *Über analytische und synthetische Definitionen*, Studia Logica IV.

- Dubislaw W., (1931) *Die Definition*, czwarty nakład. Felix Meiner Hamburg 1981. Nakład trzeci, nie zmieniony w czwartym, jest odtworzony z wydania z roku 1931.
- Kamiński S., (1957) *Gergonne'a teoria definicji*, Towarzystwo Naukowe KUL. Lublin.
- Koj L., (1969) *On Defining Meaning Families*, *Studia Logica* XXV.
- Kotarbińska J. (1955) *Definicja*, *Studia Logica* II.
- Kotarbińska J. (1959) *Tak zwana definicja deiktyczna*, *Fragmenty Filozoficzne* II. Księga pamiątkowa ku uczczeniu prof. T. Kotarbińskiego. Warszawa.
- Kotarbiński T., (1929) *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, Zakład Naukowy im. Ossolińskich. Lwów.
- Leśniewski S., (1931) *Über Definitionen in der sogenannten Theorie der Deduktion*, *Comptes rendus des seances de la Societe des Sciences des Lettres de Varsovie*, Classe III, 24 Annes. Warszawa.
- Pawłowski T., (1978) *Tworzenie pojęć i definiowanie w naukach humanistycznych*, PWN, Warszawa.
- Przełęcki M., (1961) *Pojęcia teoretyczne a doświadczenie*, *Studia Logica* XI.
- Przełęcki M., (1964) *Z semantyki pojęć otwartych*, *Studia Logica* XV.
- Suszko R., (1949) *Z teorii definicji*, Poznań.
- Tarski A., (1934) *Z badań metodologicznych nad definiowalnością terminów* „Przegląd Filozoficzny” XXXVII.
- Wilkosz W., (1937) *O definicji przez abstrakcję*, „Kwartalnik Filozoficzny” 14.

tłumaczenie Wiesław Walentukiewicz



ADAM JONKISZ

Pojęcie wartości w koncepcji metaetycznej Tadeusza Czeżowskiego

Poglądy Tadeusza Czeżowskiego były dyskutowane, analizowane i oceniane wielokrotnie – zarówno wówczas, gdy Autor je ogłaszał, jak i współcześnie, gdy łatwiej o ich całościowe, systematyczne opracowanie i ocenę. Dotyczy to zwłaszcza jego koncepcji etyki, w której ukazywał potrzebę i możliwość etyki naukowej, a nawet – empirycznej¹.

W tym stanie badań nad twórczością T. Czeżowskiego cele analiz przedstawionych w tym artykule są bardzo ograniczone. Chodzi przede wszystkim o rekonstrukcję pojęcia wartości – jego treści oraz roli – w koncepcji metaetycznej Czeżowskiego, a zwłaszcza w kontekście postulatu empiryczności etyki. Zestawienie pojęcia wartości z koncepcją etyki empirycznej – w postaci, w której pojęcie to i koncepcja ta są obecne w pismach T. Czeżowskiego – ujawnia bowiem niespójności w metaetyce Czeżowskiego. W rozważaniach wskażę źródło tych sprzeczności, sformułuję także sugestie co do poprawek mających na celu usunięcie tych pęknięć. Co się natomiast tyczy referowania poglądów T. Czeżowskiego, to ograniczę się do bardzo selektywnego wyciągu (często – w formie cytatów) potwierdzającego obecność analizowanych pojęć i twierdzeń w dziełach oryginalnych oraz do odesłań do prac, w których odnośne koncepcje zostały przedstawione pełniej.

1. Odmiany pojęcia wartości – obecne i w języku aksjologii, i w koncepcji

¹ O działalności i poglądach T. Czeżowskiego pisali między innymi I. Dąmbska, T. Kotarbiński, M. Ossowska, I. Lazari-Pawłowska, J. Słupecki, S. Kamiński, A. Stępień, T. Styczeń, A. Szostek, B. Wolniewicz, J. Woleński, Cz. Porębski, J. J. Jadacki, L. Gumański, R. Jadczyk, R. Wiśniewski, W. Tyburski, A. Wachowiak. Jego filozofii poświęcono ostatnio odrębne opracowania monograficzne, zarówno zbiorowe [*Tadeusz Czeżowski (1889–1987) logika – filozofia – etyka*, pod red. W. Tyburskiego i R. Wiśniewskiego, UMK, Toruń 2002], jak i autorskie [D. Łukasiewicz, *Filozofia Tadeusza Czeżowskiego*. Bydgoszcz 2002]; w opracowaniach tych są zamieszczone wyczerpujące zestawienia prac T. Czeżowskiego oraz opracowań dotyczących jego działalności i poglądów.

metaetycznej T. Czeżowskiego – wylicza on w kilku pracach; w sposób najbardziej zwięzły w wypowiedzi *O przedmiocie aksjologii*². Rozróżnia trzy typy zdań aksjologicznych:

– zdania, w których dobro jest orzekane (w sposób właściwy) o indywidualnych działaniach (Czeżowski mówi o „indywidualnych rzeczach”, „indywidualnych przedmiotach”);

– zdania, w których dobro jest orzekane o jakimś rodzaju działań (np. „każde działanie przyjemne jest dobre”, w skrócie: „przyjemność jest dobra”); według Czeżowskiego przymiotnik „dobry” jest w takich zdaniach użyty niewłaściwie, zamiast „kryterium dobra” („przyjemność jest kryterium dobra”);

– zdania, w których dobro jest orzekane o faktach lub stanach rzeczy, np.: „dobrem jest, że S jest P” (analogicznie do zdań modalnych: koniecznym jest, że S jest P; możliwe, że...).

Dobro, o którym mowa w zdaniach 3. typu, nie jest przedstawialne, lecz stwierdzalne, tak samo jak nieprzedstawialne są istnienie, konieczność, możliwość.

W aksjologii są więc formułowane twierdzenia o indywidualnych dobrach i dobroci, o kryteriach dobra oraz o dobru. Ponieważ jednak przedmiot indywidualny jest dobry zawsze i tylko jeżeli posiada cechę stanowiącą kryterium dobra, a pewna cecha stanowi kryterium dobra zawsze i tylko, jeżeli – gdy jakiś przedmiot posiada tę cechę – dobrym jest (dlatego), że ją posiada” [115], więc pojęcia dobroci i kryterium dobra są sprowadzalne do pojęcia dobra [116]. Jedynym przedmiotem aksjologii jest tak pojmowane dobro.

1.1. Własności dobra będącego właściwym przedmiotem aksjologii wylicza Czeżowski m.in. w wypowiedzi *Czym są wartości (wprowadzenie do dyskusji)* [117–119], zestawiając własną, obiektywistyczną koncepcję wartości z poglądem subiektywistycznym. Streszczając tę wypowiedź można stwierdzić, że według subiektywistów:

– wartości są treścią doznania;
– w ocenie, tj. w stwierdzeniu wartości (estetycznej, etycznej) nie orzeka się cechy przedmiotu, lecz wyraża nasz do niego stosunek;

– ocena jest następstwem uczuciowego składnika doznania.

Natomiast zgodnie z poglądem obiektywistycznym:

– wartości są przedmiotem doznania;
– w ocenie stwierdza się, że wartość przysługuje przedmiotowi (jeśli tak jest, ocena jest prawdziwa, w przeciwnym razie jest fałszywa);
– ocena jest pierwotna, uczucie jest zależne od oceny.

² T. Czeżowski, *O przedmiocie aksjologii*, [w:] tenże, *Pisma z etyki i teorii wartości*, red. P. J. Smoczyński, Wrocław 1989, s. 115–116. W odsyłaczach do prac Czeżowskiego podaję w kwadratowych nawiasach strony tego opracowania.

„(...) nie dlatego uważam coś za piękne, że mi się podoba, lub za dobre dlatego, że daje mi zadowolenie, lecz przeciwnie upodobanie i zadowolenie powstaje dopiero w zależności od oceny, w której stwierdzam, że coś jest piękne lub dobre” [118].

Dobro i piękno (podobnie jak istnienie, konieczność, możliwość) nie są wprawdzie cechami przedmiotów, lecz oceny, w których je stwierdzamy, nie wyrażają jedynie subiektywnego stosunku do przedmiotów; dobro i piękno są *modi entis*, czyli sposobami bycia przedmiotów [119]³.

1.2. Odmienne pojęcie dobra i – ogólniej – wartości jest zakładane przez Czeżowskiego wtedy, gdy buduje swoją formalną (korzysta z pojęć i metod logiki) teorię wartości. Podstawowa dla tej koncepcji jest definicja wartości podana w pracy *O formalnym pojęciu wartości*⁴, do której Czeżowski nawiązał kilkakrotnie, nazywając koncepcję tam naszkicowaną logiką dóbr⁵. Pomijając ocenę tej koncepcji, możliwości jej ulepszenia i rozwijania⁶, zwrócę tu uwagę na te tylko własności przyjmowanego w niej pojęcia wartości, które kontrastują z naszkicowaną wyżej koncepcją obiektywistyczną.

W logice dóbr jakiś przedmiot jest wartościowy dla kogoś ze względu na coś. W terminologii Czeżowskiego: przedmiot (dobro) *a* jest wartościowy dla podmiotu wartościującego *s*, ze względu na parametr wartości *p*, z którym przedmiot

³ Por. J. J. Jadacki, *Kłopoty z kategoriami ontycznymi czyli o (pewnych) poglądach filozoficznych Tadeusza Czeżowskiego*, [w:] W. Tyburski, R. Wiśniewski, *Polska filozofia analityczna. W kręgu szkoły lwowsko-warszawskiej*, red., materiały zebrał R. Jadczyk, Toruń 1999, s. 75–88; W. Janikowski, *Transcendentalia w teorii wartości Tadeusza Czeżowskiego*, [w:] *Tadeusz Czeżowski...*, dz. cyt., s.161–169.

⁴ Artykuł ten, napisany w latach 1915, 1918, został opublikowanego po raz pierwszy w roku 1920 („Przegląd Filozoficzny” 1919 [druk w 1920], XXII, z. 1, s. 13–24), a następnie zamieszczony w T. Czeżowski, *Pisma z etyki...*, s. 121–129.

⁵ *Jak budować logikę dóbr?* (1); *Jak budować logikę dóbr?* (2) – oba artykuły w *Pisma z etyki...* s. (odpowiednio) 130–135, 136–138.

⁶ Zainteresowanych odsyłam także do moich artykułów, w których oceniłem własności pojęcia wartości zdefiniowanego przez Czeżowskiego i zaproponowałem poprawioną definicję tego pojęcia (*Tadeusza Czeżowskiego formalne pojęcie wartości*, [w:] *Polska filozofia analityczna...*, dz. cyt., s. 197–206), opracowałem również koncepcję rozwijającą ujęcie oryginalne (*Formalna teoria wartości*, „Filozofia Nauki” 3–4/98, s. 121–132; *O tak zwanej logice dóbr*, [w:] *Myśli o języku, prawdzie i wartościach. Księga ofiarowana Profesorowi Jackowi Juliuszowi Jadackiemu w sześćdziesiątą rocznicę urodzin*, red. W. Strawński, M. Grygieniec, A. Brożek, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2006, s. 421–429) oraz ukazałem związki tej ulepszonej logiki dóbr z aksjomatyczną teorią użyteczności O. Morgensterna i J. von Neumanna (*Aksjomatyczna teoria użyteczności O. Morgensterna i J. von Neumanna a T. Czeżowskiego formalna teoria wartości*, [w:] *Tadeusz Czeżowski...*, dz. cyt., s. 135–143).

a jest związany relacją wartościotwórczą⁷. Parametrem może być cokolwiek, co posiada wartość dla podmiotu wartościującego, a relacje wartościotwórcze to – opisując je w języku prostszym – związki istotne dla ustalenia wartości przedmiotu a względem parametru p (czyli ostatecznie – względem s). Pomysł podstawowy dla formalnego ujęcia wartości jest prosty: wartość przedmiotu jest tym większa, im więcej spełnia on relacji wartościotwórczych.

Pomijając wszystkie trudności związane z wykorzystaniem tego pomysłu, zwróćmy uwagę na to tylko, co w niniejszych rozważaniach najważniejsze. W swojej logice dóbr Czeżowski relatywizuje wartość konkretnego przedmiotu (dobra) do podmiotu wartościującego s, do określonego parametru p oraz zbioru relacji wartościotwórczych, którymi dobro jest powiązane z tym parametrem [122, 130, 136]. Tak rozumiana wartość jest więc cechą relacyjną przedmiotu, a przy tym relacja ta jest wieloczłonowa. Analiza uznanych przez Czeżowskiego związków relatywizujących wartość, a zwłaszcza próba zbliżenia tej koncepcji wartości do uwarunkowań rzeczywistych wartościowań ujawnia, że relatywizacja wartości jest jeszcze głębsza. Po pierwsze, wartość konkretnego przedmiotu jest zrelatywizowana nie do jednego parametru, lecz do zbioru takich parametrów (kryteriów), przy czym z każdym parametrem jest związany zbiór relacji wartościotwórczych; (ii) w pojęciu parametru jest zawarte wyraźne odniesienie do wartości: parametr to (rozumiany szeroko) przedmiot wartościowym dla s [s. 122, punkt 4], a skoro tak, to wartościowy tylko ze względu na inny, ogólniejszy parametr, czyli przedmiot wartościowy dla s itd. Każde dobro jest więc powiązane w wieloma dobrami ogólniejszymi, które podmiot wartościujący konkretne dobro uznaje za istotne dla oceny jego wartości.

Mimo takiej wielowymiarowej relatywizacji Czeżowski podtrzymuje twierdzenie o obiektywności wartości i ocen wartości [121, 130]. Twierdzenie o względności nie wymaga wprawdzie uznania subiektywności, są však cechy względne a obiektywne (np. odległość katowa obiektów). Gdy jednak wszystkie uwarunkowania wartości są ostatecznie odniesione do podmiotu wartościującego, nie da się mówić o obiektywności. Skoro

„ażebym przedmiot jakiś posiadał wartość, musi istnieć ktoś, kto go ceni, pożąda. (...) każdemu przeto przedmiotowi wolno przypisać jakąś wartość. (...) Nazwijmy ten czynnik, dla którego wartość istnieje, podmiotem wartościującym (...) w każdym wypadku, w którym istnieje wartość, istnieje także podmiot wartościujący (...)” [122],

⁷ Termin „relacja wartościotwórcza” pojawia się w artykułach Czeżowskiego z lat 1959 (*Jak budować logikę dóbr?* [1]) i 1963 (*Jak budować logikę dóbr?* [2]), zastępując wcześniejszy „relacja podstawowa” (*O formalnym...*).

a więc skoro wartość w swym istnieniu jest zależna od podmiotu wartościującego, to subiektywne są i wartości, i oceny wartości. Powtórzę tu ocenę, którą sformułowałem już w innym miejscu: sugerowane przez Czeżowskiego sposoby obiektywizowania wartości dóbr – np. zastępowanie podmiotu jednostkowego sumą takich podmiotów i jednostkowego dobra koniunkcją takich dóbr [122, 134] – prowadzą, już na poziomie teorii, do uzależniania (w jakimś nowym znaczeniu – obiektywnej) wartości dobra od ilości podmiotów indywidualnych dane dobro ceniących, przesuwają więc teorię dóbr z dziedziny logiki w obszar statystyki⁸.

Pojęcie wartości zakładane w logice dóbr zmusza więc do uznania nie tylko względności [138], lecz także subiektywności wartości (dóbr). Warto jednak przypomnieć, że w „logice dóbr” chodzi o wartości przypisywane konkretnym, jednostkowym przedmiotom (dobrom) [121, 122], czyli o wartości w pierwszym spośród wyróżnionych za Czeżowskim znaczeń. Natomiast wartość (dobro, piękno) będąca właściwym przedmiotem aksjologii (etyki, estetyki), przejawiająca się w konkretnych przedmiotach, jest jedna, bezwzględna i obiektywna⁹.

1.3. Kolejna odmiana pojęcia wartości (druga pośród wyróżnionych wyżej) pojawia się w pracach, w których Czeżowski szkicuje wzorzec etyki¹⁰. Wzorzec ten można rozszerzyć także na estetykę i – uogólniając – na teorię jakichkolwiek wartości (aksjologię). Etyka ma być naukowa i to w znaczeniu science, czyli – empiryczna.

Podstawę empiryczną tak projektowanej etyki – analogiczną do bazy obserwacyjnej w naukach doświadczalnych – mają tworzyć oceny jednostkowe, tj. stwierdzające wartość konkretnych przedmiotów. Są one formułowane spontanicznie, intuicyjnie, nie na drodze porównywania przedmiotu z jakimś kryterium wartości (dobra, piękna); są uzasadniane bezpośrednio, na podstawie oczywistości oceny. Przy tym źródłem ocen nie są żywione uczucia. Analiza struktury uczuć tzw. przedmiotowych (odróżnionych od uczuć zw. doznaniowymi) – tj. upodobań (uczucia estetyczne piękna i brzydoty) i wzruszeń (uczucia dobra i zła) – ujawnia, że jest odwrotnie. Składniki uczuć (można dodać – w porządku genetycznym) to:

- przedstawienie przedmiotu (spostrzeżenie, przypomnienie, wyobrażenie)¹¹;

⁸ Por. A. Jonkisz, *Tadeusza Czeżowskiego...*, dz. cyt., s. 204.

⁹ Por. D. Łukasiewicz, *Filozofia...*, dz. cyt., s. 301, p. 13; J. Woleński, *Filozoficzna Szkoła Lwowsko-Warszawska*. Warszawa 1985, s. 287.

¹⁰ *Etyka jako nauka empiryczna; Uwagi o etyce jako nauce empirycznej; Etyka a psychologia i logika; Dwojakie normy; Aksjologiczne i deontyczne normy moralne; Struktura etyki niezależnej*. Wszystkie artykuły w: *Pisma z etyki...*, s. (odpowiednio) 97–104; 105–108; 109–112; 144–149; 150–156; 159–167.

¹¹ Wzruszenia należą do klasy tzw. uczuć przekonaniowych, tj. wymagających (przeciwnie do upodobań) przekonania o istnieniu lub możliwości istnienia przedmiotu wzruszenia [117–118].

– postawa wartościująca, tj. gotowość do żywienia sądów i wydawania ocen wartościujących (w przypadku upodobań – postawa estetyczna, in. kontemplacji, w przypadku wzruszeń – postawa moralistyczna);

– sąd wartościujący stwierdzający wartość dodatnią bądź ujemną przedmiotu danego w przedstawieniu; sąd jest wyrażany w ocenie (estetycznej, etycznej), tj. zdaniu, które jest prawdziwe, gdy przedmiot posiada wartość stwierdzoną w sądzie, fałszywe – jeśli wartości tej nie posiada;

– uczucie: przyjemności, zadowolenia, gdy w sądzie wartościującym stwierdza się wartość dodatnią (piękno, dobro) albo przykrości, niezadowolenia, gdy ujemną (brzydota, zło)¹².

Oceny nie są zatem skutkiem uczuć, lecz są wcześniejszymi od nich zdaniami w sensie logicznym. Uczucia są żywione „na tle” odpowiednich sądów i ocen (estetycznych, etycznych.).

Uogólnione pojęcie wartości przedmiotów konkretnych pojawia się, gdy Czeżowski, opisując strukturę systemów etycznych, przechodzi od pierwotnych ocen jednostkowych do tzw. praw, czyli indukcyjnych uogólnień ocen jednostkowych. W prawach są określane kryteria wartości (dobra, piękna). Kryterium oceny jest zawsze jakąś cechą empiryczną, choć wartość orzekana w ocenie nie jest cechą empiryczną (ocena jest beztreściowa, nie orzeka żadnej cechy, stwierdza sposób istnienia przedmiotu). Prawa etyczne są odpowiednikami empirycznych praw hipotetycznych uzyskiwanych na drodze uogólnień indukcyjnych ze zdań obserwacyjnych.

Empiryczna (w tym rozumieniu) etyka ma dostarczać wiedzy o tym, co jest wartościowe (dobre), wiedzy wprawdzie prawdopodobnej, obalalnej, lecz coraz doskonalszej. W tak uprawianej (meta-) etyce jest więc miejsce i dla (pojęcia) prawdy, i dla (pojęcia) postępu.

2. Teksty, w których funkcjonują wyróżnione wyżej, za Czeżowskim, trzy pojęcia wartości, nie tworzą spójnej całości. Aby to dostrzec wyraźniej, zestawmy wypowiedzi Czeżowskiego dotyczące wartości (dobra, piękna) jako sposobu istnienia przedmiotów, z jego charakterystyką ocen jednostkowych oraz uzasadnieniem empiryczności etyki.

2.1.

(*)

przedmiot indywidualny jest dobry zawsze i tylko jeżeli posiada cechę stanowiącą kryterium dobra, a pewna cecha stanowi kryterium dobra zawsze i tylko, jeżeli – gdy jakiś przedmiot posiada tę cechę – dobrym jest (dlatego), że ją posiada” [115].

¹² [97–100, 117–119]. Por. także D. Łukasiewicz, *Filozofia...*, s. 280–285.

Otóż równoważność (*) jest nie do pogodzenia z tym, co Czeżowski stwierdza o ocenach jednostkowych i o kryteriach wartości. Oceny jednostkowe, a dokładniej – oceny jednostkowe pierwotne są „twierdzące lub przeczące, a zarazem prawdziwe lub fałszywe. (...) prawdziwa jest ocena stwierdzająca wartość przedmiotu zawsze i tylko, jeżeli przedmiot jest wartościowy; ocena jest fałszywa w przeciwnym przypadku” [98; podkr. moje].

Na przykład ocena indywidualnego uczynku jest prawdziwa ztw uczynek ten jest dobry, a jest dobry ztw posiada cechę stanowiącą kryterium dobra. Z drugiej strony jednak kryteria oceny dobra (ogólniej – wartości) są ustalane na drodze uogólniania pierwotnych ocen jednostkowych i stanowią następnie podstawę dla wydawania ocen wtórnych. Uprzednie określenie kryterium (kryteriów) wartości (dobra, piękna) byłoby więc niezbędnym warunkiem formułowania pierwotnych ocen, skoro każda taka ocena ma wartość logiczną.

Widoczne w (*) uzależnienie definicyjne wartości indywidualnych przedmiotów od kryteriów wartości wywołuje ponadto inną trudność dotyczącą ocen jednostkowych, zarówno pierwotnych jak i wtórnych: wartość logiczną można przypisać tym tylko ocenom, dla których istnieją odnośne kryteria. Oceny wartości (dobra/zła, piękna/brzydota), które nie mają odpowiedników w kryteriach – tj. stwierdzające wartość przedmiotów, które wskutek braku odnośnego kryterium są aksjologicznie nieokreślone – nie miałyby wartości logicznej.

Kolejną wadę omawianego powiązania definicyjnego dostrzeżemy wyraźniej wyobraziwszy sobie, że zostało określone (w sposób opisany przez Czeżowskiego) jedno tylko kryterium dobra (np. „prawdomówność jest dobra”) i jedno tylko kryterium zła („kradzież jest zła”). Wtedy, zgodnie z pierwszą częścią (*), można wnioskować nie tylko wedle schematów: jeśli czyn jest miłosierny, to jest dobry; jeśli czyn posiada cechy kradzieży, to jest zły; lecz także ogłaszać fałszywe twierdzenia: jeżeli czyn jest dobry, to jest prawdomówny (inaczej: każdy czyn dobry jest aktem prawdomówności); jeżeli czyn jest zły, to jest kradzieżą (każdy czyn zły jest kradzieżą).

Inne jeszcze niespójności ukazują się: w kontekście konfliktów etycznych, których źródłem są kolizje praw określających kryteria wartości [139–143]; oraz na tle zmian kryteriów wskutek wzbogacania doświadczenia aksjologicznego, skłaniającego do zmiany poszczególnych kryteriów bądź nawet do zmiany (wymiany na inny) systemu etycznego. Powiedzmy (przykład podaję za Czeżowskim [139]), akt prawdomówności może powodować cierpienie. Jaką wartość logiczną ma ocena: „To działanie jest dobre” skoro działanie spełnia zarówno kryterium dobra, jak i kryterium zła? Inna ilustracja: negatywna ocena pozbawienia kogoś życia jest prawdziwa na gruncie systemu, w którym uznaje się uogólnienie: „każde pozbawienie życia jest złe”; natomiast na gruncie systemu, w którym niektóre

pozbawienia życia są rozpoznawane jako dobre, jest fałszywa, o ile pozbawienie życia spełnia warunki sformułowane dla „dobrej śmierci” itd. W sytuacjach omawianego typu ocena jest – o ile w ogóle przypisuje się ocenom wartość logiczną i przyjmuje się zasadę dwuwartościowości) prawdziwa albo fałszywa zależnie od kryterium obranego za podstawę wartości logicznej, co zależy z kolei np. od uznawanej hierarchii praw (kryteriów) etycznych, przyjmowanych i zmieniających się systemów itp. Żadnej z tych konsekwencji Czeżowski na pewno nie chciałby uznać.

Koncepcji uzależniającej wartość konkretnego przedmiotu (a wskutek tego wartość logiczną oceny stwierdzającej tę wartość) od tego, czy spełnia on kryterium wartości, nie da się uratować odwołując się do związku [określonego w drugiej części definicji (*)] między cechą kryterialną a wartością pojmowaną jako modalność. Zależność ta pozwala wprawdzie mówić o kryteriach wartości istniejących niezależnie od naszego ich rozpoznania i określenia w prawach, taka interpretacja kryteriów natychmiast jednak koliduje z powszechnie przyjmowaną, także przez Czeżowskiego charakterystyką kryteriów. Są one wszak pojmowane jako cechy empiryczne (deskryptywne), jako sprawdziany określane w prawach uzyskanych na drodze indukcyjnego uogólnienia pierwotnych ocen jednostkowych, a następnie stosowanych dla formułowania ocen wtórnych.

2.2. Formułowany i uzasadniany przez Czeżowskiego postulat budowania etyki jako nauki empirycznej – tj. opartej na doświadczeniu aksjologicznym, którego rezultaty tworzą bazę empiryczną – zakłada obiektywistyczną i absolutystyczną koncepcję wartości. Skoro jednak – jak pokazały od dawna uznane wyniki dyskusji nad empirycznością nauk empirycznych – nie ma nagich faktów nawet w dziedzinie postrzeżeń (przedstawięń zmysłowych – w terminologii Czeżowskiego), nie można również mówić o czystym doświadczeniu aksjologicznym. A nawet – nie można mówić tym bardziej, jako że piękno i brzydota oraz dobro i zło, o ile w ogóle da się je sytuować w przedmiocie poznania, to są zapośredniczone przez podmiot poznający mocniej niż takie cechy jak kształt, kolor, zapach, na co zwracali uwagę krytycy Czeżowskiego, a w dziejach filozofii jest formułowane niemalże od początku (sofiści).

Nie da się również w dziedzinie „doświadczenia aksjologicznego” zastosować bez znaczących modyfikacji rozwiązań przyjętych dla nauk empirycznych. Myślę tu o spopularyzowanej przez K. Poppera koncepcji „bazy” empirycznej (cudysłów orygenalny, wskazujący na to, że nie można tego terminu rozumieć dosłownie). Podstawę empiryczną nauki tworzy zespół najprostszych zdań zdających sprawę z wyników doświadczenia, zdań uznanych za niepodważalne (za „dane”) przez ekspertów z danej dziedziny. Uzgadnianie takiej podstawy empirycznej jest oparte na obiektywności danych rozumianej jako ich intersubiektywność.

3. Czy da się uzgodnić ontologiczne założenia dotyczące wartości (jako *modi entis*) z pragmatycznymi założeniami przyjmowanymi u podstaw „logiki dóbr” oraz przesłankami uzasadniania empiryczności etyki? Inaczej mówiąc: czy da się uzgodnić różne pojęcia wartości funkcjonujące w metaetyce Czeżowskiego? Sformułuję tu jedynie częściowe i warunkowe sugestie co do pewnych poprawek zmniejszających niespójności w koncepcji metaetycznej Czeżowskiego.

3.1. Dla potrzeb poniższych analiz warto podać uogólnione, dotyczące dowolnych wartości sformułowanie równoważności (*):

(**)

- (i) przedmiot indywidualny jest wartościowy zawsze i tylko jeżeli posiada cechę stanowiącą (trafne) kryterium wartości, a (ii) pewna cecha stanowi kryterium (znamię) wartości zawsze i tylko, jeżeli – gdy jakiś przedmiot posiada tę cechę – wartościowy jest (dlatego), że ją posiada.

Jeśli nie chce się zrezygnować z wartości (dobra, piękna) pojmowanych jako sposób istnienia niezależny od podmiotu wydającego oceny, trzeba odróżnić rozumiane obiektywistycznie znamiona wartości związane definicyjnie z wartością jako *modi entis* [druga część (**)] od określanych co najwyżej intersubiektywnie, a często subiektywnie, zrelatywizowanych do podmiotów wartościujących i systemów moralno-etycznych kryteriów wartości. Następnie spośród kryteriów wartości pojmowanych pragmatycznie (formułowanych na drodze uogólnienia ocen pierwotnych) nazwać trafnymi te tylko, które mają odpowiednik pośród znamion wartości. Wartość logiczną ocen pierwotnych można by wówczas powiązać definicyjnie albo z (tak określonymi) znamionami wartości, albo bezpośrednio z wartością pojętą obiektywistycznie, a prawdę (fałsz) ocen wtórnych – z trafnymi kryteriami (czyli ostatecznie – również z wartością jako taką). Warto jednak dostrzec, że te ulepszenia definicyjne (terminologiczne) nie zmieniają faktu, że nie ma się żadnego sprawdzianu prawdziwości ocen pierwotnych ani trafności kryteriów.

3.2. Co się natomiast tyczy empiryczności etyki, to trzeba jej uzasadnianie oprzeć na pojęciu intersubiektywności¹³. Za taką interpretacją przemawiają wypowiedzi samego Czeżowskiego:

Warunkiem niezbędnym dla budowy teorii etycznej nie jest przeto ani założenie obiektywności, ani założenie bezwzględności ocen, lecz co innego. Chodzi

¹³ Obszerniej, także w kontekście historycznych dyskusji oraz innych zagadnień metaetycznych, problem empiryczności etyki omawia w wielu swoich pracach R. Wiśniewski, np.: *Dyskusje metaetyczne w kręgu i wokół Szkoły Lwowsko-Warszawskiej*, [w:] *Polska filozofia analityczna...*, dz. cyt., s. 107–128; *Problem z kryteriami wartości. W nawiązaniu do aksjologii Tadeusza Czeżowskiego*, [w:] *Tadeusz Czeżowski...*, dz. cyt., s. 145–159. Por. także: D. Łukasiewicz, *Filozofia...*, dz. cyt., s. 285–290; M. Mostowski, M. Olech, *Falsyfikacjonistyczny model systemu etycznego*, [w:] *Tadeusz Czeżowski...*, dz. cyt., s. 183–195.

o to, aby oceny były intersubiektywnie komunikowalne i sprawdzalne (...), by różni badacze mogli się ze sobą porozumiewać co do tego, jak oceniają i czy oceniają zgodnie. (...) Weryfikacja ocen odbywa się analogicznie do weryfikacji sądów spostrzeżeniowych, drogą ich wielokrotnego powtarzania w analogicznych lub zmodyfikowanych warunkach przez te same lub różne osoby [102].

Rozumienie obiektywności w sensie intersubiektywności nie wystarcza jednak do usprawiedliwienia postulatu empiryczności etyki sformułowanego przez Czeżowskiego. W dziedzinach bowiem, w których pojęcie intersubiektywności jest stosowane (np. kryteria naukowości, dobrego uzasadniania) składnikiem tego wymogu jest niezależna sprawdzalność, a w naukach empirycznych – sprawdzalność empiryczna. W naukach empirycznych opartych na postrzeganiu warunek ten jest spełniony, da się bowiem rozstrzygać wartość logiczną w zasadzie każdego zdania postrzeżeniowego p (Czy p ?), co jest ważne zwłaszcza gdy sprawozdania z doświadczenia są niezgodne. Jest tak, ponieważ o wartości logicznej zdań obserwacyjnych rozstrzygają ostatecznie cechy obiektywnej, fizycznej rzeczywistości, a ograniczenia w sprawdzaniu zdań postrzeżeniowych są powodowane głównie trudnościami z dotarciem do niej. Natomiast w opisywanych przez Czeżowskiego naukach opartych na „empirii aksjologicznej” zdania bazowe to pierwotne oceny wartości jednostkowych przedmiotów, a skoro wartości są zrelatywizowane wielorako i ostatecznie do podmiotu wartościującego, to nie ma obiektywnej rzeczywistości aksjologicznej, lecz rzeczywistość dla poszczególnych podmiotów wartościujących, a wtedy tak samo zrelatywizowana jest prawda pierwotnych ocen wartości. W dziedzinie wartości intersubiektywność może więc być rozumiana tylko jako możliwość spierania się o oceny wartości, uzgadniania ich i to nie tylko w zespołach „badaczy”. W wielu sytuacjach decyzja co do uznania pewnych ocen (także kryteriów i norm) musi uwzględniać kryteria (i wyniki) statystyczne włączania do bazy aksjologicznej jednej spośród rozbieżnych ocen. Na przykład czy oceny: x jest piękne/brzydkie; x jest dobre/złe – należy uznać, gdy wygłasza je 51% żyjących odnośne sądy oceniające, czy też stosować jakieś inne kryteria? Specjaliści od wartości mogą w takich sporach i uzgodnieniach stosować metody znane z teorii argumentacji za ocenami i normami, a zwłaszcza – rozważać obserwowane i przewidywane skutki powszechnego uznania jakichś ocen, kryteriów i zasad. Ustalenie warunków włączania ocen do bazy aksjologicznej ujawniłoby różnice nie tylko między zdaniem postrzeżeniowym a ocenami, lecz także między ocenami etycznymi a estetycznymi. Skutki uznawania określonych ocen etycznych są szybciej i bardziej dotkliwie odczuwane w społeczności; można powiedzieć, że stopień ich – tak rozumianej – intersubiektywności jest wyższy niż ocen estetycznych. Świadczy o tym fakt, że łatwiej, mniej kolizyjnie może funkcjonować społeczność podzielona w sprawie

ocen estetycznych niż społeczność zróżnicowana ocenami co do dobra i zła i – konsekwentnie – podzielona uznawanymi systemami moralno-etycznymi.

O empiryczności etyki i – tym bardziej – estetyki można więc mówić tylko w bardzo rozszerzonym sensie, w którym mówi się np. o doświadczeniu społecznym, pokoleniowym, dziejowym. Nie można natomiast w tych dziedzinach postulować empiryczności w jej podstawowym, znanym z nauk fizykalnych znaczeniu, tj. obserwacyjnego rozstrzygnięcia o wartości logicznej zdań bazowych (tu – ocen wartości). Miejsce prawdy zajmują idealnie przedstawiane dobro i piękno, a w dziedzinie działań i decyzji – wola uwzględniania wartości oraz wiara w to, że nasze indywidualne oceny wartości, ich uogólnienia wyznaczające kryteria wartości oraz zasady stosowania tych kryteriów zmieniają się tak, że dobro i piękno coraz intensywniej przejawiają się w naszych czynach i wytworach.



DARIUSZ BARBASZYŃSKI

Refleksja prakseologiczna Mariana Borowskiego

W literaturze poświęconej myśli prakseologicznej w Polsce o Marianie Borowskim wspomina się stosunkowo rzadko. Najwięcej publikacji dotyczy twórczości Tadeusza Kotarbińskiego oraz kontynuatorów jego dokonań w tym zakresie wiedzy¹. Warto jednak podkreślić, że wysiłki Borowskiego w tym zakresie są intrygujące. Nad oryginalnym dorobkiem uczonego warto podjąć szersze studia². Mamy nadzieję, że także niniejsza prezentacja przyczyni się w jakimś stopniu do wzmocnienia procesu recepcji twórczości Borowskiego i przypomni jej ważny prakseologiczny składnik.

Początków tej refleksji powinniśmy szukać mniej więcej w tym czasie, gdy Tadeusz Kotarbiński konstruował swój pierwszy projekt zadań prakseologii, czyli po roku 1913. Trzeba akcentować ten moment, gdyż sytuuje on Borowskiego w gronie prekursorów tej nauki w Polsce. Uczony nie opublikował wprawdzie wówczas żadnego tekstu na ten temat, ale odniósł się bezpośrednio do *Szkiców*

¹ Mamy na myśli przede wszystkim refleksję prakseologiczną takich badaczy jak: Geblewicz, Zieleniewski, Pszczołowski, Podgórecki czy Gasparski. Szerzej na ten temat w: T. Kotarbiński, *Rozwój prakseologii*, „Kultura a społeczeństwo” 1961, t. 5, nr 4, cyt. za: tegoż, *Dzieła Wszystkie. Prakseologia*, część II, Warszawa–Kraków–Wrocław 2003, s. 115–122.

² Nieobecność prakseologicznej myśli Borowskiego w literaturze przedmiotu nie oznacza, że nikt nie wzmiankował o osiągnięciach uczonego w tym zakresie wiedzy. O prakseologicznych dokonaniach Borowskiego zob. w: R. Jadczak, *Powstanie filozofii analitycznej w Polsce. Noty bibliograficzne*, Toruń 1995, s. 54; A. Drabarek, *Etyka umiaru. Ideał człowieka i jego szczęście w poglądach filozofów ze szkoły lwowsko-warszawskiej*, Toruń 2004, s. 132. Trzeba też zaznaczyć, że ukazało się już kilka publikacji dotyczących innych składników myśli Borowskiego – głównie kwestii ontologicznych i aksjologicznych. Por. J. Wojtysiak, *Trzy koncepcje bytu-przedmiotu*, „Filozofia Nauki” 1997, R. V, nr 1; J. Pluta, *Teoria przedmiotów Mariana Borowskiego*, Warszawa 1999 (praca doktorska napisana pod kierunkiem J. J. Jadackiego); tegoż, *Analiza pojęcia świadomości i pojęcia wartości Mariana Borowskiego*, „Edukacja Filozoficzna” 2005, vol. 39.

praktycznych Kotarbińskiego. Recenzję tej pracy, opublikowaną w roku 1914 na łamach warszawskiej „Książki”, można uznać za wymierne świadectwo jego zainteresowań problematyką teorii czynu. Doceniając wysiłki Kotarbińskiego zmierzające do stworzenia metodologicznych podstaw prakseologii, stwierdził wówczas, że

„Są to owoce filozoficznego talentu autora, czasem jeszcze cierpkie, ale zawsze oryginalne i zajmujące. Już same tematy tych szkiców praktycznych są niezwykle. Teorią czynu, teorią naszego działania filozofia nie wiele się zajmuje i główna siedzibą dotyczących rozważań są wstępy i komentarze do kodeksów prawa karnego oraz podręczniki katolickiej teologii pastoralnej. Autor jednak nie dotyka głównych problemów praktyki w tych dziedzinach literatury poruszanych, ale wyszukuje sobie tematy specjalne, wykazując przy tym nadzwyczajny dar zauważania różnych ciekawych rzeczy na skrajach zwyczajnego pola widzenia. Łączy się z tym pewna barokowość w stylu”³.

W tej przyjaznej dla Kotarbińskiego ocenie Borowski nie prezentował w zasadzie własnego stanowiska na temat intelektualnej wartości teorii czynu. Recenzja była raczej syntetycznym opisem zagadnień poruszanych w „Szkicach praktycznych”. Pojawiła się jednak sugestia, że teorią czynu „(...) filozofia nie wiele się zajmuje”, co wskazywałoby na pragnienie Borowskiego, aby koncepcją ludzkiego działania zajęli się przede wszystkim filozofowie.

W okresie od 1914 do 1923 roku filozof nadal nie opublikował żadnej pracy dotyczącej problematyki prakseologicznej. To był zapewne czas myślowych, koncepcyjnych poszukiwań, w których Borowski teorię czynu próbował włączyć w szerszy filozoficzny kontekst. Interesujące świadectwo owych wysiłków znajdujemy chociażby w liście filozofa z dnia 24 lutego 1922 roku do Kazimierza Twardowskiego. Borowski pisze tam, że „(...) wezmę się wreszcie do swego Lebenswerku tj. do teorii organizacji, do której, począwszy od swojej rozprawy doktorskiej o kompleksach, zbieram materiały”⁴. Właśnie teoria organizacji, którą nazwał później uczony filozofią całości, miała być tym szerszym kontekstem definiującym zadania teorii czynu. Próby usytuowania koncepcji ludzkiego działania w obszarze rozmaitych całości tworzących rzeczywistość kulturową i przyrodniczą widoczne są natomiast w pierwszych tekstach filozofa na temat problematyki prakseologicznej. W 1923 roku doszło do publikacji dwóch prac: *O składnikach i rodzajach czynów* oraz *O składnikach czynu*. Pierwsza była referatem

³ M. Borowski, *Recenzja pracy T. Kotarbińskiego pt. „Szkice praktyczne. Zagadnienia z filozofii czynu”*, Warszawa 1913, „Książka” (Warszawa–Lwów) 1914, R. XIV, t. 2, nr 7, s. 12.

⁴ List Mariana Borowskiego do Kazimierza Twardowskiego z dnia 24 lutego 1922 roku, w: Archiwum Kazimierza Twardowskiego (Borowski Marian, PTF. 02.1. TV), Biblioteka Instytutu Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego.

wyłoszonym podczas I Polskiego Zjazdu Filozoficznego we Lwowie⁵. Artykuł pt. *O składnikach czynu* opublikowany został natomiast w „Przeglądzie Filozoficznym”⁶. Pewne wątki prakseologiczne znajdujemy również w *Aktywizmie i pasywnizmie* trzecim tekście z tego roku. W tym artykule filozof używał już terminu „prakseologia”. W pracach z 1923 roku Borowski korzystał jednak przede wszystkim z określenia „teoria czynu” pojęcia stosowanego przez Kotarbińskiego w *Szkicach praktycznych*. Fundamentalnym problemem była tutaj kwestia struktury czynu oraz konsekwencje z niej wynikające. Specyficzna właściwość refleksji Borowskiego ujawniała się w ujęciu naszego działania jako pewnej zintegrowanej całości o ściśle określonej organizacji i składnikach. Rozważania w tym zakresie filozof rozpoczął od analizy źródeł ludzkiego czynu. Zaznacza wyraźnie, że

„Nie chodzi tu o kwestię metafizycznego działania «duszy» na «ciało», ale o mechanikę takich najzwyczajniejszych w świecie zjawisk jak, na przykład, dowolne wypowiedzenie jakiegoś słowa albo odклонienie się komuś. Wola nasza umie trafić w odpowiednie klawisze centrów motorycznych i poruszyć we właściwy sposób cały kompleks wchodzących w grę mięśni”⁷.

Borowski przypuszczał wówczas, że istotą relacji będącej źródłem czynu jest związek ideomotoryczny tzn. powiązanie wyobrażenia rezultatu z samym właściwym procesem motorycznym. W bezpośrednim związku z kwestią źródeł działania pozostawał problem możliwości czynu. Filozof definiował ją jako dążenie połączone z przekonaniem, że cel czynu da się osiągnąć przy pomocy naszego zachowania.

„O ile, pisał, znajdziemy takie czynności, mogące zapoczątkować szereg przyczynowy, którego skutkiem jest realizacja celu, mówimy, że cel ten jest dla nas do osiągnięcia. Osiągalność czegoś wskutek pewnego naszego zachowania się określamy jako naszą «możliwość», «moc», «władzę» lub «potęgę»”⁸.

Refleksje o źródle i możliwości czynu były niejako wstępem do prezentacji sprawy zasadniczej problemu struktury czynu jako pewnej autonomicznej całości. Borowski wyróżnił trzy podstawowe składniki w obrębie każdego działania. Pierwszym momentem czynu była obiektywna sytuacja wyjściowa. Określały ją skłonności odziedziczone i nabyte człowieka oraz funkcjonujące w jego otoczeniu społeczne normy i ideały. Kolejny ważny składnik działania to tzw. wewnętrzne stadium czynu. W tym elemencie Borowski wyróżnił pobudki, motywy i cele. Za pobudki działania uznał filozof wrażenia, uczucia, nastroje i myśli, które powstają w wyniku wewnętrznych i zewnętrznych podnieć działających na nasz ustrój psy-

⁵ Referat Borowskiego został opublikowany dopiero w roku 1927 razem z innymi referatami zjazdowymi. Zob. „Przegląd Filozoficzny” 1927, R. 30, z. 4.

⁶ Zob. M. Borowski, *O składnikach czynu*, „Przegląd Filozoficzny” 1923, R. 26, z. 3–4.

⁷ Tamże, s. 153.

⁸ Tamże, s. 149.

chofizyczny. Natomiast motywy kształtowały się w sferze emocjonalnej człowieka. Borowski utożsamiał je z ujemnymi lub dodatnimi ocenami pobudek. Sądził ponadto, że działania są w pewnym stopniu spowodowane ujemnymi ocenami pobudek. Intrygującą interpretacją było stwierdzenie filozofa, że motyw jest od woli niezależny, gdyż jest reakcją emocjonalną. Wola wydaje się w tym kontekście władzą bardziej racjonalną, tzn. pewną instancją udzielającą sankcji wykonawczej przedstawieniom jakiegoś celu. Filozof uważał także, że działanie motywów w strukturze czynu ujawnia się w sądach o wartościach. Nie wyjaśnia jednak precyzyjnie, czy chodzi tylko o wartości etyczne czy raczej o całą sferę aksjologiczną naszych działań. Celami czynu nazwał Borowski to, do czego dążymy i co oceniamy dodatnio. Cel działania należy zawsze do sfery intelektualnej⁹. Trzecim, ostatnim składnikiem czynu były środki zastosowane w działaniu i jego konsekwencje. W obrębie tego momentu mamy do czynienia z osobistym zachowaniem się sprawcy, czyli z jego czynnościami fizycznymi i psychicznymi oraz narzędziami czynu. Mówimy wówczas o kapitale, warsztacie pracy, maszynach, instytucjach społecznych czy współsprawcach naszych działań¹⁰.

Zwróćmy uwagę na logiczny związek pomiędzy poszczególnymi składnikami czynu. Borowski nie utożsamiał ich tylko z fazami pewnego czasowego procesu. Składniki czynu określały przede wszystkim jego logiczną, racjonalną strukturę. Kwestia czasowego ujęcia istoty działania, jakkolwiek nie można było o niej abstrahować, była w tym kontekście sprawą drugorzędą. Po połączeniu logicznej i chronologicznej struktury czynu mamy więc możliwość dostrzegania jednoczesnej obecności dwóch lub trzech składników w określonej fazie czasowej działania.

Analizując sposób rozumowania Borowskiego w pierwszych pracach prakseologicznych, musimy zauważyć pewną niespójność w interpretacji istoty aktu decyzji w czynie, co w konsekwencji powodowało także trudności w zdefiniowaniu fenomenu ludzkiej woli. Pisał on bowiem, że

„(...) akt decyzji ma charakter emocjonalny, subiektywny, a nawet towarzyszy mu często poczucie zupełnej swobody i dowolności. (...) Akt zdecydowania się polega na rzuceniu na szalę motywów naszej jaźni i przeważenie w jedną lub drugą stronę. Dopiero uświadomienie sobie tego rezultatu i przewidywanie jego skutków dla mojego zachowania się może przybrać formę sądu: «a więc zrobię tak a tak»”¹¹.

⁹ Analizując istotę celu w działaniu Borowski twierdził, że najczęściej występuje on w formie celu zamierzonego, czyli zamiaru. W życiu psychicznym człowieka pojawia się on wtedy, gdy między decyzją a przystąpieniem do jej wykonania zachodzi przerwa czasowa lub też gdy wykonanie decyzji realizuje się w dłuższym procesie czasowym. Zob. tamże, s. 151.

¹⁰ Tamże, s. 144–158.

¹¹ Tamże, s. 150. W akcie decyzyjnym Borowski wyróżniał ponadto dwa zasadnicze rodzaje – impulsy i proste przyzwolenia. Impulsy ujawniały się w decyzji w dwóch formach: pozytywnej i negatywnej. Pierwszy rodzaj impulsu wprowadzał jakąś nową gotowość przed aktem decyzji. Im-

Borowski sądził więc, że istnieją pewne irracjonalne momenty w decyzji, a cel czynu uświadamiany jest często dopiero po jego zaistnieniu. Z drugiej jednak strony, w tym samym artykule twierdził, że wola, udzielająca sankcji wykonawczej przedstawieniom racjonalnego celu, jest niezależna w swojej instancji od irracjonalnej walki motywów. W celu uniknięcia jawnej sprzeczności musimy przyjąć, że akt decydowania i akt woli były w rozumowaniach Borowskiego zupełnie odrębnymi momentami czynu. Taka interpretacja wydaje się uprawniona w kontekście stwierdzenia filozofa, że uświadomienie przez człowieka rezultatów postępowania, czyli celu jego czynu, może przybrać formę sądu uprawniającego do działania. Ten sąd zaś zdefiniować można jako istotę aktu woli, czyli po prostu postanowienie określonego działania. Gdy to jednak stwierdzimy, musimy paradoksalnie utożsamić akt woli z momentem decyzyjnym z czynie. Broniąc się przed kolejną sprzecznością dochodzimy więc, niestety, do punktu wyjścia konieczności ponownego zdefiniowania aktu woli jako irracjonalnej, arbitralnej decyzji.

Kwestię istnienia sprzeczności w refleksji Borowskiego na temat istoty aktu woli można jednak interpretować niekoniecznie jako przejaw jego niezdecydowania w tej sprawie. Być może rzeczywistą przyczyną powyższych trudności była po prostu konsekwencją zasadniczej odrębności ontycznej istniejącej pomiędzy chronologicznym rozumieniem czynu a jego ujęciem logicznym. Akt woli jako składnik czynu to przecież nieustanna walka motywów realizująca się w pewnym procesie czasowym. Z drugiej jednak strony zdefiniowanie aktu decyzji możliwe było tylko poprzez pewne logiczne, racjonalne określenie a więc powstawało w efekcie swoistego abstrahowania od jego czasowości. Borowski nie różnicował wyraźnie czasowego i ściśle logicznego ujęcia czynu. Konsekwencją tego faktu były prawdopodobnie powyższe sprzeczności interpretacyjne.

W konkluzji artykułu pt. *O składnikach czynu* filozof przedstawił natomiast spójną definicję czynu. Cechą charakterystyczną tego ujęcia było określenie istoty działania w perspektywie jego fundamentalnych momentów strukturalnych. W czynie Borowski wyróżnił związki przyczynowe, powiązania natury organicznej i swoisty, trudny do określenia, moment strukturalny¹². W tej krótkiej, lakonicznej definicji brakowało szerszego wyjaśnienia opisywanych aspektów czynu. To była pierwsza, niejako wstępna definicja działania. Kompleksowego ujęcia tej kwestii dokonał Borowski dopiero w kolejnych pracach.

puls negatywny z kolei utrzymywał istniejące tendencje w życiu psychicznym człowieka. Filozof wprowadził jeszcze jeden podział. Wyodrębnił impulsy motoryczne i impulsy psychiczne. Cechą charakterystyczną impulsów motorycznych był ich somatyczny, czysto atawistyczny charakter. Impulsy psychiczne zaś stawały się przyczynami procesów świadomych. Drugim istotnym rodzajem aktu wykonawczego były tzw. proste przyzwolenia. Generowały one takie procesy psychiczne, jak tolerowanie czegoś czy poddawanie się istniejącej tendencji. Zob. tamże, s. 151–152.

¹² Tamże, s. 158.

Nowe wątki w jego teorii czynu pojawiły się w artykule pt. *Aktywizm i pasywizm*¹³. W opublikowanym w 1923 roku tekście filozof stwierdził, że istnieje ścisły związek między teorią czynu a zasadami logiki formalnej. Borowski stawia w związku z tym intrygujący postulat. Sugeruje, że prawomocność zasad rozumowania w logice formalnej nie wynika wcale z obiektywnego istnienia źródłowych prawd ontologicznych czy epistemologicznych, lecz z istoty ludzkich czynów. Dlatego operacje logiczne są ważniejsze niż treść aksjomatów i zasad logicznych. Uświadomienie sobie tych uwarunkowań ludzkiego myślenia zmienia zasadniczo sposób rozumienia statusu logiki formalnej w obrębie innych nauk.

„[Logika] (...) będzie wówczas nie dlatego nauką czysto formalną, że zajmuje się tylko związkami bez względu na treść, ale dlatego, że określać będzie nasze czynności poznawcze bez względu w ogóle na stronę przedmiotową, bez względu na materiał. Będzie to w pierwszym rzędzie logika czynu, a nie logika przedmiotu lub bytu”¹⁴.

W perspektywie powyższego rozumowania logika formalna okazała się częścią teorii czynu. Zasady rozumowania były dla Borowskiego poszczególnymi przypadkami działań z obszaru wszelkich możliwych czynów. Ten interesujący kontekst nie pogłębił jednak w sposób wyraźny naukowego ujęcia teorii czynu. W *Aktywizmie i pasywizmie* Borowski zauważył tylko, że ta nowa nauka „(...) wydobywa się z przedpokojów prawa i z oficyn psychologii”¹⁵. W szczególności przedmiotem teorii czynu miały być kwestie dotyczące struktury i techniki ludzkiego działania a ponadto treść i zakres pojęcia czynu i czynności¹⁶.

Nowy etap w jego refleksji inicjuje natomiast tekst z 1924 roku, pt. *O rodzajach czynu*¹⁷. W tej pracy Borowski dokonuje bowiem niezwykle drobiazgowych rozróżnień poszczególnych rodzajów czynu. Także definicja istoty ludzkiego działania jest zdecydowanie bardziej pogłębiona w stosunku do wcześniejszych analiz. Określenia strukturalne czynu zostały tutaj uzupełnione ważnym kontekstem psychologicznym. Filozof uznał, że „(...) do czynu należy każde zjawisko, o ile jest od nas zależne, a my o tej zależności wiemy”¹⁸. Innymi słowy czyn był iloczynem logicznym zależności obiektywnej i naszej wiedzy o niej. Borowski, komentując sens powyższej definicji, stwierdził, że zaniechanie działania również jest czynem. Niezbędna jest jednak w tej sytuacji świadomość tego, że możemy powstrzymać

¹³ Zob. M. Borowski, *Aktywizm i pasywizm*, „Przegląd Filozoficzny” 1923, R. 26, z. 2.

¹⁴ Tamże, s. 93.

¹⁵ Tamże, s. 90.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ M. Borowski, *O rodzajach czynu*, „Przegląd Filozoficzny” 1924, R. 27, z. 1.

¹⁸ Tamże, s. 37.

się od działania¹⁹. W konstruowanej wówczas definicji czynu Borowski powrócił także do problemu możliwości określenia początku działania. Zastanawiając się nad tą kwestią pisał, że „Granica między nami a naszym czynem biegnie przejściem od naszego chcenia, należącego niewątpliwie do naszej osoby, a intelektualnym opracowaniem tego chcenia, począwszy od zdania sobie z niego sprawy”²⁰. Powstawał w tym momencie problem określenia istoty granicy czyli tego momentu, w którym rozpoczyna się czyn. Borowski tłumaczył, że nie jest ona punktem dzielącym pewien proces czasowy, ale płaszczyzną nadbudowaną nad samym „czystym” chceniem²¹. Początek czynu był więc momentem logicznym – pewnym nowym zakresem sensu, w którym konstytuuje się ludzkie działanie.

Filozof próbował również w tym artykule zdefiniować zakres zainteresowań badawczych dla prakseologii. W obszarze jej refleksji powinny być analizowane trzy zasadnicze zagadnienia, tj. problem optymalizacji czynów, kwestia kooperacji między nimi oraz problem konsekwencji działań²². Optymalizacja czynów polegała w przekonaniu Borowskiego na unikaniu działań niemożliwych do realizacji. Ten sam rezultat można również osiągnąć poprzez zaniechanie czynów zbyt prostych, o ile możliwe są czyny bardziej skomplikowane. Unikanie konfliktów między działaniami poszczególnych ludzi to inaczej kwestia kooperacji czynów – kolejny fundamentalny problem dla refleksji prakseologicznej. Ostatnim, istotnym zagadnieniem dla tej nowej nauki była kwestia konsekwencji działań. Filozof określił ją jako umiejętność wyzyskiwania następstw naszych czynów. Próba zdefiniowania zakresu problemowego prakseologii została przez Borowskiego uzupełniona bardzo ciekawym komentarzem. Sugerował on bowiem konieczność stworzenia nowych aksjomatów algebry prakseologicznej, która określałaby precyzyjnie relacje logiczne pomiędzy znaczeniami terminów prakseologicznych. Filozof zaznaczał jednak, że możliwość zdefiniowania zasad algebry prakseologicznej autonomicznej wobec reguł rachunku logicznego traktuje jako zadanie przyszłościowe²³.

W pracy pt. *O rodzajach czynu* Borowski zainteresował się też szerzej problemem implikacji etycznych naszych czynów. Sugerował wówczas wyraźnie, że konsekwencje etyczne działań człowieka są zrozumiałe tylko w kontekście jego dążeń.

¹⁹ Wcześniej w artykule *O składnikach czynu* Borowski pisał w tym kontekście, że „(...) nie jest naszym dziełem, gdy jakoś zachowaliśmy się, a nie przychodziło nam wcale na myśl, że możemy zachować się inaczej” – zob. dz. cyt., s. 157.

²⁰ M. Borowski, *O rodzajach czynu*, dz. cyt., s. 40.

²¹ Tamże, s. 40.

²² Tamże, s. 58.

²³ Szerzej na ten temat tamże, s. 60.

„O powinności, należności i obowiązku można mówić zawsze i tylko w związku z dążeniami. Pod tym względem moralisci i teoretycy prawa często są innego zdania i lubią przeciwstawiać „obowiązek” naszym chęciom. (...) Powinności nasze nie przebywają w niebie jak idee platońskie i nie są niezależne od nas, na kształt „rzeczy samych w sobie”, lecz tkwią w naszych empirycznych pragnieniach. Oczywiście można je sobie podzielić na powinności słuszne i niesłuszne i tylko te pierwsze nazwać powinnościami lub obowiązkami”²⁴.

Z powyższego stwierdzenia Borowskiego wynika jednoznacznie, że istnieją zależności pomiędzy normami etycznymi i zasadami prakseologicznymi. Dążenia utożsamiane także przez filozofa z chęciami i pragnieniami są przecież przyczyną działań, które z kolei podlegają ocenom etycznym i prakseologicznym. Nie wynika z tego oczywiście, że można uznać za identyczne normy etyczne i kryteria ocen stosowanych w prakseologii. Borowski sądził, że zasady stosowane w prakseologii

„(...) mają charakter czysto formalny i techniczny. Etyka natomiast określa pod względem treści tak cele, które mamy w życiu realizować, jak i sposoby ich osiągnięcia. Systemy etyki różnią się między sobą podłożem metafizycznym, poza tym przedstawiają się jako systemy prakseologiczne. Widoczne jest to zwłaszcza w systemach, usiłujących być czysto formalnymi jak np. stoicki lub kantowski”²⁵.

Z rozumowania filozofa wnioskować można, że uzasadnianie prawomocności norm etycznych jest z istoty metafizycznym pogłębieniem formalnych zasad prakseologicznych. Obecność kontekstów metafizycznych w obszarze refleksji etycznej wynikała więc z konieczności uwzględniania powinności w wartościowaniu czynów. Wątpliwości budzić jednak może sposób określania przez Borowskiego różnicy między etycznym i prakseologicznym rozumieniem działania. Nie jest jasne, w jaki sposób oceny prakseologiczne, jako czysto formalne i techniczne, są całkowicie niezależne od sfery powinności etycznych. Filozof twierdzi, że trzeba mówić o wyraźnej odmienności ocen prakseologicznych, ale, z drugiej strony, z rozumowania Borowskiego wynika niedwuznacznie możliwość uznania norm etycznych jako pewnych specyficznych zasad prakseologicznych. Zachowania etyczne traktuje bowiem Borowski jako szczególny przejaw wszelkich możliwych czynów. Przy tym założeniu odmiennosc norm prakseologicznych w stosunku do ocen etycznych wydaje się wątpliwa²⁶.

²⁴ Tamże, s. 57–58.

²⁵ Tamże, s. 58–59.

²⁶ W tym samym artykule Borowski stwierdził, że klasyfikuje czyny z prakseologicznego punktu widzenia tzn. bez odniesienia do realizowanych przez nie wartości. Odniesienie działań do wartości nazywa aksjologicznym punktem widzenia. Klasyfikacja powyższa może budzić poważne zastrzeżenia. Prakseologiczny punkt widzenia też jest przecież odniesieniem normatywnym, czyli aksjologicznym – zob. tamże, s. 41.

Interesująca i wewnętrznie spójna jest natomiast szczegółowa klasyfikacja czynów. Filozof przeprowadzał ją mając na względzie dwa podstawowe kryteria: cechy osobowości podmiotu działań oraz elementy strukturalne czynów. W konsekwencji zastosowanych zasad klasyfikacji Borowski wyróżnił: czyny wynikające z psychofizycznych właściwości człowieka, działania definiowane na podstawie ich struktury i związków między nimi oraz czyny wynikające z kooperacji wielu jednostek²⁷. Klasyfikując różne rodzaje naszych czynów.

²⁷ Klasyfikacja działań przedstawiona w pracy *O rodzajach czynu* jest bardzo szczegółowa. Być może takie ujęcie było w jakimś stopniu konsekwencją prawniczego wykształcenia Borowskiego, a w szczególności pewnych nawyków myślowych ukształtowanych podczas studiów. Pierwszą grupę podziałów tworzą czyny wynikające z psychofizycznych właściwości człowieka. W tym kontekście filozof wyróżnił: czyny normalne, patologiczne i bohaterskie. Z cech podmiotu działań – a ściślej – z formy ujawniających się pobudek wynikał natomiast podział czynów na: działania oparte na pobudkach zewnętrznych, czyli aktualnie doznawanych, czyny wynikające z pobudek pośrednich, tzn. przedstawionych drogą rozumowania, czyny popędliwe – wypływające z pobudek uczuciowych oraz czyny powściągliwe, tzn. realizowane w oparciu o całość danych pobudek. Borowski sądził, że właściwości psychofizyczne człowieka decydują także o specyfice czynów z kaprysu czyli działań nie motywowanych oraz działań przemyślanych, tzn. dobrze umotywowanych. Kolejna grupa podziałów ukształtowała się na podstawie kryterium strukturalnego, tzn. według składników czynu. W tym kontekście Borowski pisał, że istnienie relacji pomiędzy celem czynu a sytuacją zastaną umożliwia podział działań na: czyny zachowawcze, zapobiegawcze, przeszkadzające, udaremniające, niszczyielskie, usuwające przeszkody i doskonalące. Istnienie stosunku pobudek do dzieła definiuje czyny odpowiednie i czyny błędne, niezdatne. Relacja między dziełem a zamierzonym celem działania tworzy podział na: czyny udane, nieudane, niedokonane i wykraczające poza swój cel. Następna klasyfikacja powstała na podstawie stosunku środków do dzieła. Według powyższego kryterium mamy czyny: ekonomiczne, marnotrawne, brutalne oraz działania odpowiednie. Uwzględniając kryterium jakości procesu wyboru Borowski wymieniał czyny intuicyjne i dobrze przemyślane. Pod względem aktu wyboru, czyli sposobu podejmowania decyzji wyróżnić można czyny wymuszone oraz działania mimowolne. Filozof wymienia również podział utworzony na podstawie istoty aktu woli realizowanego w czynie. Według tego kryterium mamy działania tożsame z aktem wiary, czyny przetwarzające charakter oraz czyny przekształcające światopogląd człowieka. Następną grupę podziałów tworzą czyny klasyfikowane ze względu na zamiar podmiotu czynu. Możemy wówczas wyróżnić czyny dokonane z premedytacją oraz czyny spontaniczne. Borowski sądził, że uprawnione są również rozróżnienia czynów ze względu na sposób planowania działań. W obrębie tej klasyfikacji możemy wymienić: czyny chaotyczne, zaplanowane, zuchwałe, ostrożne, dorywcze, improwizacyjne, systematyczne, nieoszczędne i oszczędne. Bardzo istotny był także podział czynów ze względu na akt wykonawczy. W tym aspekcie filozof wyróżnił trzy rodzaje działań: czyny pozytywne (commissiones), działania negatywne (ommissiones) oraz czyny oparte na prostych przyzwoleniach. Ze względu na środki zastosowane w działaniu Borowski wyodrębnił: czyny dokonane środkami właściwymi, działania realizowane środkami niewłaściwymi, czyny dokonywane samym aktem woli, działania dokonywane przez pracę fizyczną lub umysłową, czyny rzetelne, partackie, momentalne i długotrwałe. Kontynuacją powyższego podziału było rozróżnienie czynów ze względu na zastosowane narzędzia. W tym zakresie można mówić o czynach z użyciem narzędzi specjalnych (praca kwalifikowana), czynach realizowanych bez specjalnych narzędzi (praca niekwalifikowana) oraz działaniach z użyciem narzędzi własnych lub cudzych (zawody wolne i zależne). Następnym podziałem była klasyfikacja ze względu na tzw. moment materiału w czynie. Pod tym względem

Borowski wyraźnie zaznaczał, że można mówić o związkach między czynami albo o stosunkach między nimi. Podstawowa różnica wyrażała się w sposobie ich ujęcia. Jeśli mówimy o relacjach logicznych, czyli o pojęciowym rozumieniu poszczególnych rodzajów działań, to wówczas mamy do czynienia ze stosunkami między czynami. Natomiast związki, w przekonaniu filozofa, dotyczą przedmiotowego, materialnego aspektu czynu. Klasyfikując czyny Borowski pisał oczywiście przede wszystkim o stosunkach między nimi²⁸.

filozof wyróżnił: czyny twórcze czyli dokonywujące czegoś z niczego, działania przetwarzające oraz czyny bezprzedmiotowe. Ze względu na rodzaj realizowanego dzieła Borowski pisał o czynach naukowych, społecznych i wojennych. Kolejna klasyfikacja według kryterium składników czynu była podziałem ze względu na następstwa działania. W tym aspekcie filozof wymienił: czyny bezpłodne, czyny doniosłe w następstwa, czyny przełomowe oraz czyny bezowocne. W obrębie kryterium strukturalnego, czyli oceny czynu według jego składników, ważnymi podziałami były rozróżnienia ze względu na cel działania. W obrębie tego kontekstu Borowski wymienił: czyny o cechach ostatecznych – bezpośrednich lub pośrednich, czyny o celach wyraźnych lub określonych, działania o celach niejasnych, czyny o celach realnych lub utopijnych oraz czyny o celach jednoznacznych, alternatywnych i ewentualnych. W podziale czynów ze względu na osiągalność celu pisał natomiast o czynach pewnych siebie, tzn. zdecydowanych, działaniach bojaźliwych, ryzykownych oraz czynach próbnych. Istniał również podział ze względu na trwanie i kształt czasowy pragnień. W tym obszarze klasyfikacji Borowski wymienił czyny wybuchowe oraz działania stateczne. Ostatnią klasyfikacją w kontekście określania celu był podział czynów ze względu na jakość pragnień. W tym aspekcie mamy działania żywiołowe, czyny od niechcenia oraz działania wykonywane pod przymusem. Kolejne podziały związane były z istnieniem sfery zadanej w czynie. Według tego kryterium Borowski wyróżnił: czyny wykonawcze (sferą zadaną jest sama czynność), czyny organizacyjne (wykonywane według planu działania), czyny konstrukcyjne i twórcze (sferą zadaną jest narzędzie lub materiał) oraz czyny odtwórcze, zwyczajowe, nakazane i naśladowcze. Trzecią, dużą grupę podziałów tworzyła klasyfikacja oparta na analizie stosunków między czynami. Według tego kryterium Borowski wyróżnił: czyny zastępcze, alternatywne, kooperujące ze sobą oraz antagonistyczne. W ramach tego podziału można również mówić o absorpcji w czynach (jeśli czyn drugi czyni pierwszy zbędnym) oraz ekskluzji działań (jeśli spełnienie pierwszego czynu uniemożliwia czyn drugi). Uzupełnieniem powyższych rozróżnień była klasyfikacja oparta na przekonaniu, że czyny tworzą najczęściej pewną strukturę złożoną. W tym kontekście Borowski wymieniał następujące działania: czyny wstępne, działania przygotowawcze, czyny uzupełniające i pomocnicze oraz czyn zasadniczy. Filozof zaznaczał, że jeśli związek między powyższymi czynami jest ścisły, mówimy o czynie złożonym. Ostatnią klasyfikacją w obrębie związków pomiędzy czynami było rozróżnienie na: działania podobne i kontrastujące, czyny wybitne i pospolite, działania równoczesne lub związane jednością miejsca, czyny bezprzykładne i analogiczne oraz czyny częstokrotne (działania jednorodne przy różnych zamiarach) i czyny ciągłe (kradzież dokonywana etapami). Ostatnia, czwarta grupa podziałów określała związki między czynami wielu osób. W tym kontekście filozof wymieniał: czyny równorzędne, uzależnione hierarchicznie, czyny oparte na współdziałaniu, działania realizowane we współzawodnictwie oraz walkę (jeśli czyny jednej osoby niweczą działania drugiej osoby). Borowski twierdził, że czyny wielu ludzi tworzą również mniej lub bardziej spójne całości. Szerzej na ten temat tamże, s. 41–63.

²⁸ Warto w tym miejscu zauważyć, że rozróżnienie zastosowane przez Borowskiego dokonuje się w zasadzie zawsze w obrębie jakiegoś rozumowania, czyli pewnego logicznego, racjonalnego procesu. Doświadczenie przedmiotowych związków między czynami zachodzi tylko w wymiarze

Przy okazji klasyfikacji działań zaprezentowanych w pracy *O rodzajach czynu* ujawniły się ponadto kwestie dodatkowe. Rezultatem dokonanego przez filozofa założenia, że czyn ma pewną strukturę i jest całością składającą się z elementów, był wniosek, że istnieją działania proste i złożone.

„Czynem prostym lub elementarnym nazwiemy minimum akcji, posiadającej jeszcze istotne cechy czynu. Rzadko spotykamy się z takimi izolowanymi atomami czy też momentami praktycznymi. Zazwyczaj każdy czyn ma przy sobie mniej lub więcej istotnych akcesoriów, jakimi są np. okoliczności, stanowiące jego sytuację wyjściową, albo różne uboczne skutki tak działania, jak i wytworu”²⁹.

Opowiedział się więc za koncepcją, w której czyny, jako pewne całości, funkcjonują w ramach jeszcze większych struktur. To ujęcie, przedstawione w roku 1924 w wymiarze prakseologicznym, nazwie filozof sześć lat później filozofią całości. Trzeba więc interpretować rozwój jego teorii czynu jako etap w procesie kształtowania się refleksji o zadaniach i statusie filozofii.

W kontekście kwestii dodatkowych, ujawnionych podczas podziału czynów, pojawiły się także rozważania o możliwości odwracalności ludzkich działań. W tym artykule analizował również Borowski problem istnienia czynów pozornych i idealnych. W kwestii odwracalności czynów jego stanowisko przyjęło formę pewnej hipotezy badawczej. Stwierdził mianowicie, że odwracalność czynów w obrębie teorii, tzn. stosunków pomiędzy czynami, jest bardziej prawdopodobna. Natomiast w materialnych związkach między czynami sugerował istnienie prawa nieodwracalności działań. Być może „(...) istnieje w świecie moralnym analogon do drugiej zasady termodynamiki i są czyny żywiołowe, niedające się „zastawić”, podobnie jak energia cieplna”³⁰. Znamienne, że w powyższym stwierdzeniu pojawia się termin „moralny”. Sądzę, że potwierdza Borowski w ten sposób własne przekonanie nie wyrażone jednak *expresis verbis* – o istnieniu etycznych inspiracji w jego teorii czynu.

W kwestii natury czynów pozornych stanowisko filozofa było jednoznaczne i klarowne. Fakt istnienia działań pozornych nie mógł budzić żadnych wątpliwości. To był bowiem obszar rozmaitych form maskowania czynów, kłamstw konwencjonalnych, zabaw, żartów itp. Jaki jednak jest sens działań pozornych w życiu człowieka? Borowski twierdził, że w czynach pozornych chodzi „(...) o wywołanie pozoru pewnego czynu, którego w rzeczywistości się nie dokonywa. I tutaj, podobnie jak w czynach idealnych, część konkretną stanowi jakiś czyn symboliczny,

atawistycznym – w samym procesie ludzkiego życia. Podczas klasyfikowania czynów zajmujemy się więc raczej stosunkami między nimi.

²⁹ M. Borowski, *O rodzajach czynu*, dz. cyt., s. 41.

³⁰ Tamże, s. 54.

cała istota zaś czynu pozornego nie należy do sfery konkretnej rzeczywistości, lecz do sfery fikcji i urojeń”³¹. Bardzo ciekawe było też ujęcie istoty czynów idealnych. Filozof odróżniał je wyraźnie od „ideału czynu”, który był po prostu przedmiotem ogólnym tworzonym przez abstrahowanie cech wspólnych z pewnej ilości czynów obserwowalnych. Czyny idealne to natomiast swoiste czyny ogólne i abstrakcyjne. Powstają one podczas ustanawiania norm dla działań. Borowskiemu bardzo zależało na tym, by nie interpretować istoty czynów idealnych jako przedmiotów ogólnych w znaczeniu Platońskich idei. Norma kształtowana w tych czynach „(...) posiada charakter tendencji, dążenia, dyrektywy a nie gotowego przedmiotu i jakiejś wiecznej i odwiecznej idei”³². Konkluzja filozofa na temat istoty czynów idealnych jest bardzo znamienna. Można zasadnie przyjąć, że jest to kolejny przykład potwierdzający w sposób dobitny, że etyczne inspiracje w uzasadnieniu norm prakseologicznych były dla Borowskiego faktem oczywistym. Wprawdzie uczony przeciwstawiał się metafizycznemu, z istoty Platońskiemu ujęciu etycznych podstaw teorii czynu, ale „naszym zdaniem, był to protest czysto werbalny. Nie możemy bowiem znaleźć racjonalnych podstaw dla uzasadnienia tego przekonania”³³.

Koncepcja prakseologii przedstawiona w artykule *O rodzajach czynu* nie była jednak ostatnim słowem Borowskiego w tej kwestii. Nowe ujęcie problemów teorii czynu znajdujemy w tekstach z roku 1925. Filozof opublikował wówczas dwa artykuły poświęcone problematyce prakseologicznej. Chodzi o pracę *O zakresie pojęcia czynu* oraz autoreferat z odczytu wygłoszonego w Polskim Towarzystwie Psychologicznym w Warszawie pt. *Egoizm i altruizm*³⁴. Pierwszą z powyższych publikacji poświęcił Borowski kilku zasadniczym kwestiom z teorii czynu. W szczególności analizował problem różnicy między czynnościami i czynami oraz zagadnienie struktury i zakresu naszego działania. Sądził wówczas, że czynność jest taką formą aktywności człowieka, która nie wytwarza określonego, wymiernego rezultatu, a jest samą czynnością psychofizyczną. Przykładem takiego ro-

³¹ Tamże, s. 64.

³² Tamże, s. 63.

³³ Kiedy Borowski pisze, że czyny idealne są źródłem norm prakseologicznych w znaczeniu tworzącej się tendencji, wyraźnie sugeruje, że ta abstrakcyjna forma działań w swojej istocie nie jest wiecznym przedmiotem o niezmiennych cechach. Można mieć jednak poważne wątpliwości, co do zasadności takiego rozumowania. Wystarczy przypomnieć treść przekonania filozofa na temat konieczności określania relacji między czynami w racjonalnych stosunkach logicznych. Z powyższej tezy Borowskiego wynika niedwuznacznie, że w myśleniu o istocie ludzkich działań nie możemy abstrahować od pewnych kategorycznych zasad. Ta unieruchamiająca racjonalizacja, tworząca teorię czynu, działa przecież także w obrębie postulowanej dynamiki norm prakseologicznych.

³⁴ Zob. M. Borowski, *O zakresie pojęcia czynu*, [w:] *Księga Jubileuszowa dla uczczenia 40-letniej pracy naukowej Ludwika Krzywickiego*, Nakładem Księgarni F. Hoesicka, Warszawa 1925; tegoż, *Egoizm i altruizm* (odczyt wygłoszony 9 marca 1925 roku w Polskim Towarzystwie Psychologicznym w Warszawie, autoreferat z odczytu w: „Ruch Filozoficzny” 1925, t. 9, nr 1–2).

dzaju działań może być wykonanie jakiegoś tańca czy zmiana położenia ciała³⁵. Bardziej skomplikowany był problem kompleksowego ujęcia struktury czynu. Tym razem Borowski próbował zdefiniować to zagadnienie w dwóch fundamentalnych wymiarach. Pierwszy sposób analizy istoty czynu był w zasadzie czysto formalny i pozbawiony kontekstu dziejowego, natomiast drugi uwzględniał uwarunkowania historycznej ewolucji znaczenia pojęcia działania. W ujęciu formalnym filozof wymienił trzy podstawowe warunki dla zaistnienia czynu. Pierwszą, niezbędną okolicznością była odpowiedzialność podmiotu czynu. Borowski sądził, że ma ona dwa aspekty: subiektywny i obiektywny. Subiektywny wymiar odpowiedzialności ujawnia się w tym składniku świadomości człowieka, który najczęściej określamy sumieniem. Z kolei obiektywny moment odpowiedzialności definiują postawy jednostki wobec społecznych oczekiwań i wartości kształtowanych w procesie socjalizacji. Drugim istotnym warunkiem były cechy definicyjne samego sprawstwa działania. Filozof ponownie powtórzył, że to jest naszym czynem, czego niezbędną a zarazem wystarczającą przyczyną jesteśmy my sami. Natomiast trzecim i ostatnim warunkiem czynu okazała się możliwość istnienia ludzkiej wolności. Borowski twierdził tutaj jednoznacznie, że naszym działaniem jest tylko taka forma aktywności, której początek ujawnia się w jaźni. Inaczej ludzkie działanie uznać trzeba za ogniwo w powszechnych, przyrodniczych łańcuchach przyczynowych³⁶.

Kontynuacją rozważań w tym zakresie była refleksja historyczna filozofa na temat możliwości rozumienia początków czynu. Kontekst dziejowy ujawniał się wówczas, gdy Borowski powoływał się na określony pogląd filozoficzny. W tym fragmencie analiz znajdujemy opis sześciu historycznie istotnych stanowisk w kwestii początku ludzkich działań. Pierwszym ważną interpretacją źródeł czynu było ujęcie, które można nazwać stanowiskiem empirycznym³⁷. Istotą tego poglądu było przekonanie, że początek czynu tkwi w samej postawie człowieka wobec określonej sytuacji praktycznej. Obejmuje ona jego dyspozycje oraz rozmaite skłonności i motywy. Kolejną koncepcją na ten temat definiowała początek działania w idei celu i zamiarze czynu. Borowski pisał, że z powyższego punktu widzenia różne istotne formy aktywności człowieka nie są jego czynami. W logice tej teorii

³⁵ M. Borowski, *O zakresie pojęcia czynu*, dz. cyt., s. 7.

³⁶ Tamże, s. 14. Borowski podkreślał, że warunki dla zaistnienia czynu mogą być ujęte w aspekcie subiektywnym lub obiektywnym. Dotyczy to poczucia odpowiedzialności, sprawstwa czynu a także interpretacji istoty wolności w działaniu. Również obiektywnie bądź subiektywnie rozumieć trzeba kwestię osobowej tożsamości sprawcy. Można ją traktować jako całość osoby albo tylko jako naszą specyficzną duchowość zawartą w znaczeniu pojęcia „psyche”. Dopuszczalne jest także ujęcie istoty naszego „ja” jako fragmentu sfery emocjonalnej (akt decyzji i impulsy woli).

³⁷ Musimy zaznaczyć, że Borowski nie posługuje się w tym fragmencie analiz terminem „empiryczny”.

nie jest czynem mechaniczne naśladownictwo, improwizacja czy dzieła tworzone w natchnieniu. Trzecie ujęcie początków działań miało swoje określone konotacje historyczne. Filozof uważał, że to stanowisko jest typowe dla indeterministów. Nie definiuje jednak w tym miejscu istoty indeterminizmu. Pogląd ten sprowadza się do tezy, że początkiem czynu jest akt woli trudny do precyzyjnego ujęcia. W powyższym ujęciu postuluje się absolutną wolność woli nie determinowaną w jakiegokolwiek formie przyczynowości empirycznej. Kolejnym stanowiskiem przywołanym przez Borowskiego było ujęcie „(...) patrzących z przyrodniczego punktu widzenia”³⁸. Używając innego pojęcia można mówić tutaj o stanowisku deterministycznym. W tej koncepcji początek działania istnieje w nieskończonej przeszłości. Człowiek jest determinowany prawami przyrody przed swoimi czynami i w tym kontekście nie można mówić o działaniu w sensie ścisłym³⁹. Inną wersją tego ujęcia było rozumienie początku czynu przez tzw. moralistów transcendentnych. Czyn jest tutaj decyzją woli w świecie pozazjawiskowym i w tym sensie jego początek jest niezależny od uwarunkowań empirycznych⁴⁰. Piątym, ważnym ujęciem początku czynu był pogląd utożsamiający ten moment z chwilą, gdy czynność zostanie przerwana. Wówczas dopiero można mówić o usiłowaniu czynu. Borowski uważał, że w przypadku zaniechania działania początek czynu przypada na to stadium działania, w którym ujawniają się jego skutki. Ostatnią omawianą definicją czynu była teoria, według której czyn jest po prostu momentalnym, jednolitym aktem. W tych uwarunkowaniach akt decyzji jest zarazem początkiem i końcem czynu, inne zaś fazy są przygotowaniem lub następstwem działania⁴¹. Filozof, dokonując prezentacji powyższych koncepcji, zajął również własne stanowisko w kwestii możliwości określenia początku czynu. Stwierdził, że początek działania to inaczej warunek niezbędny i wystarczający do realizacji czynu.

„W dziedzinie ludzkiej działalności momentem takim jest tylko uformowanie danego materiału. W tym ciasnym zakresie jesteśmy nie tylko sprawcami, ale i twórcami. Przez «twórczość» rozumiem zaś wszelkie kształtowanie materiału”⁴².

W pracy *O zakresie pojęcia czynu* Borowski ponownie analizował problem struktury działania. Tym razem jednak próbował zdefiniować to zagadnienie, bio-

³⁸ M. Borowski, *O zakresie pojęcia czynu*, dz. cyt., s. 10.

³⁹ Charakteryzując istotę stanowiska deterministycznego Borowski odwołał się do następującego porównania: „Tak jak słońce czyni wosk miękkim a glinę twardą, tak człowiek dokonuje czynów” – tamże, s. 10.

⁴⁰ Tamże. Borowski sądził, że podobny rodzaj predeterminizmu jest podstawą materializmu dialektycznego i rozmaitych form opatrnościowej logiki dziejów. Zob. tamże, s. 9.

⁴¹ Wszystkie ujęcia początku czynu przedstawiał Borowski tamże, s. 9–12.

⁴² Tamże, s. 13.

rać pod uwagę kwestię możliwego zakresu czynu w powiązaniu z problemem podmiotowych narzędzi działania. Stwierdził tutaj wyraźnie, że jaźń człowieka trzeba uznać za podstawowe, nieusuwalne narzędzie czynu. Filozof myślał o niej zarówno w znaczeniu psychologicznym, jaki i transcendentálním. Psychologicznego znaczenia istoty jaźni Borowski szerzej nie wyjaśnia. Możemy jednak z dużym prawdopodobieństwem zakładać, że chodziło o subiektywną świadomość naszej podmiotowości w czynie. W obszarze tego doświadczenia sytuowały się oczywiście zarówno składniki emocjonalne i uczuciowe, jak też, z drugiej strony, momenty racjonalne poznania, czyli wytwory naszej apercpcji. Transcendentalna istota jaźni realizowała się natomiast w czynie w świadomości idei celu.

„Ona to posługuje się sprawcą, jego postanowieniami, ruchami jego organizmu i zapoczątkowanymi przez te ruchy procesami fizycznymi. Czyn to realizowanie się pewnych, pomyślanych tylko przedmiotów idealnych”⁴³.

Kwestia zakresu pojęcia działania była, w opinii Borowskiego, również sprawą stosunkowo skomplikowaną. W historii kultury europejskiej dostrzega on kilka zasadniczych możliwości rozwiązania tego problemu. W obrębie refleksji etycznej, inspirowanej się myślą filozoficzną, najczęściej określa się zakres czynu bardzo szeroko. Filozof sądził, że moralisci koniec czynu umieszczają w jakiejś, trudnej do określenia, nieskończoności. „Etyka filozoficzna bierze pod uwagę ogół skutków i zaleca przy wyborze czynu takie zachowanie, którego ogół skutków przedstawia największą ilość dobra”⁴⁴. Równie szeroki, jeśli chodzi o zakres czynu, jest kontekst etyki chrześcijańskiej. Jej normatywna prawomocność określają bowiem dwie fundamentalne idee – grzechu pierwotnego i odkupienia przez Zbawiciela. Borowski sądził, że w obszarze ich znaczenia „Człowiek jest odpowiedzialny za całość zmian, które pośrednio i bezpośrednio wywołuje swym zachowaniem się i któreby nie zaszły, gdyby nie jego ingerencja”⁴⁵. Refleksja o zakresie czynu w obrębie etyki chrześcijańskiej uzupełniona została komentarzem, że

„(...) ograniczenie czynu do sfery psychicznej właściwe jest praktyce religijnej. Żadne zewnętrzne i obiektywne zdarzenia nie są tym, za co sprawca odpowiada przed sumieniem i Bogiem. Miarodajne są tylko uczucia, zamiar, cel, postanowienia”⁴⁶.

Warto zwrócić uwagę na istnienie jakiejś istotnej sprzeczności w refleksji Borowskiego na temat zakresu czynu. Filozof stwierdzał, że w praktyce religijnej zakres czynu dotyczy subiektywnie pojmowanej sfery psychicznej a jednocześnie

⁴³ Tamże, s. 9.

⁴⁴ Tamże, s. 4.

⁴⁵ Tamże, s. 4.

⁴⁶ Tamże, s. 8.

obarczał wierzących chrześcijan odpowiedzialnością za całość zmian, które powstają w efekcie ich zachowania. Uproszczeniem jest też stwierdzenie, że w etyce filozoficznej bierze się pod uwagę tylko kryteria utylitarne czynu. W takim stwierdzeniu filozof nie uwzględnia przecież bogactwa rozmaitych koncepcji etycznych – teorii ukształtowanych na podstawie odmiennych światopoglądów. Pomimo tych niespójności trzeba docenić komparatystyczną wartość analiz przeprowadzonych przez Borowskiego w tym tekście. Z uznaniem warto również odnotować ponowną próbę oceny przedstawionych teorii czynu. Generalnie filozof kwestionował zbyt szerokie ujęcie zakresu możliwości ludzkiego czynu. Zwracał uwagę, że określanie zakresu działania w odniesieniu do sensu idei nieskończoności powoduje, że skutki czynu są coraz bardziej nikłe. W praktyce okoliczność ta podważa sensowność idei końca czynu w nieskończoności. Borowski wypowiadał się natomiast z uznaniem o ujęciu zakresu czynu stosowanym w prawie karnym. W świetle zasad tu stosowanych czyn kończy się na zdarzeniu, które odpowiada zamiarowi. Filozof sądził, że powyższa interpretacja jest zdecydowanie bardziej precyzyjna niż filozoficzne i religijne określenia zakresu działania⁴⁷.

W roku 1925 w Polskim Towarzystwie Psychologicznym w Warszawie Borowski wygłosił również odczyt, w którym pojawiły się wątki prakseologiczne. W referacie, który stał się podstawą osobnej publikacji, pojawiła się interesująca teza natury metodologicznej. Filozof stwierdził mianowicie, że w teorii czynu, a w szczególności w klasyfikacji działań,

„Należy w ogóle zaniechać podziału czynów na egoistyczne i altruistyczne lub osobiste i nieosobiste, a klasyfikować czyny według zakresu i struktury osobowości sprawcy”⁴⁸.

Sens tej uwagi wydaje się oczywisty. Borowski ponownie akcentuje ważność prakseologicznych norm w określaniu rodzajów działań i konieczność abstrahowania od etycznych kontekstów czynu. Próbuje to czynić bardziej zdecydowanie niż dotychczas, ale, jak wskazywaliśmy wcześniej, trudno w rzetelnej analizie pominąć milczeniem istnienie etycznych inspiracji w prakseologicznej refleksji filozofa.

W dotychczasowych rozważaniach Borowskiego w zakresie teorii czynu podstawowym problemem była kwestia struktury i rodzajów działania. W dorobku uczonego znajdziemy jednak także analizy pewnych wybranych momentów działania. Ten rodzaj refleksji pojawia się w jednej z ostatnich publikacji filozofa z problematyki prakseologicznej. W 1928 roku ukazuje się bowiem w „Przebiegu Filozoficznym” artykuł *Kilka uwag o wzajemnym stosunku etyki i psycho-*

⁴⁷ Tamże, s. 4.

⁴⁸ M. Borowski, *Egoizm i altruizm*, dz. cyt., s. 266.

logii⁴⁹. W pracy tej Borowski zastanawiał się nad istotą fenomenu woli w naszych działaniach. W swoich analizach w tym zakresie uznał akt woli za pewien proces czasowy i wyróżnił w nim trzy zasadnicze fazy. Pierwszym etapem było stadium namysłu, w którym rywalizują ze sobą różne motywy i projekty. Drugim momentem był tzw. placet całości osoby podejmującej decyzję. W tej fazie walka motywów jest już rozstrzygnięta, ale jednocześnie człowiek doświadcza pewnej pustki w świadomości. Natomiast w trzeciej fazie aktu decyzji dochodzi do realizacji czynu. „Polega ona na perseweracji uprzywilejowanego decyzją wyobrażenia i na zezwoleniu mu na rozwinięcie działania ideomotorycznego, właściwego każdemu wyobrażeniu”⁵⁰. Analiza istoty aktu woli, dokonana w późnym tekście filozofa, może inspirować pytania o status tego ujęcia w kontekście jego teorii czynu. Warto zastanowić się w szczególności nad kwestią możliwości utożsamienia przez Borowskiego w roku 1928 aktu woli z czynem. Być może filozof rzeczywiście skłaniał się wówczas do takiego rozstrzygnięcia tego problemu. O takiej możliwości świadczyć może pośrednio jego zamiłowanie do precyzyjnych, jurydycznych definicji czynu, w których akt woli miał znaczenie decydujące⁵¹. Z drugiej strony trzeba mocno podkreślić, że powyższą ewentualność powinniśmy traktować jako hipotezę. Nie ma bowiem w tekstach Borowskiego konkretnych stwierdzeń, w których opowiadał się za tożsamością aktu woli i czynu.

Podsumowując refleksję na temat koncepcji prakseologicznych Mariana Borowskiego warto zastanowić się nad kwestią statusu tej myśli w obrębie ówczesnych dokonań polskiej teorii czynu. Istotny jest zwłaszcza kontekst odniesień do poglądów Tadeusza Kotarbińskiego. Relacje te, po głębszej analizie, okazują się faktycznie bardzo intrygujące. Filozof, jak wskazywaliśmy wcześniej, docenił w swojej recenzji *Szkiców praktycznych* znaczenie refleksji prakseologicznej Kotarbińskiego. Twórca reizmu wspominał natomiast aż trzykrotnie dokonania Borowskiego. Po raz pierwszy wzmiankował o jego teorii czynu w artykule z roku 1937 pt. *Idee de la methodologie generale. Praxeologie*⁵². Pisał wówczas, że Borowski w swoich tekstach z teorii czynu dobrze uświadamiał sobie możliwości i potrzebę powstania prakseologii jako odrębnej specjalności⁵³. Po raz kolejny Kotarbiński odwołał się do niego w roku 1947, natomiast trzeci raz w roku

⁴⁹ Zob. M. Borowski, *Kilka uwag o wzajemnym stosunku etyki i psychologii*, „Przegląd Filozoficzny” 1928, R. 31, z. 4.

⁵⁰ Tamże, s. 375.

⁵¹ Zob. M. Borowski, *O zakresie pojęcia czynu*, dz. cyt., s. 4.

⁵² Zob. T. Kotarbiński, *Idee de la methodologie generale. Praxeologie*, [w:] *Actualites Scientifiques et Industrielles*, nr 553 (Congres International et Philosophie), t. 4, Paris 1937.

⁵³ Tamże, cyt. za: tegoż, *Dzieła wszystkie. Prakseologia*, część II, dz. cyt., s. 61–62.

1961⁵⁴. W ostatniej wzmiance dokonanej w pracy *Rozwój prakseologii* odnotował zainteresowania Borowskiego teorią kompleksów i, co więcej, uznał je za ważny składnik procesu badań nad istotą przedmiotów złożonych⁵⁵. Nie ulega więc wątpliwości, że koncepcje prakseologiczne tych dwóch uczonych łączyły pewne intelektualne związki. Warto jednak zadać następujące pytanie: Dlaczego tak się stało, że prakseologia Kotarbińskiego jest w intelektualnym obiegu bardzo znana, natomiast znaczenie dokonań Borowskiego w tym zakresie okazało się znikome? Powodem tego stanu rzeczy nie była z pewnością większa oryginalność refleksji autora *Szkiców praktycznych*. Myśl Borowskiego wydaje się bowiem równie intrygująca. Również przyznanie Kotarbińskiemu statusu prekursora w tworzeniu podstaw tej nauki w Polsce i traktując refleksję Borowskiego w tym zakresie jako czasowo wtórną nie jest wcale oczywista⁵⁶. Odpowiedź na powyższe pytanie znajduje się chyba w praktycznych konsekwencjach teorii Kotarbińskiego. Znamiennej właściwością prakseologicznych rozważań autora *Szkiców praktycznych* był bowiem ich społeczny kontekst, co nie ujawniało się wyraźnie w koncepcjach Borowskiego. Dla Kotarbińskiego prakseologia niosła w swoich zasadach – jako metodologia ogólna – cywilizacyjne przesłanie dobrej roboty dla wszelkich możliwych form aktywności człowieka. Z tego podstawowego zadania wynikały dopiero inne możliwości interpretacyjne w jego teorii czynu⁵⁷. W rozważaniach Borow-

⁵⁴ Por. tenże, *Prakseologia*, „Życie Szkoły” 1947, nr 11; tenże, *Rozwój prakseologii*, „Kultura i społeczeństwo” 1961, t. 5, nr 4.

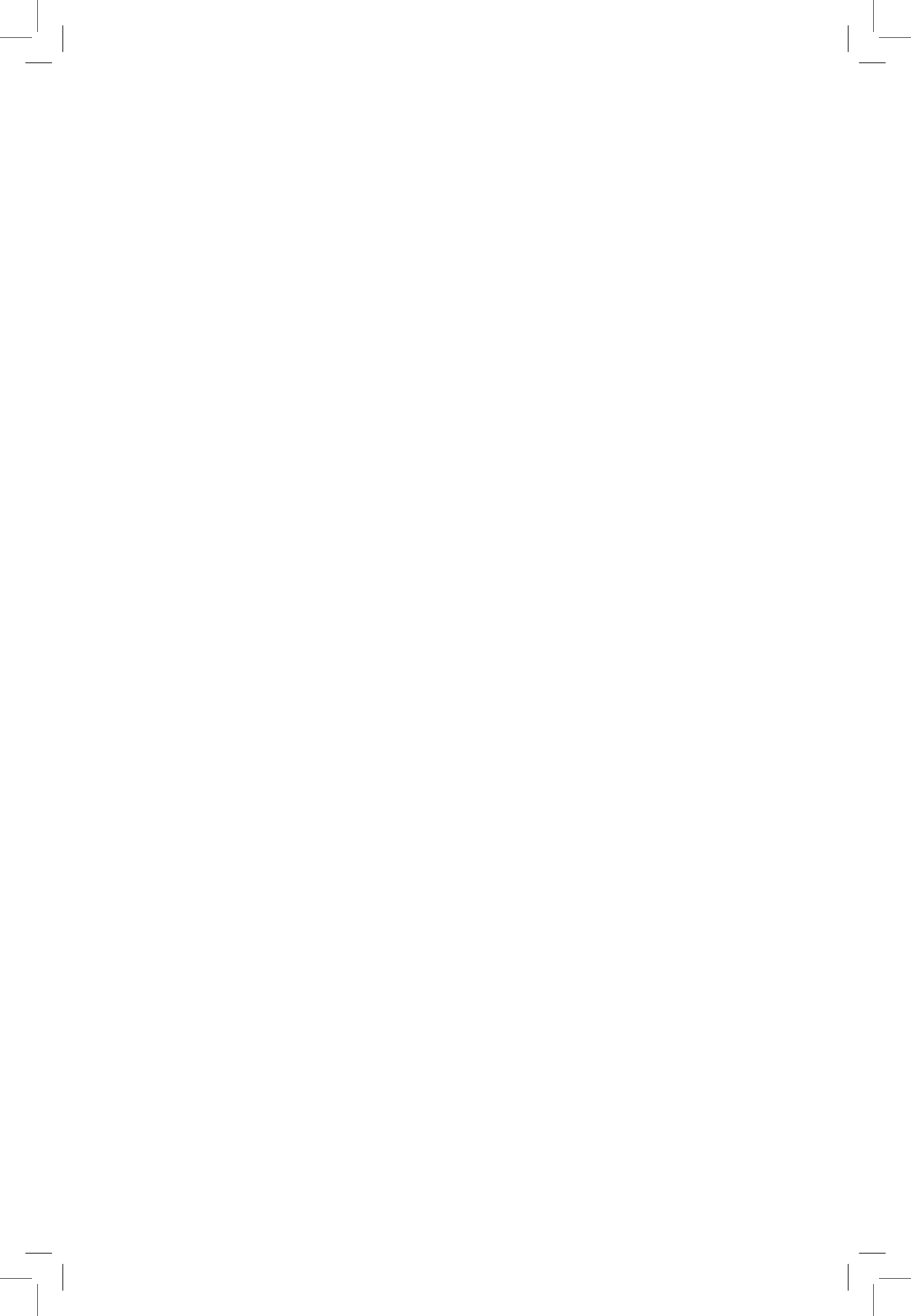
⁵⁵ Tamże, cyt. za: tegoż, *Dzieła wszystkie. Prakseologia*, część II, dz. cyt., s. 120.

⁵⁶ Warto zwrócić uwagę na fakt, że w *Szkicach praktycznych* Kotarbińskiego, będących rezultatem jego badań istoty czynu z lat 1910–1912, nie pojawił się w ogóle termin „prakseologia”. Wówczas filozof posługiwał się najczęściej pojęciami: „praktyka ogólna” i „ogólna teoria czynu”. Słowa „prakseologia” użył dopiero w roku 1923 w referacie pt. *Zasady teorii czynu* wygłoszonym podczas I Polskiego Zjazdu Filozoficznego we Lwowie. W tym samym roku w artykule *Aktywizm i pasywizm* zaczął posługiwać się tym terminem Marian Borowski. O pierwszeństwie czasowym koncepcji prakseologicznych Kotarbińskiego można więc mówić tylko wtedy, gdy uwzględnimy okres wstępny jego badań w tym zakresie wiedzy z lat 1910–1913. Borowski bowiem nie publikował wyników swoich analiz wstępnych z teorii czynu. Z drugiej jednak strony brak publikacji Borowskiego na ten temat z przed 1923 roku nie daje nam przecież pewności, że filozof nie myślał o problematyce dotyczącej istoty ludzkich czynów.

⁵⁷ Chodzi nam zwłaszcza o metafizyczne, psychologiczne i aksjologiczne podstawy prakseologii Kotarbińskiego. Filozof nie bagatelizował wprawdzie znaczenia tych podstaw dla teorii czynu, niemniej podkreślał mocno fundamentalny sens zasad metodologicznych w obrębie tej nauki. Szerzej na ten temat, między innymi w: T. Kotarbiński, *Zasady teorii czynu*, „Przegląd Filozoficzny” 1927, R. 30, z. 4; *Księga Pamiątkowa I Polskiego Zjazdu Filozoficznego*, Lwów 1923; tenże, *Czyn*, Lwów 1934; tenże, *Z zagadnień ogólnej teorii walki*, Warszawa 1938; tenże, *O istocie i zadaniach metodologii ogólnej (prakseologii)*, „Przegląd Filozoficzny” 1938, z. 1; tenże, *Traktat o dobrej robocie*, Łódź 1955; tenże, *Prakseologia jako składnik programów nauczania*, *Skrypt Akademii Sztabu Generalnego im. Gen. Bryg. K. Świerczewskiego*, Rembertów 1962; tenże, *Źródła problematyki ogólnej dotyczącej sprawności działań*, „Kultura i społeczeństwo” 1971, t. 15, nr 2.

skiego natomiast możliwość społecznych aplikacji zasad prakseologicznych nie była kwestią aż tak istotną. Ważniejsza była logika czynu – wewnętrzne związki ujawniające się w działaniach jako pewnych skomplikowanych całościach. W jego prakseologicznych analizach ujawniały się więc wyraźnie jakieś odniesienia metafizyczne⁵⁸. Innymi słowy, w refleksji Borowskiego na temat istoty czynu w większym stopniu niż w myśli Kotarbińskiego wyczuwa się obecność podstaw filozoficznych. Istnienie tego metafizycznego składnika było chyba jedną z zasadniczych przyczyn nikłej recepcji idei prakseologicznych Borowskiego poza obszarem filozoficznych analiz. Dokonywała się ona przede wszystkim w wewnętrznych sporach filozoficznych. Zaangażowanie społeczne Kotarbińskiego spowodowało natomiast szybka adaptację jego teorii czynu w różnych dziedzinach wiedzy. Konsekwencją tego procesu był szybki wzrost popularności jego koncepcji prakseologicznych.

⁵⁸ Dążenie Borowskiego do ujawnienia wewnętrznej logiki czynu było chyba jednym z zasadniczych powodów dokonania przez filozofa tak niezwykle szczegółowej klasyfikacji działań. Ten rodzaj inspiracji twórczej był natomiast prawie nieobecny w myśli prakseologicznej Kotarbińskiego.



WIESŁAW WALENTUKIEWICZ

Polskie badania nad definicjami deiktycznymi

Pierwsze uwagi o definicjach ostensywnych na gruncie polskiej literatury filozoficznej poczynił A. Wundheiler¹. Na 438. plenarnym posiedzeniu naukowym Warszawskiego Towarzystwa Filozoficznego, w dniu 17.01.1938 przedstawił ogólny zarys definicji deiktycznych. Uznał, iż definicja ostensywna polega na wielokrotnym użyciu zwrotu „To jest N” wraz z gestem wskazującym odpowiedni przedmiot. Użycie zwrotu „To nie jest N” nie jest dopuszczalne.

Po wojnie J. Kotarbińska² rozpoczęła badania nad definicjami ostensywnymi, które zostały uwieńczone artykułem *Tak zwana definicja deiktyczna*, wydanym w 1959. Później pojawiły się prace innych autorów (Czeżowski³, Marciszewski⁴, Przełęcki⁵, Walentukiewicz⁶), które rozwijały pomysły Kotarbińskiej i mieściły się w nurcie filozofii empirycznej. Prace Polaków wyróżniają się znacznie na tle prac innych filozofów i dlatego warto je przedstawić. Jedną z ich głównych wartości, jeśli nie najważniejszą, było to, iż przedstawiono kilka złożonych schematów definicji deiktycznej, które sugerowały związek między użyciem zwrotów „To jest

¹ A. Wundheiler, *O pewnej niedocenianej metodzie podawania znaczenia. Odczyt wygłoszony na 438 plenarnym posiedzeniu naukowym Warszawskiego Towarzystwa Filozoficznego w dniu 17.01.1938*, „Ruch Filozoficzny” t. 14, s. 148a–149b.

² J. Kotarbińska, *Tak zwana definicja deiktyczna*, [w:] *Fragmenty filozoficzne*, seria druga, Warszawa 1959, s. 44–74.

³ T. Czeżowski, *Definicje deiktyczne*, [w:] tenże, *Filozofia na rozdrożu*, Warszawa 1965, s. 29–40.

⁴ W. Marciszewski, *Redukcjonizm w świetle analizy zdań spostrzeżeniowych*, „Studia Filozoficzne” nr 3–4 (1963).

⁵ M. Przełęcki, *O definiowaniu terminów spostrzeżeniowych*, [w:] *Rozprawy logiczne*, Warszawa 1964, s. 155–183.

⁶ W. Walentukiewicz, *Definicje deiktyczne a nieostrość*, [w:] *O nieostrości*, red. Z. Muszyński, Lublin 1988, s. 117–163.

N” a pewnymi czynnościami umysłowymi i skutkami tych czynności. W polskich badaniach definicje ostensywne są nie tylko narzędziami przyczepiania nalepek elementom świata, ale służą przede wszystkim budowaniu pojęć. Powyższe złożone schematy oddają tę intencję. Dlatego zajmujemy się przedstawieniem tych schematów i czynności, które towarzyszą definicjom ostensywnym. Najpierw jednak przedstawimy podłoże filozoficzne.

Podłoże filozoficzne. Empiryzm

Nie może dziwić, iż polscy badacze definicji deiktycznych dzielą wspólne podłoże filozoficzne z neopozytywistami. Wszak ich nauczyciel Twardowski kształcił się, a następnie nauczał na Uniwersytecie w Wiedniu, zanim przeniósł się do Lwowa, gdzie podjął pracę na Uniwersytecie Jana Kazimierza. Istotę definicji deiktycznej na gruncie empiryzmu logicznego wyraził M. Schlick, pisząc tak:

„Jasne jest, że aby zrozumieć werbalne definicje musimy najpierw znać znaczenia wyjaśnianych słów, i że jedynym wyjaśnieniem, które może funkcjonować bez uprzedniej wiedzy, jest definicja ostensywna. Uznajemy, że nie istnieje żaden sposób zrozumienia znaczenia bez ostatecznego odniesienia do definicji ostensywnej, a to oznacza, w oczywistym sensie, odniesienie do «doświadczenia» lub «możliwości weryfikacji»”⁷.

W innym miejscu stwierdza, iż

„(...) znaczenie słowa musi w końcu być pokazane, ono musi być podane (...) przez akt wskazywania”⁸.

Idea takiej definicji deiktycznej była głoszona też przez przedstawicieli Szkoły Lwowsko-Warszawskiej.

Na gruncie polskich badań uznawano, że definicja ostensywna jest jedynym źródłem definicyjnym, które wprowadza do języka terminy spostrzeżeniowe o charakterze pierwotnym. Ciąg definicji słownych wcześniej czy później musi dotrzeć do nazw pierwotnych, tzn. takich, którym bezpośrednio przyporządkujemy ich desygnaty (redukcjonizm). Do czego odnoszą się nazwy pierwotne? Jako przykłady tych odniesień najczęściej podawano proste cechy, np. kwaśny, twardy, czerwony⁹:

„Definicje deiktyczne służą najczęściej do nazywania prostych jakości zmysłowych, np. barw”¹⁰.

⁷ M. Schlick, *Philosophical Papers*, vol. II. Dordrecht–Boston– London 1979, s. 458.

⁸ Tenże, *Gesammelte Aufsätze 1926–1936*, Wien 1938, s. 90.

⁹ J. Kotarbińska, *Tak zwana definicja deiktyczna*, dz. cyt., s. 44.

¹⁰ T. Czeżowski, *Definicje deiktyczne*, dz. cyt., s. 32.

Uznawano też, iż definicje deiktyczne wprowadzają nazwy konkretów, np. „liliput” czy „karaś”¹¹, choć nie traktowano ich jako nazw pierwotnych, oraz nazwy abstraktów, np. „zielen”¹².

Na gruncie polskich badań próbowano podać warunki dla definiowania deiktycznego zarówno nazw jednostkowych, jak i ogólnych. Niektórzy twierdzili, że za pomocą definicji ostensywnych można ustalić odniesienie imion własnych¹³ oraz deskrypcji określonych¹⁴. Najpierw jednak starano się sformułować schemat definicji deiktycznej nazw ogólnych i dlatego teraz zajmujemy się tymi schematami.

Schematy definicji deiktycznych nazw ogólnych

Dla definicji deiktycznych nazw ogólnych sformułowano kilka wersji.

Wersja równoważnościowa

Powszechnie uznaje się, iż definicja deiktyczna nazw ogólnych przybiera taką oto postać:

(1) *To jest N.*

N jest nazwą definiowaną. Użyciu tego zwrotu towarzyszą czynności manipulacyjne, np. gesty, które nakierowują uwagę odbiorcy definicji na właściwy obiekt. Według Kotarbińskiej jest to zapis skrótowy dla formuły podanej przez nią w postaci definicji równoważnościowej:

(2) $\forall x (x \text{ jest } N \equiv x \text{ jest takie jak } a).$

W schemacie tym zmienna *x* przebiega zbiór przedmiotów, a *a* jest pokazanym egzemplarzem. Przechodząc od schematu (1) do (2), Kotarbińska dokonała pewnego zabiegu, polegającego na zastąpieniu zaimka wskazującego „to” i gestu nazwą indywidualową „a”. Jeśli bowiem przyjmiemy, że istotny dla definicji deiktycznej jest skutek, tj. wyodrębnienie spośród otoczenia określonego przedmiotu i zwrócenie na niego uwagi adresata, to można to uczynić nie tylko gestem, lecz słownie, wymieniając w wypowiedzi definicyjnej jego nazwę indywidualową. Stąd w powyższym schemacie nie ma zaimka wskazującego „to”. Schemat (2) jest punktem wyjścia dalszych analiz dla Kotarbińskiej i Przetęckiego. Oboje utożsamiają relację jest taki jak z relacją podobieństwa, co pozwala im zastąpić schemat (2) następnym:

¹¹ J. Kotarbińska, dz. cyt., s. 52, 54.

¹² T. Czeżowski, dz. cyt.

¹³ Tamże.

¹⁴ W. Walentukiewicz, dz. cyt.

(3) $\forall x(x \text{ jest } N \equiv xPa)$.

P jest relacją podobieństwa. W tym miejscu drogi badawcze Kotarbińskiej i Przełęckiego się rozchodzą. Przełęcki¹⁵ zwraca uwagę na to, że podobieństwo nie jest relacją równoważnościową, ponieważ nie spełnia warunku przechodniości. Konsekwencją tego może być to, iż do zakresu nazwy definiowanej mogą należeć np. barwy, które nie są do siebie podobne, lecz są podobne do wzorca.

Ponadto Przełęcki poszukiwał takiej relacji, która pozwalałaby mu spełnić jeden z najważniejszych wymogów empiryzmu: termin definiowany musi mieć bezpośrednią interpretację. Skupia się na podaniu definicji ostensywnej predykatów odnoszących się do barw, bowiem one wydają się najlepiej spełniać powyższy wymóg. Nie do końca jest dla niego jasne, czy nazwy odnoszące się do barw są definiowalne ostensywnie. Píše bowiem, iż

predykatu tego nie możemy zdefiniować ostensywnie przez pokazanie wprost jego denotacji, gdyż jest nią pewien przedmiot abstrakcyjny: klasa przedmiotów żółtych (czy odpowiadająca jej własność: barwa żółta)¹⁶.

Nazwy barw są powszechnie uznawane za jedne z najlepszych przykładów słów definiowanych deiktycznie. Jeśli nazwy barw nie byłyby wprowadzane do języka w ten sposób, to trudno także byłoby uzasadnić, iż inne słowa są wprowadzane za pomocą tych definicji. Przełęcki przyjął takie rozwiązanie definicje deiktyczne można pojmować na dwa sposoby: albo w wersji węższej, wtedy wprowadzają one pierwsze terminy do języka i to w sposób bezpośredni, bez użycia innych słów, nadając słowom definiowanym bezpośrednią interpretację, albo też definicje deiktyczne pojmujemy obszerniej i wówczas definiujemy nazwę w sposób pośredni, używając innych słów, a słowo definiowane ma nie bezpośrednią, lecz pośrednią interpretację. Przełęcki zaakceptował tę drugą wersję. W konsekwencji, wychodząc od schematu, w którym występowała relacja *podobieństwa*, i starając się uniknąć problemu związanego z nieprzechodnością tej relacji oraz rezygnując z warunku nadania nazwie definiowanej bezpośredniej interpretacji, zastąpił schemat (3) następnymi, w których pojawiały się inne relacje – *nieodróżnialności* (*Nb*), *bycia bardziej podobny do ... niż do ...* (*Pbb*):

„(...) interpretacja predykatu \dot{Z} może przybierać formę definicji odwołującej się do predykatów takich, jak *Nb*, *Pb* czy *Pbb*. Definicja taka reprezentuje pośredni sposób interpretacji predykatu \dot{Z} . Czy mamy jej z tej racji odmówić miana definicji ostensywnej? Moglibyśmy jej to miano przyznać, gdybyśmy definicje ostensywną pojęli w sposób znacznie szerszy. Przy takim rozumieniu o ostensywnym charakterze procedury definicyjnej decydowałoby to, czy odwołujemy się w niej

¹⁵ M. Przełęcki, dz. cyt., s. 155–183.

¹⁶ Tamże, s. 160.

do wskazywania i spostrzegania pewnych przedmiotów wzorcowych. A ten warunek spełniają wszystkie uwzględnione przez nas definicje predykatu Z ¹⁷.

Dla Kotarbińskiej natomiast definicja deiktyczna (3) była nieprecyzyjna, bowiem do zakresu nazwy „ N ” należałoby zaliczyć każdy przedmiot, gdyż każde dwa przedmioty są do siebie pod jakimś względem podobne. Aby tego uniknąć, należy wprowadzić dodatek relatywizujący podobieństwo do jakiegoś określonego względu i jakiegoś określonego stopnia. Stąd formuła (3) otrzymała postać:

(5) $\forall x(x \text{ jest } N \equiv x \text{ jest pod względem } W \text{ i w stopniu } S \text{ takie jak } a_1, a_2, \dots, a_n, \text{ a nie jest takie jak } b_1, b_2, \dots, b_m)$,

gdzie „ N ” jest terminem definiowanym, a_1, a_2, \dots, a_n są pokazanymi pozytywnymi przykładami wzorcowymi, b_1, b_2, \dots, b_m pokazanymi przykładami negatywnymi. Aby definicja ostensywna była skuteczna, należy odwołać się nie tylko do pokazania przykładów pozytywnych, ale także należy pokazywać przedmioty, które są podobne do wzorców, a mimo to nie należą do denotacji terminu definiowanego (przykłady negatywne). Dobór powinien być taki: należy pokazywać przykłady pozytywne, które są najmniej podobne do wzorca, natomiast przykłady negatywne powinny być jak najbardziej podobne do wzorca. Samo pokazanie wzorca upoważniałoby tylko do stosowania terminu definiowanego jedynie w stosunku do przedmiotów od niego nieodróżnialnych pod jakimś względem.

Następnie Kotarbińska, przyjmując założenia, że

„(...) podobieństwo pod pewnym względem i w pewnym stopniu polega na posiadaniu pewnych określonych cech wspólnych”¹⁸,

(sprowadziła podobieństwo do posiadania wspólnych cech), mogła formułę (5) przekształcić następująco:

(6) $\forall x[N(x) \equiv Y(x) \wedge Y(a_1) \wedge Y(a_2) \wedge \dots \wedge Y(a_n) \wedge \sim Y(b_1) \wedge \sim Y(b_2) \wedge \dots \wedge \sim Y(b_m)]$,

gdzie Y jest cechą wspólną przedmiotów wzorcowych. Określenie względu W i stopnia podobieństwa S nazywa Kotarbińska problemem definicyjnym. Jeśli nie określimy, o jakie W i S chodzi, to nie będziemy mogli o żadnym dowolnym przedmiocie nieidentycznym z A orzec, czy jest desygnatem nazwy „ N ”, czy nim nie jest.

Ustalono dość wcześnie, iż schematy te są wadliwe¹⁹. Schemat (6) nie pozwala spełnić warunku o pierwotnym wprowadzaniu terminu definiowanego. Przy definiowaniu nazwy „ N ” korzysta się z nazwy pewnej cechy „ Y ”. Wyjściem

¹⁷ Tamże, s. 183.

¹⁸ J. Kotarbińska, dz. cyt., s. 61.

¹⁹ W. Walentukiewicz, dz. cyt.

było uznanie, iż cechę Y ‘chwytamy’ intuicyjnie i nie jest ona zwerbalizowana.

Ponadto schematy (3) i (5) można zredukować do takiej postaci, gdzie prawa strona równoważności będzie analityczna, co może sugerować, iż lewa strona musi mieć ten sam charakter, a to z kolei może prowadzić do uznania, iż analityczne są zdania, o których wiemy skądinąd, iż nie są takie²⁰, np. gdy w formule (3) opuścimy kwantyfikator ogólny i za x podstawimy a , wówczas otrzymamy:

(3a) $a \text{ jest } N \equiv a \text{ jest takie jak } a$.

Na podstawie schematu (3a) należałoby uznać, iż np. „niebo jest zielone” jest zdaniem analitycznym, bowiem analityczne jest zdanie „niebo jest takie jak niebo”. Wyjściem jest poprzedzenie powyższych schematów implikacją i warunkiem, iż a jest N .

Podsumowując swoje badania, Kotarbińska²¹ uznała, że definicje ostensywne nie zawsze przyjmują wersję równoważnościową. W sytuacji, gdy nie znajdziemy cech koniecznych i wystarczających, czyli gdy nie rozwiążemy całkowicie problemu definicyjnego, wówczas nie możemy formułować schematu o postaci:

(7) $\forall x [N(x) \equiv Y(x)]$,

lecz musimy sformułować wersję cząstkową (podobnie twierdził Przełęcki).

Wersja cząstkowa

Definicja ta składa się z dwóch implikacji:

(8a) $\forall x [C1(x) \rightarrow N(x)]$

(8b) $\forall x [C2(x) \rightarrow \sim N(x)]$,

gdzie C_1 , C_2 są cechami. Schemat (8a) i (8b) dotyczy sytuacji, gdy częściowo rozwiązaliśmy problem definicyjny, tzn. uchwyciliśmy te kryteria, które w odniesieniu do pewnych tylko przedmiotów pozwalają rozstrzygnąć czy są desygnatami danego terminu definiowanego, czy też nimi nie są.

Szczególnym przypadkiem definicji cząstkowej jest probabilistyczna definicja cząstkowa, w której funktor wynikania jest zastąpiony wynikiem probabilistycznym. Schemat definicji przybiera wówczas postać:

(9a) $S(C_1(x), N(x)) > 0$

(9b) $S(C_2(x), \sim N(x)) > 0$.

Pozwala ona orzekać o przedmiotach, które posiadają cechę C_1 (lub C_2), z prawdopodobieństwem S większym od zera, lecz mniejszym lub równym jeden,

²⁰ Tamże.

²¹ J. Kotarbińska, dz.cyt., s. 69 n.

iz są desygnatami nazwy definiowanej „N”. Kiedy prawdopodobieństwo wynosi jeden, wówczas probabilistyczna definicja cząstkowa przechodzi w definicję cząstkową.

Użycie definicji cząstkowej pozwala stosować termin tylko do przedmiotów posiadających pewne cechy (spełniających wymienione warunki) i nie stosować terminu definiowanego do przedmiotów spełniających inne warunki. Jest to przydatna metoda uczenia deiktycznego nazw. Pozostawia ona poza rozstrzygnięciem te przykłady, o których obecnie nie jesteśmy w stanie zdecydować, czy spełniają, czy nie spełniają podanych warunków.

Wersja indukcyjna

Wersja ta jest przez niektórych (Walentukiewicz²²) uznawana za najwłaściwszą dla definicji deiktycznej. Definiowanie ostensywne jest w tym ujęciu związane z czynnością umysłową zwaną indukcją. Definicja ostensywna składa się wówczas z dwóch części: z warunku wyjściowego oraz warunku indukcyjnego. W warunku wyjściowym wskazujemy niewątpliwe desygnaty terminu definiowanego i przykłady, które z całą pewnością nie są desygnatami (odpowiada to procesowi wskazywania przedmiotów wzorcowych pozytywnych i negatywnych). Warunek indukcyjny będzie zaś informował o tym, w jakim stosunku do przedmiotów wzorcowych ma pozostawać nowy przedmiot, jeśli ma być desygnatem terminu definiowanego. Warunek wyjściowy wygląda następująco:

$$(10a) a_1 \downarrow \in N \wedge a_2 \downarrow \in N \wedge \dots \wedge a_n \downarrow \in N \wedge b_1 \downarrow \notin N \wedge b_2 \downarrow \notin N \wedge \dots \wedge b_m \downarrow \notin N,$$

gdzie a_1, a_2, \dots, a_n są przedmiotami wskazanymi (wzorcami pozytywnymi), b_1, b_2, \dots, b_m są przedmiotami wskazanymi (wzorcami negatywnymi), a „N” jest terminem definiowanym, symbol \downarrow zastępuje gest wskazujący.

Warunek indukcyjny wygląda tak:

$$(10b) \forall y_1 \forall y_2 \forall v [y_1 \in N \wedge v \notin N \wedge F(y_1, y_2) \wedge \sim F(y_2, v) \rightarrow y_2 \in N],$$

gdzie y_1, y_2 są zmiennymi przebiegającymi zbiór przedmiotów należących do zbioru desygnatów terminu definiowanego, v jest zmienną przebiegającą zbiór przedmiotów nie należących do zbioru desygnatów terminu definiowanego, F jest relacją podobieństwa, która wskazuje nowy desygnat terminu definiowanego, o ile y_1 jest już desygnatem terminu „N”.

Tak ujętej definicji deiktycznej możemy nadać postać definicji równoważnościowej (aby spełnić warunek przekładalności):

²² W. Walentukiewicz, dz. cyt.

$$(10c) \ x \in N \equiv \forall Z \{ (a_1 \downarrow \in Z \wedge \dots \wedge a_n \downarrow \in Z \wedge b_1 \downarrow \notin Z \wedge \dots \wedge b_m \downarrow \notin Z) \wedge \dots \forall y_1 \forall y_2 \forall v \\ [y_1 \downarrow \in Z \wedge F(y_1, y_2) \wedge v \downarrow \notin Z \wedge \sim F(y_2, v) \rightarrow y_2 \in Z] \rightarrow x \in Z \}^{23},$$

gdzie „N” (termin definiowany) oznacza najmniejszy zbiór zawierający zbiór a_1, \dots, a_n i zamknięty ze względu na relację F, która jest relacją równoważnościową (przypominamy, iż w literaturze jest spór co do formalnego charakteru relacji podobieństwa. Nie wszyscy uważają, iż jest to relacja równoważnościowa. Spór ten jednak pomijamy. Podajemy jedynie formalne rozumienie podobieństwa autora tego schematu). Zbiór oznaczony nazwą „N” spełnia warunki (10a) i (10b) oraz zawiera się w każdym zbiorze Z spełniającym powyższe dwa warunki. Inaczej mówiąc zbiór N jest wyróżnionym w zbiorze Z. Definicja deiktyczna w wersji indukcyjnej wprowadza podstawę stosowania nazwy do wszystkich przedmiotów należących do zakresu pokazanych, jak i nie pokazanych.

Wersja przez abstrakcję

Inny schemat dla definicji deiktycznych zaproponował Czeżowski²⁴, który twierdził, iż definicje te przede wszystkim wiążą język z rzeczywistością. Uznał, iż zakres nazwy definiowanej ostensywnie wyznaczamy w oparciu o równoważnościową relację nieodróżnialności. Jakaś barwa należy do zakresu nazwy definiowanej, jeśli jest nieodróżnialna od pokazanego i wcześniej nazwanego wzorca. Jego schemat definicji deiktycznej przybrał wersję definicji przez abstrakcję i wygląda tak:

$$(11) \ \forall x \forall y [N(x) \wedge N(y) \equiv xRy].$$

„N” jest definiowaną nazwą oznaczającą pewną wspólną cechę, np. zieloność, posiadaną przez przedmioty x i y będące w relacji nieodróżnialności (R). Czeżowski przedstawił definicję ostensywną abstraktów.

Wydaje się, iż uwagi Czeżowskiego na temat definicji deiktycznych pozwalają na sformułowanie innego schematu, który wyglądałby tak:

$$(12) \ To \downarrow = n \equiv To \downarrow \text{ jest } N,$$

gdzie odwołując się do nazewnictwa anglojęzycznego „n” byłoby token (nazwa w użyciu jednostkowym), a „N” – type (nazwa w użyciu ogólnym). Powyższy schemat przypominałby ten, który można sformułować na gruncie deflacyjnej teo-

²³ Chciałbym w tym miejscu zwrócić uwagę na swój błąd, jaki popełniłem w pracy *Definicje deiktyczne a nieostrość* z 1988. W teraz pisanej pracy w schematach (10b) i (10c) występują zmienne nazwowe y_1, y_2, v i to jest prawidłowe, natomiast w odpowiadających im schematach w pracy z 1988 występują stałe nazwowe i to jest błędne.

²⁴ T. Czeżowski, dz. cyt.

rii znaczenia Horwicha (Walentukiewicz²⁵). U Czeżowskiego „n” byłoby nazwą jednostkową np. odcienia zielonego (zielone), a „N” nazwą abstraktu np. zieleń, wspólnej cechy przysługującej przedmiotom zielonym. Abstrakcja jest potrzebna, aby dotrzeć do tej cechy.

Schematy definicji deiktycznej nazw jednostkowych

Za pomocą szczególnych definicji ostensywnych – aktów chrztu – można wprowadzać do języka niektóre nazwy jednostkowe (imiona własne). Schemat tych definicji wygląda tak:

$$(13) \text{To} \downarrow = \text{N}$$

lub

$$(13a) \text{N} = \text{To} \downarrow.$$

Imiona własne nazywają dany przedmiot bez względu na własności, jakie on posiada. Gdy przyporządkowujemy imię własne jednemu istniejącemu w świecie przedmiotowi, np. Wittgensteinowi, za pomocą formuły „ $\text{To} \downarrow = \text{Wittgenstein}$ ”, wówczas definicja deiktyczna jest aktem chrztu, który spełnia funkcję nazywania. Możemy powiedzieć, że nazwa „N” nazywa przedmiot p ze względu na jego przyporządkowanie i niezależnie od cech przedmiotu. Formuła ta pozwala określić deiktycznie zakres odniesienia imienia własnego.

Stwierdzenie I. Dąbskiej, że:

Nazywanie (...) jest dowolne tzn. to samo imię może służyć do desygnowania coraz to innych indywiduów bez zmiany zawartości języka²⁶,

jest przytaczane przez niektórych zwolenników poglądu, że imiona własne uzyskują odniesienie dzięki kontekstowi językowemu (np. zdanie) lub sytuacyjnemu (np. wskazanie osoby noszącej dane imię). W związku z tym sugerowano, iż badania nad definicjami deiktycznymi należałoby prowadzić także na gruncie semantyki intensjonalnej.

Wykazano również, że definicje deiktyczne (13) lub (13a) mogą być stosowane do ustalenia odniesień deskrypcji określonych, np. „najwyższy szczyt Sudeców”. Ktoś może nie znać imienia własnego i może ustalić w sposób poprawny odniesienie, używając deskrypcji i gestu.

W formule „ $\text{To} \downarrow = \text{autor Pana Tadeusza}$ ” za pomocą gestu wskazującego i słówka „to” wyodrębniamy danego osobnika z otoczenia (czyli ustalamy za-

²⁵ W. Walentukiewicz, *Definicje deiktyczne a teoria użycia*, „Ruch Filozoficzny” t. LXIII, numer 4, s. 579–587.

²⁶ T. Dąbska, *Z filozofii imion własnych*, [w:] *taż*, *Znaki i myśli*, Warszawa 1975, s. 36.

kres terminu definiowanego), któremu następnie przyporządkowujemy deskrypcję. Aby taka definicja była skuteczna, należy znać znaczenie słów „autor Pana Tadeusza”, a celem tej definicji deiktycznej jest pokazanie desygnatu, poznanie osobnika, który spełnia deskrypcję. Twierdzenie to jest uzasadnione na gruncie poglądów Donnellana²⁷. Deskrypcje wówczas spełniają nie tyle funkcję opisową (atrybutywną), ile odniesieniową (referencyjną). W przypadku definicji deiktycznych, np. „To↓ jest autor Traktatu”, deskrypcja „autor Traktatu” jest użyta referencyjnie.

Powyższy schemat dla imion własnych i deskrypcji określonych spełnia jeden z istotnych warunków podanych przez Przełęckiego dla definicji ostensywnych. Definicja deiktyczna o postaci

(14) To=a

może być uważana za bezpośredni sposób interpretacji (i do tego przychyliła się Przełęcki, bowiem termin „to” przed zastosowaniem definicji deiktycznej nie posiada żadnej interpretacji. Stosując definicję deiktyczną, nadajemy interpretację jednocześnie i terminowi „a”, i terminowi „to”).

Przyjęto też, iż pokazując podczas definiowania deiktycznego różne fragmenty jednostkowego egzemplarza, można wyodrębnić jego cechy szczególne, tylko jemu przysługujące. Wówczas jesteśmy w stanie wprowadzić do języka imiona własne, wiążąc je z procedurą pozwalającą ustalić jego odniesienie. Schemat definicji ostensywnej imion własnych w tej sytuacji przybiera postać definicji równoważnościowej, gdzie po prawej stronie byłyby te cechy wymienione (Czeżowski²⁸, Walentukiewicz²⁹).

Ostatnio w literaturze ukazała się praca, w której autor (Tałasiewicz³⁰) próbuje uzasadnić, iż niektóre zdania proste można zdefiniować deiktycznie. Denotacją takich zdań są sytuacje. Podczas definiowania ostensywnego pokazywane są wzorcowe sytuacje elementarne, a odbiorca definicji ma ustalić relację, ze względu na którą owe stany rzeczy są sobie równe. Ostensywnym znaczeniem zdania prostego jest para uporządkowana, w której pierwszym elementem są pokazane sytuacje elementarne, a drugim łańcuchowa relacja nieodróżnialności pod względem relacji (Tałasiewicz³¹).

²⁷ K. Donnellan, *Reference and Definite Descriptions*, [w:] *New Readings in Philosophical Analysis*, eds. H. Feigl, W. Sellars, K. Lehrer, New York 1972, s. 59–71.

²⁸ T. Czeżowski, dz. cyt.

²⁹ W. Walentukiewicz, *Definicje deiktyczne a nieostrość...*, dz. cyt.

³⁰ M. Tałasiewicz, *Filozofia składni*, Warszawa 2006.

³¹ Tamże, s. 109–112.

Czynności umysłowe

Kotarbińska podkreślała, że definicji deiktycznej towarzyszą zabiegi manipulacyjne i instrukcje słowne. Zabieg manipulacyjny ma ułatwić zobaczenie, dotknięcie, powąchanie wzorca przez odbiorcę. Natomiast instrukcja słowna

(...) poucza właśnie, jak należy zachować się względem tego przedmiotu, by zdobyć potrzebne dane spostrzeżeniowe. Przybiera ona zwykle postać „spójrz”, „dotknij”, „powąchaj”, itp. (Kotarbińska³²).

Powyższe zabiegi manipulacyjne i instrukcje słowne zmierzały do wyodrębnienia przykładów, które stałyby się ‘surowcem’ dla czynności umysłowych, pozwalających ustalić podstawy stosowania nazwy definiowanej do elementów świata. Skutkiem zastosowania tych czynności umysłowych byłoby ustalenie cech lub relacji, w jakiej ma pozostawać przedmiot oceniany do pokazanych przykładów pozytywnych i negatywnych, aby można byłoby go zaliczyć do zakresu nazwy definiowanej. Dlatego schematy definicji deiktycznej są tak rozbudowane najczęściej po prawej stronie mamy przedstawione efekty tych czynności umysłowych.

Stosowanymi czynnościami umysłowymi są: analiza (zmierząca do ustalenia elementów składowych), rozumowania eliminacyjne (zmierzące do znalezienia właściwych elementów wspólnych oraz różniących), abstrakcja (zmierząca do ustalenia ogólności) oraz te czynności umysłowe, które pozwalają ustalić zachodzenie relacji podobieństwa, nieodróżnialności, bycia bardziej podobnym do ..., niż do ..., taki jak ... pod względem W i w stopniu S. Zwrócenie uwagi na czynności umysłowe spowodowało, iż dalsze badania poszły w kierunku poszukiwania pojęć, które są budowane w oparciu o proste definicje deiktyczne o postaci:

(1) To jest N.

Uznano, iż efektem użycia tych prostych definicji ostensywnych są poprawnie zbudowane pojęcia (Marciszewski³³). Niektórzy autorzy (Walentukiewicz³⁴) idą jeszcze dalej i starają się ustalić, przy budowie których pojęć biorą udział definicje deiktyczne.

Podsumowanie

Jeśli mamy podać najważniejsze cechy, które będą podsumowywać wkład Polaków, to należy powiedzieć tak: polscy filozofowie o nastawieniu empirycznym

³² J. Kotarbińska, dz. cyt., s. 70.

³³ W. Marciszewski, *Sztuka rozumowania w świetle logiki*, Warszawa 1994.

³⁴ W. Walentukiewicz, *Zarys koncepcji definicji deiktycznych* (w przygotowaniu).

przekształcili podstawową formułę „To jest N” w złożone schematy, w których pojawiły się relacje oraz cechy. Podstawowa relacja jest taki jak została przez nich zinterpretowana jako: nierównoważnościowa relacja podobieństwa (Kotarbińska, Przełęcki), równoważnościowa relacja podobieństwa (Walentukiewicz), relacja taki jak ... pod względem W i w stopniu S (Kotarbińska), relacja nieodróżnialności (Czeżowski, Przełęcki) oraz relacja bycia bardziej podobnym do ... niż do ... (Przełęcki). Podstawa ustalająca należenie do zakresu nazwy definiowanej była oparta nie tylko na relacji, lecz także na wspólnych cechach.

Dalej, definicja deiktyczna przybrała postać definicji równoważnościowej, definicji cząstkowej oraz definicji indukcyjnej, a także postać definicji przez abstrakcję, która zmierzała do określania terminów abstrakcyjnych. Ale najważniejsze było to, że zarówno Kotarbińska i jej kontynuatorzy (a także Czeżowski) uznali definicję deiktyczną za bardzo złożony instrument wprowadzający słowa do języka, któremu towarzyszą złożone procesy umysłowe. Budowa formuły „To jest N” może sugerować, że związek między językiem a przedmiotami świata ma charakter czysto behawioralny. Polacy, przedstawiając złożone schematy definicji ostensywnych sugerowali, iż definicje te pomagają budować umysłowe reprezentacje zakresów definiowanych nazw. Aktualnie możliwe jest twierdzenie, iż skutkiem użycia definicji ostensywnych są poprawnie zbudowane pojęcia i to nie tylko pojęcia logiczne, lecz także inne: podstawowe, prototypowe, egzemplarzowe i te oparte na teorii (Walentukiewicz *Zarys koncepcji definicji deiktycznych*, w przygotowaniu). Prace nad pojęciami takich psychologów, jak np. Rosch³⁵ znakomicie uzupełniają wyniki badań Polaków nad definicjami deiktycznymi.

Ponadto, niektórzy uznają (choć jest to teza kontrowersyjna), iż za pomocą definicji deiktycznych wprowadzane są do języka nie tylko nazwy, lecz także zdania proste (Tałasiewicz).

³⁵ E. Rosch, *Principles of Categorization*. [w:] E. Rosch, B. B. Lloyd, *Cognition and Categorization*, Hillsdale–New Jersey 1978, s. 27–48

ADAM JONKISZ

O poznaniu wartości. Uwagi do koncepcji metaetycznej Mariana Przełęckiego

W artykule zostaną sformułowane cząstkowe tylko uwagi dotyczące koncepcji metaetycznej Mariana Przełęckiego wyłożonej w rozprawie *Sens i prawda w etyce*¹. Analiza i ocena wszystkich składników tej koncepcji – a tym bardziej dyskusja z poglądami etycznymi na istotę dobra moralnego – wymagają odrębnego i szerszego opracowania. Przedmiotem moich analiz będą poglądy Przełęckiego na prawdziwość ocen etycznych (A) oraz źródła poznania etycznego (B).

A. Już we *Wstępie* rozprawy Przełęcki wyraźnie wskazuje główny cel swoich rozważań. Jest nim „obrona takiej interpretacji dyskursu etycznego, która by była zgodna z naszymi potocznymi intuicjami językowymi tego dyskursu dotyczącymi” [8], a zgodnie z tymi intuicjami oceny etyczne są „zdaniami, które przypisują określonym przedmiotom określone wartości moralne i które mogą to czynić trafnie bądź nietrafnie, tj. prawdziwie lub fałszywie. Mają więc sens wartościujący i poznawczy zarazem” [8–9].

A1. Aby określić właściwe dla zdań dyskursu etycznego pojęcie prawdy, Przełęcki przyjmuje upraszczające złożenia semiotyczne. Po pierwsze pomija fakt, że oceniający charakter wypowiedzi może zależeć od okoliczności jej użycia, i ogranicza swoje analizy do najprostszego wycinka języka dyskursu etycznego, w którym są używane predykaty niewątpliwie etyczne, takie jak „moralnie dobry” i „moralnie lepszy” [16]. Po drugie, zakłada, że fragment ten jest językiem klasycznego rachunku predykatów oraz mieści w schematach tego rachunku nie tylko oceny, lecz także normy etyczne, mimo iż w rzeczywistym dyskursie dotyczącym moralności są one wyrażane w zdaniach należących do różnych katego-

¹ M. Przełęcki, *Sens i prawda w etyce* (Biblioteka Myśli Semiotycznej Nr 49), Warszawa 2004, [dalej w nawiasach kwadratowych numery stron tego wydania].

rii składniowych i są w swej funkcji normatywnej uzależnione od konkretnych okoliczności ich wypowiedzienia. Przełęcki proponuje sprowadzić normy do schematów ocen, w których są użyte odpowiednie predykaty normatywne: „moralnie nakazany”, „moralnie obowiązujący”, „zakazany”, „dopuszczalny” itd. [15]. Po trzecie, dla klasycznego rachunku predykatów przyjmuje standardową, tj. ekstensjonalną semantykę teoriomodelową, w której wyrażeniom języka są przyporządkowywane ich odniesienia przedmiotowe, czyli denotacje, oraz opiera tę semantykę na ontologii teoriomnogościowej. Uniwersum tak opisywanego języka jest ogół przedmiotów traktowanych w danym języku jako indywidua (ogół ten to zakres zmiennych indywiduowych języka), poszczególne elementy tego ogółu to denotaty nazw indywiduowych, jego podzbiory odpowiadają predykatom jednoargumentowym, podzbiory par – predykatom dwuargumentowym itd. Układ złożony z uniwersum języka oraz odniesień przedmiotowych (denotacji) jego wyrażen to model semantyczny języka, utożsamiany w semantyce teoriomodelowej z jego semantyczną interpretacją [16–17]. Język, dla którego został określony tak rozumiany model, to język zinterpretowany. Prawdziwość zdań w języku tak zinterpretowanym zależy wyłącznie od denotacji, inaczej mówiąc – od ekstensji jego wyrażen. Kolejne uproszczenie opisu języka dyskursu etycznego polega więc na tym, że nie uwzględnia się występujących w nim zwrotów intensjonalnych. Ponadto, by zastosować do języka dyskursu etycznego denotacyjny sposób interpretowania, nadający się przede wszystkim do języków opisowych, Przełęcki przyjmuje dodatkowe założenie: „teoriomodelowa interpretacja semantyczna stosuje się również do części oceniającej języka potocznego, w tym (...) do języka dyskursu etycznego” [18].

W tak upraszczającym ujęciu modelem semantycznym m języka J dyskursu etycznego jest układ $\langle U, a, b, \dots, P, Q, \dots \rangle$, w którym U to uniwersum języka J , czyli zakres jego zmiennych indywiduowych x, y, \dots ; a, b, \dots to elementy uniwersum oznaczone przez nazwy indywiduowe, a P, Q, \dots to podzbiory uniwersum U (lub podzbiory z $UxU, UxUxU$ itd.) odpowiadające predykatom etycznym jednoargumentowym (jak „moralnie dobry”), dwuargumentowym („moralnie lepszy”) itd. [17–18, 20].

A2. Założenie stosowalności klasycznej semantyki teoriomodelowej do języka dyskursu etycznego jest zgodne z przekonaniem Przełęckiego o poznawczym charakterze ocen etycznych i daje podstawę zastosowania semantycznej definicji prawdy (zgodnej z klasyczną, tj. korespondencyjną koncepcją prawdy) do zdań tego języka.

Jeśli (J, m) jest językiem dyskursu etycznego J zinterpretowanym przez model m , to:

zdanie Z języka (J, m) jest prawdziwe, gdy jest tak, jak głosi zdanie Z w interpretacji wyznaczonej przez model m .

Na przykład:

zdanie $P(a)$ języka (J, m) jest prawdziwe, gdy przedmiot a m denotowany w modelu m przez nazwę a , należy do zbioru P^m denotowanego w modelu m przez predykat P , tj. gdy $a^m \in P^m$ [18].

Uniwersum języka etycznego obejmuje przede wszystkim ludzkie czyny, lecz także decyzje oraz intencje i motywy czynów, ponadto sprawców czynów, ich charaktery, postawy, pragnienia, uczucia a nawet – przekonania [18–19] – czyli, wysławiając inaczej myśl Przełęckiego – obejmuje rozumiane szeroko: działania (właściwe działania, tj. czyny oraz ich składniki, a także decyzje i zaniechania), sprawców oraz dyspozycje do działania (sytuacyjne i trwałe, tj. postawy). Ponieważ jednak pierwotne oceny etyczne dotyczą czynów, przyjmijmy za Przełęckim, że uniwersum języka dyskursu etycznego to ogół świadomych i celowych działań, denotacje jednoargumentowych predykatów etycznych to podzbiory uniwersum czynów ludzkich, denotacje predykatów dwuargumentowych to zbiory uporządkowanych par tego uniwersum itd. [20]. Wówczas:

„Zdanie «ten oto czyn jest moralnie dobry» jest prawdziwe, gdy zdarzenie denotowane przez nazwę indywidualną „ten oto czyn” należy do zbioru zdarzeń denotowanego przez predykat «moralnie dobry», tj. gdy wskazany czyn należy do zbioru czynów moralnie dobrych” [20].

Przytoczone określenia prawdziwości ocen etycznych, podstawowe dla poznawczego rozumienia etyki, warto uzupełnić przekonaniem wyrażonym przez Przełęckiego, że kognitywizm etyczny prowadzi do absolutyzmu:

„Oceny [interpretowane kognitywistycznie] są autentycznymi zdaniami w sensie logicznym: wypowiedziami prawdziwymi lub fałszywymi. Tak więc, z dwóch sprzecznych ocen jedna i tylko jedna jest prawdziwa. To samo dotyczy zbiorów takich ocen składających się na system etyczny. Istnieje wśród nich jeden i tylko jeden system prawdziwy. Jest to teza etycznego absolutyzmu, którą wszelki etyczny kognitywizm zdaje się nieuchronnie za sobą pociągać” [77].

W rozdziale, z którego pochodzi ten cytat, Przełęcki uzasadnia absolutyzm, upatrując główne źródła poglądu relatywistycznego w niedostatecznej wiarygodności niektórych ocen etycznych (podstawowych i uogólnionych) oraz w mieszanin praktycznej nierozstrzygalności niektórych pytań i sporów etycznych z względnością samych ocen. Przełęcki dostrzega również rzeczywiste sytuacje wymagające interpretacji relatywistycznej. Otóż za dopuszczalnością „pewnych elementów umiarkowanego etycznego relatywizmu” [81] przemawiają: (i) sytuacje moralnej nieokreśloności (Przełęcki używa terminu „neutralność” [81], lepiej jednak okre-

ślać tym terminem czyny obojętne względem dobra/zła), powodowane niedookreślonością predykatów etycznych; (ii) subiektywizacja, a więc i relatywizacja ocen pozamoralnych, np. eudajmonistycznych; (iii) możliwość wybierania najlepszej dla konkretnej osoby drogi wiodącej do ideału moralnego; oraz (iv) konflikty w obrębie wartości moralnych, których źródłem są odmienne hierarchie takich wartości [81–82]. Jednakże nawet w tych sytuacjach skłaniających do opisu relatywistycznego Przełęcki mówi – za W. Tatarkiewiczem – o „względności szczęścia” lecz „bezwzględności dobra” („Szczęśliwość jest... sprawą gustu, a dobro moralne – sprawą prawdy” [83]), o „ideale moralnym” i „właściwej hierarchii wartości”, odkrywanej (podkr. moje) na drodze rozwoju moralnego. [82]

A3. U podstaw przytoczonych wyżej, semantycznych określeń prawdziwości ocen etycznych jest więc zakładana korespondencyjna i absolutystyczna koncepcja prawdziwości. Jednakże zastosowanie takiej koncepcji do języka dyskursu etycznego natychmiast wzbudza wątpliwości dotyczące wymaganych w niej założeń ontologicznych. Zbiór uniwersalny musiałby zawierać wszystkie możliwe czyny dobre i złe (pomińmy dla uproszczenia, że oprócz czynów moralnie dobrych i moralnie złych są działania neutralne względem dobra i zła), zarówno zrealizowane jak i przysłe, a może i takie, które nigdy nie zostaną zrealizowane? Elementy tak pojmowanego uniwersum istniałyby idealnie, a nawet istniałyby w sensie platońskim, jako że realne uczynki byłyby wobec nich wtórne. Wypowiedzi Przełęckiego, w których mowa o istnieniu obiektywnej rzeczywistości moralnej, o stopniowym odkrywaniu moralnego ideału, o osiąganym w rozwoju koncepcji etycznych postępie na drodze do prawdy moralnej itp. [np. 79–80, 81–82, 99] wskazują na interpretację idealistyczną. Interpretacja taka dopuszcza klasyczną, tj. korespondencyjną i absolutną prawdziwość ocen etycznych, jest jednak nie do uzgodnienia z przyjętym przez Przełęckiego rozumieniem czynów jako „świadomych i celowych działań ludzkich” [20]. Z kolei realistyczne rozumienie czynów – zgodne z zapowiedzią Przełęckiego, że uzasadnienie dla takiej koncepcji prawdziwości ocen etycznych da się znaleźć badając sposób poznania wartości etycznych [21], a w kontekście przyjętych przez Przełęckiego warunków wiarygodności ocen etycznych rozumienie niezbędne ([52–55, 67–75], do sprawy tej powrócę) – jest na pewno nie do pogodzenia z absolutyzmem co do prawdziwości ocen, a podważa również przekonanie o ich obiektywności. Realistyczne pojmowanie czynów wymaga bowiem uznania, że każdy konkretny czyn wzbogaca uniwersum, tj. ogół czynów dokonanych. Wtedy jednak każdy czyn ustanawiałby nową interpretację języka etyki, a każda ocena etyczna byłoby prawdziwa (fałszywa) nie bezwzględnie, lecz w określonym, nieustannie zmieniającym się modelu języka dyskursu etycznego. Nie dałoby się również uzasadnić obiektywnych kryteriów rozdzielenia czynów na dobre i złe.

A4. Podstawowe dla przyjętej przez Przełęckiego semantycznej koncepcji prawdziwości ocen etycznych jest pytanie: Jak są wyznaczone zbiory, o których mowa w przytoczonych definicjach, np. zbiór zdarzeń denotowany przez predykat „moralnie dobry”? Wagę tego pytania podkreśla również Przełęcki:

„W jaki sposób... predykatowi etycznemu możemy tak rozumianą denotację przyporządkować? W jaki sposób... ów zbiór czynów moralnie dobrych możemy wyodrębnić?” „Bez odpowiedzi na te pytania przyjęcie takiego założenia semantycznego [...]*że typowy predykat etyczny, taki jak predykat «moralnie dobry», denotuje określony zbiór indywidualów, w tym wypadku – określony zbiór czynów*” wydaje się nieuprawnione” [21].

Zdaniem Przełęckiego sposób przyporządkowania predykatom etycznym ich denotacji zależy od tego, jak poznajemy wartości etyczne. Odpowiedź na pytania kluczowe dla koncepcji prawdziwości ocen trzeba więc szukać w epistemologii, na której semantyka języka etycznego jest „pośrednio” oparta [21].

B. Przełęcki – za Fregem – przyjmuje, że sens terminu to „sposób, w jaki dana jest jego denotacja”, a wobec tego pytanie: w jaki sposób predykatom etycznym jest przyporządkowana ich denotacja – dotyczy sensu predykatów etycznych, zależnego od sposobu wyznaczania denotacji. „To bowiem, w jaki sposób przyporządkować możemy terminom etycznym ich denotację, zależy od tego, w jaki sposób poznajemy te wartości etyczne, o których w dyskursie etycznym jest mowa” [21].

B1. Wypowiadając się w sprawie epistemologicznych podstaw dyskursu etycznego Przełęcki rozwija poglądy K. Ajdukiewicza². Według Przełęckiego oprócz empirycznych własności opisowych (jakości) istnieją pozaempiryczne własności wartościujące (wartości). Jakości empiryczne są poznawane na drodze postrzegania, tj. bezpośredniego doświadczenia zmysłowego; wartości również są poznawane bezpośrednio, dzięki intuicji wartości, a w przypadku wartości etycznych – dzięki intuicji moralnej. Intuicja, która odsłania wartości, jest nie *a priori*, lecz *a posteriori*: jest źródłem prawd moralnych przypominających prawdy raczej empiryczne niż aprioryczne, źródłem prawd jednostkowych i konkretnych, a nie ogólnych i abstrakcyjnych [24].

² Przyjętą przez M. Przełęckiego koncepcję bezpośredniego, intuicyjnego poznania wartości znajdujemy, uwzględniając wyłącznie filozofów polskich, do których Przełęcki odsyła, nie tylko u H. Elzenberga i K. Ajdukiewicza, lecz także u T. Czeżowskiego. Czeżowski dokładniej od Ajdukiewicza opisuje strukturę przeżyć uczuciowych, stwierdza jednak, że sąd wartościujący, wyrażony w ocenie etycznej, wyprzedza uczucie: uczucia są żywione na tle sądów i ocen etycznych. Więcej uwag o koncepcji Czeżowskiego zawiera zamieszczony w tym tomie mój artykuł Pojęcie wartości w koncepcji metaetycznej T. Czeżowskiego.

Intuicja wartości nie jest odrębną władzą poznawczą, lecz jest ugruntowana w zdolności do przeżyć uczuciowych, zdolności nie tylko emocjonalnej, lecz także poznawczej. „Uzucie... [jest] ostatecznym źródłem poznania wszelkich wartości, w tym – wartości etycznych” [25]. Dlatego oceny etyczne łączą w sobie treść wartościującą i poznawczą, tj. stwierdzają określone fakty wartościujące, które „w najprostszym przypadku polegają na przysługiwaniu określonym przedmiotom określonych wartości, np. danemu czynowi przysługuje wartość moralnej dobroci, [...] jest moralnie dobry” [23].

„Uzucie odrazy moralnej wobec danego postępuku – to nie tylko swoiste uczucie przykrości, ale również pewne przeświadczenie: przeświadczenie, że ten oto postępek jest podły. Przeświadczenie to jest pewnym sądem w sensie psychologicznym, a jego treść – ocena moralna owego postępuku – sądem w sensie logicznym” [28].

Bezpośrednie poznanie wartości jest analogiczne do bezpośredniego poznania jakości zmysłowych: „w spostrzeżeniu dana nam jest zmysłowa jakość przedmiotu, w przeżyciu uczuciowym dana nam jest jego wartość” [26]. Treść wartościującego przeżycia uczuciowego stanowi bezpośrednią podstawę dla opartej na nim wypowiedzi wartościującej.

Przeżycie wartościujące jest uczuciem [...], które ujawniając określoną wartość przedmiotu tego uczucia narzucam nam tym samym określoną jego ocenę [28] [...] Treść naszego wartościującego przeżycia uczuciowego [...] dostarcza bezpośredniego uzasadnienia opartej na niej wypowiedzi wartościującej – podobnie jak treść spostrzeżenia zmysłowego bezpośrednio uzasadnia oparty na niej sąd spostrzeniowy” [28/29].

I podobnie jak w przypadku postrzegania, bezpośrednio uzasadnianie sądów o wartościach nie jest niezawodne.

„Podobnie jak ulegamy złudzeniom przypisując przedmiotom pewne jakości zmysłowe na podstawie ich spostrzegania, tak też ulegamy złudzeniom przypisując pewnym przedmiotom pewne wartości, czyli pewne «jakości uczuciowe», na podstawie wzbudzonego przez nie uczucia” [29].

Błąd, przejawiający się w języku fałszywą oceną, jest skutkiem „złudzenia uczuciowego”.

„Tylko te przeżycia uczuciowe, które doznawane są w określonych, «optimalnych», warunkach, są uczuciami prowadzącymi do prawdziwych sądów o wartościach” [29].

B2. Podstawowe w koncepcji epistemologicznej Przełęckiego są następujące twierdzenia:

a) wartości etyczne nie są przypisywane określonym czynom, lecz przysługują im obiektywnie, tak samo (obiektywnie) jak jakości zmysłowe przedmiotom fizycznym;

b) wartości są poznawane bezpośrednio, w intuicyjnych aktach występujących w przeżyciach uczuciowych;

c) rozbieżności w ocenach czynów pod względem ich dobra/zła są powodowane złudzeniami analogicznymi do występujących w poznaniu zmysłowy.

Moim zdaniem każde z tych twierdzeń może być zasadnie kwestionowane, a na pewno nie da się w koncepcji spójnej logicznie uznawać ich koniunkcji. Aby to okazać, rozważmy je w kolejności: a), c), b).

Ad. a) Według Przełęckiego wartości etyczne, czyli „jakości uczuciowe”, przysługują czynom obiektywnie, tj. niezależnie od uczuć żywionych przez wartościujący podmiot. W koncepcji Przełęckiego musi tak być, bo tylko wówczas denotacje predykatów etycznych mogą być przez „jakości uczuciowe” wyznaczone niezależnie od tego, czy „jakość uczuciowa” określonego czynu jest dana w bezpośrednim przeżyciu uczuciowym jakiegokolwiek podmiotu wartościującego (dlatego w koncepcji Przełęckiego lepsza jest nazwa „jakości poznawalne uczuciowe” albo – „wartości”). Gdyby tak było, wtedy na pytanie: jak są wyznaczone denotacje predykatów etycznych? – przesunięte przez Przełęckiego, jak pamiętamy, z semantyki do epistemologii – można by odpowiedzieć: są wyznaczone bezpośrednio przez wartości, np. denotacja predykatu „dobry” przez „jakość uczuciową” dobroci, tak samo jak denotacje predykatów postrzeżeniowych przez jakości zmysłowe, jak – powiedzmy za Ajdukiewiczem i Przełęckim – zakres orzecznika „czerwony” jest bezpośrednio wyznaczony przez daną w doświadczeniu zmysłowym czerwoność.

Jednakże Przełęcki, w swojej koncepcji poznawczych podstaw ocen etycznych nie uzasadnia tezy o obiektywności wartości. Wskazane w opisie źródeł poznania etycznego intuicyjne przeżycia uczuciowe można uznać za podstawę formułowania ocen (sądów o wartościach), czyli za podstawę uznawania przez podmiot wartościujący np. określonego czynu za dobry moralnie, lecz z opisu tego nie wynika, że wartości przysługują czynom niezależnie od uczuć przez czyny wzbudzanych i ocen z uczuć wpływających.

Teza o obiektywności wartości nie jest uzasadniona ani w opisie źródeł poznania etycznego, ani – można dodać, choć wiąże się to z twierdzeniem c) – w opisie rezultatów takiego poznania. Teza ta jest zakładana: zakładana jest, ilekroć Przełęcki głosi, że wartości „przysługują” przedmiotom, że są „dane”, „ujawniane” itp. [23, 28, 30, 31]; że wartości przysługują czynom, wynika z kolei z upraszczającego założenia o ekstensjonalności podstawowych predykatów etycznych

[32], przyjętego w semantycznej definicji korespondencyjnie rozumianej prawdziwości ocen etycznych [18]; przekonanie o tym, że oceny etyczne mają wartość prawdziwościową wynika z przyjętego w punkcie wyjścia rozprawy założenia o nie tylko wartościującym, lecz także poznawczym ich charakterze [8], które to założenie ma być zgodne z potocznymi intuicjami językowymi co do waloru poznawczego wypowiedzi etycznych [7].

Nawet jeśli wyżej wskazane zależności logiczne w obrębie epistemologicznej koncepcji dyskursu etycznego nie zostały opisane dokładnie, to nie zmienia to faktu, że w opisie Przełęckiego brak odpowiedzi na pytanie podstawowe dla kwestii prawdy w etyce: jak są wyznaczone denotacje predykatów etycznych?

Warto przytoczyć te wypowiedzi Przełęckiego, które są najbliższe tej kluczowej kwestii. Nawiązując do pojmowania sensu jako sposobu wyznaczania denotacji, Przełęcki twierdzi:

„[...] na sens predykatów etycznych składają się – różne od wszelkich własności empirycznych, w szczególności od wszelkich jakości zmysłowych – swoiste „jakości uczuciowe”, dane nam bezpośrednio w odpowiednich przeżyciach uczuciowych; one to utożsamiane być mogą z wartościami etycznymi [...]” [31].

„[...] w przypadku predykatów etycznych własnością... [definiującą adekwatnie ich denotację] jest wartość etyczna rozumiana jako ta «jakość uczuciowa», która dana nam jest bezpośrednio w przeżyciu uczuciowym wywołanym przez zetknięcie się – w określonych warunkach – z elementami denotacji danego predykatu (czyli z przedmiotami, o których predykat ten prawdziwie orzekamy)” [30].

Upraszczając nieznacznie ostatnią spośród przytoczonych wypowiedzi, uzyskujemy:

(i) denotacje predykatów etycznych są wyznaczone przez wartości dane bezpośrednio w przeżyciu wywołanym przez elementy denotacji danego predykatu.

Kolistość takiego określenia jest wyraźnie widoczna. Dodane w nawiasie zwykłym wyjaśnienie, że elementy denotacji predykatu etycznego to przedmioty, o których dany predykat jest prawdziwie orzekany, usunęłoby tę kolistość, tylko jeśliby przedmioty, o których predykat jest prawdziwie orzekany, były określone niezależnie od pojęcia denotacji. Jednakże, jak pamiętamy:

„Zdanie «ten oto czyn jest moralnie dobry» jest prawdziwe, gdy zdarzenie denotowane przez nazwę indywiduową «ten oto czyn» należy do zbioru zdarzeń denotowanego przez predykat «moralnie dobry», tj. gdy wskazany czyn należy do zbioru czynów moralnie dobrych” [20].

Dla predykatu „moralnie dobry” uzyskujemy zatem następujące określenia (pomijam w nich okoliczność, że „wartości uczuciowe” są bezpośrednio dane w przeżyciu uczuciowym):

(i') denotacja predykatu „czyn moralnie dobry” jest wyznaczona przez wartość (dobroci) przysługującą elementom denotacji predykatu „czyn moralnie dobry”;

(ii') denotacja orzecznika „czyn moralnie dobry” jest wyznaczona przez wartość (dobroci) przysługującą czynom, o których można prawdziwie orzec, że są moralnie dobre, a jest tak wtedy i tylko, gdy czyn jest elementem denotacji predykatu „czyn moralnie dobry”.

W obu określeniach jest widoczne błędne koło, w pierwszym bezpośrednio, w drugim pośrednio.

Skoro w koncepcji Przełęckiego nie ma zadowalającej odpowiedzi na pytanie: Jak są wyznaczone denotacje predykatów etycznych? , to nie można też – zgodnie z warunkami postawionymi przez Przełęckiego [21] – mówić w sposób uprawniony o prawdziwości ocen etycznych, a dokładniej – jeśli w ogóle chce się mówić o prawdziwości ocen etycznych, to prawdziwość musi być rozumiana inaczej, w każdym razie nie może być do dyskursu etycznego zastosowana klasyczna, tj. korespondencyjna i absolutystyczna koncepcja prawdziwości.

Ad. c) Za główną trudność, przed którą stoi kognitywistyczna teoria dyskursu etycznego, uznaje Przełęcki notoryczną rozbieżność ocen etycznych [47, 49, 51, 59, 77]; i usiłuje wyjaśnić fakt rozbieżności ocen w taki sposób, który nie narusza podstaw poznawczego rozumienia dyskursu etycznego.

Jednym ze źródeł takich rozbieżności jest nieokreśloność dyskursu etycznego. Jest ona – zdaniem Przełęckiego – analogiczna do nieokreśloności dyskursu empirycznego: są w dyskursie etycznym analogony terminów obserwacyjnych, tj. interpretowanych bezpośrednio, ostensywnie, oraz odpowiedniki terminów teoretycznych, tj. interpretowanych pośrednio. I podobnie jak nieostre są terminy obserwacyjne i otwarte są terminy teoretyczne języka nauk empirycznych (ten sam zestaw terminów obserwacyjnych może występować w odmiennych postulatach znaczeniowych dla terminów teoretycznych, co skutkuje odmiennymi denotacjami), tak też nieostre i otwarte są predykaty etyczne [35–37]. Predykaty etyczne różnią się co do stopnia interpretacji bezpośredniej i co do stopnia nieostrości: „moralnie lepszy”, „moralnie dobry”, „moralnie powinny” – są wyliczone w porządku: coraz bardziej pośredni oraz coraz bardziej nieostre [37–41]). Denotacji nieostrego predykatu etycznego nie da się utożsamić z żadnym zbiorem rozumianym w ścisłym, teoriomnogościowym sensie, jako że nieostre predykat nie rozdziela uniwersum na desygnaty i nie-desygnaty, jest bowiem jeszcze zakres nieostrości takiego predykatu, obejmujący elementy, które do denotacji danego predykatu „mogą równie dobrze należeć, jak nie należeć” [42]. W przypadku czynów z zakresu nieostrości predykatów etycznych błąd (złudzenie) i źródło rozbieżności

ocen polega na uznaniu oceny za prawdziwą albo za fałszywą, mimo że nie jest ona ani prawdziwa, ani fałszywa. Co nie zmienia, zdaniem Przełęckiego, faktu, że pozostałe oceny, tj. odnoszące się do przypadków spoza zakresu nieostrości, są prawdziwe bądź fałszywe.

Aby uwzględnić nieostrość w semantycznej interpretacji i nadal mówić o klasycznie rozumianej (i semantycznie zdefiniowanej) prawdziwości ocen, Przełęcki szkicuje ujęcie zaczerpnięte z teorii superprawdy [42–43]. Proponuje również, by w ten sam sposób uwzględnić nieostrość wyższych rzędów, polegającą na tym, że „zakres nieostrości predykatu nieostrego ma sam granice nieostre” [44]). Pomijając szczegóły techniczne tego ujęcia (nie są w naszej analizie potrzebne), warto dostrzec fakt, że uwzględnienie nieostrości predykatów pozwala wprawdzie wyjaśnić wiele przypadków rozbieżności ocen etycznych, narusza jednocześnie ważniejsze w koncepcji Przełęckiego założenie o poznawczym charakterze ocen. Co raz dokładniejsze uwzględnianie nieostrości, tj. na kolejnych jej poziomach, powiększa bowiem sumaryczny zakres nieostrości predykatu, kosztem jego zakresu ostrości. Inaczej mówiąc, uwzględnienie nieostrości wszystkich rzędów ukazuje sytuację, w której całe zakresy predykatów etycznych są raczej zakresami ich nieostrości niż ostrości, a skoro – co podkreśla Przełęcki [43] – oceny orzekane o przypadkach z zakresu nieostrości są pozbawione wartości prawdziwościowej, to każda ocena jest takiej wartości pozbawiona.

Uwzględniwszy nieostrość, Przełęcki powołuje się jednak na analogię, wykorzystywaną wielokrotnie w jego rozważaniach, między naukami empirycznymi a dyskursem etycznym. Skoro nieokreśloność semantyczna języka nauk empirycznych (nieostrość terminów obserwacyjnych i otwartość terminów teoretycznych) nie przeszkadza w tym, że twierdzenia tych nauk są autentycznymi zdaniemami w sensie semantycznym, to tak samo, według Przełęckiego, jest z językiem dyskursu etycznego: jego nieokreśloność nie wyklucza poznawczego waloru ocen i norm etycznych, czyli nie wyklucza kognitywistycznej interpretacji dyskursu etycznego [44].

Niedookreśloność predykatów etycznych nie wyjaśnia jednak wszystkich przypadków rozbieżności ocen. „Notoryczne” rozbieżności pojawiają się bowiem nie tylko wtedy, gdy predykaty są orzekane w zakresie swojej nieostrości. Intuicja wartości oparta na przeżyciach uczuciowych dwóch podmiotów wartościujących może uzasadniać dwie sprzeczne oceny etyczne tego samego czynu, nawet gdy mieści się on w zakresie ostrości odpowiedniego predykatu etycznego. Chodzi przy tym o różnice w ocenach tzw. „ostateczne” (można by je nazwać różnicami czysto etycznymi), czyli takie, które nie są spowodowane odmiennymi przekonaniemiami pozaetycznymi (m.in. co do motywów działania i jego okoliczności, np. wiedzy, jaką posiadał sprawca czynu, możliwymi wówczas do wyboru wariantami

mi działania itp). [49–50] . Według Przełęckiego różnice „ostateczne” występują, a źródłem rozbieżności są złudzenia etyczne: jedna ze sprzecznych ocen etycznych jest fałszywa, jest skutkiem złudzenia etycznego, analogicznego do złudzeń, jakim ulegamy w postrzeganiu.

Mówiąc ogólnie, podmiot etyczny jest narażony na złudzenie, gdy oceniany przedmiot nie jest mu dany w sposób dla oceny moralnej „właściwy”. Określając bliżej, kiedy sposób jest „właściwy”, Przełęcki wykorzystuje ustalenia zawarte w – znanych z literatury przedmiotu – pojęciu idealnego obserwatora [49–53] oraz metodzie tzw. kontrolowanej postawy [67–75]. Upraszczając ustalenia zawarte w koncepcji idealnego obserwatora, Przełęcki twierdzi: „intuicji moralnej można ufać wtedy, gdy ten, kto ją żywi, jest dostatecznie poinformowany, bezstronny, trzeźwy umysłowo i normalny” [53]. Podobne ustalenie wydobywa Przełęcki z opisów metody kontrolowanej postawy: „Wedle tej metody, wiarygodne postawy etyczne – to postawy bezstronne, oparte na pełnej informacji i ukształtowane w normalnym stanie umysłu” [71].

Oceniając te warunki wiarygodności intuicji moralnej i ocen etycznych przyznaje, że nie dostarczają one jednoznacznego kryterium, że nieusuwalne są wątpliwości dotyczące „bezstronności”, „trzeźwości umysłowej” czy „normalności” [53]. Wskazuje jednak możliwość wykorzystania metody kontrolowanej postawy w kognitywistycznej teorii dyskursu etycznego. „Metoda kontrolowanej postawy ma przede wszystkim wyróżniać pewną klasę postaw [...] które jej zwolennicy określają [...] jako postawy uzasadnione, wiarygodne lub słuszne czy właściwe” [72]. Według Przełęckiego postaw takich (uzasadnionych, słusznych etc.) nie da się określić bez odwołania się do pojęcia prawdziwości. Proponuje, by uznać postawę etyczną za słuszną, właściwą „gdy odpowiadający jej sąd etyczny jest prawdziwy”, a za uzasadnioną czy wiarygodną, „gdy odpowiedni sąd jest dostatecznie uzasadniony, tj. gdy istnieją dostateczne racje jego prawdziwości” [73]. Metoda kontrolowanej postawy może być uznana za metodę okazywania prawdziwości przekonań etycznych, ponieważ

„warunki [...], jakie metoda ta stawia postawom etycznym, są warunkami, które zapewniają wiarygodność naszej bezpośredniej intuicji moralnej, tj. naszym przeżyciom uczuciowym ujawniającym wartość moralną przedmiotów tych uczuć” [73/74].

Zauważmy jednak, że kognitywistycznie zinterpretowane warunki wiarygodności intuicji i ocen etycznych również nie dostarczają skutecznego kryterium ich prawdziwości, a ponadto propozycje te ponownie powodują kłopot w koncepcji Przełęckiego: postawa etyczna jest właściwa, gdy odpowiadający jej sąd etyczny jest prawdziwy, a z drugiej strony – sąd etyczny jest prawdziwy, gdy postawa etyczna jest właściwa – bo tak można krótko wyrazić zależność opisaną w ostatnim cytacie.

Ad. b) Związanie warunków postawy kontrolowanej z kognitywistyczną koncepcją dyskursu etycznego ukazuje wyraźnie, że nie jest możliwe bezpośrednio, a więc i intuicyjne poznawanie wartości. Wątpliwości co do takiego bezpośrednio uzasadniania sądów o wartościach pojawiają się już wtedy, gdy czytamy wypowiedzi Przełęckiego dotyczące „złudzenia uczuciowego” – wypowiedzi, w których nie odwołuje się do pojęć „idealnego obserwatora” i „kontrolowanej postawy”. Według Przełęckiego koncepcja „złudzenia uczuciowego” jest znacznie bardziej kłopotliwa niż w przypadku złudzenia zmysłowego.

„W przypadku spostrzeżenia można bez większego trudu określić z góry takie „optymalne” warunki spostrzegania, które by naszym sądom postrzeżeniowym gwarantowały prawdziwość lub przynajmniej dawały tej prawdziwości praktyczną pewność” [29].

W przypadku uczuć jest to znacznie trudniejsze, jako że do warunków gwarantujących prawdziwość sądów o wartościach należą wymogi natury intelektualnej (jak wiedza o przedmiocie uczucia, znajomość istotnych faktów), jak i emocjonalnej (bezstronność, niewykłanianie w interesy, które by wiązały podmiot wartościujący z przedmiotem uczuć) [29]. W pełniejszym opisie „warunków gwarantujących prawdziwość sądom o wartościach”, opisie opartym na koncepcjach idealnego obserwatora, a zwłaszcza kontrolowanej postawy, pojawiają się wymagania znajomości „wszystkich ważnych z etycznego punktu widzenia okoliczności” [71] oraz zgodności oceny z „niesprzecznym i nie nazbyt skomplikowanym zbiorem zasad ogólnych” ([72], Przełęcki cytuje fragment ze sformułowanych przez R. Brandta postulatów dotyczących kontrolowanej postawy). Uświadamianie i uwzględnianie w ocenie istotnych informacji o okolicznościach, nie mówiąc o sprawdzaniu zgodności oceny z nawet nie nazbyt złożonym zbiorem zasad, łączy się o wiele bardziej z myśleniem, z procesem dyskursywnym, niż z aktem intuicyjnym. Nie przypadkiem zresztą w przytoczonych przez Przełęckiego postulatach Brandta jest mowa o myśleniu etycznym, które jest „Złożonym współdziałaniem postaw, zasad, wymogów formalnych nałożonych na zasady i reguły dyskredytowania postaw” [68]. Uzupełnienia i wyjaśnienia Przełęckiego, zmierzające do tego, że ostateczną podstawą wszelkich zasad etycznych są konkretne postawy (oceny) etyczne: („To nasze bezpośrednio postawy etyczne są tym, co rozstrzyga o prawdziwości wszelkich twierdzeń etycznych” [70–71]) – nie są skuteczne, skoro wiarygodność konkretnych postaw (uczuć, ocen) jest uwarunkowana procesami poznawczymi wykluczającymi intuicyjne, bezpośrednio poznawanie wartości. A że jest uwarunkowana, wynika z przyjętego w koncepcji Przełęckiego utożsamienia, choćby tylko z grubsza, postawy słusznej – czyli gwarantującej trafne rozpoznawanie wartości, czyli prawdziwe sądy o wartościach – z postawą kontrolowaną.

B3. W Przełęckiego koncepcji dyskursu etycznego są więc widoczne luki i niespójności.

(i) Teza o obiektywności wartości nie jest uzasadniona, a podjęta przez Przełęckiego próba opisanie takich przeżyć uczuciowych, w których wartości etyczne są nam dane, zestawiona z definicją prawdziwości ocen etycznych, stwarza w tej koncepcji błędne koło. Przeciw kognitywistycznej interpretacji dyskursu etycznego przemawiają też sformułowane przez Przełęckiego wyjaśnienia dotyczące źródeł rozbieżności ocen. (ii) Zaproponowany przez niego sposób ujęcia nieostrości predykatów etycznych (koncepcja superprawdy) – nieostrości ograniczającej zakres prawdziwościowego orzekania dobra/zła – przemawia bardziej za wnioskiem, że wszelkie oceny etyczne są pozbawione wartości logicznej, niż za twierdzeniem, że tylko niektóre wartości takiej nie mają. (iii) Opis warunków wiarygodności intuicji moralnej i ocen etycznych – oparty na pojęciach idealnego obserwatora i postawy kontrolowanej – tj. opis warunków, które miałyby wykluczyć złudzenia uczuciowe w zakresie dobra/zła – jest nie do uzgodnienia z przekonaniem Przełęckiego o bezpośrednim, intuicyjnym uzasadnianiu ocen. Ponadto (iv) kognitywistyczna interpretacja postawy kontrolowanej (postawa jest słuszna, gdy odpowiadający jej sąd etyczny jest prawdziwy) również wywołuje kłopot w koncepcji Przełęckiego.



Aleksander Bańka
Polscy neoscholastycy wobec filozoficznego programu
Szkoły Lwańskiej

Imelda Chłodna
Uniwersalizm tomizmu a uniwersalizm etyczny i pedagogiczny
Jacka Woronieckiego OP

Kazimierz Wolsza
Józef M. Bocheński OP (1902–1995) i środowisko „Verbum”



ALEKSANDER BAŃKA

Polscy neoscholastycy wobec filozoficznego programu Szkoły Lowańskiej

Każdy, kto z uwagą przygląda się nurtom i problemom dominującym w polskim środowisku filozoficznym w pierwszej połowie XX wieku, nie może nie zauważyć, jak silny wpływ na rozwijający się wówczas w Polsce nurt neoscholastyczny wywarła filozofia Désiré Merciera (1851–1926) – belgijskiego kardynała, twórcy Szkoły Lowańskiej. Mieczysław A. Krąpiec podkreśla, że recepcja poglądów Merciera rozpoczęła się na gruncie polskim już za jego życia. Patronował jej Przegląd Filozoficzny, organizując specjalną serię książek pod tytułem Biblioteka Neoscholastyczna, w której ukazały się przekłady dzieł belgijskiego filozofa. Sam Mercier nie tylko orientował się w zainteresowaniach polskich filozofów, ale bardzo szybko nawiązał z nimi kontakt. Wśród alumnów utworzonego w Louvain Seminarium Leona XIII, obok duchownych amerykańskich i irlandzkich, znaleźli się również duchowni z Polski¹. Podstawowy wpływ Désiré Merciera oraz całego środowiska lowańskiego na sytuację filozoficzną w Polsce dokonywał się więc przede wszystkim za sprawą osób studiujących w Louvain zarówno za życia, jak i po śmierci kardynała². W taki też głównie sposób docierał do Polski filozoficzny program Szkoły Lowańskiej, który Piotr Chojnacki – studiujący swego czasu we Fryburgu, Louvain i Paryżu³ zwolennik wielu idei szkoły – określił jako cha-

¹ Por. M. A. Krąpiec, *Kardynał Dezydery Józef Mercier a Polska*, [w:] *Belgia – Polska: Bilans i perspektywy badawcze. Kolokwium belgijsko-polskie w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim 7–8 października 1977*, red. J. Rebet, Lublin 1988, s. 107–108.

² Por. tamże; Cz. Głombik, *Odmiany neotomizmu a tomizm o. Józefa Bocheńskiego*, [w:] *Ojciec Józef Bocheński. Drogi życia i myślenia filozoficznego. W stulecie urodzin uczonego*, red. Cz. Głombik, Katowice 2004, s. 97.

³ Por. Cz. Głombik, *Metafizyka kultury. Grabmann – Maritain – neoscholastyka polska*, Warszawa 1982, s. 172–183.

rakteryzujący „aspiracje filozofii neoscholastycznej w sensie właściwym”⁴. Teoretycznie więc wydaje się, że próba przedstawienia na gruncie polskim recepcji poglądów Merciera i jego najbliższych współpracowników, w tym zwłaszcza wypracowanego przez nich programu filozoficznego, będzie sprawą stosunkowo łatwą. W praktyce jest jednak inaczej. Okazuje się bowiem, że głębsza analiza naukowego dorobku, postaw i wypowiedzi niektórych polskich uczniów Merciera odsłania takie aspekty ich filozoficznych przekonań, które nie zawsze dają się w pełni uzgodnić z programowymi tezami głoszonymi w lowańskim Wyższym Instytucie Filozofii. Gdzie leży przyczyna takiego stanu rzeczy? W szerszej perspektywie fakt ten wiąże się mocno z intensywną dyskusją programową, która toczyła się w łonie samej neoscholastyki między, najogólniej rzecz biorąc, rzymskim i lowańskim środowiskiem neoscholastycznym i w której uczestniczyli również Polacy. Owa dyskusja w swojej warstwie teoretycznej doprowadziła niewątpliwie do polaryzacji stanowisk w najważniejszych kwestiach, związanych chociażby z samym kształtem, jaki powinien przyjąć postulowany przez Leona XIII w encyklice *Aeterni Patris* powrót do myśli Tomasza z Akwinu. W praktyce jednak dyskusja ta pokazała, że nie wszyscy polscy zwolennicy Szkoły Lowańskiej zajmowali w niej stanowisko w pełni zgodne z duchem głoszonego w Louvain neoscholastycznego programu. Okazało się bowiem, że często w realiach poszczególnych środowisk filozoficznych, do których ów program docierał, pewne jego tezy akcentowane były w mniejszym stopniu niż pozostałe, a czasami wręcz, nawet jeżeli w teorii deklarowane, to w praktyce zupełnie pomijane lub dostosowywane do specyficznych, rodzimych uwarunkowań społecznych i kulturowych. Pojawia się zatem pytanie, w jakim stopniu program głoszony przez powołujących się na Merciera i jego uczniów polskich neoscholastyków rzeczywiście zgadzał się z filozoficznym programem Szkoły Lowańskiej?. Jak program ten jawił się w oczach Polaków? Aby odpowiedzieć na te pytania, trzeba najpierw zobaczyć, jaki kształt przyjął on w deklaracjach samego Merciera i jego bezpośrednich współpracowników, a także jak w świetle wspomnianej już programowej dyskusji, był on postrzegany i realizowany przez polskich filozofów.

Louvain contra Rzym – spór o kształt scholastycznego odrodzenia

Próbując określić kształt, jaki za sprawą Désiré Merciera przyjął w Louvain postulowany przez Leona XIII w encyklice *Aeterni Patris* powrót do myśli Tomasza z Akwinu, Étienne Gilson pisał: „Nie istnieje obiektywny miernik do mierzenia tomizmu tomistów, ale przynajmniej tyle można powiedzieć, że jeśli jest jakaś

⁴ P. Chojnacki, *Okresy i kierunki filozofii neoscholastycznej*, „Ateneum Kapłańskie” 1934, t. 34, s. 356.

różnica między ścisłym tomizmem a neoscholastyką, doktryna Merciera odpowiada lepiej pojęciu neoscholastyki⁵, czyli, jak pisał Piotr Chojnacki, „nowoczesnej filozofii scholastycznej”⁶. Co jednak spowodowało, że doktryna Merciera zyskała w tamtym czasie tego rodzaju nowoczesny charakter i że, jak zaznaczył Chojnacki, „w sensie węższym termin « neoscholastyka » wiąże się z programem filozoficznym Szkoły Lowańskiej”⁷? Otóż zdecydował o tym fakt, że w wypadku Merciera i jego uczniów odnowienie filozofii scholastycznej dokonywało się właśnie w oparciu o wyróżniający Louvain specyficzny program i metodę. Ów program, który w zasadniczej mierze ukształtował się w latach 1882–1894, zakładał wolny od związania autorytetami i pozbawiony bezpośrednich celów apologetycznych rozwój epistemologicznie zorientowanego scholastycznego perypatetyzmu, w oparciu o ścisły kontakt z naukami szczegółowymi i krytycznie ocenianymi współczesnymi kierunkami filozoficznymi. Metoda realizacji tych programowych założeń, chociaż jej zręby pojawiły się już także w okolicach roku 1882, a nawet i wcześniej⁸, w zasadniczej mierze ukształtowała się w latach 1891–1905⁹. Była to metoda pracy naukowo-dydaktycznej w Wyższym Instytucie Filozofii, czyli mówiąc inaczej, sposób prowadzenia badań, realizowany w powiązaniu z obowiązującym w Instytucie planem studiów. Umożliwiał on praktyczną realizację neoscholastycznego programu i z tego właśnie względu miał dla Merciera kluczowe znaczenie¹⁰. Bardzo szybko okazało się jednak, że tak rozumiane podejście do scholastycznej tradycji, a zwłaszcza do myśli filozoficznej Tomasza z Akwinu, wywołało ożywioną dyskusję, która korzeniami swoimi sięgać będzie do samych początków lowańskiego Wyższego Instytutu Filozofii i potrwa jeszcze wiele lat

⁵ É. Gilson, T. Langan, A. A. Maurer, *Historia filozofii współczesnej*, tłum. B. Chwedeńczuk, S. Zalewski, Warszawa 1979, s. 341.

⁶ P. Chojnacki, *Okresy i kierunki filozofii neoscholastycznej*, dz. cyt., s. 351, przypis 3.

⁷ Tamże.

⁸ Już w 1877 roku, podczas swojej pracy w Małym Seminarium Duchownym w Malines, Mercier opracował metodę prowadzenia zajęć i wykładów, którą w pewnym stopniu zaadoptował później na potrzeby swojej działalności w Louvain. Píše o tym w następujący sposób sam Mercier: „W dwóch wznowieniach – najpierw w Seminarium w Malines, a później w Uniwersytecie Lowańskim – zrealizowaliśmy z sukcesem doświadczenie systemu [nauczania – A.B.], który właśnie wskazaliśmy (*Traité élémentaire de philosophie à l'usage des classes, édité par des Professeurs de l'Institut Supérieur de Philosophie de l'Université de Louvain*, édition 7, t. 1, Louvain 1922, s. 12; por. także: Laveille, *Le Cardinal Mercier*, Paris 1929, s. 39).

⁹ Czyli w okresie, w którym kształtowała się definitywna formuła lowańskiego Wyższego Instytutu Filozofii.

¹⁰ Léon Noël podsumował to w następujący sposób: „Metoda neoscholastycyzmu została streszczona w następującej formule: rozważane problemy są problemami dzisiejszymi, a rozwiązania owych problemów poszukuje się w zasadach tradycyjnych, przemyślanych w perspektywie współczesności [in function of the present – A.B.]” (L. Noël, *Le réalisme immédiat*, Louvain 1938, s. 268).

później, ogniskując się głównie na linii Louvain–Rzym i zataczając coraz szersze kręgi. Jej ślady dostrzegalne są w komentarzach zamieszczanych między innymi na łamach sztandarowego pisma Szkoły Lovańskiej „Revue Néo-Scolastique”, zwłaszcza po roku 1901.

Spór między Rzymem a Louvain ujawnia się z całą mocą w chwili, gdy w numerze „Revue Néo-Scolastique” z 1902 roku, w ramach działu *Le mouvement néo-thomiste* redakcja przeglądu pozytywnie recenzuje opublikowane w roku 1902 studium M. C. Bessego *Deux centres du mouvement thomiste, Rome et Louvain* (*Dwa centra ruchu tomistycznego, Rzym i Louvain*), które ukazuje wpływ środowiska rzymskiego na orientację, jaką przybrały studia filozoficzne między innymi we Francji, a także rozprzestrzenianie się idei propagowanych w Louvain¹¹. Jest to recenzja nieprzypadkowa, ponieważ studium Bessego, ukazując różnicę między Rzymem a Louvain, jest krytyczne wobec Rzymu a zdecydowanie bardziej przychylnie Szkole Lovańskiej. Stanie się to przedmiotem krytyki profesora Uniwersytetu w Munster, Dörholta, opublikowanej w 1903 roku na łamach „Teologische Revue”, której fragment zostanie przytoczony w 1905 roku, w „Revue Néo-Scolastique”. Dörholt pisze:

„Nie jestem wcale zaskoczony widząc księdza Bessego tak żywo cieszącego się z tego belgijskiego tomizmu. Ja również darzę go sympatią i podpisuję się pod wszystkim, co zostało powiedziane na jego cześć. Nie popieram jednak wszystkiego tego, co ksiądz Besse powiedział przeciwko tomizmowi rzymskiemu. Każdy początek jest trudny i Sanseverino, Cornoldi, oraz inni, którzy rozpoczęli swe dzieło wśród trudnych okoliczności, zasługują z tego tytułu na więcej wdzięczności niż przyznaje im to ksiądz Besse. Oddali się oni najpierw misji przekonania środowisk kościelnych do tego, że konieczne jest zwrócenie się ku świętemu Tomaszowi, jeśli chce się próbować głosić dogmat katolicki współczesnym, i w konsekwencji, przekonania o konieczności pozyskania przez młodych kleryków solidnej znajomości doktryny tomistycznej w nauczaniu teologii, a zwłaszcza filozofii, która ją poprzedza. W taki sposób należy tłumaczyć to, że liczyli się oni stale z teologią i że propagowali filozofię tomistyczną, jako filozofię pozostająca w lepszej harmonii z dogmatem”¹².

Powyższe uwagi Dörholta wydają się być w tym miejscu o tyle ważne, że wskazują na pewien niezwykle istotny fakt, wyznaczający pierwszą i podstawową różnicę między Rzymem a Louvain: historycznie zorientowany, nawiązujący do pierwszych włoskich autorów scholastycznego odrodzenia tomizm środowisk rzymskich jest silnie podporządkowany katolickiej teologii i celom apologetycz-

¹¹ *Mélanges et Documents. Le mouvement néo-thomiste*, „Revue Néo-Scolastique” 1902, nr 9, s. 224.

¹² Cyt. za: A. Pelzer, *Mélanges et Documents. Le mouvement néo-thomiste*, „Revue Néo-Scolastique” 1905, nr 12, s. 251–252.

nym, podczas gdy w zamyśle przedstawicieli Szkoły Lovańskiej, jak podkreślał będzie Maurice de Wulf – jeden z najbliższych współpracowników i uczniów Merciera – „nie ma katolickiej filozofii, nie bardziej niż nie ma katolickiej nauki [...]. Neoscholastyka konstytuuje się poza wszelkim nastawieniem wyznaniowym i jest pomyleniem wszystkiego wyznaczanie jej celu apologetycznego”¹³. Ta różnica ujawni się jeszcze wyraźniej, gdy weźmie się pod uwagę wpływ, jaki oba ośrodki zaczynają wywierać na inne środowiska. A będzie to wpływ niemały i w pewnym sensie spowoduje on wykształcanie się dwóch różnych obozów w łonie szeroko rozumianej neoscholastyki. Świadomi tego są także coraz bardziej sami jej przedstawiciele. Oprócz szeroko komentowanej książki Bessego *Deux centres du mouvement néo-thomiste: Rome et Louvain*¹⁴ pojawi się kolejna pozycja, tym razem autorstwa M. E. Buonaiutiego, w której tego rodzaju podział zostaje utrwalony. Następujący fragment tego studium zatytułowanego *Il neo-tomismo e l'Università de Lovanio* przytoczył „Revue Néo-Scolastique” w 1904 roku:

„Ograniczanie się wyłącznie do wskazywania źródeł neotomizmu oznacza studiowanie go w sposób połowiczny; trzeba jeszcze wskazać cechy, które przyjął on w nowożytnym nauczaniu; praktyczne rezultaty, do których dotarł aż do tego momentu; osiągnięte wyniki i skutki, które spowodował w łonie innych doktryn filozoficznych, spierających się o rząd dusz we współczesnych społeczeństwach; przestrzeń jego oddziaływania, której centrami zdają się być Louvain, bardziej otwarte na twierdzenia nowożytnej nauki i Rzym, bardziej uważny na sugestie tradycji”¹⁵.

Chodzi już zatem nie tylko o relację filozofii do teologii, ale także o inne różnice programowe, które występują między Louvain a Rzymem. Różnice te staną się na tyle wyraźne, że gdy w 1905 roku pojawi się książka księdza Garcia Tomismo y neotomismo, w której autor, próbując bronić środowisko rzymskie przed krytyką zawartą w książce Bessego, przypisze obu centrom – lowańskiemu i rzymskiemu – te same cechy: ducha krytycznego, ducha historycznego i przymierze z naukami, spotka się to z krytyką redakcji „Revue Néo-Scolastique”¹⁶. W numerze z roku 1907 pojawi się następujący komentarz do zbudowanej przez księdza Garcia definicji neotomizmu:

¹³ M. de Wulf, *Introduction à la Philosophie Néo-Scholastique*, Louvain-Paris 1904, s. 254.

¹⁴ Komentarze do studium Bessego pojawiały się nie tylko w numerze „Revue Néo-Scolastique” z 1902 i 1905 roku, ale także w numerach z 1904 i 1907 roku (por. A. Pelzer, *Mélanges et Documents. Le mouvement néo-thomiste*, „Revue Néo-Scolastique” 1904, nr 11, s. 478; A. Pelzer, *Mélanges et Documents. Le mouvement néo-thomiste*, „Revue Néo-Scolastique” 1907, r. 14, s. 96).

¹⁵ Cyt za: A. Pelzer, *Mélanges et Documents. Le mouvement néo-thomiste*, „Revue Néo-Scolastique” 1904, nr 11, s. 478.

¹⁶ Por. A. Pelzer, *Mélanges et Documents. Le mouvement néo-thomiste*, „Revue Néo-Scolastique” 1907, r. 14, s. 95–97.

„Nie byłoby słuszne stosowanie jej do wszystkich tomistów, których autor studiuje w dalszej części swojego dzieła. W rzeczywistości istnieją pomiędzy nimi, z punktu widzenia mentalności, metody i doktryny, rozbieżności większe niż zdaje się ona przyjmować. Bez wątpienia specjalny rozdział jest poświęcony zbliżeniu tomizmu z Louvain i z Rzymu, ale ma to na celu obronę tego ostatniego przed krytyką księdza Bessego, która została uznana za wyolbrzymioną [...]. Autor mówi tylko, że «te dwa kierunki są w głębi identyczne, że jeden i drugi przypisują filozofii wartość absolutną i niezależną, że jeden i drugi odwołują się do światła objawienia jako normy negatywnej, że jeden i drugi poświęcają się krytyce historii filozofii, itd., mimo że dokonuje się to z większą walecznością, zręcznością i bystrością w Louvain niż w Rzymie». Ta charakterystyka [...] zamazuje cechy charakterystyczne tych szkół¹⁷.

Ta niechętna podobnym próbom programowego zbliżenia reakcja ze strony środowiska lowańskiego nie może jednak dziwić. Od dłuższego bowiem czasu trwać już będzie ostra programowa polemika wykraczająca daleko poza Rzym i Louvain, ale nawiązująca do właściwych im modeli uprawiania filozofii, przejętych w różnym stopniu przez inne środowiska. Model rzymski zostanie w tej dyskusji określony jako paleotomistyczny, podczas gdy model lowański jako neotomistyczny. Na znamienne ślad owej polemiki natrafić można w numerze „Revue Néo-Scolastique” z 1903 roku, gdzie redakcja zamieszcza następujący komentarz do wydanej w 1902 roku pozycji ojca Janvier *Action intellectuelle et politique de Léon XIII*:

„Ojciec Janvier klasyfikuje w takie trzy grupy tych, którzy podjęli wysiłek podążania za słowami Leona XIII. Pierwsi, jak mówi, «zadowolili się prawdami zaczerpniętymi tu i ówdzie z Doktora anielskiego, bez większej troski o to, aby dochować mu wierności w sposób stały». Inni «zajęci przede wszystkim udowodnieniem, że święty Tomasz odpowiada na potrzeby nowożytnych umysłów a nie wykładaniem jego doktryny w całej jej rozległości i zgodnie z porządkiem, za którym podążali, zwrócili się ku nowym książkom i artykułom, ku ludziom, którzy reprezentują z pompą być może efemeryczną rozmaite systemy». Inni wreszcie, «najlepiej zainspirowani, podchodzą do Encykliki Leona XIII literalnie i angażują się w wyjaśnianie wszystkich części doktryny świętego Tomasza, używając jego metody, i nawiązując do jego stylu». Czy zatem można jeszcze przyznawać tytuł tomistów tym ludziom, których ojciec Janvier oskarża w taki sposób o nieprzyjmowanie dekretów Leona XIII? Kimkolwiek by oni nie byli w jego klasyfikacji, my preferujemy takie, prostsze i bardziej logiczne pogrupowanie współczesnych tomistów na paleotomistów i neotomistów. W rzeczywistości jedni zadowolają się podjęciem jako takiej całej doktryny wypracowanej przez Doktora anielskiego, dopuszczając odwoływanie się do interpretatorów i komentatorów, aby ją wy-

¹⁷ Tamże, s. 95-96.

kładać i wyjaśniać. Te same problemy, to samo stanowisko, to samo rozwiązanie problemów; ta sama metoda, styl, język: podsumowując, żadnego postępu w osobistym nauczaniu świętego Tomasza. Drudzy, jeżeli rozważają filozofię tomistyczną, ujmowaną w jej całości jako najbardziej adekwatny wyraz wiedzy, nie postrzegają jej jednak ani jako ostatecznego elementu ewolucji nauki filozoficznej, ani jako bariery dla wysiłków ludzkiego myślenia”¹⁸.

Widać zatem wyraźnie, że taka odpowiedź przedstawicieli Szkoły Lovańskiej na uwagi Janviera ukazuje rzeczywistą opozycję stanowisk, która początkowo była ukryta, ale od roku 1894¹⁹ zaczyna coraz bardziej ujawniać się pomiędzy Louvain a Rzymem. Fakt, że będzie to przede wszystkim opozycja między środowiskiem lowańskim i rzymskim podkreśla David A. Boileau, odwołując się do następującego fragmentu z książki *Tradition and Renovation* Ferdinanda Van Steenberghe – zmarłego w 1993 roku, ostatniego z żyjących uczniów Merciera:

„Po encyklice Aeterni Patris ruch tomistyczny rozszczępił się na dwie bardzo różne odmiany: paleotomizm i neotomizm. Katolickie, intelektualne kręgi Rzymu były w tamtym czasie tylko odrobinę otwarte na bardzo intensywne naukowe i filozoficzne życie, które ożywiało świecki świat włącznie z Kościołem, a zwłaszcza poza Kościołem. Bez wątpienia to właśnie ta intelektualna izolacja wyjaśnia dlaczego paleotomizm bez żadnych poważnych rywali zdominował rzymskie uniwersytety kościelne za czasów Leona XIII i Piusa X [...]. Paleotomiści nauczali zachowawczego tomizmu « ścisłej obserwacji », charakteryzującego się literalną wiernością Mistrzowi w średniowiecznym znaczeniu tego słowa. Odrzucali oni jakkolwiek krytykę świętego Tomasza [...]. Z drugiej strony w Louvain tomizm pod kierunkiem Merciera nabrał wcześniej uroku żywej filozofii, otwartej na współczesny świat i dbającej o dialog z naukami pozytywnymi oraz współczesną filozofią. Ta receptywna postawa nacechowana troską o rozwój i o to, aby być na bieżąco, pojawiała się we wszystkich publikacjach Szkoły Lovańskiej. Bardzo szybko przykład ustanowiony przez Merciera, stał się zaraźliwy i dał pobudkę do stworzenia coraz większej ilości neotomistycznych centrów”²⁰.

Ta przytoczona za Davidem A. Boileau konkluzja Van Steenberghe zdaje się być w tym miejscu o tyle ważna, że z jednej strony potwierdza fundamentalny podział na dwa obozy, który utrwalił się w łonie ruchu neoscholastycznego i przejawiał w dyskusjach jego przedstawicieli, z drugiej natomiast wydobywa z programowych deklaracji Szkoły Lovańskiej te elementy (wolną od zbytniego

¹⁸ *Mélanges et Documents. Le mouvement néo-thomiste*, „Revue Néo-Scholastique” 1903, nr 10, s. 214–215.

¹⁹ W tym roku, w pierwszym numerze „Revue Néo-Scholastique” Mercier publikuje artykuł *La Philosophie Néo-Scholastique*, który można uznać za artykuł programowy Szkoły Lovańskiej.

²⁰ L. Van Steenberghe, *Tradition and Renovation*, [w:] D. A. Boileau, *Cardinal Mercier: A memoir*, introduction by R. Aubert, preface by G. Danneels, Peeters 1996, s. 144.

przywiania do autorytetu Tomasza z Akwinu otwartość²¹ i zdolność do dialogu z naukami szczegółowymi oraz współczesnymi kierunkami filozoficznymi), przez pryzmat których będzie ona najczęściej postrzegana w rozmaitych dyskusjach. I właśnie te elementy programu Szkoły w szczególny sposób akcentować będą również jej polscy zwolennicy.

Kierunki neoscholastyczne w ocenach Polaków – próby systematyzacji

Utrwalony w dyskusjach programowych między Louvain a Rzymem podział na dwa przeciwstawne obozy, który na długie lata wrósł mocno w rzeczywistość ruchu neoscholastycznego, nie był obcy jego polskim przedstawicielom. Zwraca na to uwagę Czesław Głombik w swoich badaniach nad historią międzynarodowych kongresów tomistycznych. Odwołuje się on przy tym do relacji Pawła Siwka z obrad I kongresu, który odbywał się w Rzymie od 15 do 20 kwietnia 1925 roku. Jak pisze Głombik,

„wśród uczestników kongresu – ludzi, o których Siwek przekazał, że łączyło ich autentyczne uwielbienie dla Tomasza – brakło zgodnej akceptacji wielu podstawowych zasad Tomaszowego systemu. Niedostawało jedności nie tylko co do zasad, ale wspólnych miar i kryteriów oceny tego, co uznać należy za ogólnie przynależne do Tomaszowej myśli i co – dalej – stanowi o jej istotnych składnikach. Od samego początku obrad zarysowały się nawet pomiędzy ścisłymi tomistami, nie wyłączając z ich grona także członków Akademii św. Tomasza – zauważył polski sprawozdawca – dwa przeciwstawne obozy: tomistów krytycznych, i to był pierwszy obóz, oraz tomistów naiwnych, czy też, ze względu na ich metodę postępowania, hurra-tomistów [...]. Podczas gdy pierwszy z tych obozów, pisał o tomistach krytycznych Siwek, «stara się wniknąć w ducha św. Tomasza i dalej w tym samym duchu dzieło jego prowadzić i rozwijać i doskonalić, to drugi chce się zamknąć w martwej literze, chce system św. Tomasza odciąć od życia, od wpływów kulturalnych i naukowych obecnej doby»²².

Zaproponowany przez Siwka podział koresponduje dobrze z przedstawionym wcześniej podziałem na neotomistów i paleotomistów i wpisuje się także w inne próby klasyfikacji podejmowane przez polskich neoscholastyków. Do najbardziej znanych spośród nich należy niewątpliwie podział zaproponowany przez Piotra Chojnacki w artykule *Okresy i kierunki filozofii neoscholastycznej*. Zda-

²¹ Dlatego też Edmund Morawiec, w swojej książce *Odkrycie egzystencjalnej wersji metafizyki klasycznej* określa łowiańską wersję tomizmu mianem tomizmu otwartego (por. Warszawa 2004, s. 219–240).

²² Cz. Głombik, *Tomizm czasów nadziei*, Katowice 1994, s. 125; por. także: P. Siwek, *Tydzień tomistyczny w Rzymie*, „Przegląd Powszechny” 1925, r. 42, t. 167, s. 158–161.

niem Chojnackiego po encyklice *Aeterni Patris* można wyróżnić w łonie neoscholastyki dwa zasadnicze kierunki. Kierunek pierwszy, zorientowany bardziej historycznie, tradycyjny, zmierza, jak podkreśla Chojnacki „do zrozumienia filozofii św. Tomasza, do wniknięcia w jej budowę, do uświadomienia refleksyjnego jej założeń i środków systematyzacji”²³. W obrębie tego kierunku można, zdaniem Chojnackiego, wyróżnić dwa wzajemnie uzupełniające się sposoby podejścia do tomizmu: podejście logiczno-systematyczne, zmierzające do zrozumienia istoty epistemologicznej budowy tomizmu poprzez logiczną analizę jego systematyki, oraz podejście historyczne, zajmujące się badaniem kontekstu historycznego i atmosfery filozoficznej, w jakiej narodził się i ugruntował swoje istnienie tomizm²⁴. „Odróżniając podejście historyczne i logiczno-systematyczne – tłumaczył swoje stanowisko Chojnacki – nie mam zamiaru twierdzić, iżby jedno wyłączało drugie; chodzi raczej o podkreślenie przewagi jednego z tych sposobów badań nad drugim. Oba stanowiska należą do całości badań nad filozofią św. Tomasza”²⁵. Podejście logiczno-systematyczne dominowało przy tym, w opinii Chojnackiego, w szkołach dominikańskich rozwijających swoją działalność właśnie w Rzymie (Collegium Angelicum) oraz we Fryburgu Szwajcarskim i ośrodkach klasztornych we Francji, natomiast podejście historyczne wiązało się przede wszystkim z pracami Beaumkera, Hertlinga, Grabmanna i Mandonneta²⁶. Niezależnie jednak od tego, czy w wypadku wymienionych przez Chojnackiego w ramach owego pierwszego kierunku ośrodków oraz osób górę brało podejście logiczno-systematyczne czy też historyczne, przez sam sposób zorientowania badań, przyjmował on charakter konserwatywny, lub też, mówiąc inaczej, zachowawczy²⁷, a zatem do-

²³ P. Chojnacki, *Okresy i kierunki filozofii neoscholastycznej*, dz. cyt., s. 355.

²⁴ Por. tamże.

²⁵ Tamże.

²⁶ Por. tamże, s. 356. Pisząc o Beaumkerze i Hertlingu Piotr Chojnacki podkreślał, że to pod ich redakcją zaczęły ukazywać się *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*. Wspominając natomiast Grabmanna i Mandonneta, zwraca Chojnacki szczególną uwagę na ich następujące dzieła: M. Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode* (Freiburg 1909–1911); P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII siècle* (Freiburg 1908) – por. tamże, s. 356, przypis 17, 18.

²⁷ I chociaż Piotr Chojnacki nie wyraził tego wprost, tak właśnie odczytał jego zamysł Józef Bocheński, czyniąc Chojnackiemu zarzut, że taki podział kierunków w ramach odradzającej się po encyklice *Aeterni Patris* filozofii scholastycznej jest już, to znaczy w 1934 roku, nieaktualny (por. I. M. Bocheński, *Na marginesie artykułu „Okresy i kierunki filozofii neoscholastycznej”*, „Ateneum Kapłańskie”, 1934, t. 34 s. 518–520). Szczegółowo dyskusję Bocheńskiego z Chojnackim relacjonuje i komentuje Czesław Głombik w swojej książce *Metafizyka kultury. Grabmann – Maritain – neoscholastyka polska* (por. s. 172–183; por. także: Cz. Głombik, *Odmiany neotomizmu a tomizm...*, dz. cyt., s. 99–102). Niezależnie od tego, na ile uwagi Bocheńskiego są słuszne, wydaje się jednak, że ośrodki wymienione przez Chojnackiego, w procesie ich historycznego rozwoju faktycznie ewoluowały w kierunku bardziej zachowawczego podejścia do myśli Tomasza z Ak-

kładnie zgodny z programem wiodącego prym w Rzymie środowiska Uniwersytetu Gregoriańskiego, które stanowiło główną opozycję dla Szkoły Lowańskiej. W przeciwieństwie do tego, ów drugi kierunek, który obok kierunku zachowawczego wyróżnił Chojnacki, zmierzał, jego zdaniem, „nie tylko do zrozumienia przeszłości, ale i do tego, by filozofia scholastyczna rozwijała się samodzielnie, by zaznaczyła swą twórczość myślową”²⁸. W innym miejscu Chojnacki podkreślał, że był to „kierunek odrodzeniowy filozofii scholastycznej, któremu chodziło nie tylko o odtworzenie, ale przede wszystkim o jej odnowienie, w sensie jej wzbogacenia myślowego i twórczego rozwoju”²⁹. Warunkiem tego miał być stały kontakt ze współczesnymi kierunkami myślowymi, tak w dziedzinie filozofii, jak i nauk szczegółowych. W ten sposób, jak podkreślał Piotr Chojnacki, „przez kontakt scholastycznej filozofii ze współczesnymi kierunkami filozoficznymi nastąpiło faktyczne odrodzenie i powstała filozofia neoscholastyczna”³⁰. Trzeba w tym miejscu zwrócić uwagę na fakt, że ów drugi kierunek cechuje dokładnie to, co odwołu-

winu i ewolucja ta zgadzała się w wielu punktach z kierunkiem, który obierał także Uniwersytet Gregoriański, a nawet, w pewnym stopniu, dokonywała się również pod jego wpływem. Oczywiście sposób podejścia do filozofii św. Tomasza, jaki przyjęły ośrodki w Rzymie i Fryburgu, był owocem wielu lat ich rozwoju i w sposób oczywisty, diagnoza wystawiona im z perspektywy dyskusji toczącej się w 1934 roku między Chojnackim a Bocheńskim siłą rzeczy musiała różnić się od stanu, jaki miał miejsce w latach bezpośrednio następujących po encyklice *Aeterni Patris*. Niewątpliwie jednak to właśnie wtedy miały miejsce wydarzenia, które bardzo mocno oddziaływały na historyczne i zachowawcze ukierunkowanie szkół dominikańskich w ich podejściu do myśli Tomasza. Trzeba tu wymienić chociażby decyzję przygotowania krytycznego wydania dzieł św. Tomasza, którą podjął Leon XIII 18 stycznia 1880 roku, powierzając to zadanie właśnie dominikanom (por. L. de Raeymaecker, *Le Cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain*, Louvain 1952. s. 42). Niezwykle istotny wydaje się również fakt, że wpływ środowiska Uniwersytetu Gregoriańskiego, który jak podkreśla Mieczysław A. Krąpiec, przed ogłoszeniem *Aeterni Patris* był stosunkowo niewielki, po jej ogłoszeniu nasilił się przede wszystkim za sprawą Akademii Rzymskiej św. Tomasza, w której pracach dominikanie, na czele z ich czołowym wówczas reprezentantem – kardynałem Zigliarą – także uczestniczyli (por. M. A. Krąpiec, *Poznawać czy myśleć. Problemy epistemologii tomistycznej*, Lublin 1994 s. 45–46; D. Mercier, *Discours d'ouverture du cours de philosophie de s. Thomas*, Louvain 1882, s. 23). Filozofia uprawiana w ramach Gregorianum, nabierała po *Aeterni Patris* coraz bardziej zachowawczego, historycznie zorientowanego charakteru. Zwracał na to uwagę również Kazimierz Wais, który, wymieniając wśród profesorów tej uczelni takie nazwiska jak: M. de Maria, P. de Mandato, V. Remer, podkreślał, że zależało im na tym, aby nauczać nieskażonych niczym doktryn scholastyków, a zwłaszcza św. Tomasza (por. K. Wais, *Neoscholastyka*, „Przegląd Teologiczny”, 1922, r. 3, s. 13–14). Stanowisko to niewątpliwie uzupełniało się ze stanowiskiem dominikanów, tak, że w miarę upływu czasu i pod wpływem inicjatyw podejmowanych przez Leona XIII całe, szeroko rozumiane środowisko rzymskie coraz bardziej zwracało się ku historycznemu i mocno podporządkowanemu teologii interpretowaniu myśli Tomasza z Akwinu.

²⁸P. Chojnacki, *Okresy i kierunki filozofii neoscholastycznej*, dz. cyt., s. 356.

²⁹P. Chojnacki, *Podstawy filozofii chrześcijańskiej*, Warszawa 1955, s. 143.

³⁰Tamże, s. 144.

jąc się do Van Steenberghe, można uznać za istotne elementy programu Szkoły Lowańskiej: otwartość i zdolność do dialogu z naukami szczegółowymi oraz współczesnymi kierunkami filozoficznymi. Co więcej, właśnie te elementy zaakcentował nieco wcześniej niż Chojnacki, bo w 1922 roku Kazimierz Wais, który w swoim artykule *Neoscholastyka*, także wyróżnił dwa kierunki odrodzeniowe w filozofii scholastycznej po encyklice *Aeterni Patris*. „Jednym chodziło o to – pisał Wais – aby z pism dawnych scholastyków, a w szczególności św. Tomasza, wydobyć nieskażone zasady; drudzy pracowali przede wszystkim nad tym, by wskrzeszoną scholastykę wzbogacić odkryciami nowożytnej nauki i wykazywać jej wyższość nad nowożytnymi systemami filozoficznymi”³¹. Wais podkreślał przy tym, że ów drugi kierunek, „który częściej stosunkowo niż pierwszy nosi nazwę neoscholastyki lub neotomizmu, miał z początku rzeczników przede wszystkim poza granicami Włoch”³². Bez wątplenia chodzi tu o Szkołę Lowańską. Zarówno Chojnacki jak i Wais uznają, że to właśnie środowisko lowańskie reprezentuje filozofię neoscholastyczną w sensie ścisłym³³ i obaj w proponowanych przez siebie klasyfikacjach skupiają się na tych samych co Van Steenberghe elementach programu. Podobnie ma się rzecz z innymi polskimi zwolennikami Szkoły Lowańskiej.

Otwartość i dialog

Niewątpliwą okazją do tego, aby zaprezentować na gruncie polskim naukowy dorobek Szkoły Lowańskiej – przynajmniej w ogólnym zarysie i z perspektywy pewnego już dystansu – była śmierć Désiré Merciera. W poświęconych jego osobie artykułach, które ukazywały się głównie w 1926 i 1927 roku, obok informacji biograficznych, akcentowane były również wyraźnie wspomniane wyżej elementy wypracowanego przez niego neoscholastycznego programu. I tak gorący zwolennik Szkoły Lowańskiej – Kazimierz Kowalski – w swoim artykule, zatytułowanym po prostu: *Kardynał Mercier*, pisze o dwóch charakterystycznych cechach głoszonej przez belgijskiego kardynała filozofii neoscholastycznej: „Nasamprzód – podkreśla – ciągle i ścisły kontakt z filozoficzną myślą nowoczesną,

³¹ K. Wais, *Neoscholastyka*, dz. cyt., s. 13.

³² Tamże, s. 15.

³³ Por. P. Chojnacki, *Okresy i kierunki filozofii neoscholastycznej*, dz. cyt., s. 356. Obecnie zwraca na to również uwagę Stanisław Kamiński podkreślając, że pojęcie filozofii neoscholastycznej w sensie ścisłym związane jest przede wszystkim z programem Désiré Merciera i Szkoły Lowańskiej. „Do ich filozofii – pisze Kamiński – w pełni zasłużenie odnosi się nazwa neoscholastyka. Nie był to bowiem nawrót ani do św. Tomasza, ani do określonej tradycji scholastycznej, lecz do pewnej « filozoficznej syntezy scholastycznej » możliwie przy tym niezależnej od teologii” (S. Kamiński, *Metody współczesnej metafizyki*, „Roczniki Filozoficzne”, 1978, t. 26, z. 1, s. 13).

wskutek tego stawianie i rozwiązywanie zagadnień odwiecznych myśli ludzkiej z uwzględnieniem wszystkich prawdziwych dorobków filozofów nowoczesnych na zasadzie pierwszych zasad rozumu ludzkiego, po wtóre nieustanny związek i kontakt z metodami i wynikami nauk przyrodniczych i historycznych dla krytycznego określenia ich wartości filozoficznej i ewentualnego uzupełnienia syntezy filozoficznej”³⁴. To samo podkreślał również Stanisław Domińczak, który studiował w Louvain i obronił tam w 1907 roku doktorat z filozofii³⁵. W swoim artykule Kardynał Mercier 1851–1926 Domińczak przytaczał wprost konkretne fakty z życia belgijskiego filozofa, dowodząc tym samym, jak wielką rolę przywiązywał on do ścisłego dialogu neoscholastyki z nowożytną nauką i filozofią. Relacjonując sposób, w jaki przygotowywał się Mercier do objęcia w 1882 roku katedry filozofii tomistycznej z wyraźnym podziwem pisał: „W filozofii panował pozytywizm. Zabiera się Mercier do pracy. Studiuje A. Comte’a, Stuarta Milla, H. Taine’a, pochłania dzieła psychologii angielskiej i francuskiej. Wobec hasła niemieckiego «Napowrót do Kanta» (*Rückkert zu Kant*) i zapoczątkowania neokantyzmu bada gruntownie podstawy myśli Koryfeusza filozofii niemieckiej. Jednocześnie zapisuje się na słuchacza wybitnych profesorów Wszechnicy Lwańskiej i znakomitych uczonych belgijskich. Uczęszcza na wykłady i laboratoria znanego neurologa Van Gehuchtena, śledzi zdobycze badań biologów Van Benedena i Carnoy’a, staje się uczniem słynnego chemika Ludwika Henry, w matematyce ćwiczy się u Pawła Maniona, w lingwistykę wtajemnicza się pod kierunkiem de Harlez’a; nie omija żadnej ważniejszej dziedziny nauk z filozofią stycznych. Tak uzbrojony w naukę i filozofię wstępuje na katedrę profesorską”³⁶. Te fakty z życia Merciera były zresztą znane nie tylko Domińczakowi. Znacznie później, bo w 1961 roku odwoła się do nich również Józef Zawadzki³⁷, podkreślając jednocześnie: „Szkoła kardynała Merciera dostosowywała zasady tomizmu do współczesnych wymagań nauk przyrodniczych, moralnych, społecznych, prawnych, dla wyzyskania wartości dynamicznych filozofii tomistycznej”³⁸. W tym kontekście przytaczał będzie Zawadzki słowa samego Merciera, który podkreślał w swoim artykule *Le bilan philosophique du XIXe siècle*: „Neoscholastycy powinni utrzymywać kontakt z współczesny-

³⁴ K. Kowalski, *Kardynał Mercier*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1926, t. 4, s. 367. To samo podkreśla również Kowalski w drugim, późniejszym i dużo obszerniejszym artykule poświęconym Mercierowi, kiedy wylicza błędy starej scholastyki, do których, jego zdaniem, należał „brak żywego związku z naukami przyrodniczymi i ze współczesną myślą neoscholastyczną” (K. Kowalski, *Rola Ks. Kardynała Merciera w odrodzeniu tomizmu*, „Ateneum Kapłańskie” 1937, t. 39, s. 210).

³⁵ Por. *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. nac. A. Maryniarczyk, t. 2, Lublin 2004, s. 659.

³⁶ S. Domińczak, *Kardynał Mercier 1851–1926*, „Kwartalnik Teologiczny” 1926, s. 12–13.

³⁷ Por. J. Zawadzki, *Filozof-Kardynał Mercier (1851–1926)*, „Znak” 1961, nr 4, s. 485–486.

³⁸ Tamże, s. 492.

mi. Awerroes, Siger z Brabancji, Piotr Oliwi umarli, należą do historii, lecz Kant, Spencer, Comte żyją wciąż we współczesnych środowiskach i duch ich przesyca wszędzie atmosferę, którą oddychamy”³⁹. Jednocześnie, wskazuje także Zawadzki kolejny element Mercierowskiego programu, który pojawia się w zaproponowanej przez Van Steenberghena charakterystyce Szkoły Lowańskiej i w pewien sposób również w klasyfikacjach Chojnackiego oraz Waisa. Chodzi mianowicie o wolną od zbytniego przywiązania do autorytetu Tomasza z Akwinu otwartość na prawdę zawartą w innych koncepcjach filozoficznych, którą Zawadzki charakteryzuje w następujący sposób, również w odwołaniu do słów samego Merciera: „Systemu św. Tomasza nie należy brać ani za ideał, którego nie wolno prześcignąć, ani za barierę hamującą twórczość umysłu, której nie wolno przekroczyć. Natomiast, skoro ten system uznano za wartościowy, zarówno roztropność jak i skromność każą go wziąć co najmniej za punkt wyjścia”⁴⁰. Trzeba przy tym podkreślić, że zarówno ten, jak i oba wskazane wcześniej elementy programu Szkoły Lowańskiej

³⁹ Tamże, s. 491; por. także: D. Mercier, *Le bilan philosophique du XIXe siècle*, „Revue Néo-Scholastique” 1900, nr 7, s. 327. Te same słowa zamieścił Mercier także w swoim artykule pt. *Neoscholastycyzm* (por. D. Mercier, *Neoscholastycyzm. Warunki jego żywotności*, Kraków 1904, s. 16).

⁴⁰ J. Zawadzki, *Filozof-Kardynał Mercier*, dz. cyt., s. 491. Ten aspekt programu Merciera podejmuje Wais w swoim artykule z 1926 roku, pt. *Śp. Kardynał Mercier* i powołując się na jego słowa, pisze: „Prałat lowański w «Revue Néo-Scholastique» [...] postawił sobie za Drem Müllerem pytanie: «Co uczyniłby św. Tomasz, gdyby między nas wrócił?» i nie wahał się za tymże pisarzem niemieckim powtórzyć tej odpowiedzi: «Z zapalem całej swej gorliwości przyswoiłby sobie zdobycze cywilizacji od swej epoki; nauczyłby się dużo i dałby nam poprawione wydanie Sumy, w której na nowo rozprawiłby o tym, czego nie mógł wiedzieć za swoich czasów»” (K. Wais, *Śp. Kardynał Mercier*, „Gazeta Kościelna” 14 lutego 1926, nr 7, s. 77). Właśnie te słowa Merciera wskazują, że nie tylko postulował on konieczność otwarcia neoscholastyki na wyniki badań nauk szczegółowych i współczesnych prądów filozoficznych, ale również samą filozofię Tomasza z Akwinu traktował w sposób nie dogmatyczny. Intencje Merciera są tu jasne: pragnie on przyjąć autonomiczne i krytyczne nastawienie względem wszelkich filozoficznych autorytetów, w tym również autorytetu Doktora anielskiego (por. D. A. Boileau, *Cardinal Mercier: A memoir*, dz. cyt., s. 41). Dlatego też, jak podkreślał Étienne Gilson, to właśnie w ramach Szkoły Lowańskiej „uważano, że trzeba przyjąć zasady św. Tomasza, ale swobodnie rozumiane i nigdy nie uznawane wyłącznie z tego powodu, że były jego zasadami” (É. Gilson, T. Langan, A. A. Maurer, *Historia filozofii współczesnej*, dz. cyt., s. 339). Impuls ku temu wyszedł niewątpliwie ze strony samego Merciera, który w swoim przemówieniu inauguracyjnym na Uniwersytecie Lowańskim kurs filozofii Tomasza z Akwinu podkreślał: „Jeżeli ktoś wyobraziłby sobie uhonorowanie św. Tomasza poprzez ślepe złożenie mu hołdu ze swojej filozoficznej wiary, wydaje mi się, że święty Doktor powstałby, aby mu powiedzieć: *Locus ab autocritate est infirmissimus*” (D. Mercier, *Discours d'ouverture du cours de philosophie de s. Thomas*, dz. cyt., s. 24). W ten sposób otwartość i wolność wobec autorytetów staje się jednym z pierwszych postulatów programowych Szkoły Lowańskiej, a Piotr Chojnacki streszcza go krótko, ale dobitnie: „Chociaż z programem neoscholastycznej filozofii – pisze – wiąże się imię św. Tomasza z Akwinu, to jednak nie uważa się filozofii tomistycznej za ideał, którego nie wolno przekraczać, ani za barierę, hamująca twórczość umysłu” (P. Chojnacki, *Okresy i kierunki filozofii neoscholastycznej*, dz. cyt., s. 336).

pojawiały się także w innych, nie tylko rocznicowych publikacjach poświęconych Mercierowi i neoscholastyce. Zawadzki na przykład, w swoim artykule odwołuje się do znanego, opublikowanego w 1924 roku artykułu autorstwa Konstantego Michalskiego, w którym przedstawia on rozmaite centra ruchu neoscholastycznego, a w części poświęconej Louvain akcentuje postulowany przez szkołę kontakt z nowożytną filozofią i naukami przyrodniczymi⁴¹. Podobne akcenty pojawiają się w książce Piotra Oborskiego *Neoscholastyka w swojej genezie, teorii i praktyce*⁴², a także w napisanych między 1920 a 1940 rokiem artykułach Władysława Siwka⁴³ i Witolda Rubczyńskiego⁴⁴, nie mówiąc już o innych artykułach i książkach opublikowanych zarówno w tym, jak i w późniejszym okresie czasu przez Piotra Chojnackiego⁴⁵.

Neoscholastyczny sposób myślenia

Kontakt ze współczesną filozofią i prężnie rozwijającymi się naukami szczególnie wyakcentowany jest także w najwcześniejszych, pojawiających się w Polsce w pierwszym dziesięcioleciu XX wieku artykułach poświęconych Mercierowi i programowi Szkoły Lowańskiej. Jednakże te główne postulaty programowe osadzone są w owych artykułach w nieco innym, specyficznym kontekście, który sam w sobie stanowi kolejny, charakterystyczny dla programu Szkoły element, a który trafnie uchwycił w swoich badaniach nad polską i czeską neoscholastyką Czesław Głombik. Zwraca on uwagę na fakt, że próba odniesienia odra-

⁴¹ Por. K. Michalski, *Centra ruchu neoscholastycznego*, „Przegląd Współczesny” 1924, t. 9, s. 245.

⁴² Por. P. Oborski, *Neoscholastyka w swojej genezie, teorii i praktyce*, Poznań 1947, s. 12–15.

⁴³ Władysław Siwek w swoim artykule *Encyklika „Aeterni Patris” a neoscholastyka* akcentuje zwłaszcza wolność neoscholastyki wobec dawnych autorytetów: „Najsłabszym argumentem w filozofii – pisze – jest ten, który opiera się na powadze [...]. Nie był wyrocznią dla dawnych scholastyków Arystoteles, nie jest nią i dziś ani on, ani św. Tomasz [...]. Wielki myśliciel w tiarze poleca usilnie trzymać się ściśle zasad głównych pryncypiów św. Tomasza, zwłaszcza jego metafizyki [...] ale wcale tym samym nie chce powiedzieć, jakoby już Tomasz wszystko rozwiązał, nigdzie się nie pomylił, głównie w naukach przyrodniczych” (W. Siwek, *Encyklika „Aeterni Patris” a neoscholastyka*, „Ateneum Kapłańskie” 1929, t. 24, s. 122). Widać w tych słowach wyraźny wpływ postulowanej przez Merciera filozoficznej otwartości i echa przetransponowanego przez niego zawołania św. Tomasza: *Locus ab auctoritate est infirmisimus*, które Siwek cytuje (por. tamże).

⁴⁴ Por. W. Rubczyński, *Zróżnicowanie kierunków neotomistycznych*, „Przegląd Powszechny”, 1930, t. 186, s. 28.

⁴⁵ Por. P. Chojnacki, *Postulaty i logika budowy i rozbudowy filozofii tomistycznej*, Warszawa 1932, s. 36; P. Chojnacki, *Możliwość uwspółcześnienia filozofii tomistycznej*, „Przegląd Filozoficzny”, 1933, r. 36, s. 222–223; P. Chojnacki, *Okresy i kierunki filozofii neoscholastycznej*, dz. cyt., s. 356–357; P. Chojnacki, *Filozofia tomistyczna i neotomistyczna*, Poznań 1947, s. 78–79; P. Chojnacki, *Podstawy filozofii chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 26–27.

dzającej się filozofii scholastycznej do współczesnej filozofii i nauk szczegółowych dokonywała się w ramach tak zwanego „myślenia neoscholastycznego”⁴⁶. Czym byłoby owo myślenie neoscholastyczne? Ujawnia się ono u pierwszych zwolenników encykliki *Aeterni Patris*, którzy, jak pisze Głombik,

„opowiadali się za sprowadzenie całej filozofii do scholastyki i w filozofii scholastycznej upatrywali modelu poznania filozoficznego jedynie prawdziwego [...]. Neoscholastycy przyjmowali wyraźnie wąskie rozumienie filozofii, a historię filozofii sprowadzali w istocie do jej testowania za pomocą wzorca, jakiego dostarczała scholastyka wieków średnich”⁴⁷.

Od takiego podejścia nie był również wolny Désiré Mercier, co więcej naznaczyło ono wyraźnie jego filozoficzny program i w postaci krytycznego stosunku do współczesnej mu filozofii, oraz afirmacji arystotelesowsko-scholastycznej tradycji zadomowiło się w nim na stałe. Widać to wyraźnie, gdy w swoim programowym wystąpieniu, inicjującym na Uniwersytecie Łowańskim kurs filozofii św. Tomasa, poddając surowej krytyce nowożytny kierunki filozoficzne, stawia Mercier retoryczne pytanie:

„Czy nie jest już czas – pyta – aby powrócić do tej mądrej i silnej filozofii, którą Kartezjusz odrzucił, ponieważ, za swoim własnym przyzwoleniem, nie poznał jej i ponieważ ona sama nie potrafiła zachować całego prestiżu swojej pierwotnej godności; do tej filozofii, która przygotowana po części przez Sokratesa i Platona, opracowana przez Arystotelesa, poprawiona przez Ojców Kościoła, dopełniona i uzgodniona przez Doktorów średniowiecza, potrafiła zawsze trzymać się w takiej samej odległości od sensualistycznego empiryzmu i urojeń idealizmu; do filozofii św. Tomasza ostatecznie?”⁴⁸.

Ten krytyczny stosunek do współczesnych kierunków filozoficznych, przy jednoczesnym uwielbieniu dla wywodzącej się w jego przekonaniu zasadniczo od Arystotelesa filozofii scholastycznej, rozwinie on później w dwóch zasadniczych publikacjach, które obrazują jego ujęcie historii filozofii. Pierwsza z nich, wydana w 1897 roku pod tytułem *Les origines de la psychologie contemporaine*

⁴⁶ Cz. Głombik, *Metafizyka kultury...*, dz. cyt., s. 130; por. także: Cz. Głombik, *Impulsy i zbliżenia. Siedem szkiców z dziejów czesko-polskich kontaktów filozoficznych*, Katowice 1996, s. 118.

⁴⁷ Cz. Głombik, *Początki neoscholastyki polskiej*, Katowice 1991, s. 68. Przykładem tego na gruncie Szkoły Łowańskiej będzie jej najwybitniejszy historyk filozofii, Maurice de Wulf, który, jak pisał Étienne Gilson „opracował interpretację średniowiecznej, spekulatywnej myśli chrześcijańskiej, wydzielając wewnątrz niej wspólny zasób zasadniczo filozoficznych prawd. Nazwał go « syntezą scholastyczną », a odbiegające od normy przypadki średniowiecznej spekulacji (Jan Szkot Eriugena) rozpatrywał osobno pod nazwą antyscholastyki” (É. Gilson, T. Langan, A. A. Maurer, *Historia filozofii współczesnej*, dz. cyt., s. 314).

⁴⁸ D. Mercier, *Discours d'ouverture du cours de philosophie de s. Thomas*, dz. cyt., s. 13.

ukazuje, w jaki sposób, w rozumieniu Merciera, trudności współczesnej filozofii wynikają z błędnych rozwiązań przyjętych przez Kartezjusza. Równocześnie, na samym początku Mercier deklaruje: „Punktem widzenia, w którym się plasujemy jest filozofia Arystotelesa i mistrzów scholastyki. Jednakże, przeniknięci prawdziwym duchem perypatetyckim, chcemy utrzymywać stałą relację z naukami i z myśleniem nam współczesnych”⁴⁹. Właśnie ta stała relacja daje Mercierowi podstawę do tego, aby z jednej strony owo myślenie współczesnych, szczególnie w tych obszarach, które wiązały się z filozofią Kartezjusza, Kanta oraz pozytywistów, oceniać w sposób surowy, często przejawiający i bez należytego dystansu gwarantującego badawczy obiektywizm, z drugiej natomiast konfrontować z filozofią Arystotelesa i scholastyczną tradycją, traktowaną jako najdonioślejszy owoc ludzkiego ducha i na rozmaite sposoby unowocześnianą. Dlatego też krytyczny stosunek do nowożytnej filozofii, jako charakterystyczny element programu Szkoły Lowańskiej, łączy się w jej programowych postulatach z tak zwanym scholastycznym perypatetyzmem, którego istotę w następujący sposób tłumaczy David A. Boileau:

„Preferencja Merciera w stosunku do św. Tomasza jako modelu w filozofii nie jest tak bardzo preferencją dla oryginalnej pozycji Tomasza, bronionej taką, jaką ona jest, co preferencją dla Tomasza jako tego, kto najlepiej przedstawił klasyczną tradycję filozoficzną rozpoczynającą się wraz z Arystotelesem. Merciera rozumienie św. Tomasza i tego, co przypisuje św. Tomaszowi jako jego główne dokonanie polega na tym, że uczynił on Arystotelesa swoim własnym i udoskonalił go. Rzadko Mercier mówił o samym Tomaszu, ale zazwyczaj w związku z Arystotelesem. Słowo tomizm jest rzadko kiedy używane a jego preferowany opis to scholastyczny perypatetyzm – jasno wskazujący preferencje dla Stagiryty. Mercier zaatakował Kartezjusza przede wszystkim dlatego, że złamał on tradycyjny związek z Arystotelesem”⁵⁰. Co więcej, to właśnie Arystotelesa, na co zwraca uwagę Boileau, nazwie Mercier „największym geniuszem, jakiego znała ludzkość”⁵¹.

W ten sposób zarówno krytyczny stosunek do współczesnej filozofii, jak i scholastyczny perypatetyzm stanowiły cechy charakterystyczne neoscholastyki lowańskiej, a syndrom tego neoscholastycznego sposobu myślenia ujawnia się także w publikowanych na początku XX wieku artykułach polskich uczniów Merciera. Widać to wyraźnie chociażby w poświęconych środowisku lowańskiemu

⁴⁹ D. Mercier, *Les origines de la psychologie contemporaine*, éd. 3, Louvain-Paris 1925, s. 1.

⁵⁰ D. A. Boileau, *Cardinal Mercier: A memoir*, dz. cyt., s. 41.

⁵¹ D. Mercier, *Le bilan philosophique du XIX^e siècle*, dz. cyt., s. 323; por. także: D. A. Boileau, *Cardinal Mercier: A memoir*, dz. cyt., s. 41. W innym miejscu Mercier pisze także: „Arystoteles był uczonym, który, być może, już nigdy nie miał sobie równego” (D. Mercier, *La création d'une École Supérieure de Philosophie à l'Université de Louvain*, Louvain 1891, s. 9).

artykułach Idziego Radziszewskiego – polskiego ucznia Merciera, zafascynowanego zarówno jego osobą, jak i całym środowiskiem łowańskim⁵².

„Najbardziej nawet niechętni dla scholastyki – pisze Radziszewski – powinni pozbyć się wszelkiego, źle do niej uprzedzającego aprioryzmu; raczej jak najlepiej względem niej usposabiać i dawać dużo do myślenia powinien stwierdzony przez nas fakt, o którym z ust Huxleya słyszeliśmy te słowa: «Pokaźna liczba ludzi, wyrastających pod względem nauki ponad przeciętny poziom, a niekiedy nawet ludzi o rzadkiej sile i przenikliwości umysłu, uważa scholastyczną filozofię za najlepszą ze wszystkich dotychczas postawionych teorii świata». Nie powinna też odstraszać nikogo (...) terminologia scholastyczna (...) tym bardziej, że jej techniczne wyrażenia i w ogóle całość są o wiele łatwiejsze, niż np. w systemie Hegla, podczas bowiem gdy ten chwalił się, że z jego słuchaczy jeden tylko zrozumiał go, a i ten go źle rozumiał, św. Tomasz zapewnić może, iż po kilku miesiącach wprawy każdy Sumę jego zrozumie przy czytaniu»⁵³.

Nie sposób przy tym nie zauważyć, że w wypadku Radziszewskiego podziw dla dorobku scholastycznej tradycji łączy się z podziwem dla podejmowanych przez środowisko łowańskie współczesnych prób jej odczytania. Radziszewski podziwia nie tylko sam neoscholastyczny program ale i metodę jego realizacji, która w Szkole Łowańskiej wiązała się ściśle ze sposobem prowadzenia działalności naukowo-dydaktycznej, obowiązującym w założonym przez Merciera w ramach Uniwersytetu Łowańskiego Wyższym Instytucie Filozofii⁵⁴. Podobne stanowisko przyjmuje Wincenty Kosiakiewicz – filozof, dziennikarz, członek Wyższego Instytutu Filozofii w Louvain, autor polskich tłumaczeń głównych dzieł Merciera⁵⁵ – który w swoim artykule Główne idee systemu Neoscholastycznego podkreśla mo-

⁵² M. A. Krąpiec, *Kardynał Dezydery Józef Mercier a Polska*, dz. cyt., s. 108.

⁵³ I. Radziszewski, *Odrodzenie filozofii scholastycznej*, Warszawa 1901, s. 63 (odbitka z „Przeglądu Filozoficznego”). Jeśli chodzi natomiast o krytyczną postawę wobec filozofii nowożytnej, szczególnie w kontekście jej współczesnych kontynuacji, to najlepiej obrazuje ją komentarz Radziszewskiego do zorganizowanego w Paryżu w 1900 roku zjazdu filozoficznego. „O jakiejże to filozofii nowoczesnej – pyta Radziszewski – filozofii XIX w., filozofii doby obecnej może być mowa? Czy może tą filozofią jest owa, którą reprezentowali uczestnicy filozoficznego zjazdu w Paryżu [...]? Jeśli tak, to żaden argument nie może pokazać dowodnie braku owej «filozofii nowoczesnej» czy też «filozofii XIX wieku»; panowało tam bowiem najkompletniejsze rozstrzelanie myśli; byliśmy przygotowani ujrzeć coś takiego, mimo to rzeczywistość przeszła oczekiwania i smutną sprawiła niespodziankę [...]. Widzimy filozofów i filozoficzne systemy w liczbie niezmiernie wielkiej, lecz filozofii, która mogłaby sobie rościć prawo do miana filozofii nowoczesnej, XIX wieku, nie widzimy – jest to abstrakcja” (tamże, s. 29).

⁵⁴ Świadczy o tym między innymi artykuł opublikowany przez Radziszewskiego w 1909 roku, na łamach „Ateneum Kapłańskiego”, w związku z jubileuszem 75-lecia Uniwersytetu Łowańskiego (por. I. Radziszewski, *Uniwersytet Katolicki w Lowanium*, „Ateneum Kapłańskie” 1901, t. 1, r. 1, s. 396–406).

⁵⁵ Por. M. A. Krąpiec, *Kardynał Dezydery Józef Mercier a Polska*, dz. cyt., s. 107.

numentalny charakter dzieła odrodzenia myśli tomistycznej, dokonującego się na Uniwersytecie Lobańskim dzięki wysiłkowi Merciera i jego najbliższych współpracowników⁵⁶. W artykule Kosiakiewicza jeszcze wyraźniej niż u Radziszewskiego pojawia się charakterystyczny dla „myślenia neoscholastycznego” triumfalizm w ocenie podejmowanych przez środowisko lobańskie prób unowocześnienia scholastycznej tradycji.

„Neoscholastycy twierdzą – pisze Kosiakiewicz – że ich system jest prawdziwy, ponieważ: 1) posiada najdoskonalszą spójnię wewnętrzną, której wyrazem jest jedność i harmonia neoscholastyki; 2) stanowi konsekwentną i organiczną interpretację wszystkich nowopoznanych faktów, czego wyrazem jest to, iż każdy taki nowy fakt potwierdza jedynie prawdziwość neoscholastyki. Średniowieczny tomizm dlatego podległ zapomnieniu – dodaje Kosiakiewicz – iż był zamknięty dla nowych zdobyczy nauki (...). Mercier i Nys naprawili właśnie błędy owych krótkowzrocznych uczniów św. Tomasza (...). Co więcej, ten system tomizmu, któremu Szkoła Lobańska dała nazwę neoscholastyka, stanowi dziś jedyną, całkowitą i konsekwentną systematyzację, wolną od sprzeczności wszystkich, na drodze eksperymentalnej osiągniętych, wyników nowożytnej nauki”⁵⁷.

W ten sposób z publikacji polskich neoscholastyków wyłania się obraz programu neoscholastycznej Szkoły Lobańskiej, którego główne elementy – otwarcie na dialog ze współczesnymi kierunkami filozoficznymi i naukami szczegółowymi, wolność wobec scholastycznych autorytetów, krytyczny stosunek do współczesnych kierunków myślowych oraz scholastyczny perypatetyzm wyrażający się w gloryfikacji wyprowadzanej od Arystotelesa scholastycznej tradycji – zasadniczo odpowiadają temu, co głosili Mercier i jego najbliżsi współpracownicy w Louvain. Jeżeli dodać jeszcze do tego akcentowane praktycznie przez wszystkich epistemologiczne zorientowanie filozofii Szkoły⁵⁸, które dokonało się za sprawą słyn-

⁵⁶ Por. W. Kosiakiewicz, *Główne idee systemu Neoscholastycznego*, „Ateneum Kapłańskie” 1909, t. 1, r. 1, s. 99–101. Kosiakiewicz, podobnie jak Radziszewski, również nie stroni od krytycznych wypowiedzi na temat współczesnej filozofii. „Filozofia neoscholastyczna – pisze – zyskała sobie już mocne i poważne stanowisko w świecie myśli współczesnej. Najlepiej o tym świadczą głosy jej wrogów [...]. W istocie umiarkowane realistyczne poglądy filozoficzne Arystotelesa i św. Tomasza, odnowione i wzmocnione rezultatami nowożytnej wiedzy przez kilku świetnych i głębokich myślicieli, na których czele postawić należy kardynała Merciera, stawiają w coraz to krytyczniejszym położeniu współczesnych filozofów, idących w większości drogami wytkniętymi przez Kanta (...). Neoscholastycy mają przed sobą więcej przeciwników aniżeli jednego Kanta. Ich spokojna pewność siebie, daleka od nerwowego rzucania się i pogoni za reklamą, świadczy, iż nie przestrasza ich ani sława i powodzenie ich przeciwników, ani ich mnogość” (tamże, s. 97).

⁵⁷ Tamże, s. 101–102.

⁵⁸ Zorientowanie epistemologiczne było jeszcze jednym, być może najistotniejszym elementem programu Szkoły Lobańskiej, który przyjęła ona przede wszystkim za sprawą Kryteriologii ogólnej – fundamentalnej pracy Désiré Merciera. Jest ona „ze wszystkich dzieł Merciera-filozofa

nej Kryteriologii Merciera, to ów programowy obraz wydaje się być prawie kompletny. Wydaje się, ponieważ w rzeczywistości nie jest. Brakuje w nim bowiem jeszcze jednego elementu, który, jak się okazuje, ma niezwykle istotne znaczenie dla pełnego zrozumienia tego, czym w swojej istocie była neoscholastyka Szkoły Lovańskiej. Problemy, których ów ostatni element programowy przysporzył polskim neoscholastykom, spowodowały, że obraz Szkoły wyłaniający się z opublikowanych przez nich pism i prezentowanych filozoficznych postaw, nie zawsze był obrazem kompletnym, a w kilku wypadkach nawet zaburzonym, co w sposób oczywisty zaważyło na późniejszych ocenach neoscholastyki lowańskiej. Tym ostatnim elementem jest sformułowany przez Merciera postulat porzucenia bezpośrednich celów apologetycznych w uprawianiu filozofii i nauki⁵⁹, który jako charakterystyczny dla neoscholastyki lowańskiej postulat programowy, ujawnił się w dyskusji toczonej pomiędzy Rzymem a Louvain.

– pisał Georges Ramaekers – bez wątpienia najważniejszym, najoryginalniejszym, a również niechybnie najbardziej aktualnym” (G. Ramaekers, *Le Grand Cardinal belge, D. J. Mercier (1851–1926)*, Bruxelles 1926, s. 126–127). Praca ta, jak podkreśla David A. Boileau, „przedstawia jeden z najbardziej oryginalnych wkładów w odnowienie tomistycznego myślenia” (D. A. Boileau, *Cardinal Mercier: A memoir*, dz. cyt., s. 114) i z tego tytułu, zdaniem Louisa de Raeymaekera, jest „dziełem głównym przywódcy Szkoły Lovańskiej” (L. de Raeymaeker, *Le Cardinal Mercier et l’Institut Supérieur de Philosophie de Louvain*, dz. cyt., s. 150). Jest też dziełem najbardziej docenianym. „To (...), co podał jako treść swej kryteriologii ogólnej – pisał o Mercierze Kazimierz Kowalski – (...) uzasadnia twierdzenie, że na tym polu nauki filozoficznej ks. Mercier stał się najwyższym inicjatorem ruchu neotomistycznego i najwydatniej na jego dalszych losach zaważył” (K. Kowalski, *Rola Ks. Kardynała Merciera w odrodzeniu tomizmu*, dz. cyt., s. 213). Józef Zawadzki podkreślał natomiast, że Kryteriologia, czyli „Traktat o pewności» był pierwszym, w którym zagadnienie poznania, oparte na zasadach tomizmu, stosownie do badań współczesnej myśli filozoficznej w sposób zasadniczy i bezstronnie zostało poruszone. Autor rozwija w nim obszernie i w bezstronnej ocenie krytykuje poglądy racjonalistów, fideistów, tradycjonalistów, zwłaszcza lowańskich, pozytywistów, kantystów, pragmatyków, przesadnych dogmatyków i sceptyków. Daje oryginalną interpretację tomistycznej teorii prawdy” (J. Zawadzki, *Filozof-Kardynał Mercier...*, dz. cyt., s. 493). Z tego też powodu Wincenty Kosiakiewicz podkreślał, że Kryteriologia stanowi jedna z największych zasług Merciera (por. W. Kosiakiewicz, *Główne idee systemu Neoscholastycznego*, dz. cyt., s. 109). „Kto umie ocenić dzieło filozoficzne, napisane przed dwudziestu laty – pisze w tym kontekście, w 1924 roku Konstancy Michalski – nie będzie się dziwił, że pominięto w nim doniosłe zagadnienia, które się obecnie gorąco dyskutuje, ale potrafi odróżnić trwałą wartość dzieła od jego cech historycznych, które wskazują, w jakim środowisku dzieło powstało i co zajmowało, niepokoiło ówczesne umysły (...). Dalszego ciągu uzupełnień dzieła Merciera – dodaje Michalski – należy szukać w artykułach i obszerniejszych pracach, które się ukazują w dwu organach Instytutu lowańskiego, w «Revue Néo-Scholastique» i w «Annales de l’Institut Supérieur de Philosophie»” (K. Michalski, *Centra ruchu neoscholastycznego*, dz. cyt., s. 239–240).

⁵⁹ Chodzi tu o apologetyczne zorientowanie filozofii rozumiane w sposób dosłowny, czyli – zgodnie z podstawowym znaczeniem terminu „apologetyka” – jako ukierunkowanie jej na obronę, usprawiedliwianie, wywyższenie zasad, przekonań, a zwłaszcza dogmatów chrześcijańskich (por. W. Kopalinski, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, wyd. 16, Warszawa 1989, s. 39).

Problem wolności od bezpośrednich celów apologetycznych

Mieczysław A. Krąpiec, poszukując przyczyn historycznego niepowodzenia, które w jego przekonaniu, spotkało Mercierowski projekt odrodzenia tomizmu, jako jedną z nich wymienia epistemologiczno-apologetyczne zorientowanie filozofii Szkoły Lowańskiej. Odwołuje się przy tym do słów ucznia Szkoły Lowańskiej, Kazimierza Kowalskiego, który w swoim artykule *Rola Ks. Kardynała Merciera w odrodzeniu tomizmu* pisał o Mercierze: „Uważał on tym samym, że decydujące znaczenie w filozofii posiadają zasady światopoglądowe”⁶⁰. Wypowiedź Kowalskiego Krąpiec komentuje w następujący sposób:

„Takie stanowisko musiało doprowadzić do konfesyjności nauki. Nadto nie był wówczas wypracowany metodologiczny status filozofii i wyniki nauk szczegółowych, zwłaszcza przyrodniczych, stanowiły w ośrodku lowańskim swoiste negatywne kryterium dla zadań filozoficznych. Ujawniło się to szczególnie w pracach uczniów lowańskich i polskich profesorów filozofii”⁶¹.

Tego rodzaju ocena stanowiska Merciera i, patrząc szerzej, Szkoły Lowańskiej wydaje się mocno problematyczna chociażby dlatego, że przywołując z artykułu Kowalskiego owo zdanie mówiące o zasadach światopoglądowych w filozofii, pomija Krąpiec zdanie następne, w którym Kowalski pisze:

„Równocześnie jednak stał Mercier twardo na straży czystości i bezinteresowności badań naukowych, które przez to właśnie trzymają się na wysokości swego zadania, że zamykają się w dziedzinie przedmiotu formalnego danej umiejętności, czyli przedmiotu, o ile tenże jest zbadany w świetle zasad danej nauki, innymi słowy w dziedzinie rzeczywistości, zbadanej pod właściwym danej nauce kątem widzenia. Nic dziwnego zatem, że ks. Mercier uważał uprawianie apologetyki przy badaniach przyrodniczych za błąd metodyczny, sprzeciwiający się istotnej dynamice pracy naukowej. Od uczonych katolików zaś domagał się stosowania nienagannych metod naukowych, właściwych danej umiejętności”⁶².

W tym kontekście pojawia się nieuchronnie pytanie, czy istnieje możliwość zachowania czytelnych zasad światopoglądowych w ramach uprawianych nauk szczegółowych i filozofii, przy jednoczesnym niewykorzystywaniu ich do celów apologetycznych lub wręcz konfesyjnych? W przekonaniu Merciera – tak – i jest to nie tylko możliwe, ale wręcz konieczne. „Błędem jest sądzić – podkreśla Mercier – że chrześcijański uczoney czuje się skrzepowany swoim Credo, lub że aby zostać wiernym swojej wierze, musi wyrzec się koniecznej wolności w bezinte-

⁶⁰ K. Kowalski, *Rola Ks. Kardynała Merciera w odrodzeniu tomizmu*, dz. cyt., s. 210–211; por także: M. A. Krąpiec, *Kardynał Dezydery Józef Mercier a Polska*, dz. cyt., s. 112.

⁶¹ M. A. Krąpiec, *Kardynał Dezydery Józef Mercier a Polska*, dz. cyt., s. 112.

⁶² K. Kowalski, *Rola Ks. Kardynała Merciera w odrodzeniu tomizmu*, dz. cyt., s. 211.

resownych badaniach naukowych. U tych, którzy myślą w ten sposób, występuje tylko nierozważne uprzedzenie”⁶³. Nie chodzi jednak o to, aby odcinać się od światopoglądu. Zdaniem Merciera brak przekonań czy też obojętność doktrynalna lub religijna są niemożliwe i wręcz niewłaściwe u człowieka, który myśli⁶⁴. „Jedyna kwestia, która się pojawia – dodaje Mercier – dotyczy tego, aby wiedzieć, czy wiara w jakąś doktrynę, a w szczególności w doktrynę taką jak nasza, którą my – katolicy – sytuujemy z pełną szacunku uległością w pierwszym rządzie naszych myśli, może nie przeszkadzać koniecznej wolności umysłu w bezinteresownym uprawianiu nauki”⁶⁵. Na tak postawione pytanie Mercier odpowiada zdecydowanie: „Trzeba, aby człowiek studiów był wolny w swoich poczynaniach (...). Gdyby Kościół katolicki miał za zadanie wycinać wszelkie błędy u ich korzeni, skoro tylko ujrzą światło dzienne, byłoby lepiej, aby za jednym zamachem skazał na wygnanie badania naukowe, jako że te nieustanne interwencje autorytetu uczyniłyby naukę niemożliwą”⁶⁶. Tą samą myśl wyraża Mercier jeszcze wyraźniej w 1891 roku, podczas gromadzącego belgijskich katolików Kongresu w Malines. Podkreśla wtedy: „Objawienie i Kościół są tylko normą negatywną dla nauki ludzkiej i popychanie do pozytywnej zgody pomiędzy nimi, zanim konkluzje nauki zostaną należycie ustalone, jest kompromitowaniem zarazem i tych pierwszych, i tej drugiej”⁶⁷. W tym kontekście formułuje on bodajże najważniejszy w tej kwestii postulat, który stanowić będzie istotny element jego neoscholastycznego programu: „Uprawiać naukę dla niej samej, bez szukania w niej bezpośrednio jakiegoś interesu apologetycznego”⁶⁸. W podobny sposób postrzega także Mercier rolę samej filozofii. Co prawda przyznaje, że ostatecznie tym, co pragnie osiągnąć, jest nowa, zgodna z nauczaniem Kościoła synteza nauki i filozofii, pisze bowiem o katolikach: „Zbyt łatwo godzą się na drugorzędną rolę adeptów nauki (...). Zbyt niewiele stara się zebrać i obrabiać materiały, które powinny służyć formowaniu w przyszłości odmłodzonej syntezy nauki i filozofii chrześcijańskiej. Bez wątpienia – dodaje Mercier – ta końcowa synteza harmonizować się będzie z dogmatami

⁶³ D. Mercier, *La création d'une École Supérieure de Philosophie...*, dz. cyt., s. 5; por. także: D. Mercier, *Rapport sur les Études Supérieures de Philosophie*, Louvain 1892, s. 9.

⁶⁴ Por. D. Mercier, *La création d'une École Supérieure de Philosophie...*, dz. cyt., s. 3; por. także: D. Mercier, *Rapport sur les Études Supérieures de Philosophie*, dz. cyt., s. 10–12.

⁶⁵ D. Mercier, *La création d'une École Supérieure de Philosophie...*, dz. cyt., s. 3.

⁶⁶ Tamże, s. 3–4.

⁶⁷ D. Mercier, *Rapport sur les Études Supérieures de Philosophie*, dz. cyt., s. 14. Mercier pokazuje tu, że apologetyczne zapędy, które przejawiały się w przedwczesnych próbach wykorzystywania odkryć naukowych dla potwierdzania prawd zawartych w Biblii czy nauczaniu Kościoła, zbyt często kończyły się kompromitacją wiary, gdy owe odkrycia okazywały się po czasie błędne (por. tamże, s. 13–14).

⁶⁸ Tamże, s. 14; por. także: *In memoriam*, „Revue Néo-Scholastique” 1926, nr 28, s. 9.

naszego Credo i z fundamentalnymi zasadami chrześcijańskiej mądrości”⁶⁹. Jednakże apologetyczny zamysł przywrócenia Kościołowi prestiżu stanowi dla Merciera jedynie pośredni cel filozoficznej syntezy i jest konsekwencją harmonii między nauką a dogmatami wiary, która pojawić się musi, gdy nauka uprawiana dla niej samej znajdzie swoje zwieńczenie w równie niezależnej, aczkolwiek zasadniczo otwartej na prawdy wiary filozofii Tomasza z Akwinu⁷⁰. Ku takiej interpretacji zdaje się skłaniać także Piotr Chojnacki, kiedy pisze:

„Katolickiej filozofii nie ma, podobnie jak nie ma katolickiej nauki, np. fizyki katolickiej, botaniki katolickiej, są tylko filozofowie wierzący w dogmaty katolickie, tak samo jak lekarze, chemicy, inżynierowie uznający dogmaty swojej wiary (...). Podobnie w tym samym sensie wyraża się Mercier, gdy twierdzi, że filozofia ma własne, niezależne istnienie od wszelkich autorytetów. Filozofia bowiem oznacza zupełnie niezależne poszukiwanie prawdy bez celów bezpośrednio apologetycznych”⁷¹.

Jeżeli zatem wolność od bezpośrednich celów apologetycznych jest przez Merciera akcentowana w tak zdecydowany sposób przynajmniej od 1890 roku⁷², to pojawia się pytanie, skąd to nierzadkie wśród polskich badaczy neoscholastyki przekonanie, o apologetycznym zorientowaniu filozofii Szkoły Lowańskiej? Przekonanie to zdaje się również wyrażać Czesław Głombik, kiedy omawiając książkę Kazimierza Kowalskiego *Podstawy filozofii*, pisze: „Książka Kowalskiego była jednak neoscholastyczna głównie ze względu na właściwe jej epistemologiczno-apologetyczne zorientowanie filozofii. Był to niewątpliwie refleks tradycji lowańskiej,

⁶⁹ D. Mercier, *Rapport sur les Études Supérieures de Philosophie*, dz. cyt., s. 17.

⁷⁰ Potwierdzać taką interpretację zdaje się sam Mercier, kiedy pisze: „Formować ludzi w jak największej liczbie, którzy poświęcają się nauce dla niej samej, bez celu zawodowego, bez bezpośredniego celu apologetycznego, którzy pracują z pierwszej ręki nad obrabianiem materiałów naukowej budowl i przyczyniają się w ten sposób do jej stopniowego wznoszenia; tworzyć sobie zasoby, których ta praca się domaga – taki jest podwójny cel, do którego muszą zmierzać dzisiaj wysiłki tych, którzy niepokoją się o prestiż Kościoła w świecie i o skuteczność jego oddziaływania na dusze” (D. Mercier, *Rapport sur les Études Supérieures de Philosophie*, dz. cyt., s. 17).

⁷¹ P. Chojnacki, *Podstawy filozofii chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 27. Widoczna jest tu niewątpliwa inspiracja stanowiskiem Maurice de Wulfa (por. M. de Wulf, *Introduction à la Philosophie Néo-Scholastique*, dz. cyt., s. 254).

⁷² Wtedy to Mercier podkreśla niezależność badań naukowych i wskazuje nieporozumienia, które powodują, że stosunek wiary i Kościoła do nauki jest fałszywie rozumiany. Czyni to podczas swojego wystąpienia z okazji otwarcia Wyższej Szkoły Filozofii na Uniwersytecie Lowańskim, nazywanej też Szkołą Świętego Tomasza z Akwinu (École Saint Thomas d’Aquin). Chodzi tu po prostu o Sekcję Filozofii (Section de Philosophie), ponieważ tak zatytułowany został program Wyższego Instytutu Filozofii, który obok Sekcji Filologii orientalnej i Lingwistyki (Section de Philologie orientale et de Linguistique), figurował na początku października 1890 roku w programie Uniwersytetu, w rubryce Wolne Studia Wyższe (Études Supérieures libres) (por. L. de Raeymaeker, *Le Cardinal Mercier et l’Institut Supérieur de Philosophie de Louvain*, dz. cyt., s. 82).

która za pośrednictwem polskich kapłanów studiujących w Wyższym Instytucie Filozoficznym w Lowanium wywarła znaczący wpływ na środowisko neoscholastyczne w Polsce⁷³. Otóż tego rodzaju przekonanie, w części dotyczącej apologetycznego zorientowania filozofii Szkoły Lowańskiej, jest niewątpliwie prawdziwe o tyle, o ile dotyczy programu głoszonego przez część polskich zwolenników Szkoły, a ściślej mówiąc takiego kształtu owego programu, w jakim został on wyartykułowany na gruncie polskim. Nie ulega bowiem wątpliwości, że Mercierowski postulat nieangażowania apologetycznego filozofii i nauk szczegółowych znany był przynajmniej części polskich filozofów. Pomijając już samego Kowalskiego, wspominali o tym chociażby Stanisław Domińczak⁷⁴ i Kazimierz Wais⁷⁵, nie mówiąc już o późniejszych artykułach Józefa Zawadzkiego⁷⁶ czy Piotra Chojnackiego⁷⁷. Nie ulega jednak również wątpliwości, że w praktyce, przynajmniej przez niektórych polskich neoscholastyków postulat ten nie był realizowany. Świadczy o tym chociażby przykład Kazimierza Kowalskiego, którego rozumienie tomizmu można by, w nawiązaniu do Józefa Bocheńskiego, określić tym samym terminem, co w nawiązaniu do Pawła Siwka metodę postępowania tomistów naiwnych podczas pierwszego kongresu tomistycznego: hurra-tomizm. Czesław Głombik pisze o tym w następujący sposób: „Tomizm światopoglądowo zorientowany, ideologizujący swe zadania, reprezentował i upowszechniał w Polsce Kazimierz Kowalski. Bocheński nazwał ten ruch, ale dopiero po latach «hurra-tomizmem»; można go też określić tomizmem entuzjastów (...). Neotomizm przedstawiał więc Kowal-

⁷³ Cz. Głombik, *Odmianny neotomizmu a tomizm o Józefa Bocheńskiego*, dz. cyt., s. 97.

⁷⁴ Por. S. Domińczak, *Kardynał Mercier 1851-1926*, dz. cyt., s. 14.

⁷⁵ K. Wais, *Ś.p. Kardynał Mercier*, dz. cyt., s. 76.

⁷⁶ Por. J. Zawadzki, *Filozof-Kardynał Mercier...*, dz. cyt., s. 491.

⁷⁷ Właśnie Chojnacki szczególnie dobitnie akcentuje ten aspekt programu Szkoły Lowańskiej, czym niewątpliwie odróżnia się od reszty polskich neoscholastyków. W kontekście swoich analiz pojęcia „filozofia chrześcijańska” pisze on na przykład: „Były poglądy, a nawet spotykają się i dziś, według których mówić o filozofii chrześcijańskiej znaczyłoby łączyć w jednym wyrażeniu dwa całkiem różne pojęcia, wyłączające się nawzajem, bo filozofia przedstawia system tez wiedzianych, a chrześcijaństwo system tez wierzonych, a wiedza różni się przecież strukturą swą od wiary [...]. Taki pogląd wyznają niektórzy scholastycy, jak de Wulf, Mercier i wielu innych” (P. Chojnacki, *Podstawy filozofii chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 26-27). Taki pogląd można niewątpliwie przypisać Maurice de Wulfowi – jednemu z czołowych reprezentantów Szkoły Lowańskiej i bliskiemu współpracownikowi Merciera (por. M. de Wulf, *Introduction à la Philosophie Néo-Scholastique*, dz. cyt., s. 254; por. także: A. Pelzer, *Mélanges et Documents. Le mouvement néo-thomiste*, „Revue Néo-Scholastique” 1905, nr. 12, s. 261-265). Stanowisko Merciera, chociaż na pewno bardzo zbliżone, było w tej kwestii nieco łagodniejsze. Trzeba przy tym podkreślić, że Chojnacki swój pogląd w tej kwestii czerpał właśnie od de Wulfa, ponieważ w 1921 roku, kiedy rozpoczął w Louvain studia z psychologii eksperymentalnej i nauk społecznych, Mercier nie angażował się już na polu filozofii, natomiast de Wulf był ciągle czołową postacią w Wyższym Instytucie Filozofii (por. *Piotr Chojnacki. Wybór pism*, wstęp M. Szyszkowska, wybór i opracowanie M. Szyszkowska, Cz. Tarnogórski, Warszawa 1987, s. 7).

ski jako prąd, który w harmonijnej całości nowoczesnego systemu filozoficznego podjął wszystkie zagadnienia filozoficzne, odpowiadając na nie w sposób pełny, ostatecznie i jednoznacznie prawdziwy. Bocheński tak ukierunkowane roszczenia neotomizmu – mimo że nie powołał się na poglądy Kowalskiego – uznał za przejaw postawy niefilozoficznej. Był to ów nieakceptowany przez niego «hurra-tomizm», nacechowany światopoglądowo, prowadzący filozofię w stronę badawczo bezpłodnej spekulacji, za to wyraźnie obciążonej konfesyjnie⁷⁸. Jeżeli wziąć pod uwagę fakt, że w relacji Siwka z obrad kongresu tomistycznego etykieta tomistów naiwnych lub hurra-tomistów należy się tym, którzy system św. Tomasza chcą zamknąć w martwej literze, odciąć od życia i wpływów kulturalno-naukowych obecnej doby⁷⁹, to jak taką, przypisywaną Kowalskiemu postawę pogodzić z sytuującym się po drugiej stronie barykady, wśród tomistów krytycznych, a głoszonym przez niego programem Szkoły Lowańskiej? Otóż wydaje się, że o ile spór ze zwolennikami rzymskiej wersji scholastycznego odrodzenia pozwolił reprezentantom środowiska lowańskiego precyzyjnie dookreślić głoszone przez nich programowe tezy i w ten sposób wyznaczyć zarazem czytelne granice pomiędzy ich filozofią a krytykowanym zapamiętałym paleotomizmem, o tyle z perspektywy innych środowisk, ich specyficznych uwarunkowań społecznych i kontekstu kulturowego – nawet wśród tworzących je zwolenników Szkoły – granice te nie były artykułowane już tak wyraźnie. Nie można przecież zapomnieć że wielu spośród polskich lowańczyków studiowało nie tylko w Louvain, ale także w uważanych do pewnego momentu za bastiony tomizmu zachowawczego Rzymie i Fryburgu⁸⁰, oraz w innych europejskich ośrodkach filozoficznych. Tak właśnie było zarówno

⁷⁸ Cz. Głombik, *Odmiany neotomizmu a tomizm o. Józefa Bocheńskiego*, dz. cyt., s. 96–98.

⁷⁹ Por. Cz. Głombik, *Tomizm czasów nadziei*, dz. cyt., s. 125.

⁸⁰ Pisał o tym Czesław Głombik podkreślając, że to właśnie „Fryburg stał się najbardziej znanym ośrodkiem tak ukierunkowanych studiów tomistycznych. Różnice dotyczyły raczej ujęć terminologicznych, stąd w propozycjach opisu nie obeszło się również bez bardziej ekspresyjnych formuł językowych, mających możliwie adekwatnie oddawać tak rozumiany tomizm. Mieczysław Gogacz nazwał tę wersję tomizmem zachowawczym, ale także paleotomizmem lub neopaleotomizmem [...]. Marian Kurdziałek (1920–1997), gdy w związku z jubileuszem pięćdziesięciolecia istnienia Wydziału Filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim informował o różnych sposobach podchodzenia do tomizmu już na samym początku działalności tej jednostki uczelnianej, wyróżnił także tych, którzy kierowali się hasłem «Ducem Thomam non deviatam», czyli «nie ustąpię nawet na krok od św. Tomasza» – wyjaśnił, że był to wykład tomizmu, który został później nazwany paleotomizmem albo tomizmem kamienia łupanego. Z kolei Antoni B. Stępień pozostał przy określeniu tomizmu tradycyjny. Wyodrębnił go przy okazji charakterystyki ośrodków uprawiania, nauczania i popularyzacji tomizmu w Polsce, a prace z nim związane – uznał – dotyczyły w szczególności zagadnień epistemologicznych” (Cz. Głombik, *Odmiany neotomizmu a tomizm o. Józefa Bocheńskiego*, dz. cyt., s. 103); Głombik odsyła również do następujących pozycji przywoływanych przez siebie autorów: M. Gogacz, *Współczesne interpretacje tomizmu*, *Znak* 1963, nr 11, s. 1340–1341; M. Kurdziałek, *Res parva, initium non parvum*, „Roczniki Filozoficzne” 1997, z. 1, s. 152; A. B.

w wypadku Kowalskiego, który studiował w Louvain, Monachium i Rzymie⁸¹, jak i na przykład, w wypadku zaliczanych do grona pierwszych polskich neoscholastyków – Kazimierza Waisa (Innsbruck, Rzym, Londyn, Wrocław, Louvain) oraz Franciszka Gabryła (Rzym, Fryburg Szwajcarski, Louvain, Wrocław)⁸². W ten sposób okazuje się, że niezwykle trudno jest ocenić program Szkoły Lwańskiej z perspektywy jego recepcji przez poszczególne środowiska i tradycje filozoficzne i że w Polsce, podobnie zresztą jak i w innych krajach, do których docierała, tradycja lwańska została zasymilowana, przetworzona i wykorzystana zgodnie z potrzebami danego środowiska. A potrzeby te były w kraju nad Wisłą bezpośrednio apologetyczne, i to zarówno w pierwszym okresie scholastycznego odrodzenia, gdy wykształcała się i przenikała na tereny polskie neoscholastyka, jak i w pewnym sensie, również w drugim okresie, gdy przekształcała się ona w neotomizm.

Między filozofią a dogmatem

Nie ulega wątpliwości, że na przełomie XIX i XX wieku, katolicka inteligencja w Polsce przeżywała poważny kryzys. Nie dziwi zatem fakt, że tryumfalnie rozwijająca się w europejskich środowiskach filozoficznych neoscholastyka, traktowana była przez polskich katolików jako ogromna szansa na przełamanie intelektualnej zapaści. Czesław Głombik, powołując się na Jana Legowicza pisze

„Scholastyka nowoczesna (...) była odpowiednikiem zapotrzebowania społeczno-ideologicznego, jakie szeroko rozumiane środowisko katolickie zgłaszało w ciągu lat 1870–1918. To w tym okresie zainicjowano zespół przedsięwzięć pod względem doktrynalnym i filozoficznym wspartych na tradycji średniowiecznego chrześcijaństwa, w tym głównie na autorytecie Tomasza z Akwinu, które łącznie były przede wszystkim apologetyczno-krytyczną reakcją na to, co w sferze filozoficznej, naukowej i społecznej zagrażało katolicyzmowi”⁸³.

Wśród tych zagrożeń należałoby wymienić przede wszystkim coraz powszechniejsze odchodzenie od Kościoła warstwy inteligentnej.

„O sile i znaczeniu Kościoła – podkreśla Jerzy Kłoczowski – stanowiła w początkach XX wieku w pierwszym bodajże rzędzie żywotność katolicyzmu ludowego, mocno zakorzenionego w najszerszych masach ludności wsi i miast (...).

Stępień, *O stanie filozofii tomistycznej*, [w:] *W nurcie zagadnień posoborowych*, red. B. Bejze, t. 2, Warszawa 1968, s. 97–126.

⁸¹ Por. *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. nac. A. Maryniarczyk, Lublin 2004, t. 5, s. 910.

⁸² *Filozofia w Polsce. Słownik pisarzy*, red. J. Stępień, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1971, s. 415.

⁸³ Cz. Głombik, *Metafizyka kultury...*, dz. cyt., s. 130.

Warstwą natomiast, która zdecydowanie najbardziej oddalała się od Kościoła czy religii w ogólności była inteligencja (...). Mentalność tej inteligencji niesłuchanie silnie urabiała pozytywizm, a od schyłku XIX wieku coraz silniej także socjalizm czy nacjonalizm co najmniej areligijny. Z typową dla scjentyistycznych elit europejskich wiarą w naukę i postęp łączyły się w tej mentalności przekonania o zabobonnym charakterze religii, zacofaniu i reakcyjności Kościoła”⁸⁴.

Nie dziwi zatem fakt że właśnie apologia wiary stała się głównym celem polskiego odrodzenia scholastycznego. Znamiennym tego przykładem stała się inicjatywa utworzenia na ziemiach polskich katolickiego uniwersytetu na wzór ośrodka lowańskiego, której gorącym propagatorem i wykonawcą był Idzi Radziszewski.

„Można śmiało zaryzykować twierdzenie – podkreśla Jerzy Kłoczowski – że właśnie atmosfera zaangażowanych rozważań wokół spraw religii i nauki w Polsce doprowadziła Radziszewskiego do wyraźnego sformułowania konieczności stworzenia w kraju ośrodka uniwersyteckiego łączącego autentyczną refleksję naukową z wiarą religijną. Lovanium było tu ideałem, a zarazem w oczach Radziszewskiego aktualnym w pełni, żywym argumentem zadającym «kłam twierdzeniu, że katolicyzm jest i musi być zacofany». Louvain jest przecież «największą cytadelą naukową, jaką wzniesli katolicy w XIX wieku»⁸⁵.

Nie sposób jednak nie zauważyć, że owa cytadela, chociażby tylko w postaci dzieła samego Merciera – Wyższego Instytutu Filozofii – swoją świetność uzyskała w pierwszych latach XX wieku, natomiast jej polski odpowiednik – Katolicki Uniwersytet Lubelski – chociaż jego idea dojrzała dużo wcześniej, powstaje dopiero w grudniu 1918 roku, a zatem w okresie, w którym neoscholastyka w Polsce zmierza powoli w kierunku przekształcenia się w neotomizm. Radziszewski chce uniwersytetu, który kształcił będzie również osoby świeckie, ponieważ polska neoscholastyka jest prawie w całości zdominowana przez duchownych. W Louvain, już w roku akademickim 1899–1900, w samym tylko Wyższym Instytucie Filozofii na pięćdziesięciu siedmiu zapisanych studentów, studiowało dwudziestu trzech świeckich⁸⁶. Co więcej, wyraźnie apologetycznie zorientowany program neoscholastyczny, w takim kształcie, w jakim realizowany był w pierwszych wiekach na ziemiach polskich w Louvain nie miałby racji bytu, po pierwsze ze względu na radykalnie niesprzyjający takiemu sposobowi uprawiania nauki klimat społeczno-polityczny panujący w tamtym okresie cza-

⁸⁴ J. Kłoczowski, *Leuven – Louvain – Lublin, [w:] Belgia – Polska: Bilans i perspektywy badawcze...*, dz. cyt., s. 120.

⁸⁵ Tamże, s. 121.

⁸⁶ L. de Raeymaeker, *Le Cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain*, dz. cyt., s. 158.

su w Belgii⁸⁷, po drugie natomiast, ze względu na wyraźną niechęć do filozofii – a do filozofii obciążonej konfesyjnie w szczególności – jaką w latach osiemnastych XIX wieku, po niedawnych negatywnych doświadczeniach z tradycjonalizmem i ontologizmem, nosiło w sobie jeszcze lowańskie środowisko naukowe⁸⁸. Stąd też, jeżeli belgijscy biskupi, uginając się pod wyraźnym naciskiem autorytetu i woli Leona XIII, zgodzili się wreszcie na utworzenie w ramach Uniwersytetu

⁸⁷ Był to czas, w którym Kościół belgijski uwikłany był w bezpardonową wojnę szkolną, absorbującą wszystkie siły i środki, którymi dysponował (por. L. de Raeymaeker, *Le Cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain*, dz. cyt., s. 43). Wyjaśniając naturę owej wojny Alois Simon podkreślał, że przybierała ona wręcz charakter otwartej wojny religijnej (por. A. Simon, *Le Cardinal Mercier*, Bruxelles 1960, s. 38.), a Konstanty Michalski pisał: „Umysły katolików belgijskich pochłoneła [...] całkowicie myśl o obaleniu rządu Frère-Orban, który rozpałił w kraju płomień walki kulturalnej” (K. Michalski, *Centra ruchu neoscholastycznego*, dz. cyt., s. 236). W tym kontekście Roger Aubert tłumaczy dlaczego już sama prośba papieża Leona XIII o utworzenie w ramach Uniwersytetu Lowańskiego katedry filozofii tomistycznej przyjęta została przez episkopat belgijski bez entuzjazmu. „Katolicy – pisze Aubert – musieli zdobywać się na wielki wysiłek aby, w obliczu szkół państwowych, które stawały się areligijne, tworzyć szkoły katolickie, co kosztowało bardzo drogo i wahało się, czy podejmować w tej sytuacji dodatkowe wydatki na Louvain, tworząc nową katedrę. Ponadto biskupi obawiali się równocześnie, że tworząc katedrę filozofii tomistycznej na prośbę Leona XIII, w jeszcze bardziej uderzający sposób jawić się będą jako pozostający na rozkazach Rzymu, podsycając w ten sposób uprzedzenia [...] ze strony umiarkowanych liberałów, od których spodziewali się wsparcia w walce przeciwko radykalnym liberałom, zaciekle antyklerykalnym (R. Aubert, *Désiré Mercier et les débuts de l'Institut de Philosophie*, [w:] *Le Cardinal Mercier (1851–1926). Un prélat d'avant-garde*, hommage édité par J-P. Hendrickx, J. Pirotte, L. Courtois, Louvain 1994, s. 101).

⁸⁸ Trzeba podkreślić, że w czasie, gdy Mercier obejmował katedrę filozofii tomistycznej, studia filozoficzne w Louvain były na bardzo słabym poziomie. Nie prowadziły one studentów w kierunku żadnej określonej filozofii ale, jak pisał Georges Goyau, „co najwyżej sugerowały im potrzebę posiadania takiej, a owej potrzebie towarzyszyła i tłumiała ją pewna konkretna obawa” (G. Goyau, *Le Cardinal Mercier*, Flammarion 1930, s. 17). Wiązała się ona z kryzysem w jaki popadła filozofia lowańska za sprawą tradycjonalizmu. Właśnie tradycjonalizm, jako reakcja przeciw filozofii sensualistycznej doby Rewolucji Francuskiej zainstalował się w 1835 roku, wraz z księdzem Ubaghsem, profesorem filozofii wydziału filozoficzno-literackiego, na świeżo otwartym Uniwersytecie Lowańskim i panował tam przez trzydzieści lat. Okres do roku 1859 wypełniała polemika filozoficzna, w której po jednej stronie stają tradycjonałiści, reprezentowani przez wszystkich przez profesorów lowańskich: Ubaghsa, Beelena, Laforêta, Lefebve'a, po drugiej natomiast antytradycjonałiści w osobach Karstena, Gilsona, Lupusa. Nasilające się dyskusje zwróciły oczy zagranicy na Belgię. Nastąpiła interwencja Rzymu, skąd 10 października 1864 roku, po gruntownej analizie problemu przyszedł potępienie tradycjonalizmu. Ubaghś jako tradycjonalista, fideista i ontologista musiał ustąpić z profesury a pozostali profesorowie, w tym również Laforêt – wówczas już rektor Uniwersytetu Lowańskiego, ulegli decyzjom Rzymu (por. S. Domińczak, *Kardynał Mercier 1851–1926*, dz. cyt., s. 9–11). Nie dziwi zatem fakt oplakanego stanu, w jakim znajdowała się filozofia w Louvain w czasie, gdy Mercier obejmował swoją katedrę i bez trudu można wyobrazić sobie niechęć towarzyszącą wszelkim potencjalnym próbom jej ponownego konfesyjnego zaangażowania. Taka przecież nieudolna apologia wiary zaowocowała klęską tradycjonalizmu.

Lowańskiego katedry filozofii tomistycznej i otwarcie kursu filozofii św. Tomasza, mieli oni na uwadze, jak pisze Roger Aubert, „przede wszystkim najlepszą formacją filozoficzną studentów świeckich, zmierzającą do tego, aby ostrzec ich przed prądami o ideologii antychrześcijańskiej i odtąd kurs musiałby być prowadzony zwłaszcza po francusku, z rozgłosem, w taki sposób, żeby przyciągnąć jak najwięcej życzliwych słuchaczy”⁸⁹. Z założenia więc, aby nie zrazić potencjalnych słuchaczy i zapewnić kursowi powodzenie, cele apologetyczne nie mogły być wyraźnie eksponowane. Reszta – to znaczy kształt, jaki przyjął Wyższy Instytut Filozofii i wszystkie powiązane z nim inicjatywy, które rozświetliły środowisko lowańskie – była już rezultatem indywidualnej pasji Merciera, jego pragnienia uprawiania nauki dla niej samej i ogromnego daru przekonywania, dzięki któremu, po rozmaitych perypetiach, udało mu się ostatecznie pozyskać w pełni dla swoich planów Leona XIII. Wszystko to pokazuje jednak, że kontekst, w jakim rodził się program Szkoły Lowańskiej różnił się od kontekstu, w jakim program ten był przyjmowany na gruncie polskim. W konsekwencji różnice ujawniają się także na poziomie rozumienia samej neoscholastyki. Tendencje panujące wśród polskich neoscholastyków trafnie oddaje następująca konstatacja Czesława Głombika: „Zwolennicy odrodzenia scholastyki byli przede wszystkim katolickimi apologetami. Bronili przy tym nie tylko encykliki *Aeterni Patris*, lecz opowiadali się za apologią filozofii ściśle określonej, wspartej dodatkowo autorytetem Kościoła. Rozwijanej refleksji filozoficznej musiało to z konieczności nadać piętno konfesyjne”⁹⁰. Tendencje panujące w Louvain dobitnie wyrażają natomiast słowa Maurice de Wulfa sformułowane w kontekście dyskusji nad istotą scholastyki i kształtem, jaki ma ona przyjąć w odrodzonej (neo) postaci. W swoim artykule *Kantyzm i neoscholastyka* de Wulf pisał, że aby właściwie zrozumieć czym jest scholastyka, należy ujmować ją w sposób, „który odsłania jej główne znaczenie: niezależnie od swoich odniesień do dogmatu, filozofia scholastyczna jako taka, zdąża do tego niezależnego i bezinteresownego celu, którym szczyty się wszelka prawdziwa filozofia, do tego, aby znać cierpliwe i wierne poszukiwanie racji tłumaczących uniwersalny porządek”⁹¹. Zdaniem Étienne Gilsona, za tego rodzaju rozumieniem scholastyki kryje się „chęć udowodnienia tezy, że już w średniowieczu filozofia była ściśle racjonalnym zajęciem, zasadniczo niezależnym od teologii, uprawianym wyłącznie w świetle naturalnego rozumu”⁹². Taki też kształt próbowano nadać w Louvain odradzającej się scholastyce. I niezależnie od tego, na ile tę postulowaną wolność od dogmatu i teologii, która współgrać miała z głoszonym przez Merciera

⁸⁹ R. Aubert, *Désiré Mercier et les débuts de l'Institut de Philosophie*, dz. cyt., s.101.

⁹⁰ Cz. Głombik, *Początki neoscholastyki polskiej*, dz. cyt., s. 68.

⁹¹ M. de Wulf, *Kantisme et Néo-Scholastique*, „Revue Néo-Scholastique” 1902, nr 9, s. 16.

⁹² É. Gilson, T. Langan, A. A. Maurer, *Historia filozofii współczesnej*, dz. cyt., s. 314.

i jego współpracowników nieangażowaniem neoscholastyki w apologię, faktycznie udało się Szkole Lowańskiej utrzymać, nie ulega wątpliwości, że właśnie ten element jej programu nie został na gruncie polskim wyartykułowany z równą siłą. W konsekwencji, biorąc pod uwagę deklarowaną przez Merciera wolność filozofii od bezpośrednich celów apologetycznych i kształt, jaki ta deklaracja przyjęła na gruncie polskim, można powiedzieć, że w tej kwestii przynajmniej część polskich zwolenników Szkoły Lowańskiej obrała własną, inną niż w Louvain drogę.

Czesław Głombik pisał w 1982 roku:

„Neoscholastyka polska ujmowana od strony jej genezy, uwarunkowań historycznych i doktrynalnych, poznawana za pośrednictwem swych pierwszych przedstawicieli i na podstawie wczesnych prac, nie miała dotąd szczęścia do badań. Nie analizowano związanej z nią refleksji nad kulturą i nad jej miejscem w procesach kulturowych przełomu dziewiętnastego i dwudziestego wieku. W polskiej historiografii filozoficznej neoscholastyka pozostaje ciągle wielkim, nie podjętym tematem, a właściwie nie wykorzystanym obszarem badawczym”⁹³.

Co więcej, wydaje się, że także i dzisiaj ta sformułowana dwadzieścia pięć lat temu diagnoza stanu polskich badań nad neoscholastyką zachowuje jeszcze, przynajmniej w pewnych obszarach, swoją aktualność. Jeżeli tak jest rzeczywiście, to tym bardziej stosuje się ona do stanu badań nad tymi nurtami w ramach neoscholastyki, które rozwijały się także poza granicami Polski. Tym bardziej stosuje się ona do badań nad filozoficznym programem Szkoły Lowańskiej. Program ten, chociaż sam w sobie jest zazwyczaj w Polsce nieznanym, zazwyczaj bywa oceniany bardzo surowo i krytycznie. Ten fakt nie może jednak dziwić.

„W ocenie tzw. tomizmu lowańskiego – pisze Andrzej J. Noras – najczęściej ujawnia się nie tyle chęć lepszego poznania filozofii Tomasza z Akwinu, nie tyle kolejna próba obrony chrześcijańskiego charakteru filozofii, ile wszechobecna stanowiskowość. W tej sytuacji nie pisze się o reprezentantach szkoły lowańskiej zbyt dużo, gdyż przeciwnikami wprawdzie nie są, ale za sojuszników także trudno ich uważać”⁹⁴.

Mimo to, analizując filozoficzny program Szkoły Lowańskiej pod kątem jego recepcji na gruncie polskim, nie sposób nie docenić ogromnego wpływu, jaki wywarł on na polskich neoscholastyków i neotomistów. Koncepcja Merciera, w rozmaity sposób przejmowana, interpretowana i rozwijana przez jego uczniów i kontynuatorów, stała się zarzewiem wielu dyskusji i sporów, które w konsekwen-

⁹³ Cz. Głombik, *Metafizyka kultury...*, dz. cyt., s. 92.

⁹⁴ A. J. Noras, *Recenzja rozprawy doktorskiej mgra Aleksandra Bańki „Désiré Merciera ogólna teoria pewności (dla Rady Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu Śląskiego)*, Katowice 2007 [maszynopis], s. 2.

cji doprowadziły z jednej strony do wykrystalizowania się czytelnych stanowisk w obrębie szeroko rozumianej filozofii realistycznej, z drugiej natomiast wskazały na konieczność szukania kompromisu pomiędzy różnorodnymi stanowiskami istniejącymi także i dzisiaj w ramach filozofii neotomistycznej.

„Bilansując rzecz jako całość – pisał Józef Bocheński – trzeba też przyznać, że zwycięzcą w tej walce jest niewątpliwie wielki duch kardynała Merciera: bo to, z czego jego uczniowie ustąpili, z tego byłby ustąpił niewątpliwie i on sam, dbałby przede wszystkim o czystość nauki; a jego poglądy na konieczność wydobycia z tomizmu żywej broni przeciw nowoczesnym prądom rozkładowym na terenie intelektualnym znalazły ogólny posłuch”⁹⁵.

⁹⁵ I. M. Bocheński, *Przegląd naukowy. Z ruchu tomistycznego*, „Ateneum Kapłańskie” 1934, t. 34, s. 502.

IMELDA CHŁODNA

Uniwersalizm tomizmu a uniwersalizm etyczny i pedagogiczny Jacka Woronieckiego OP

Jacek Woroniecki – życie i dzieło

Jacek Woroniecki¹ znany jest w Polsce głównie jako teolog-moralista, natomiast inne zainteresowania tego myśliciela traktowane są nieco marginalnie.

¹ Jacek Woroniecki (1878–1949) – wybitny polski filozof, teolog, pedagog; jeden z głównych przedstawicieli tzw. pedagogiki katolickiej. Po ukończeniu rosyjskiego gimnazjum w Warszawie i odbyciu rocznej służby wojskowej w pułku huzarów grodzieńskich, rozpoczął studia matematyczno-przyrodnicze we Fryburgu szwajcarskim, gdzie w roku 1902 uzyskał stopień licencjata nauk przyrodniczych. Za namową kapucyna, ojca Honorata Koźmińskiego, ukończył dodatkowe studia teologiczne (również we Fryburgu), uzyskawszy w 1905 r. tytuł licencjata teologii. Dnia 10 marca 1906 r. w Lublinie otrzymał święcenia kapłańskie z rąk biskupa Franciszka Jaczewskiego. W Lublinie przebywał do 1907 r. Wykładał w tamtejszym seminarium duchownym Pismo Święte i katechetykę, pełnił także różne funkcje kościelne. W 1907 r. ponownie wyjechał do Fryburga, gdzie po obronie pracy pt. Główne podstawy socjologii tomistycznej (napisanej w języku francuskim) uzyskał tytuł doktora teologii. Dnia 3 lipca 1909 r. wstąpił do zakonu dominikańskiego i we wrześniu rozpoczął nowicjat w Fiesole koło Florencji. Podczas święceń zakonnych przyjął imię zakonne Jacek. Znowu został skierowany przez przełożonych do Fryburga, gdzie w latach 1911–1913 był kapłanem tamtejszej młodzieży uniwersyteckiej oraz wiceregentem konwentu dla księży. W okresie pierwszej wojny światowej Woroniecki przebywał w Krakowie, gdzie wykładał etykę w tamtejszym studium zakonnym. Nawiązał wówczas współpracę z Komisją Historii Filozofii Akademii Umiejętności. Od marca 1919 r. prowadził wykłady z teologii moralnej w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. W latach 1922–1924 obejmował stanowisko rektora tego uniwersytetu. Obowiązki nauczyciela akademickiego wypełniał do czasu swego wyjazdu do Rzymu 22 sierpnia 1929 r. W czasie pobytu w lubelskim środowisku akademickim opublikował 70 prac, m.in.: *Metodę i program nauczania teologii moralnej* (Lublin 1922), *Katolickość tomizmu* (Lublin 1924), *Pełnię modlitwy* (Poznań 1924), *Katolicką etykę wychowawczą* (t. 1, Poznań 1925), *Okolo kultu mowy ojczystej* (Lwów 1925). Jako rektor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Woroniecki założył Towarzystwo Przyjaciół KUL oraz Towarzystwo św. Tomasza z Akwinu. W 1929 r. na polecenie władz zakonnych

Śledząc jego działalność naukową, społeczną i duszpasterską można dostrzec, iż oprócz zagadnień teologicznych, moralnych, społecznych i politycznych ogromne znaczenie miały również jego prace na polu historii Kościoła, zakonu dominikańskiego, w dziedzinie hagiografii, homiletyki, pedagogiki i literatury pięknej. W wielu z tych dziedzin był on nie tylko pracownikiem naukowym, ale również znakomitym organizatorem².

Niniejszy artykuł ma na celu przybliżenie koncepcji etyki i pedagogiki ojca Jacka Woronieckiego, a także ukazanie, w jaki sposób zaaplikował on do owych dziedzin ideę tomistycznego uniwersalizmu, będącą fundamentem jego filozoficznych rozważań.

Praca naukowa Woronieckiego rozwijała się na przestrzeni pięciu dziesięcioleci, obejmujących: 1. okres studiów fryburskich i pierwsze lata kapłaństwa (1899–1909); 2. pierwsze dziesięciolecie życia zakonnego (1909–1919); 3. dziesięciolecie pracy naukowej na KUL (1919–1929); 4. okres pracy naukowej w Rzymie i w Polsce w okresie przedwojennym (1929–1939); 5. ostatnie dziesięciolecie najintensywniejszej działalności naukowej (1939–1949)³. W pierwszym okresie jego zainteresowania skupiały się wokół zagadnień społecznych, w drugim – religijno-moralnych, w trzecim dotyczyły tomistycznej koncepcji etyki katolickiej, w czwartym – pedagogiki, w piątym okresie jego rozważania określić można jako syntetyczne ujęcie etyki katolickiej pod kątem widzenia pedagogiki. W każdym z tych dziesięcioleci zaznaczał się specyficzny charakter jego nauko-

wyjechał do Rzymu, gdzie w tamtejszym Collegium Angelicum wykładał teologię moralną i pedagogikę. Otrzymał tam najwyższy w zakonie tytuł naukowy – magisterium in Sacra Theologia. W 1933 r. opuścił Rzym i we Lwowie objął stanowisko syndyka prowincji dominikańskiej oraz wykładał w tamtejszym studium zakonnym patrologię, ascetykę i historię Kościoła katolickiego. W 1936 r. został rektorem dominikańskiego Instytutu Filozoficzno-Teologicznego. Od 1933 r. Woroniecki pełnił także obowiązki socjusza prowincji dominikańskiej w Polsce. Był również kierownikiem studium dominikańskiego na Służewie (1936-1939) oraz redaktorem „Szkoły Chrystusowej” (1938-1939) – pisma poświęconego sprawom życia wewnętrznego i mistyki, a potem kierownikiem studium dominikańskiego w Krakowie. Zainicjował budowę studium ojców dominikanów w Warszawie, w którym pełnił funkcję rektora w latach 1937-1939. W czasie drugiej wojny światowej przebywał w Krakowie. Po drugiej wojnie światowej coraz częściej chorował, jednak do końca swego życia zachował nadzwyczajną sprawność umysłu. Zmarł 18 maja 1949 r. Zob.: R. Polak, *Jacek Woroniecki – życie i twórczość naukowa*, „Człowiek w Kulturze” 12(1999), Fundacja Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej, s. 219–240; S. Bareła, *O. Jacek Woroniecki OP*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, t. VI, z. 1–2(1960), s. 9–32; E. Gliński, *O. Jacek Woroniecki*, „Róża Duchowna” 51(1949), nr 7–8, s. 195; M. A. Babraj, *O autorze*, [w:] J. Woroniecki, *Pełnia modlitwy*, Poznań 1982, s. 5–6; B. Przybylski, *W poszukiwaniu autentycyzmu dominikańskiego*, „W drodze” 2(1974), nr 8, s. 17; B. Inlender, *O. Jacek Woroniecki*, „Znak” 19(1966), nr 114, s. 676–677; K. Górski, *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, Kraków 1986, s. 322.

² P. Kielar, *O. Jacek Woroniecki jakiego mało znamy*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” t. VI, z. 1–2(1960), s. 40.

³ S. Bareła, *O. Jacek Woroniecki OP*, dz. cyt., s. 9.

wej twórczości, w myśl głoszonego przezeń poglądu, iż „naukowe badania należy oprzeć na zasadach doktryny tomistycznej”⁴. Myśl św. Tomasza z Akwinu przenikała wszystkie dziedziny badań naukowych Woronieckiego. Jak pisał ks. Aleksander Usowicz:

„Trudno jest znaleźć wśród jego spuścizny duchowej jakiś artykuł czy większą pracę, w której wyraźnie lub implicite nie byłby cytowany św. Tomasz. Świadczy to o dogłębnym przestudiowaniu nauki Doktora Anielskiego i uświadomieniu jego zasad”⁵.

Z dokonań naukowych Akwinaty Woroniecki korzystał m.in. opracowując swoją koncepcję etyki katolickiej, której pragnął nadać charakter pozytywny. Jak twierdził: „Etyka katolicka jest twórcza i pozytywna, a nie tylko negatywna i zapobiegawcza, ponieważ stawia przed człowiekiem wielkie ideały dobra”. Swoje poglądy na ten temat zawarł w dziele zatytułowanym *Metoda i program nauczania teologii moralnej* (Lublin 1922). Nawiązywał w nim do przeszłości, prezentując szkicową charakterystykę sposobów nauczania teologii moralnej na przełomie XIX i XX w. W nauczaniu tej dyscypliny opowiadał się za korzystaniem zarówno z metody analitycznej, prowadzącej do gruntownego poznania zasad rządzących moralnym życiem człowieka, jak i syntetycznej, która umożliwia zastosowanie tychże zasad w konkretnych przypadkach⁶.

Twórczość Woronieckiego osnuta była również wokół problematyki pedagogicznej. Wielokrotnie poddawał on krytyce współczesną mu myśl pedagogiczną, która, jak twierdził, zatraciła pojęcie celu ludzkiego życia i skupiła się niemal wyłącznie na przedmiocie materialnym swych badań – dziecku. Zarzucał jej także autonomiczność w stosunku do etyki oraz religii. Pedagogika, jego zdaniem, podobnie jak etyka powinna mieć charakter pozytywny – jej cel to przede wszystkim kształtowanie cnót moralnych, w drugiej zaś kolejności walka ze złem i grzechem. Sposób, w jaki osoba ludzka ma kształtować charakter swój lub wychowanka tak, aby proces kształtowania jego osobowości mógł przynosić najbardziej optymalne rezultaty zaprezentował w swym fundamentalnym dziele pt. *Katolicka etyka wychowawcza* (t. 1, Poznań 1925).

Na uwagę zasługuje ponadto naukowa działalność Woronieckiego na gruncie katolickiej myśli społecznej. W 1907 roku opublikował książkę poświęconą historii polskiego katolicyzmu społecznego, pt. *Historia katolickiej akcji społecznej w XIX wieku* (Lublin 1907). Swoimi przemyśleniami na ten temat dzielił się również na łamach lubelskiego czasopisma katolickiego „Prąd”, a także podczas tzw. Tygodni Społecznych organizowanych m.in. na KUL.

⁴ Tamże.

⁵ A. Usowicz, *O. J. Woroniecki*, „Przegląd Powszechny” 1949, t. 228, s. 123.

⁶ R. Polak, *Jacek Woroniecki – życie i twórczość naukowa*, dz. cyt., s. 228–229.

Wśród zagadnień społecznych na szczególną uwagę zasługuje Woronieckiego teoria narodu, zaprezentowana w 1926 roku we francuskim piśmie neotomistycznym „Divus Thomas”, w artykule pt. *Questio disputata de natione et statu civili*, a także w pracy zbiorowej *Enquete sur le nacionalisme* (Paris 1924). Autor z jednej strony przeciwstawiał się teorii egoizmu narodowego, z drugiej natomiast doceniał wartość narodu, jako koniecznego, ważniejszego niż państwo czynnika stymulującego rozwój osoby ludzkiej⁷.

Duże zasługi położył Woroniecki również w dziedzinie badań historycznych, szczególnie hagiograficznych⁸. W hagiografii

„widział (...) doniosły środek wychowawczy, zwłaszcza w zakresie kształtowania postawy moralnej (...) podkreślał funkcję wychowawczą wzorów osobowych, m.in. tych, których dostarczali święci własnego narodu”⁹.

Z wielką erudycją i znanstwem prowadził wykłady z historii Kościoła w swoim zakonie. Ogromnie doceniał wartość tradycji i badań historycznych nad przeszłością instytucji zakonu dominikańskiego¹⁰ i wybitnych jednostek historycznych. Był zdania, iż

„fakty i ludzie odtwarzane przez historię kształtują świadomość i osobowość żyjącego człowieka na równi z warunkami materialnymi. Budzą one umiłowanie tych wartości i pragnienia naśladowania, dumę z przynależności do takiego rodu czy instytucji, przywiązanie i poczucie solidarności oraz pragnienie, by stać się godnym następcą i kontynuatorem wielkich dzieł”¹¹.

W wykładach historii Kościoła zwracał wielką uwagę przede wszystkim na świętych, według nich oceniał wartość poszczególnych epok oraz instytucji zakonnych. Omówienie życia świętych stanowiło też osobny rozdział w każdym omawianym przez niego okresie historii Kościoła.

W okresie II Rzeczypospolitej Woroniecki zasłynął jako teoretyk ascetyki i życia mistycznego¹². W swojej pracy dotyczącej tego zagadnienia, zatytułowanej *Pełnia modlitwy. Studium teologiczne dla inteligencji* (Poznań 1924), przeciwstawił się tezie, iż istotą przeżycia religijnego jest uczucie. Pogląd ów, zdaniem Wo-

⁷ Tamże, s. 233.

⁸ O. Jacek Woroniecki napisał wiele prac poświęconych historii Kościoła i hagiografii. Najważniejsze z nich, to: *O. Fabian Maliszewski z Przemyśla dominikanin zmarły ze sławą świętości w Stołpcach (1538–1644)* (1936), *Błogosławiony Czesław dominikanin (1175–1242)* (1947), *Św. Jacek Odrowąż i wprowadzenie zakonu kaznodziejskiego do Polski* (1947).

⁹ Zob. B. Inlender, *O. Jacek Woroniecki*, dz. cyt., s. 688.

¹⁰ Więcej na ten temat zob. P. Kielar, *O. Jacek Woroniecki jakiego mało znamy*, dz. cyt., s. 40–44.

¹¹ Tamże, s. 40.

¹² Więcej zob. K. Górski, *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, dz. cyt., s. 318–319; S. Urbański, *Polska teologia życia mistycznego (1914–1939)*, Warszawa 1995, s. 22.

ronieckiego, był wynikiem jednostronnego, sentymentalistycznego podejścia do zagadnienia religii, które było z kolei wynikiem odejścia od scholastycznej wizji człowieka jako bytu duchowo-materialnego, posługującego się w swych czynnościach – również natury religijnej – rozumem i wolą¹³. Tematykę tę pogłębiał ponadto w licznych artykułach, rozprawkach, wstępach do dzieł traktujących o tych zagadnieniach oraz recenzjach zamieszczanych w polskich czasopismach teologicznych.

Będąc praktykiem wychowania Woroniecki opracował oparte na głębokich przemyśleniach i obserwacji programy studiów w seminariach duchownych oraz zakonnych. Jego prace, m.in. *Królewskie kapłaństwo. Studium o powołaniu i wychowaniu kapłana katolickiego* (Poznań 1919), *Metoda i program nauczania teologii moralnej* (Lublin 1922), a także *Postuszeństwo a przełożenie* (Warszawa 1938), zawierały konkretne wskazówki dotyczące efektywnej nauki alumnów seminariów duchownych, kształtowania ich postaw moralnych, umiejętności radzenia sobie w trudnych warunkach wypełniania pasterskiej posługi w parafiach (m.in. sakramenty święte, głoszenie kazań, nauczanie religii w szkole)¹⁴.

Ojciec Jacek Woroniecki był również miłośnikiem i wybitnym znawcą języka polskiego. Płynnie władał językiem łacińskim i greckim. Dało mu to możliwość sięgania do samych źródeł europejskiej kultury¹⁵. Jego twórczość naukowa i publicystyczna, ze względu na ogromną wartość merytoryczną oraz wciąż aktualne treści, nadal jest niezwykle inspirująca nie tylko dla myślicieli katolickich i chrześcijańskich.

Uniwersalizm nauki tomistycznej

Charakterystycznym rysem umysłowości Woronieckiego jest fakt, iż wyraźnie rozróżniał w poznawanej przez siebie rzeczywistości to, co jest niezmiennie i to, co podlega zmianom i stałemu procesowi postępu. Z tego względu tak wysoko cenił tomizm, w którym widział doktrynę potrafiącą powiązać dorobek myślo-

¹³ R. Polak, *Jacek Woroniecki – życie i twórczość naukowa*, dz. cyt., s. 236. Zob. także: B. Inlender, *O. Jacek Woroniecki*, dz. cyt., s. 679–680; E. Walawander, *Religijność w perspektywie dziejowej*, Lublin 1996, s. 79–80.

¹⁴ R. Polak, *Jacek Woroniecki – życie i twórczość naukowa*, dz. cyt., s. 238–239.

¹⁵ „S. Swieżawski wspomina o Jacku Woronieckim, że mówił głęboko, ale zarazem »miał niesłychanie jasny język. (...) Niesłychany nacisk kładł na poprawność języka i dlatego szalenie dbał o piękno języka polskiego. Uważał, że język jest tym narzędziem które pozwala wyrażać myśl w sposób prawidłowy«. Cyt. za: M. Rembierz, *Sensus catholicus: uniwersalizm, obiektywizm, realizm. Myśl filozoficzno-teologiczna i działalność duszpasterska Jacka Woronieckiego OP w rozprawach i wspomnieniach Stefana Swieżawskiego*, [w:] *Człowiek – moralność – wychowanie. Życie i myśl Jacka Woronieckiego OP*, red. J. Gałkowski, M. L. Niedziela OP, Lublin 2000, s. 228.

wy przeszłości, terażniejszości i przyszłości w jedną harmonijną całość i stworzyć z nich syntezę, odpowiadającą wymogom rozumnej natury ludzkiej¹⁶. Jak zauważa ks. Stefan Bareła:

„we wszystkim zachował tę ideę, którą pisany i żywym słowem wyrażał, że dalszy rozwój myśli ludzkiej winien pójść według planu opracowanego przez minione wieki, natchnionego uniwersalizmem, któremu każdy wynik wiedzy zawdzięcza swą moc oddziaływania na umysły, swą płodność i swą siłę twórczą”¹⁷.

Ideą przewodnią wszystkich pięciu okresów twórczości Jacka Woronieckiego jest idea tomistycznego uniwersalizmu¹⁸. W uniwersalistycznym charakterze doktryny św. Tomasza widział tę właściwość, dzięki której tomizm stał się katolickim systemem naukowym¹⁹. Swoje przemyślenia dotyczące tego zagadnienia wyłożył w systematyczny sposób w pracy zatytułowanej *Catholicité du thomisme*. W języku polskim praca ta (w wersji poszerzonej) ukazała się w 1924 roku²⁰. Okazją do wydania owego dzieła w Polsce była między innymi sześćsetna rocznica kanonizacji św. Tomasza z Akwinu, która przypadła na rok akademicki 1923/1924. Do głębszego przemyślenia uniwersalistycznego charakteru nauki tomistycznej skłoniła Woronieckiego także encyklika Piusa XI *Studiorum Ducem*, wydana z racji owego jubileuszu²¹.

Uniwersalizm myśli św. Tomasza przejawia się, zdaniem Woronieckiego, głównie w tym, iż gromadzi ona dotychczasowy dorobek intelektualny ludzkości i racjonalnie oraz twórczo go rozwija, mając na celu realizację dobra człowieka jako osoby²². Woroniecki podzielał pogląd, iż

„szczególnym niebezpieczeństwem w pracy intelektualnej i w życiu duchowym jest absolutyzowanie fragmentarycznego poznania, jest uporczywe bronienie – dalekich od obiektywności – jednostronnych sądów, natomiast właściwie pojęty i praktykowany tomizm (tomizm otwarty) może być – i według J. Woronieckiego: jest wolny od partykularyzmu”²³.

¹⁶ S. Bareła, *O. Jacek Woroniecki OP*, dz. cyt., s. 30.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże, s. 10.

¹⁹ „On to [uniwersalizm] oznacza ten rys charakterystyczny tomizmu, który uczynił zeń autentyczną, filozoficzną i teologiczną doktrynę Kościoła katolickiego. Uniwersalizmowi swej myśli Św. Tomasz zawdzięcza, że jest nie jednym z Doktorów Kościoła, który by w tej lub innej dziedzinie myśli położył wielkie zasługi (...), ale że jest wprost Doktorem Powszechnym, Doctor Communis, tj. tym, który według słów Leona XIII, posiadał niejako mądrość i wiedzę wszystkich myślicieli dawnych wieków” (J. Woroniecki OP, *Katolickość tomizmu*, Lublin 1999, s. 12, 14).

²⁰ *Katolickość tomizmu*, Lublin 1924.

²¹ S. Bareła, *O. Jacek Woroniecki OP*, dz. cyt., s. 17. O Woroniecki sam podjął się przekładu tej encykliki (Warszawa 1923).

²² R. Polak, *Jacek Woroniecki – życie i twórczość naukowa*, dz. cyt., s. 228.

²³ M. Rembierz, *Sensus catholicus: uniwersalizm, obiektywizm, realizm*, art. cyt., s. 212.

Ów uniwersalizm tomizmu konfrontował Woroniecki z partykularystycznymi koncepcjami nowożytnymi²⁴. Transcendentalność tomizmu wobec nich wykazał poddając analizie stanowiska poszczególnych kierunków i prądów myślowych w kwestii moralności czynów ludzkich²⁵. Jego rozważania dotyczyły m.in. materializmu, spirytualizmu, idealizmu, realizmu, autonomizmu, heteronomizmu, determinizmu i indeterminizmu. Starał się uwydatnić w ten sposób stosunek doktryny tomistycznej do poszczególnych systemów moralnych, ukazując jej uniwersalistyczny charakter. Chociaż wśród wymienionych kierunków są takie, które wykluczają się wzajemnie, to jednak

„wszystkie one są sprzeczne z tym, co Woroniecki uważał za właściwe dla rzetelnej teologii i filozofii i co czynił fundamentem własnej myśli, a mianowicie z realizmem, obiektywizmem, uniwersalizmem oraz racjonalnością”²⁶.

Woroniecki wskazywał także na źródła uniwersalizmu nauki tomistycznej. Jak twierdził, z jednej strony wypływają one z osobistych zalet umysłowych św. Tomasza, z drugiej natomiast z pewnych zalet samej filozofii. Przeciwstawiał owe zasady bazowym tezom filozofii nowożytnej, szczególnie tym, które negują dorobek myśli starożytnej i średniowiecznej²⁷. To właśnie w świetle owego uniwersalizmu można, zdaniem Woronieckiego, dostrzec tę szczególną więź łączącą myśl

²⁴ „Nie sposób przeciwstawić tomizmu innym kierunkom, tak jak się przeciwstawia sobie nawzajem dwie poszczególne doktryny, (...) ona ma się do nich wszystkich jako coś pełnego, powszechnego do czegoś ułamkowego, jak uniwersalizm do partykularyzmu. W stosunku do tych wszystkich doktryn partykularystycznych, które, pochwycawszy jakąś część prawdy, nie widzą jej wielu innych składników i nie obejmują jej pełni, tomizm ma właśnie charakter doktryny uniwersalistycznej, górującej ponad wszystkimi systemami partykularystycznymi, nie wykluczając jednak bynajmniej tego wszystkiego, co one zawierają w sobie pozytywnego, prawdziwego i twórczego. Owszem, wchłania on chętnie w siebie po uprzednim oczyszczeniu wszystkie te części prawdy, które są rozsiane po niezliczonych systemach filozoficznych, i dzięki którym te systemy zdołały zjednać sobie przynajmniej na pewien czas nieco powodzenia i pewne grono zwolenników; odrzuca natomiast ich ułamkowość, ich negacje, ich ciasny i jednostronny ekskluzywizm” (J. Woroniecki OP, *Katolickość tomizmu*, dz. cyt., s. 13–14).

²⁵ Zob. tamże, s. 16–44.

²⁶ J. Gałkowski, *Filozofia i człowiek w katolickiej etyce wychowawczej Jacka Woronieckiego* OP, [w:] *Człowiek – moralność – wychowanie...*, dz. cyt., s. 81.

²⁷ Woroniecki nie zgadzał się między innymi z odrzuceniem przez filozofów nowożytnych zasady, iż postęp wiedzy jest przede wszystkim funkcją społeczną, i postawieniem w jej miejsce zasady indywidualistycznej, nie liczącej się z dorobkiem myślowym poprzednich pokoleń. W konsekwencji, z owej cechy nowożytnego partykularyzmu wypływają, jego zdaniem, rozmaite nowe postulaty i punkty widzenia, np. nowożytne pojęcie prawa własności intelektualnej, postulat oryginalności (będący kryterium oceny wartości nowo pojawiających się systemów filozoficznych) czy XIX-wieczna koncepcja historii filozofii, mająca na celu bezstronne i wolne od uprzedzeń inwentaryzowanie poszczególnych doktryn, bez oceniania ich obiektywnej wartości. J. Woroniecki OP, *Katolickość tomizmu*, dz. cyt., s. 55–56.

św. Tomasza i filozofię Arystotelesa (więź tę Woroniecki określał mianem uniwersalizmu perypatetyzmu) oraz związek ich wspólnej doktryny filozoficznej z Objawieniem chrześcijańskim. Podkreślał w tym kontekście ogromne znaczenie, jakie św. Tomasz przypisywał pracy umysłowej minionych pokoleń, co pozwalało mu zrozumieć doniosłość historii dla głębszego poznania filozofii. Zdaniem Woronieckiego, to tutaj znajduje się źródło prawdziwej oryginalności poglądów filozoficznych w ogóle. Wypływa ono z szacunku dla myśli minionych wieków i z gruntownej jej znajomości. Oryginalność ta, jak twierdził, powinna iść po linii ogólnego rozwoju, której sprawdzianem jest zgodność z danymi zdrowego rozsądku i z praktyką codziennego życia. Zachowując ten porządek, dochodzi się z czasem do pojawiających się w oryginalnym świetle zagadnień oraz do nowych, nieznanych dotąd rozwiązań²⁸.

Poszukując korzeni tomistycznego uniwersalizmu, Woroniecki odkrył je w podstawowych danych tomaszowej metafizyki – jako filozofii bytu oraz w głównych zasadach jego doktryny moralnej, a dokładniej w jego metodzie pracy filozoficznej. Jeśli chodzi o metafizykę, wskazał on na podstawową tezę tomizmu, że pierwszym i właściwym przedmiotem rozumu jest sam byt, to co jest, a nie tylko stawanie się i przejawy bytu w naszej myśli²⁹. Ów wspólny przedmiot ludzkiego rozumu – ten sam byt – ta sama obiektywna rzeczywistość – jest źródłem podstawowej jedności myśli ludzkiej. A zatem, uniwersalizm tomizmu sprowadza się do dwóch zagadnień, ściśle ze sobą powiązanych – z jednej strony do filozofii zdrowego rozsądku (zdrowego sensu), pojętej jako filozofia bytu, z drugiej natomiast do filozofii pojętej jako funkcja społeczna³⁰.

Owa społeczna funkcja filozofii łączy się, jak zauważył Woroniecki, z pewnymi zasadami osobistego życia moralnego. Przywołał tutaj tomaszową naukę o moralnej wartości samej myśli, pracy intelektualnej i zawodu naukowego³¹. Dla Tomasza czynności poznania, podobnie jak wszystkie inne czynności duchowe, za które człowiek ponosi odpowiedzialność, powinny być podporządkowane wielkim celom życia ludzkiego. Gdy owo podporządkowanie pożądaną wiedzy przejdzie w stan stałego usposobienia duchowego w woli, nabiera ono cech sprawności moralnej, czyli cnoty, którą św. Tomasz nazwał *studiositas*³². Ma ona zapro-

²⁸ J. Woroniecki OP, tamże, s. 58.

²⁹ Tamże, s. 61.

³⁰ Woroniecki wskazuje w tym kontekście na partykularystyczne koncepcje postępu myśli ludzkiej, wynikające z indywidualizmu i subiektywizmu, do których zalicza fenomenalizm i relatywizm filozoficzny. Jego zdaniem, doktryny te usuwają z dziedziny myśli ludzkiej wszelką obiektywną podstawę jedności. Zob. J. Woroniecki OP, *Katolickość tomizmu*, dz. cyt., s. 62.

³¹ Jacques Maritain nazwał to „świętością inteligencji” św. Tomasza (tenże, w: „Revue des jeunes”, 1924, nr 5).

³² Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, II-a II-ae, q. 166.

wadzić umiar pomiędzy dwoma możliwymi spaczeniami krańcowymi: lenistwem z jednej strony, a z drugiej nieumiarkowanym pożądaniem wiedzy. Jak zaznaczał Woroniecki, tylko takie podporządkowanie swego „ja” prawdzie może wytworzyć owo bezinteresowne umiłowanie wiedzy – „*caritas veritatis* – miłość prawdy”, pomagając walczyć z odruchami pychy, próżności, egoizmu i zazdrości umysłowej³³. Podkreślał on, iż „na służbie nauce i prawdzie trzeba nie tylko zdolności, ale i charakteru”³⁴.

Rozważając uniwersalizm, jako rację katolicyzmu tomizmu, Woroniecki zwrócił uwagę na pewien bardzo charakterystyczny jego rys: z jednej strony jest w tomizmie coś stałego, niezmiennego, zupełnie niezależnego od zawirowań umysłu ludzkiego na przestrzeni wieków. Cechę tę zawdzięcza on stopniowemu rozwojowi swych podstawowych pojęć, które nie są wytworem spekulacji jednego człowieka, ale są wynikiem pracy umysłowej wielu pokoleń, i którym za sprawdzian służą zarówno dane zdrowego rozsądku, jak i praktyka życia codziennego. Jednak owe cechy stałości i niezmienności nie wykluczają możliwości rozwoju doktryny tomistycznej oraz zdolności zapładniania umysłów mocą twórczą. Ta cecha wypływa z kolei z realizmu, który zmusza tomizm do utrzymywania ciągłego kontaktu z całą otaczającą człowieka rzeczywistością i do czerpania ze wszystkich źródeł wiedzy³⁵. Woroniecki bardzo mocno akcentował ów realizm twierdząc, że jest to jedyna metoda umożliwiająca obiektywne poznanie rzeczywistości³⁶. Wyraża się ona w takiej postawie poznającego podmiotu, która pozwala mu poznać i uznać za prawdę to, co odpowiada kryteriom obiektywnej prawdy, niezależnie od źródła, z jakiego ona pochodzi. Z tym ściśle związana jest postawa szacunku dla dorobku naukowego minionych pokoleń, zgodnie z poglądem Woronieckiego, iż praca filozoficzna i postęp w dziedzinie wiedzy to funkcja społeczna, a ludzkość – największy filozof – przekazuje sobie z pokolenia na pokolenie wyniki swych myśli³⁷.

³³J. Woroniecki OP, *Katolicyzm tomizmu*, dz. cyt., s. 65.

³⁴Tamże, s. 66.

³⁵Tamże, s. 70–71.

³⁶Zob. S. Bareła, *Uniwersalistyczne ujęcie etyki przez O. Jacka Woronieckiego OP*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” t. VI, z. 1-2(1960), s. 51–52.

³⁷„Ponad wszystkimi filozofami większymi lub mniejszymi, którzy wypełniają dzieje myśli, istnieje jeden wielki filozof, filozof per excellentiam; a jest nim ród ludzki, który nie przestaje myśleć i zbierać w jedną całość wyniki wysiłków umysłowych następujących kolejno po sobie pokoleń. Św. Tomasz doskonale określił, komentując Arystotelesa tę niższość poszczególnych filozofów w porównaniu do filozofii, którą opracowuje powoli rodzaj ludzki. Wynika z niej dla każdego filozofa ścisły obowiązek gruntownego poznania rezultatów, do jakich myśl ludzka już doszła; przy czym Św. Tomasz zwraca uwagę, że nawet wobec tych myślicieli, którzy pobłądzili i do pełnego poznania prawdy nie doszli, winniśmy się zachowywać z szacunkiem i wdzięcznością, gdyż i z błędów, jakie popełnili, możemy się czegoś nauczyć i wiele skorzystać” (J. Woroniecki OP, *Katolicyzm tomizmu*, dz. cyt., s. 46).

Uniwersalistyczny charakter etyki i pedagogiki Woronieckiego

Uniwersalizm przejęty od św. Tomasza ujął Woroniecki we własną formę i uczynił główną zasadą swej naukowej twórczości, między innymi w dziedzinie etyki³⁸. Dzięki temu przybliżył on filozofię tomistyczną sobie współczesnym: „tomizm o. Woronieckiego polegał, najogólniej biorąc, na ujęciu całokształtu problematyki etycznej w jej przyporządkowaniu do kilku podstawowych elementów antropologiczno-etycznych systemu filozoficznego Akwinaty. To rozumiejące odczytanie, względnie interpretacja, pism Tomasza odcinała twórczość o. Woronieckiego od tej postaci uprawiania tomizmu, w której obficie przytoczonym cytatom z pism Akwinaty towarzyszy często brak zdrowej intuicji moralnej. Godne podkreślenia jest również powiązanie tomizmu o. Woronieckiego z ówczesną myślą etyczną, bardziej w problematyce niż w metodach, a także po prostu ze stanem świadomości moralnej jemu współczesnych”³⁹. Ks. Stefan Bareła wskazuje na kilka powodów, dla których Woronieckiego można nazwać wiernym spadkobiercą myśli św. Tomasza z Akwinu: 1. swe twierdzenia formułował w oparciu o naukę św. Tomasza; 2. tomizm najbardziej zbliżył do współczesnego mu życia na gruncie katolickiej kultury w Polsce; 3. był tomistą również dzięki swej kulturze duchowej i wybitnej umysłowości, która pozwoliła mu dotrzeć do istotnych zasad doktryny tomistycznej i przeżyć je w głębi swej duszy i w najgłębszych pokładach swego umysłu⁴⁰. Dzięki temu Woroniecki nie tylko znał doktrynę swego mistrza, lecz żył jej duchem, wyrażającym się w uniwersalizmie, w którym widział rację uznania tomizmu przez Kościół za doktrynę katolicką, czyli powszechną.

O uniwersalistycznym ujęciu etyki przez Woronieckiego można mówić w dwóch aspektach: 1. ze względu na możliwość poznania i obiektywny charakter ostatecznego celu człowieka; 2. z uwagi na udział wszystkich władz psychicznych w moralnym życiu człowieka⁴¹. Zagadnienie celu jest centralnym zagadnieniem etyki chrześcijańskiej Woronieckiego i stanowi ono punkt wyjścia dla wszystkich problemów etycznych, a więc także dla kwestii obowiązku dążenia do ostatecznego celu. W kwestii zasadniczego motywu człowieka zmierzającego do ostatecznego celu Woroniecki odrzucał stanowiska jednostronne – a więc z jednej strony systemy eudajmonistyczne, które widzą ostateczny cel życia człowieka w osobistym dobru działającego (*bonum delectabile*), z drugiej natomiast systemy deontologiczne, według których jedynym motywem moralnego działania jest poczucie obowiązku moralnego ze względu na cel sam w sobie (*bonum hone-*

³⁸ S. Bareła, *Uniwersalistyczne ujęcie etyki przez O. Jacka Woronieckiego OP*, dz. cyt., s. 51.

³⁹ A. Wawrzyniak, Z. Zdybicka, *Z dziejów metafizyki i nauk pokrewnych na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim 1918–1968*, „Roczniki Filozoficzne” 1969, t. 17, z. 1, s. 67–68.

⁴⁰ S. Bareła, *Uniwersalistyczne ujęcie etyki przez O. Jacka Woronieckiego OP*, dz. cyt., s. 51.

⁴¹ Tamże.

stum). Woroniecki, unikając rozstrzygnięć skrajnych, starał się na gruncie doktryny tomistycznej przedstawić stanowisko uniwersalistyczne i twierdził, że należy połączyć ze sobą pragnienie szczęścia z poczuciem moralnego obowiązku⁴². Był zdania, iż z osiągnięciem ostatecznego celu w Bogu wiąże się ściśle najwyższe szczęście człowieka. Chociaż etyka, w rozumieniu Woronieckiego, wyraźnie stawia spełnienie obowiązku przed dążeniem do osobistego szczęścia⁴³.

Z kolei o uniwersalistycznym charakterze etyki Woronieckiego z punktu widzenia podmiotu moralnego świadczy to, iż silnie akcentował on udział rozumu w moralnym działaniu, wykazując, że rozum praktyczny jest w swej funkcji zależny od rozumu teoretycznego. Ponadto, Woroniecki wskazywał na harmonijne współdziałanie wszystkich władz psychicznych człowieka w zakresie etycznego postępowania⁴⁴. Owo zaangażowanie się całego człowieka w swą moralną działalność Woroniecki wykazał w stwierdzeniu, że „każdy akt woli jest zależny od poprzedniego aktu praktycznego rozumu, a poszczególne akty rozumu kształtują się pod wpływem poprzedzającego go impulsu woli, która znów jest przyczyną sprawczą w etycznym życiu człowieka”⁴⁵. A zatem, czynnikiem jednoczącym działalność wszystkich władz psychicznych jest wola, którą Woroniecki nazywał „przyczyną sprawczą całej działalności”, gdyż pobudza ona do działania wszystkie władze psychiczne i ukierunkowuje je jednocześnie ku celowi ostatecznemu⁴⁶. Jeśli chodzi o udział uczuć w moralnym życiu człowieka Woroniecki nie zgadzał się ze stanowiskiem sentymentalizmu i stoicyzmu. Uważał, iż uczucia, to istotny, ale drugorzędny element w dziedzinie moralnego działania. Powinny być one bowiem podporządkowane wyższym czynnikom umysłowym⁴⁷. Twierdził, iż uczucia świadomie wywołane podnoszą wartość czynu moralnego.

Zarysowuje się tutaj charakterystyczna cecha etyki Woronieckiego, jaką jest jej transcendentalność. Sytuuje się ona bowiem ponad heteronomizmem i subiektywizmem – ze względu na poznawalność i konstrukcję celu, ponad eudajmonizmem i kantyzmem – ze względu na motyw dążenia do celu ostatecznego, ponad sentymentalizmem i stoicyzmem – z uwagi na współdziałanie władz psychicznych w moralnej działalności człowieka⁴⁸. Wyraźnie widoczna jest także wierność myśli tomaszowej, którą Woroniecki zachował również w budowaniu swej wizji pedagogiki.

⁴² J. Woroniecki OP, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1, Lublin 1986, s. 83–96.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Tamże, s. 97–185.

⁴⁵ S. Bareła, *Uniwersalistyczne ujęcie etyki przez O. Jacka Woronieckiego OP*, dz. cyt., s. 55. Więcej zob. J. Woroniecki OP, *Katolicka etyka wychowawcza*, dz. cyt., s. 130–138.

⁴⁶ J. Woroniecki OP, *Katolickość tomizmu*, dz. cyt., s. 28.

⁴⁷ J. Woroniecki OP, *Katolicka etyka wychowawcza*, dz. cyt., s. 166.

⁴⁸ S. Bareła, *Uniwersalistyczne ujęcie etyki przez O. Jacka Woronieckiego OP*, dz. cyt., s. 56.

Woroniecki pojmował pedagogikę jako etykę praktyczną. Uważał, iż zadaniem pedagogiki jest określenie sposobu realizacji celów wychowania. Cele te wyznaczyć mogą jedynie nauki normatywne – przede wszystkim etyka. Z uwagi na ów ścisły związek istniejący pomiędzy tymi dwiema dziedzinami można, zdaniem Woronieckiego, traktować pedagogikę jako część etyki⁴⁹.

Podobnie jak pozostała część jego twórczości, tak również pedagogika ma charakter uniwersalistyczny. Ów uniwersalizm wiedzy pedagogicznej przejawia się w zastosowaniu do wychowania uniwersalizmu ontologicznego czyli światopoglądu, który przyjmując, że przedmiotem ludzkiego poznania są nie tylko zjawiska, idee, nasze własne przeżycia, ale rzeczywistość w całej swej rozciągłości, za podstawę wiedzy i postępowania przyjmuje najogólniejsze zasady bytu i działania, takie jak zasada tożsamości, niesprzeczności, przyczynowości, celowości, a także zasada, że należy czynić to co dobre, unikać zaś tego co złe⁵⁰. A zatem, wszelkie twierdzenia etyczne, a tym samym pedagogiczne suponują, zdaniem Woronieckiego, wcześniejsze rozstrzygnięcia antropologiczne i metafizyczne. Na potrzebę powiązania teorii wychowania z antropologią filozoficzną wskazywał on w kontekście oceny szkodliwego wpływu na rozwój człowieka takich tendencji, jak intelektualizm etyczny, indywidualizm i psychologizm, mających swe źródła w wadliwej koncepcji człowieka. Jak twierdził:

„Źródłem nowożytnego intelektualizmu moralnego jest też nie co innego, jak błędne ujmowanie stosunku duszy do ciała, rozpowszechnione w ostatnich wiekach przez płytki spirytualizm Descartesa. (...) Intelektualizm moralny wywarł i na całą dziedzinę pedagogiki nader ujemny wpływ, nadając jej charakter bardzo jednostronny i ograniczając ją wyłącznie do wykształcenia”⁵¹.

Intelektualizm utworował z kolei drogę indywidualizmowi, który doprowadził do „zapoznania społecznych celów wychowania i niedoceniań w nim wpływu czynników i metod społecznych”⁵².

⁴⁹ Zob. S. Gałkowski, *Aktualność filozofii wychowania Jacka Woronieckiego*, „Człowiek w Kulturze” 12(1999), s. 39.

⁵⁰ F. W. Bednarski OP, *Uniwersalizm pedagogiczny O. Jacka Woronieckiego*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” t. VI, z. 1-2(1960), s. 60. Woroniecki w swej pracy naukowej zwalczał wszelkie przejawy partykularyzmu. Wskazywał, iż „jeśli nie wspólny dla wszystkich byt jest przedmiotem rozumu, ale przejawy tego bytu w samym rozumie, tzn. nasze myśli o nim, wtedy z konieczności zanika między ludźmi wspólna więź, spajająca ich proces poznania w jedną całość; każdy ma wtedy własny i odrębny przedmiot swego rozumu – swe własne myśli, które już nie mogą być przedmiotem poznania innego człowieka, i oto stajemy wobec krańcowego indywidualizmu, subiektywizmu i anarchii ducha. Podobnie jak obiektywizm poznania, którego wyrazem jest filozofia bytu, jest źródłem uniwersalizmu, tak samo subiektywizm poznania jest źródłem partykularyzmu”. Zob. J. Woroniecki OP, *Katolickość tomizmu*, dz. cyt., s. 62.

⁵¹ J. Woroniecki OP, *Katolicka etyka wychowawcza*, dz. cyt., s. 19, 22.

⁵² Tamże, s. 30.

Uniwersalizm pedagogiczny o. Jacka odnosi się do: 1. zakresu przedmiotu pedagogiki; 2. jej celu przedmiotowego; 3. formalnej racji przedmiotu. Jeśli chodzi o sam przedmiot, uniwersalizm polega przede wszystkim na wszechstronnym ujmowaniu samego wychowania przy uwzględnieniu w miarę potrzeby i możliwości wszystkich czynników, które je warunkują lub na nie wpływają, wystrzegając się jakiegokolwiek jednostronności⁵³. A zatem, wymagane jest tu od społeczności zapewnienie wszystkim obywatelom realnych możliwości doskonalenia się oraz wykształcenia, stosownie do ich uzdolnień i potrzeb, zgodnie z dobrem ogółu. Woroniecki postulował upowszechnienie nie tylko oświaty, ale także integralnego wychowania dla wszystkich warstw społeczeństwa.

Ponadto, z uwagi na zakres przedmiotu wiedzy wychowawczej, uniwersalizm wymaga wszechstronności oddziaływania wychowawczego, rozciągając je na całą osobowość człowieka. Dlatego o. Jacek wyraźnie podkreślał potencjalność i „plastyczność” człowieka, jako podstawę możliwości jego rozwoju⁵⁴. W całej swej etyce wychowawczej starał się ujmować „całe życie moralne człowieka, w pełni jego rozwoju i ze wszystkimi jego przejawami czy to osobistymi, czy też społecznymi”⁵⁵. Nie pomijał zatem żadnego z czynników wychowania zarówno indywidualnego, jak i społecznego, religijnego i moralnego, umysłowego i fizycznego, estetycznego i technicznego.

Kolejnym elementem składającym się na uniwersalny wymiar pedagogiki jest wymóg podporządkowania wszystkich czynników wychowawczych oraz wszystkich innych wartości moralnej kulturze człowieka, zgodnie z jego ostatecznym celem. Zgodnie z tym założeniem, centralne miejsce w swej teorii wychowania przypisywał Woroniecki wychowaniu moralnemu, „oświeclając z jego punktu widzenia wszystkie części etyki i widząc w nim jeden z cenniejszych sprawdzianów wartości moralnej wszelkich oderwanych teorii etycznych”⁵⁶.

Z punktu widzenia przedmiotowego celu pedagogiki uniwersalizm polega na jej skierowaniu do realnego, a zarazem najogólniejszego celu w sposób umożliwiający uwzględnienie i zastosowanie tych wszystkich czynników, jakie są nie-

⁵³ F. W. Bednarski OP, *Uniwersalizm pedagogiczny O. Jacka Woronieckiego*, dz. cyt., s. 62.

⁵⁴ „Ta potencjalność, czy jak ją też można nazwać plastyczność, przejawia się w tym, że ogólne uzdolnienie wrodzone, jakie każda nasza władza od najniższych fizycznych aż do najwyższych umysłowych z natury swej posiada, samo przez się wystarcza do bardzo niedoskonałych, słabych, początkowych czynów i że dopiero powoli przez częstsze ich powtarzanie nabywa coraz większej do nich sprawności. (...) Rozwój potencjalności poszczególnych naszych uzdolnień nie może jej nigdy całkowicie i we wszystkich kierunkach wyczerpać” (J. Woroniecki OP, *Katolicka etyka wychowawcza*, dz. cyt., s. 330, 331).

⁵⁵ Tamże, s. 31.

⁵⁶ Tamże.

zbędne do wychowania⁵⁷. Woroniecki mocno akcentował znaczenie celu w pracy pedagoga między innymi z tego względu, iż cel stanowi jego zdaniem nie tylko o środkach i drogach do jego osiągnięcia, ale również o samej naturze czynności lub sprawności⁵⁸. W tym miejscu należy zaznaczyć, że czym innym jest, według Woronieckiego, cel nauki o wychowaniu, czyli pedagogiki, a czym innym cel samego wychowania, czyli pedagogii. Celem, a zarazem istotą wychowania jest doskonalenie osobowości przez usprawnianie jej⁵⁹. Celem nauki o wychowaniu jest bezpośrednio wiedza o tym, jak należy wychowywać, i dlaczego tak właśnie, a nie inaczej. Skoro zaś pedagogika jest zasadniczą i centralną częścią etyki, bezpośredni ich cel jest ten sam – wiedzieć jak doskonalić osobowość. Pedagogia, jako zastosowanie pedagogiki w konkretnym działaniu może być wiedzą aktualnie praktyczną ze względu na cel. Natomiast sama pedagogika, jako główna część etyki, jest zasadniczo w ujęciu Woronieckiego nauką praktyczno-teoretyczną⁶⁰. Zadaniem zarówno etyki, jak i pedagogiki jest wskazać co i jak należy robić, by doskonalić osobowość człowieka, a więc jak działać, jak wychowywać. Chociaż jednak bezpośrednim celem etyki i pedagogiki jest wiedza, to jest nim wiedza o tym jak działać, a więc wiedza praktyczna, a nie teoretyczna, celem zaś pośrednim jest samo działanie, względnie wychowanie⁶¹.

Trzecim czynnikiem, obok zakresu przedmiotu oraz przedmiotowego celu, stanowiącym o uniwersalizmie pedagogicznym Woronieckiego, jest formalna racja przedmiotu pedagogiki. Chodzi tu o zasady, na podstawie których nauka ta uzasadnia właściwe sobie twierdzenia. Uniwersalizm pedagogiczny polega w tym wypadku na przyjęciu za podstawę teorii i praktyki wychowania takich najogólniejszych zasad myślenia i działania, które umożliwiałyby umiejętność wszechstronnego doskonalenia osobowości ludzkiej zgodnie z jej ostatecznym celem. Pedagogika tomistyczna, wraz z całą etyką Akwinaty za pierwszą i podstawową za-

⁵⁷ F. W. Bednarski OP, *Uniwersalizm pedagogiczny O. Jacka Woronieckiego*, dz. cyt., s. 65.

⁵⁸ „Zależnie od tego, jaki cel mej działalności postawię, będę musiał tak lub inaczej się do niej zabrać. Cel jest więc tym, co nadaje każdemu czynowi ludzkiemu jego właściwą cechę, jego charakterystyczny kierunek i wartość. (...) Czynniki celowe mają przeto w życiu moralnym pierwszeństwo przed czynnikami formalnymi, jakimi są ideały. Etyka żywa, płodna, zdolna oddziaływać na życie, będzie przede wszystkim etyką konkretnych celów, do których dopiero ideały mają prowadzić, wskazując ogólne normy postępowania. Zastąpienie celów ideałami nie należy: w dziedzinie myśli ideały są pierwsze, ale w dziedzinie czynu – cele!” (J. Woroniecki OP, *Katolicka etyka wychowawcza*, dz. cyt., s. 64, 64).

⁵⁹ „Do pojęcia dobrze wychowanego człowieka należy ta sprawność wewnętrzna, dzięki której postępowanie nasze nie tylko odpowiada wymaganiom moralności, ale jest w pewnym stopniu, przynajmniej w normalnych warunkach życia, wolne od wahań i zmagających wewnętrznych” (J. Woroniecki OP, *Wychowanie człowieka. Pisma wybrane*, Kraków 1961, s. 33).

⁶⁰ F. W. Bednarski OP, *Uniwersalizm pedagogiczny O. Jacka Woronieckiego*, dz. cyt., s. 68.

⁶¹ Tamże.

sadę przyjmuje najogólniejszy aksjomat wszelkiej wiedzy praktycznej i wszelkiego działania: należy czynić to, co dobre, unikać zaś tego, co złe. Jako, że tomizm opiera swą etykę na najszerszych podstawach, jeśli chodzi o zasady bytu, dlatego jego etyka wraz z pedagogiką są najbardziej uniwersalistyczne⁶². Stosując ontologiczne zasady do postępowania, jako narzędziem tomizm posługuje się danymi nauk empirycznych, szczególnie socjologii, psychologii, biologii, historii, w czym wyraża się realizm tomistycznej etyki i pedagogiki. Na owych powszechnych zasadach ontologii Akwinaty oparł swoją pedagogikę Woroniecki, walcząc tym samym ze wszystkimi formami partykularyzmu, a także z przerostem kazuistyki,

„która aczkolwiek konieczna, wymaga jednak dobrego przygotowania teoretycznego: by coś dobrze składać, należy dobrze poznać jego części składowe. (...) Kazuista, który nie przemyślał teoretycznie podstaw życia moralnego, jest jak fleczer czy też pielęgniarka, który niejedną zabieg o wiele sprawniej zrobi niż lekarz (...). Wiedzą oni jak się to lub tamto robi (*quia*), ale nie wiedzą dlaczego (*propter quid*) i dlatego nie są w stanie samodzielnie kierować działalnością we właściwej sobie dziedzinie”⁶³.

Mówiąc o uniwersalizmie zasad pedagogiki Woronieckiego nie można pominąć jeszcze jednego, najbardziej chyba istotnego jej rysu, a mianowicie zespolenia w niej zasad przyrodzonych, zdobytych przy pomocy rozumowania na podstawie doświadczenia i obserwacji oraz zasad nadprzyrodzonych, danych nam przez Boga w Objawieniu. Na końcu wstępnego rozdziału Katolickiej etyki wychowawczej o. Jacek podkreśla, że całe życie nadprzyrodzone zakorzenia się w życiu przyrodzonym, przenika je i wieńczy:

„Rozdzielać je i badać w zupełnym oderwaniu jedna od drugiej, byłoby to rozrywać harmonijną ich jedność. Moralności przyrodzonej odbierałoby się przede wszystkim jej ostateczne uzupełnienie i ukoronowanie, podczas gdy moralność nadprzyrodzoną pozbawiałoby się jej podstaw w samej naturze człowieka”⁶⁴.

Koncepcji Woronieckiego nie sposób jednoznacznie przypisać do któregoś ze współczesnych mu nurtów pedagogiki. Z racji swego uniwersalizmu zawiera w sobie elementy analogiczne do występujących we wszystkich nurtach jemu współczesnych⁶⁵. Właściwym tłem, obok uniwersalizmu chrześcijańskiego, na którym należy umieszczać twórczość tego polskiego filozofa, jest klasyczna myśl grecka. Był on wyrazicielem klasycznego modelu paidei. Czerpiąc z dorobku myśli chrześcijańskiej i klasycznej myśli greckiej łączył on w harmonijną całość to,

⁶² Tamże, s. 72.

⁶³ J. Woroniecki OP, *Katolicka etyka wychowawcza*, dz. cyt., s. 41.

⁶⁴ Tamże, s. 59.

⁶⁵ S. Gałkowski, *Aktualność filozofii wychowania Jacka Woronieckiego*, dz. cyt., s. 38.

co w innych systemach jest często sobie przeciwstawiane: jednostkę i społeczeństwo, twórczy rozwój i szacunek dla uniwersalnych norm. Podkreślić należy aktualność przewodniej myśli Woronieckiego o nierozzerwalnym związku wychowania i moralności, pedagogiki i etyki, szczególnie w obliczu podejmowanych współcześnie prób ich rozdzielenia⁶⁶. Myśl ta stanowi ważne ogniwo tzw. *pedagogia perennis* – „pedagogiki wieczystej”, pozwalającej aplikować rozwiązania myślicieli klasycznych do współczesnych problemów w dziedzinie wychowania.

⁶⁶ Tamże, s. 43.

KAZIMIERZ WOLSZA

Józef M. Bocheński OP (1902–1995) i środowisko „Verbum”

„Korniłowicz, dobry tomista,
skierował się ku pracy bardziej praktycznej”¹.

„Pogląd [J. Maritaina] jest dostępny
polskiej publiczności dzięki artykułowi,
opublikowanemu niedawno w Verbum”².

Józef M. Bocheński twierdził, że w polskiej myśli katolickiej w okresie międzywojennym tomizm miał wielu sympatyków. Faktycznie jednak było co najwyżej tylko trzech (lub czterech) wielkich tomistów. Bocheński wymieniał wśród nich o. Jacka Woronieckiego OP (1878–1949), ks. Władysława Korniłowicza (1884–1946) i ks. Aleksandra Żychlińskiego (1889–1945). Czasem dodawał jeszcze nazwisko ks. Kazimierza Kowalskiego (1896–1972). Najwybitniejszym spośród nich był, zdaniem dominikanina, Woroniecki. Korniłowicz, który aktywnie uczestniczył w kongresach tomistycznych, był wedle Bocheńskiego, dobrym tomistą, ale swe talenty i zaangażowanie skierował raczej ku pracy praktycznej, m.in. tworząc tzw. Kółko, a potem zakładając kwartalnik „Verbum”, uchodzący za jedno z najciekawszych czasopism katolickich w okresie międzywojennym. Natomiast Żychliński był dobrym popularyzatorem tomizmu. Jak pisał Bocheński, „doszedł on do tej niezwyklej rzeczy, jaką jest umiejętność mówienia w najprostszych słowach o najtrudniejszych zagadnieniach”³.

¹ J. M. Bocheński, *Wspomnienia*, Kraków 1992, s. 59 (używam inicjałów takich imion Bocheńskiego, jakimi były podpisane cytowane teksty: Innocenty M.; Józef M.).

² I. M. Bocheński, *Z ruchu tomistycznego*, cz. 4, „Ateneum Kapłańskie” 36(1935), s. 213.

³ J. M. Bocheński, *Wspomnienia*, dz. cyt., s. 59; por. Cz. Głombik, *Tomizm czasów nadziei. Słowiańskie kongresy tomistyczne. Praga 1932 – Poznań 1934*, Katowice 1994, s. 186–187; tenże,

Z uwagi na temat niniejszego artykułu interesuje nas tu z grona wymienionych osób, rzecz jasna, przede wszystkim postać Kornilowicza, twórcy środowiska i czasopisma „Verbum”. W dwutomowym opracowaniu *Verbum. Pismo i środowisko* kilkakrotnie wymienione jest również nazwisko Bocheńskiego⁴. Jego biogram znajduje się w *Słowniku biograficznym autorów „Verbum”*⁵. Dominikanin zamieścił na łamach kwartalnika dwa artykuły – oba w 1936 roku⁶. W niniejszym artykule podejmę zatem próbę rekonstrukcji związków Bocheńskiego z pismem i środowiskiem „Verbum”.

Profil ideowy „Verbum”

Pierwszy numer kwartalnika „Verbum” ukazał się w 1934 roku. Bocheński w tymże roku (21 marca) otrzymał doktorat w rzymskim Angelicum, a następnie rozpoczął tam pracę wykładowcy logiki (1934–1940). Czasopismo „Verbum” ukazywało się w latach 1934–1939. Łatwo więc zauważyć, że Bocheński przebywał poza Polską wówczas, gdy kształtowało się środowisko „Verbum” i wydawane było czasopismo. Nie należał on więc do osób bezpośrednio związanych z dziełem Kornilowicza. Dominikanin wspomina o tym, że w okresie swej pracy w Rzymie utrzymywał żywe kontakty z Polską i publikował w rodzimych czasopismach (był to aż do lat osiemdziesiątych XX wieku jedyny okres, w którym mógł przyjeżdżać do kraju i tutaj publikować). Wspominając swoje kontakty z Polską w latach 1934–1939, Bocheński nie wymienia jednak środowiska „Verbum” wśród grup, z którymi się spotykał. Największe wrażenie wywarły na nim dwa inne środowiska: środowisko polskich logików oraz franciszkanów z Niepokalanowa, na czele z o. Maksymilianem Kolbem (1894–1941). Dominikanin pisze:

„Otóż ja miałem przywilej trafić na rzeczy, które w tym kraju była naprawdę wielkie, «mocarstwowe», jak wówczas mówiono. Z tych rzeczy wymienię dwie: logikę polską i Niepokalanów. Były to osiągnięcia bardzo różne, ale według mojego przekonania oba bardzo wielkie”⁷.

Pomimo tego, że kontakty Bocheńskiego z „Verbum” miały charakter raczej sporadyczny, to jego poglądy, wyrażone w publikacjach z lat trzydziestych, były

Miejsce tomizmu we wczesnej fazie działalności filozoficznej o. Józefa Bocheńskiego, „Toruński Przegląd Filozoficzny” 2003, nr 5–6, s. 24–25.

⁴ *Verbum (1934–1939). Pismo i środowisko. Materiały do monografii*, oprac. M. Błomska, M. Kunowska-Porębna, S. Sawicki, Lublin 1976.

⁵ M. Kunowska-Porębna, *Słownik biograficzny autorów „Verbum”*, [w:] *Verbum (1934–1939). Pismo i środowisko*, dz. cyt., t. 1, s. 297–300.

⁶ I. M. Bocheński, *O racjonalizmie i irracjonalizmie katolickim*, „Verbum” 3(1936), nr 2, s. 251–270; tenże, *W sprawie logistyki*, „Verbum” 3(1936), nr 3, s. 445–454.

⁷ J. M. Bocheński, *Wspomnienia*, dz. cyt., s. 104; por. tamże, s. 104–126.

w dużym stopniu zbieżne z profilem ideowym „Verbum”. Przybliżmy więc obecnie najważniejsze rysy owego profilu.

Pełny tytuł kwartalnika brzmiał następująco: „Verbum. Kwartalnik poświęcony zagadnieniom kultury współczesnej”. Wzorem dla „Verbum” były katolickie czasopisma francuskie, takie jak: „Vie Spirituelle”, „Vie Intellectuelle” (wydawane przez dominikanów), „Études Carmelitaines” (wydawane przez karmelitów). Stały one na wysokim poziomie intelektualnym i zorientowane były na życie duchowe, a także na zagadnienia współczesnej kultury⁸. Zapleczem personalnym i intelektualnym dla czasopisma „Verbum” było tzw. Kółko. Taką nazwą określano klub dyskusyjny, złożony z osób, związanych z Kornilowiczem, wywodzących się głównie ze środowisk inteligentnych, wśród których znajdowało się kilku konwertytów. Początki Kółka, datowane na rok 1917, były kameralne. Początkowo Kółko tworzyły takie osoby, jak: Zofia Landy (1894–1972), która powróciła do Polski po studiach filozoficznych na Sorbonie i po przełomie duchowym przyjęła chrzest; Zofia Sokołowska (1896–1924), artystka rzeźbiarka, a także dwie jej siostry: Henryka i Barbara (trzy siostry Sokołowskie nawróciły się m.in. pod wpływem Z. Landy); prawnicy: Tadeusz Baykowski (1894–1971) i Stanisław Krzywoszewski (1896–1940); historyk literatury i krytyk literacki, Rafał Blüth (1891–1939). Kółko miało służyć pogłębianiu i umacnianiu przekonań religijnych. Dążono do pogłębienia życia religijnego przez studium encyklik papieskich, podstaw filozofii tomistycznej, a także przez pielęgnowanie wspólnej modlitwy i życia sakramentalnego. Z czasem krąg Kółka poszerzył się o grono sympatyków czy zapraszanych gości, wśród których należy wymienić: Karola Irzykowskiego (1873–1944), Zofię Nałkowską (1884–1954), Czesława Miłosza (1911–2004), Jana Kotta (1914–2001), Jerzego Lieberta (1904–1931). W tym samym roku, w którym powstało Kółko, matka Elżbieta (Róża) Czacka (1876–1961) założyła zgromadzenie Sióstr Franciszkanek Służebnic Krzyża, które miało poświęcić się pracy z niewidomymi w Laskach. Od 1928 roku Kornilowicz i członkowie Kółka współpracowali z matką Czacką. W 1922 roku do franciszkanek wstąpiła Zofia Sokołowska (s. Katarzyna), a w 1928 – Zofia Landy (s. Teresa). Pracę w Laskach podjęło też kilka osób świeckich i spotkania Kółka przeniosły się do Lasek.

Z okazji dziesiątej rocznicy święceń ks. Kornilowicza (1922) środowisko Kółka wydało jednodniówkę pt. *Instaurare omnia in Christo*, którą można uznać za bezpośrednią poprzedniczkę późniejszego czasopisma „Verbum”. Zredagowanie tego pamiątkowego biuletynu zrodziło bowiem myśl o założeniu regularne-

⁸ S. Sawicki, *Verbum – pismo i środowisko*, [w:] *Verbum (1934–1939). Pismo i środowisko*, dz. cyt., t. 1, s. 11–30; M. Kunowska-Poręba, „*Verbum*” (1934–1939) – propozycje dialogu, „*Zeszyty Naukowe KUL*” 13(1970), nr 2, s. 33–44; J. Moskwa, *Antoni Marylski i Laski*, Kraków 1987, s. 159–160.

go czasopisma, któremu przyświecałoby hasło papieża Piusa X, stanowiące tytuł jednodniówki. Hasło to stało się faktycznie dewizą założonego dwanaście lat później kwartalnika. Pierwszym jego redaktorem naczelnym został Konrad Górski (1895–1990), który zredagował dwa numery kwartalnika w 1934 roku, a od pierwszego numeru w roku 1935 aż do końca istnienia pisma redaktorem naczelnym był ks. Kornilowicz.

O tym, że „*Verbum*” miało faktycznie nawiązywać do *Instaurare omnia in Christo* świadczy fakt, że inauguracyjny numer kwartalnika rozpoczyna się od słów modlitwy Zofii Sokołowskiej, zamieszczonej pierwotnie w *Instaurare omnia in Christo*. Modlitwę tę uznano także za najlepszy wyraz programu, jaki stawiało sobie „*Verbum*”. Przytoczmy obecnie fragment słów Sokołowskiej:

„Panie, jeżeli taka będzie wola Twoja, to użyj mnie jako narzędzia Twojej sztuki. Niech w sztuce będzie jak najmniej mnie, a jak najwięcej Ciebie. Niech będzie prosta, nie błyszcząca, a prawdziwa. Nie proszę Cię, Panie, o wielkie zrozumienie, o wielkie umiejętności, bo nie w tym leży Twoja sztuka. (...) Panie, zbudź tych którzy będą głosić prawdę w sztuce”⁹.

Podtytuł, jaki nadano czasopismu („Kwartalnik poświęcony zagadnieniom kultury współczesnej”), jak i przytoczone słowa („głosić prawdę w sztuce”), poprzedzające treść pierwszego numeru, wskazują na to, że głównym celem, jaki miał przyświecać „*Verbum*”, stanowiło nawiązanie żywych kontaktów pomiędzy katolicyzmem a współczesną kulturą. Kwartalnik miał więc prezentować postawę otwartą, polegającą na afirmacji każdego dobra, jakie można spotkać, nawet poza granicami katolicyzmu¹⁰.

W latach 1934–1939 ukazały się dwadzieścia dwa numery kwartalnika „*Verbum*”, w których zamieszczono około dwustu tekstów. Można je podzielić na kilka grup tematycznych. Były to publikacje o tematyce stricte religijnej (liturgia, hagiografia, duchowość, aktualne życie religijne), filozoficznej (metodologia, filozofia przyrody, etyka, estetyka, psychologia, filozofia kultury), z zakresu literatury i sztuki (literatura, architektura, malarstwo, rzeźba, muzyka) oraz dotyczące aktualnych wydarzeń polskich i obcych¹¹. Dominowały teksty z zakresu literatury i sztuki. Obecnie interesuje nas jednak najbardziej grupa tekstów filozoficznych.

Jeżeli chodzi o orientację filozoficzną „*Verbum*”, to stanowił ją tomizm, odnawiający się po encyklice Leona XIII *Aeterni Patris*. Jak wspomniano, Bocheński

⁹ „*Verbum*” 1(1934) nr 1, s. 7–8.

¹⁰ S. Sawicki, *Verbum – pismo i środowisko*, art. cyt., s. 23; por. na temat postawy otwartej: K. Michalski, *Nieznanemu Bogu*, Warszawa 1936, s. 14–15: „Tomistyczna filozofia uważa się za filozofię nie zamkniętą, lecz otwartą tak, iż wszelkie wyniki myślenia nawet gdzie indziej zdobyte, z natury rzeczy do niej należą”.

¹¹ S. Sawicki, *Verbum – pismo i środowisko*, art. cyt., s. 18.

uważał Kornilowicza, twórcę i przez wiele lat redaktora naczelnego „Verbum”, za jednego z głównych tomistów w okresie międzywojennym. Również Stefan Wyszyński (1901–1981), charakteryzując osobowość i duchowość Kornilowicza, podkreślił jego ukierunkowanie na tomizm. Czytamy we wspomnieniu Wyszyńskiego:

„Najbardziej charakterystyczną cechą umysłowości i duchowości Ojca [tak nazywano Kornilowicza – przyp. K.W.] był tomizm. Nie był Ojciec książkowym naukowcem w ścisłym tego słowa znaczeniu. Nie szperał w Tomaszu, ale żył nim. To nie był uczeń, który wykuł lekcje z Summy Teologicznej, który przegryzł tę lub ową kwestię i cytował ją dla ozdoby swych myśli. Cała duchowość Ojca była tomistyczna; tu znalazł miarę dla swej pracy w dziedzinie moralnej i duszpasterskiej. (...) Tomizm stał się potężnym narzędziem apostołskiej działalności Ojca. Cały wielki wpływ jego na inteligencję, na młodzież akademicką, na odbiegłych od Boga, na szukających Go, na siostry zakonne, na młodzież ociemniałą – tłumaczy się przeżyciem tomistycznym Ojca”¹².

Choć publikowano w „Verbum” teksty tomistów (neotomistów), związanych ze szkołą lowańską lub wywodzących się z niej, takich jak: Marc de Munnynck OP (1879–1945) i ks. Kazimierz Kowalski (1869–1972), czy też zwolenników realizmu krytycznego, takich jak: Regis Jolivet (1891–1966)¹³, to jednak filozoficznym patronem „Verbum” stał się Jacques Maritain (1882–1973) i jego spersonalizowana wersja tomizmu. Już w okresie istnienia i działalności „Kółka” – jak pisze Stefan Sawicki – „śledzi się i czyta najnowsze publikacje religijne i filozoficzne, przede wszystkim Maritaina, który stawał się wówczas atrakcyjny nie tylko dla inteligencji katolickiej”¹⁴. Jacques Maritain i jego żona Raissa (1883–1960) znali się z Zofią Landy – która stanowiąca jeden z filarów Kółka – należała do zespołu redakcyjnego „Verbum” i była autorką wielu tekstów – jeszcze z okresu jej studiów filozoficznych w Sorbonie. Maritain utrzymywał też kontakty z Kornilowiczem, któremu dedykował artykuł *Filozofia przyrody* – jeden z dwóch tekstów, opublikowanych na łamach „Verbum”¹⁵. Były to jedne z pierwszych polskich przekładów pism Maritaina (oprócz „Verbum” przekłady pism francuskiego filozofa zamiesz-

¹² S. Wyszyński, *Ksiądz Władysław Kornilowicz*, „Tygodnik Powszechny” 2(1946), nr 50, s. 3 (przedruk fragmentów w: *Verbum [1934–1939]. Pismo i środowisko*, t. 1, dz. cyt., s. 68–70); por. S. Swieżawski, *Ksiądz Władysław Kornilowicz. Tomizm i liturgia*, „Więź” 1974, nr 4, s. 59–65.

¹³ R. Jolivet, *Argument sceptyków oparty na błędach rozumu ludzkiego* (brak nazwiska tłumacza), „Verbum” 2(1935), nr 1, s. 37–49; M. de Munnynck, *Mysł katolicka wobec anarchii intelektualnej i moralnej*, tłum. T. Szteyner, „Verbum” 2(1935), nr 2, s. 223–249; K. Kowalski, *System etyczny św. Tomasza a etyka współczesnego pozytywizmu*, „Verbum” 5(1938), nr 3, s. 417–448.

¹⁴ S. Sawicki, *Verbum – pismo i środowisko*, art. cyt., s. 15.

¹⁵ J. Maritain, *Filozofia przyrody*, tłum. T. Landy, „Verbum” 1(1934), nr 3, s. 279–321; tenże, *Katolicyzm i filozofia*, tłum. T. Landy, „Verbum” 1(1934), nr 4, s. 470–509.

czyły także takie czasopisma, jak: „Prąd” i „Wiadomości Literackie”). W wydawnictwie „Verbum” ukazał się polski przekład książki Maritaina, Trzej reformatorzy¹⁶. Ponadto w kwartalniku „Verbum” ukazało się siedem tekstów (artykułów, omówień i recenzji), informujących o twórczości Maritaina, autorstwa s. Terezy Landy, ks. Konstantego Michalskiego (1879–1947), Jerzego Leona Siweckiego (1908–1939) i Janiny Doroszewskiej (1900–1979)¹⁷. Jak wskazują Z. Kałuża i W. Tkaczuk, w latach trzydziestych stałą informację o Maritainie zawdzięczano przede wszystkim czasopismu „Verbum”¹⁸. Okazją do bezpośredniego spotkania Maritaina z ludźmi związanymi z „Verbum” był Międzynarodowy Kongres Filozofii Tomistycznej w Poznaniu (28–30 sierpnia 1934 roku). Maritain odwiedził 31 sierpnia redakcję „Verbum” oraz Laski, a także wygłosił referat pt. *La tragédie de l’humanisme*¹⁹.

Maritain uważano w środowisku „Verbum” za ojca współczesnego personalizmu i humanizmu chrześcijańskiego. Mocniej niż dotychczas podkreślał on bowiem autonomię człowieka i kultury. Przede wszystkim jednak widziano w Maritainie filozofa, który potrafił łączyć wierność realizmowi i obiektywizmowi św. Tomasza z podejmowaniem współczesnych problemów. Taka wizja tomizmu odpowiadała środowisku „Verbum”, w którym dążono do łączenia tradycji z nowoczesnością.

Aktualność tomizmu

Wydarzeniem, które pośrednio wiąże się z tematem niniejszego opracowania, jakim są związki Bocheńskiego z „Verbum”, był wspomniany w poprzednim punkcie Międzynarodowy Kongres Filozofii Tomistycznej w Poznaniu²⁰. Kongres

¹⁶ Tenże, *Trzej reformatorzy: Luter – Descartes – Rousseau* (autoryzowany przekład z francuskiego z przedmową ks. Konstantego Michalskiego), Warszawa 1938.

¹⁷ [T. Landy], *Religia i kultura – O porządku doczesnym i o wolności* (J. Maritain, *Religion et culture*, Paris 1930; *Du régime temporel et de la liberté*, Paris 1933), „Verbum” 1(1934), nr 2, s. 227–244 (autorka używa inicjałów: tl); J. Siwecki, *W obronie humanizmu*, „Verbum” 1(1934), nr 3, s. 322–333; [T. Landy], *Kultura, humanizm, mistyka* („Etudes Carmélitaines” Octobre 1935), „Verbum” 3(1936), nr 1, s. 27–59 (autorka używa pseudonimu: Silvester); J. Doroszewska, *Sztuka i scholastyka* (J. Maritain, *Sztuka i mądrość*, tłum. K. i K. Górscy, Poznań 1936), „Verbum” 3(1936), nr 2, s. 365–390; J. Siwecki, *O pełnym humanizmie* (J. Maritain, *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d’une nouvelle chrétienté*, Paris 1936), „Verbum” 3(1936), nr 3, s. 571–591; K. Michalski, *Jacques Maritain*, „Verbum” 4(1937), nr 3, s. 499–511; [T. Landy], *Kryteria moralne w krytyce literackiej*, „Verbum” 5(1938), nr 4, s. 667–691 (autorka używa pseudonimu: Silvester).

¹⁸ Z. Kałuża, W. Tkaczuk, *Jacques Maritain w Polsce*, „Wież” 1963, nr 2, s. 38–56; por. M. Kunowska-Porębna, *Słownik biograficzny autorów „Verbum”*, art. cyt., s. 387–389; S. Sawicki, *Verbum – pismo i środowisko*, art. cyt., s. 21.

¹⁹ Referat ów omawia: J. Siwecki, *W obronie humanizmu*, art. cyt., s. 322–333.

²⁰ *Magister Thomas Doctor Communis. Księga pamiątkowa Międzynarodowego Kongresu Filozofii Tomistycznej w Poznaniu (28–30 sierpnia 1934)*, oprac. K. Kowalski, Gniezno 1935 („Studia Gnesnensia”, t. XII).

ten był ważnym wydarzeniem dla środowiska „Verbum” i to przynajmniej z trzech powodów. Po pierwsze, na kongresie wygłosił swój referat Kornilowicz. Dotyczył on rekolekcji społecznych i został uznany za jedno z najlepszych wystąpień. temat referatu wzbudził nawet zainteresowanie kard. E. Pacellego, późniejszego papieża Piusa XII²¹. Po drugie, w Poznaniu był obecny Maritain, jeden z najważniejszych myślicieli dla środowiska „Verbum”, który – jak wspomniano – przy okazji pobytu w Polsce odwiedził redakcję „Verbum” oraz Laski. Po trzecie wreszcie, na kongresie poznańskim zaprezentowano bliską środowisku „Verbum” koncepcję filozofii tomistycznej, nawiązującej do pryncypiów św. Tomasza (przede wszystkim do realizmu i obiektywizmu), a zarazem zorientowanej na współczesność. Z drugiej natomiast strony, na kongresie w Poznaniu był obecny również Bocheński. W trzecim numerze „Verbum” ukazało się sprawozdanie z obrad kongresu (bez nazwiska autora), a w „Ateneum Kapłańskim” relację z kongresu zamieścił Bocheński²². Fakt ten może wskazywać na istnienie jakiejś wspólnoty zainteresowań filozoficznych u Bocheńskiego i w środowisku „Verbum”. Zwróćmy obecnie uwagę na niektóre wątki obu sprawozdań z kongresu poznańskiego.

W sprawozdaniu, jakie znalazło się w „Verbum”, czytamy, że Kongres Filozofii Tomistycznej w Poznaniu „dla filozofii świeckiej był (...) tylko pustym dźwiękiem”²³. Wyrażano jednak nadzieję, że kongres ten stanie się przełomem dla polskiego, a nawet dla słowiańskiego ruchu tomistycznego. Wypowiadano też przekonanie, znamienne dla środowiska „Verbum”, o żywotności tomizmu. Wierzono w to, że system ten może stanowić odpowiedź na współczesne problemy i wyzwania:

„Tomizm jest to system żywy, zawierający w sobie możliwości intelektualne rozwiązania wszelkich palących zagadnień moralnych, kulturalnych i społecznych świata współczesnego”²⁴.

W omówieniu referatu Maritaina, *Ideał historyczny nowego chrześcijaństwa*²⁵, sprawozdawca również wyeksponował ideę bliską środowisku „Verbum”. Chodziło o relację pomiędzy kulturą i wiarą oraz o nową wizję kultury chrześcijańskiej. Nie ma być ona restytucją kultury średniowiecznej, choć nowa kultura chrześcijańska opiera się na tych samych zasadach, co kultura średniowieczna.

²¹ W. Kornilowicz, *Rekolekcje społeczne*, [w:] tamże, s. 177–196; por. Cz. Głombik, *Tomizm czasów nadziei*, dz. cyt., s. 186–190.

²² *Międzynarodowy Kongres Tomistyczny w Poznaniu*, „Verbum” 1(1934), nr 3, s. 334–341; I. M. Bocheński, *Kongres filozofii tomistycznej w Poznaniu*, „Ateneum Kapłańskie” 34(1934), s. 414–424; por. Cz. Głombik, *Tomizm czasów nadziei*, dz. cyt., s. 11.

²³ *Międzynarodowy Kongres Tomistyczny w Poznaniu*, art. cyt., s. 334.

²⁴ Tamże, s. 335.

²⁵ J. Maritain, *L'idéal historique d'une nouvelle chrétienté*, [w:] *Magister Thomas Doctor...*, dz. cyt., s. 75–114.

Jednak dodawał:

„W naszej kulturze chrześcijańskiej, jakkolwiek będzie ona miała także charakter teocentryczny, nastąpi rehabilitacja stworzenia, które w wiekach średnich było często zapoznawane”²⁶.

Wystąpienie Maritaina było również omówione przez Bocheńskiego. Dominikanin już wcześniej, rozpoczynając cykl publikacji pt. *Z ruchu tomistycznego*, zwrócił uwagę na osobę i prace Maritaina, które uznał za epokowe w nowoczesnym tomizmie. Dotychczas tomizm – pisał Bocheński – skoncentrowany był na badaniach historycznych i na celach apologetycznych. U Maritaina natomiast dostrzegamy próby systematycznego opracowywania zagadnień w duchu filozofii tomistycznej. Współczesne problemy Maritain omawia we współczesny sposób. Jego filozofia nie jest więc „odgrzewaniem filozofii XIII czy XVI wieku” (jakkolwiek Maritain bardzo cenił np. Jana od św. Tomasza)²⁷. Referat Maritaina w Poznaniu był utrzymany w takim właśnie duchu, systematycznym i współczesnym, a ponadto zawierał zarys programu współczesnej kultury, która z jednej strony opiera się na stałych zasadach, a z drugiej – jest otwarta na współczesne problemy. Bocheński relacjonował:

„Prof. Maritain nie zawiódł oczekiwań. W świetnej formie rozwijał przed nami oryginalne myśli o przyszłej strukturze chrześcijaństwa; nie chce powrotu do średniowiecza: nowe chrześcijaństwo będzie ze starym, średniowiecznym analogicznie identyczne: simpliciter diversum, secundum quid idem; nowe formy, nowy ustrój, nowe stosunki między ludźmi, ale oparte na tej samej chrześcijańskiej zasadzie. Prof. Maritain to wielki i głęboki myśliciel. Sądzę, że jego pracę powinien przeczytać każdy chrześcijanin, interesujący się przyszłością społeczeństwa”²⁸.

Bocheński w kilku słowach zdał także sprawę ze wspomnianego wyżej wystąpienia Kornilowicza na kongresie w Poznaniu. Co ciekawe, w sprawozdaniu z kongresu, jakie ukazało się w „*Verbum*”, nie ma informacji o referacie Kornilowicza. Notatka Bocheńskiego o wystąpieniu Kornilowicza była bardzo skromna. Dominikanin wspomina w niej jedynie o tym, że referat Kornilowicza był wygłoszony w grupie sekcyjnej (księży) i dotyczył problematyki rekolekcji społecznych. Bocheński pisał, że referat Kornilowicza, który zgromadził kilkudziesięciu księży, „wywarł na obecnych bardzo silne wrażenie”²⁹.

²⁶ *Międzynarodowy Kongres Tomistyczny w Poznaniu*, art. cyt., s. 337.

²⁷ I. M. Bocheński, *Z ruchu tomistycznego*, cz. 1, „*Ateneum Kapłańskie*” 32(1933), s. 317; por. tenże, *Z ruchu tomistycznego*, cz. 3, „*Ateneum Kapłańskie*” 33(1934), s. 496–501; tenże, *Z ruchu tomistycznego*, cz. 4, „*Ateneum Kapłańskie*” 36(1935), s. 213.

²⁸ Tenże, *Kongres filozofii tomistycznej w Poznaniu*, art. cyt., s. 419.

²⁹ Tamże, s. 419.

Bocheński w swym sprawozdaniu sformułował ponadto kilka własnych refleksji na temat aktualnej sytuacji filozofii tomistycznej. Ton tych uwag był bliski programowi „Verbum”, choć Bocheński wszechstronnie uzasadniał walory tomizmu. W jego sprawozdaniu z kongresu w Poznaniu znajdujemy przynajmniej trzy różne motywy, dla których uważał tomizm za najbardziej przydatną filozofię we współczesnym katolicyzmie. Motywy te można zresztą odnaleźć także w późniejszych artykułach Bocheńskiego, zamieszczonych w „Verbum”.

Po pierwsze, wedle Bocheńskiego, tomizm daje możliwość zbudowania spójnego światopoglądu. Jak wiemy z innych pism dominikanina, przez światopogląd rozumiał on system logicznie uporządkowanych twierdzeń³⁰. Autor ubolewał nad niskim stopniem znajomości współczesnego tomizmu u polskiej inteligencji, poszukującej gdzie indziej pomocy w budowaniu światopoglądu. Wobec „głodu jakiegokolwiek myśli (...) u naszej inteligencji” pożądane byłoby zatem „dobre zapoznanie szerszych mas inteligencji ze zdobyciami tomizmu zachodnioeuropejskiego, aby móc wydobyć z bierności szereg jednostek, które dotąd błąkają się po rozdrożach fałszywych kierunków”³¹.

Po drugie, zdaniem Bocheńskiego, tomizm dostarcza najlepszych, jak dotąd, narzędzi myślowych do zrozumienia prawd wiary, przyjmowanych w katolicyzmie. Z tego też powodu można go wręcz uznać za najczystszy wyraz katolicyzmu. Czytamy:

„My, tomiści, uważamy, że nauka św. Tomasza i tych, którzy ją konsekwentnie rozwijają, jest najczystszy wyrazem katolicyzmu, w czym zresztą idziemy tylko za głosem Kościoła, nakazującego wszędzie uczyć Summy. (...) Kościół (...) zaleca tomizm jako system najbardziej zgodny z jego myślą, ale jeśli ktoś chce myśleć inaczej, nie przeszkadza mu”³².

Po trzecie wreszcie, Bocheński podkreślał że walory intelektualne tomizmu pomagają zwalczać współczesne zagrożenia wiary. Mogą też być dobrą wizytówką katolicyzmu wobec niekatolików. Choć więc Bocheński wcześniej krytykował rozwijanie tomizmu wyłącznie dla celów apologetycznych, to przecież celów tych bynajmniej nie wykluczał. Pisał tak:

„Dzisiaj, gdy idzie walka o duszę przyszłej Polski, o jej światopogląd, konieczne się nam zdaje uzbrojenie katolicyzmu w doktrynę bezkompromisowo katolicką, a przy tym dość potężną, aby mogła się oprzeć przemyślanym i konsekwentnym systemom światopoglądowym obcym. Takim systemem jest dla nas tomizm

³⁰ Tenże, *O racjonalizmie i irracjonalizmie katolickim*, art. cyt., s. 260.

³¹ Tenże, *Kongres filozofii tomistycznej w Poznaniu*, art. cyt., s. 423; por. tenże, *O racjonalizmie i irracjonalizmie katolickim*, art. cyt., s. 265; tenże, *W sprawie logistyki*, art. cyt., s. 445.

³² Tenże, *Kongres filozofii tomistycznej w Poznaniu*, art. cyt., s. 422; por. tenże, *W sprawie logistyki*, art. cyt., s. 454.

i tylko tomizm, jedna z najpotężniejszych współczesnych szkół filozoficznych, wypróbowana w walkach przeciw nominalizmowi, kartezyjizmowi i kierunkom nowszym. Musimy pilnować, aby na miejsce tej wielkiej, filozoficznej, tradycyjnej syntezy nie dawano nam czegoś innego, co uważamy za tandetę”³³.

Bocheński troszczył się ponadto o to, jaki wizerunek przedstawia współczesny katolicyzm, a nawet o właściwy „efekt propagandowy”. Z tego punktu widzenia oceniał kongres w Poznaniu jako sukces:

„Efekt propagandowy jest bardzo znaczny. Pokazano inteligencji polskiej wartości realne tomizmu, dano jej możliwość wysłuchania szeregu pierwszorzędnych myślicieli”³⁴.

„Świadczy to aż nadto wymownie o potędze współczesnej myśli katolickiej. Nie mamy się czego wstydić wobec niekatolików”³⁵.

Na podstawie pokongresowych refleksji można stwierdzić, że Bocheńskiego i Kornilowicza (a także członków środowiska „Verbum”) łączyła nie tylko podobna ocena współczesnego im ruchu tomistycznego i jego zadań. Obaj dostrzegali ponadto potrzebę – także w imię wymienionych celów – większej integracji tomistów polskich, a także rozwijania międzynarodowego ruchu tomistycznego. Tak zrodziła się idea – niezrealizowana – powołania do życia Słowiańskiego Towarzystwa Tomistycznego, Societas Thomistarum Regionum Slavorum (na siedzibę proponowano Lwów), zrzeszającego tomistów z Polski i ówczesnych: Czechosłowacji i Jugosławii. W zorganizowanie owego towarzystwa zaangażowani byli, obok Bocheńskiego (powołanego na sekretarza zarządu założycielskiego) i Kornilowicza (jedyna polska wzmianka o idei powołania towarzystwa ukazała się w „Verbum”), K. Michalski (prezes zarządu założycielskiego), A. Żychliński, K. Kowalski, L. Górski³⁶.

Problem racjonalności katolicyzmu

Problematyka racjonalności wiary religijnej (katolicyzmu) była jednym z przewodnich motywów działalności „Verbum”. Dążono w środowisku i w piśmie do katolicyzmu intelektualnie pogłębionego. Zagadnienie racjonalności katolicyzmu było też głównym tematem pierwszego artykułu Bocheńskiego, zamiesz-

³³ Tenże, *Kongres filozofii tomistycznej w Poznaniu*, art. cyt., s. 422–433; por. tenże, *W sprawie logistyki*, art. cyt., s. 454.

³⁴ Tenże, *Kongres filozofii tomistycznej w Poznaniu*, art. cyt., s. 422.

³⁵ Tamże, s. 419.

³⁶ Cz. Głombik, *Tomizm czasów nadziei*, dz. cyt., s. 8–9, 247–250; K. Policki, *Filozofia człowieka we wczesnej twórczości J. I. M. Bocheńskiego OP*, Wrocław 2005, s. 20.

czonego na łamach „Verbum”, O racjonalizmie i irracjonalizmie katolickim. Było ono również obecne w drugim tekście, W sprawie logistyki.

W opracowaniu *O racjonalizmie i irracjonalizmie katolickim* Bocheński zwraca uwagę na fakt, że katolicyzm spotykał się i spotyka z dwoma, przeciwnymi sobie zarzutami. Raz jest posądzany o irracjonalizm (zarzut ten pochodzi z kręgów racjonalistycznych), kiedy indziej zaś – przeciwnie – o racjonalizm (zarzut ów pochodzi z irracjonalistycznie nastawionych kręgów w samym katolicyzmie). Bocheński pisał:

„Tak więc katolicyzm stoi równocześnie wobec dwóch zarzutów: z jednej strony dowodzi się, że jest zanadto irracjonalistyczny, z drugiej, że zanadto racjonalny”³⁷.

Zarzuty te są, zdaniem Bocheńskiego, częściowo słuszne, jako że „połączenie irracjonalizmu z racjonalizmem jest, przynajmniej historycznie, w katolicyzmie faktem”³⁸.

Zanim będziemy kontynuować omawianie dalszego wywodu Bocheńskiego, zwróćmy uwagę na niektóre ustalenie terminologiczne. Co prawda autor zastrzegł się, że przytaczany tu tekst ma charakter „luźny i nienaukowy”, w związku z czym wkradają się weń pewne nieścisłości³⁹, niemniej jednak przybliżył on znaczenia najważniejszych terminów, jakimi się posługiwał. Co więc miał na myśli Bocheński, pisząc o racjonalizmie i irracjonalizmie? Słowa te przecież obfitują w znaczenia. Wystarczy zwrócić uwagę na opozycyjne pary, w jakich występuje słowo „racjonalizm” (racjonalizm – empiryzm; racjonalizm – irracjonalizm; racjonalizm – fideizm; racjonalizm – teizm), by się przekonać, że jest ono słowem wieloznacznym. Oto terminologiczne propozycje Bocheńskiego:

„Ogólnikowo mówiąc, racjonalizmem nazywamy tendencję do uważania, że powinno się przede wszystkim, albo przynajmniej w znacznej mierze, używać rozumu; irracjonalizm przeciwnie, twierdziłby, że rozumu używać się nie powinno, lecz co najmniej przede wszystkim regulować swoje życie według czy to nastawień uczuciowych, czy też ściślej twierdzeń nieudowodnionych, ale przyjętych z racji jakichś nierozumowych pobudek”⁴⁰.

Zauważamy więc, że Bocheński sprowadził terminologię, jaką się posługiwał w omawianiu głównego problemu artykułu, do dychotomii: racjonalizm – irracjonalizm. We współczesnych dyskusjach o racjonalności wiary religijnej używa się najczęściej szerszej siatki pojęciowej niż rzeczona dychotomia, odróżniając racjonalność od racjonalizmu, a także różnicując kategorie opozycyjne (irracjonalny,

³⁷ I. M. Bocheński, *O racjonalizmie i irracjonalizmie katolickim*, art. cyt., s. 256.

³⁸ Tamże, s. 257.

³⁹ Tamże, s. 251–252.

⁴⁰ Tamże, s. 251.

nieracjonalny, ponadracjonalny)⁴¹. Poza dyskusją o racjonalności wiary J. Woleński zaproponował taki model racjonalności, w którym wychodzi się poza dycho-
tomię: racjonalny – irracjonalny (autor wprowadza i analizuje kwadrat logiczny, złożony z czterech możliwości: A jest racjonalne, A jest irracjonalne, A jest nieirracjonalne, A jest nieracjonalne)⁴².

W komentarzu, dotyczącym terminologii Bocheńskiego, warto jeszcze zwrócić uwagę na inne odróżnienie – katolicyzmu i światopoglądu katolickiego. Światopogląd katolicki jest częścią katolicyzmu: „światopogląd katolicki jest zbiorem twierdzeń i niczym więcej, katolicyzm jest czymś znacznie szerszym”⁴³. Odróżnienie to jest istotne z punktu widzenia rozważanej kwestii racjonalizmu i irracjonalizmu. Proporcje czynników racjonalnych i irracjonalnych (w znaczeniu nakreślonym wyżej) inaczej się bowiem układają wówczas, gdy rozważamy światopogląd katolicki, a inaczej – gdy mamy na myśli katolicyzm rozumiany jako całościowa postawa życiowa.

Przybliżymy obecnie naszkicowaną przez Bocheńskiego teorię światopoglądu katolickiego, ze szczególnym uwzględnieniem relacji czynników racjonalnych do irracjonalnych⁴⁴. Każdy światopogląd, także katolicki lub „buddystyczny, komunistyczny albo tzw. naukowy”, jest – przypomnijmy – zbiorem twierdzeń. Twierdzenia te powinny być logicznie uporządkowane i odpowiednio uzasadnione. O racjonalnym charakterze światopoglądu (o jego „racjonalizmie”) decydują więc trzy czynniki: twierdzenia jako podstawowe składniki światopoglądu, ich logiczne uporządkowanie oraz uzasadnienie.

Światopogląd katolicki jest zbiorem twierdzeń. Na ów zbiór składają się – wedle cytowanego przez Bocheńskiego określenia katechizmowego – twierdzenia, które „Bóg objawił, a Kościół do wierzenia podaje”. Zbiór tych twierdzeń, uznawanych za prawdziwe przez człowieka wierzącego, można uznać za pierwszy element „racjonalistyczny” w światopoglądzie katolickim z tego właśnie powodu, że są to twierdzenia, a nie np. nastawienia uczuciowe.

Drugi wymóg, jaki stawia się światopoglądowi, to wymóg tego, by twierdzenia światopoglądowe były logicznie uporządkowane. Katechizmowe określenie zakresu twierdzeń, składających się na światopogląd katolicki (to, co Bóg objawił, a Kościół do wierzenia podaje) można uznać, zdaniem Bocheńskiego, za naczelną dyrektywę, z której przez prawidłowe podstawienie da się uzyskać każdą tezę, wchodzącą w skład światopoglądu. Dzięki temu:

⁴¹ K. Kondrat, *Racjonalność i konflikt wierzeń religijnych*, Wrocław 2002, s. 121–163; J. J. Jadacki, *Dlaczego nie każda wiara jest irracjonalna*, [w:] tenże, *Aksjologia i semiotyka*, Warszawa 2003, s. 190–203; M. Przełęcki, *Horyzonty metafizyki*, Warszawa 2007, s. 185–189.

⁴² J. Woleński, *Racjonalność jako modalność*, [w:] tenże, *W stronę logiki*, Kraków 1996, s. 128.

⁴³ I. M. Bocheński, *O racjonalizmie i irracjonalizmie katolickim*, art. cyt., s. 265.

⁴⁴ Tamże, s. 260–263.

„Światopogląd katolicki nie jest luźnym zbiorem twierdzeń dowolnie wybranych, ale posiada jedność logiczną, która upodabnia go do systemu aksjomatycznego; u góry jest naczelną dyrektywą, pod nią – dogmaty, powstałe przez podstawienie w niej różnych zdań, dalej jeszcze inne zdania, wydedukowane z dogmatów”⁴⁵.

Naszkieowana tu struktura formalna katolickiego światopoglądu pozwala uznać, że spełniony tu został również drugi wymóg racjonalnego charakteru światopoglądu.

Racjonalizm światopoglądu wymaga wreszcie spełnienia trzeciego kryterium, jakim jest postulat uzasadnienia twierdzeń. Wymaga się, by twierdzenia światopoglądowe były uzasadnione (a nawet udowodnione) na drodze rozumowej. Tego wymogu światopogląd katolicki nie spełnia, a przynajmniej nie spełnia go w całkowity sposób. Bocheński odróżnia w zbiorze twierdzeń światopoglądowych zdania podstawowe (aksjomaty, naczelną dyrektywę, dogmaty) i twierdzenia pochodne. Twierdzeń podstawowych nie da się udowodnić rozumowo. Czytamy:

„Katolicyzm twierdzi, że podstawowe zdania światopoglądu, tj. jego aksjomaty i naczelną dyrektywę, nie dadzą się udowodnić w drodze rozumowej. (...) W dogmaty wierzy się, udowodnić ich nie można; kto twierdzi, że się je da udowodnić, jest heretykiem”⁴⁶.

Choć dogmatów nie da się rozumowo udowodnić, można je poddawać rozumowej analizie, a także wyprowadzać z nich, w logicznie poprawny sposób, twierdzenia pochodne. Bocheński pisze:

„Musimy wiedzieć, w miarę możliwości dokładnie, w co wierzymy, a tego bez namysłu – zatem bez «racjonalizmu» – uzyskać się nie da.

Innymi słowy i krócej: katolik wierzy w dogmaty, ale, założywszy ich prawdziwość, postępuje z nimi tak, jak z każdą inną pewną tezą; analizuje, porównuje z innymi, łączy w system i dedukuje. Logicznie katolicyzm jest najzupełniej w porządku”⁴⁷.

Podstawowym narzędziem, pozwalającym na racjonalne opracowanie prawd wiary, jest logika. W późniejszym tekście, opublikowanym w „Verbum”, W sprawie logistyki, Bocheński dodaje, że logika (logistyka) jest „potężnym narzędziem pogłębienia i obrony wiary”. Dzięki niej można „jak najgłębiej wejść w Boskie tajemnice, jak najpełniej je zrozumieć, by uczynić z nich życiodajne źródła naszej modlitwy i naszego czynu”⁴⁸.

⁴⁵ Tamże, s. 261; por. tenże, *W sprawie logistyki*, art. cyt., s. 445.

⁴⁶ I. M. Bocheński, *O racjonalizmie i irracjonalizmie katolickim*, art. cyt., s. 262–262.

⁴⁷ Tamże, s. 264.

⁴⁸ Tenże, *W sprawie logistyki*, art. cyt., s. 445, 451, 452.

Zreasumujmy dotychczasowe ustalenia Bocheńskiego, dotyczące racjonalnego charakteru światopoglądu katolickiego. W światopoglądzie katolickim współistnieją elementy racjonalne i irracjonalne, ze zdecydowaną przewagą tych pierwszych. Spośród trzech wymienionych wyżej kryteriów racjonalizmu światopogląd katolicki całkowicie spełnia bowiem dwa pierwsze: składają się nań twierdzenia, które są logicznie uporządkowane. Trzeci wymóg, dotyczący racjonalnego uzasadnienia twierdzeń, jest spełniony tylko częściowo. Podstawowe twierdzenia światopoglądu katolickiego (dogmaty) są bowiem przyjmowane aktami wiary, nie zaś na mocy rozumowego dowodu. Przyjęte w taki sposób (irracjonalny – w terminologii Bocheńskiego) poddają się jednak dalszej analizie rozumowej oraz pozwalają na wyprowadzenie z nich dalszych twierdzeń. W trzecim punkcie światopoglądu katolickiego istnieją zatem i są nieodzowne również elementy racjonalne.

Pozostaje jeszcze do rozstrzygnięcia kwestia relacji racjonalizmu do katolicyzmu w całości. Jak wspomniano, katolicyzm jest fenomenem szerszym niż światopogląd katolicki, który jest jego częścią. Katolicyzm – objaśnia Bocheński – obejmuje całą istotę człowieka, a więc nie tylko jego rozum, lecz także uczucia, wolę i czyn. O ile w światopoglądzie katolickim podstawowe znaczenie (obok rozumu) posiada wiara (obiektywna, subiektywna), o tyle w całościowo rozumianym katolicyzmie pierwszeństwo przypada miłości. Czy oznacza to irracjonalizm katolicyzmu? Zdaniem Bocheńskiego, tak nie jest. W zakładanej przez niego koncepcji człowieka, a zwłaszcza w teorii sprawności, uczucia i czyny woli wynikają z poznania: „im lepsze poznanie, tym *caeteris paribus*, intensywniejsze uczucie i mocniejszy czyn”⁴⁹. Racjonalne elementy postawy katolickiej (poznanie i analiza treści wiary) stanowią podstawę dla czynu. Wyrażone tu stanowisko Bocheńskiego, charakterystyczne dla antropologii tomistycznej, moglibyśmy określić jako postulat prymatu logosu nad etosem⁵⁰. Sensowi tego określenia odpowiadają m.in. takie oto słowa Bocheńskiego:

„Katolicyzm więc stara się lepiej poznać treść swego światopoglądu i wartości, które on reprezentuje. aby móc lepiej, zgodnie z jego duchem, działać”⁵¹.

Katolicyzm – całościowo pojęty – jest specyficznym, organicznym związkiem elementów racjonalnych i irracjonalnych. Nie jest on, rzecz jasna, czystym racjonalizmem, skoro fundamentalną rolę w światopoglądzie katolickim odgrywają akty wiary, a w postawie katolickiej – akty miłości. Nie jest jednak katolicyzm

⁴⁹ Tenże, *O racjonalizmie i irracjonalizmie katolickim*, art. cyt., s. 265.

⁵⁰ Por. R. Guardini, *Prymat logosu nad etosem*, tłum. J. Koźbiał, [w:] tenże, *Bóg daleki, Bóg bliski*, Poznań 1991, s. 153–160.

⁵¹ I. M. Bocheński, *O racjonalizmie i irracjonalizmie katolickim*, art. cyt., s. 266; por. tenże, *W sprawie logistyki*, art. cyt., s. 451.

czystym irracjonalizmem, bowiem „irracjonalizm wyłącza rozum, katolicyzm [nawtomias] przypisuje mu w obrębie systemu wielką, pod pewnym względem podstawową rolę”⁵².

Stosowalność współczesnej logiki w filozofii

W sprawie logistyki – taki tytuł nosił drugi artykuł Bocheńskiego, opublikowany na łamach „Verbum”⁵³ w 1936 roku. Logistyką – przypomnijmy – nazywano wówczas, według określenia Bocheńskiego, „logikę formalną w stanie współczesnym”⁵⁴, czyli logikę matematyczną. Bocheński używał także nazw „nowa logika”, „nowoczesna logika”. Artykuł W sprawie logistyki, bardziej specjalistyczny od poprzedniego, O racjonalizmie i irracjonalizmie katolickim, stanowił w kilku punktach jego kontynuację. Dla Bocheńskiego logika, rozumowanie, analiza logiczna były przecież niezbędnymi narzędziami, jakimi należy się posługiwać w „racjonalistycznych” obszarach katolicyzmu. Obecnie pojawiło się pytanie o to, jaka logika powinna być wykorzystana w myśli katolickiej (w filozofii, zwłaszcza w metafizyce, a także w spekulatywnej teologii).

Kwestia stosowalności współczesnej logiki w filozofii i teologii została, jak wiadomo, szeroko omówiona podczas III Polskiego Zjazdu Filozoficznego w Krakowie (24–27 września 1936), na spotkaniu w Naukowym Instytucie Katolickim⁵⁵. Grupę autorów, która na spotkaniu w Krakowie opowiedziała się za stosowaniem nowoczesnej logiki matematycznej (I. M. Bocheński, J. Salamucha, J. F. Drewnowski, B. Sobociński), nazwano Kołem Krakowskim. Artykuł Bocheńskiego z „Verbum” nie zawiera odrębnych, oryginalnych treści w stosunku do jego wystąpień w Krakowie, jest wart dostrzeżenia z historycznofilozoficznego punktu widzenia, z powodów chronologicznych. Ukazuje on prehistorię Koła Krakowskiego i dyskusji na temat użyteczności logiki matematycznej w myśli katolickiej (wzmiankują o tym i inne teksty Bocheńskiego z tego okresu). Głombik stwierdza, że artykuł Bocheńskiego z „Verbum” został opublikowany jeszcze przed krakowskim spotkaniem w Naukowym Instytucie Katolickim⁵⁶. Otóż potrzebne jest tu pewne sprecyzowanie. Rzeczony artykuł niewątpliwie został napisany przed zjazdem krakowskim. Świadczą o tym takie oto słowa Bocheńskiego:

⁵² Tenże, *O racjonalizmie i irracjonalizmie katolickim*, art. cyt., s. 269.

⁵³ „Verbum” 3(1936), nr 3, s. 445–454.

⁵⁴ I. M. Bocheński, *W sprawie logistyki*, art. cyt., s. 448.

⁵⁵ *Myśl katolicka wobec logiki współczesnej*, oprac. K. Kowalski, Poznań 1937 („Studia Gnesnensia” t. XV); por. K. Wolsza, *J. M. Bocheński i metodologiczne postulaty Koła Krakowskiego*, [w:] *Studia z filozofii polskiej*, t. 1, red. K. Śleziński, M. Rembierz, Bielsko-Biała–Kraków 2006, s. 115–136.

⁵⁶ Cz. Głombik, *Miejsce tomizmu we wczesnej fazie działalności...*, art. cyt., s. 16.

„W bieżącym roku we wrześniu polscy tomiści logiści urządzają nawet pierwszy zbiorowy występ publiczny; będzie nim zebranie dyskusyjne w Krakowie. Bo istotnie okoliczności tak się składają, że Polska ma dzisiaj wyjątkowo pomyślne warunki do wzniesienia własnego przydziału na polu myśli katolickiej: będąc znakomitym ośrodkiem logistyki, w którym między logikami a teologami istnieją, w przeciwieństwie do innych krajów, dobre stosunki, Polska zdaje się być krajem wybranym, by przeprowadzić zastosowanie nowej logiki do wiary”⁵⁷.

Słowa te wyraźnie wskazują na to, że dyskusja krakowska, choć już zaplanowana, ma się dopiero odbyć. Artykuł Bocheńskiego na temat relacji nowej logiki to filozofii i teologii można więc uznać za preludium do przyszłych wystąpień krakowskich, znacznie bardziej rozbudowanych i specjalistycznych niż tekst zamieszczony w „*Verbum*”. Omawiany tu artykuł był zarazem jednym z pierwszych opracowań metateoretycznych tego zagadnienia. Słynna praca ks. Jana Salamuchy (1903–1944), *Dowód ex motu za istnieniem Boga*⁵⁸, była próbą faktycznego zastosowania logiki matematycznej w filozofii, bez rozbudowanej refleksji metateoretycznej na ten temat (oprócz uwag na temat stosunku logiki współczesnej do dawnej, o czym nieco dalej). Wcześniejszym opracowaniem metateoretycznym Bocheńskiego (jednak przed przełomową pracą Salamuchy) był jego referat na Międzynarodowym Kongresie Filozofii Tomistycznej w Pradze, w 1932 roku. W *Słowniku biograficznym autorów „Verbum”* czytamy, że Bocheński „początkowo wypowiadał się przeciw logice symbolicznej – m.in. w Pradze na zjeździe tomistycznym 1932”⁵⁹. Choć do takiej opinii mogą skłaniać słowa samego dominikanina, który pisał, że początkowo raczej nieprzychylnie odnosił się do logistyki, to jednak jest to chyba opinia zbyt stanowcza. Owszem, stanowisko Bocheńskiego wobec przydatności nowej logiki w filozofii, zwłaszcza w metafizyce, było przed pracą Salamuchy bardziej ostrożne niż potem. W swej relacji z Pragi Bocheński donosił o swoim wystąpieniu:

„Popołudnie wypełniły trzy referaty: Dr Kriza, profesora filologii klasycznej z Brna, pt. *O żywotności filozofii arystotelesowskiej*, O. Kremera pt. *Synteza prawdy u św. Tomasza*, i podpisanego – *O stosunku metafizyki do zagadnienia logiki nowoczesnej*”⁶⁰.

Jednak w innych refleksjach z praskiego kongresu Bocheński zwracał uwagę na potrzebę otwarcia się filozofii tomistycznej na zdobycze nowoczesnej logiki. Pisząc na temat wykładu Artura Pavelki (1903–1987), *Fisicky rad zakladem*

⁵⁷ I. M. Bocheński, *W sprawie logistyki*, art. cyt., s. 454.

⁵⁸ J. Salamucha, *Dowód ex motu za istnieniem Boga. Analiza logiczna argumentacji św. Tomasza z Akwinu*, „*Collectanea Theologica*” 15(1934), z. 1–2, s. 53–92.

⁵⁹ M. Kunowska-Porębna, *Słownik biograficzny autorów „Verbum”*, art. cyt., s. 299.

⁶⁰ I. M. Bocheński, *Kongres filozofii tomistycznej w Pradze*, cz. 1, art. cyt., s. 87.

metafisického radu (Porządek fizyczny podstawą porządku metafizycznego), Bocheński zwrócił bowiem uwagę na omawiany tu problem stosunku tomizmu do współczesnej logiki. Podejmowano wówczas dopiero pierwsze próby sięgania po nową logikę. Czytamy w jego relacji:

„Odczyt Dra Pavelki był jednak zjawiskiem bardzo ciekawym, jako dowód, że zainteresowanie metafizyką, i to metafizyką tomistyczną, szerzy się w kołach przyrodników czeskich. Jeszcze niedawno coś podobnego byłoby nieprawdopodobnym paradoksem! Symptomatyczne też było to, że mówca stosował metodę logistyczną; słuchacze mieli więc dwa referaty «ze znaczkami» [drugim był referat Bocheńskiego? – przyp. K. W.], co chyba po raz pierwszy zdarza się na kongresie tomistycznym. Ze strony czeskiej wyrażono zadowolenie, że się tak stało, bo w Pradze przebywa i wykłada prof. Carnap, znakomity logistyk neopozytywista, który swej wiedzy logicznej używa na poparcie skrajnie antyfilozoficznego światopoglądu. A tymczasem tomizm może i powinien wchłonąć to, co jest pozytywnego w rozwoju nowoczesnej logiki”⁶¹.

Historia artykułu Bocheńskiego w „Verbum” i dyskusji na ten sam temat na łamach kwartalnika jest nieco zawiła. Kiedy spoglądamy na kartę tytułową czasopisma, na zamieszczoną tam datę, a także na odredakcyjną uwagę, poprzedzającą tekst Bocheńskiego, przekonujemy się o tym, że artykuł, napisany przed zjazdem w Krakowie (na co wskazują przytaczane wyżej słowa autora), faktycznie ukazał się już po jego zakończeniu. Numer „Verbum” z tekstem Bocheńskiego *W sprawie logistyki* datowany jest bowiem na 15 października 1936 roku, podczas gdy zjazd krakowski odbył się w dniach 24–27 września tegoż roku, a dyskusja w Naukowym Instytucie Katolickim miała miejsce 26 września. Wspomniana nota odredakcyjna, poprzedzająca artykuł Bocheńskiego, miała natomiast następującą treść, która jednoznacznie wskazuje na to, że numer „Verbum” ukazał się już po zjeździe krakowskim:

„W aktualnej sprawie logistyki i jej znaczenia dla filozofii, która stanowiła centralne zagadnienie ostatniego zjazdu filozoficznego w Krakowie, otwieramy dyskusję, drukując poniższe artykuły”⁶².

W świetle tego, co powiedziano wyżej, a także na podstawie treści artykuły Bocheńskiego *W sprawie logistyki* rysuje się następująca chronologia rodziwej dyskusji, dotyczącej stosunku myśli katolickiej do nowej logiki. Dyskusję tę, wcześniej jedynie sporadyczną, wywołały w Polsce opublikowane w 1934 roku prace ks. Salamuchy, *Dowód ex motu za istnieniem Boga* oraz Jana Franciszka

⁶¹ Tamże, s. 85.

⁶² „Verbum” 3(1936), nr 3, s. 445. Chodzi o artykuły: I. M. Bocheński, *W sprawie logistyki*, tamże, s. 445–454; J. F. Drewnowski, *O potrzebie ścisłości*, tamże, s. 455–472.

Drewnowskiego (1886–1978) *Zarys programu filozoficznego*⁶³. Salamucha nie tylko po raz pierwszy faktycznie zastosował narzędzia nowoczesnej logiki do analizy dyskursu filozoficznego, lecz także postawił tezę mówiącą, że „dawna logika jest tylko fragmentem logistyki, którą wobec tego nazwać wypada jedyną współczesną logiką naukową”⁶⁴. Prace Salamuchy i Drewnowskiego, jak również wyrażona wyżej opinia o współczesnej logice, wzbudziły reakcję – przede wszystkim w postaci polemicznych tekstów ks. Augustyna Jakubisiaka (1884–1945)⁶⁵ oraz kilku tekstów anonimowych, skierowanych przeciwko pracy i osobie Salamuchy. Do dyskusji włączył się Jan Łukasiewicz (1878–1956)⁶⁶. Kiedy Bocheński otrzymał od redakcji „Verbum” propozycję napisania artykułu na temat współczesnej logiki i jej znaczenia dla filozofii, dyskusja w krajowej literaturze toczyła się już od dwóch lat i miała nieco emocjonalny charakter. Być może fakt trwania tej dyskusji zwrócił uwagę „Verbum” na omawiane zagadnienie i uznano, że warto je wprowadzić na łamy czasopisma. S. Sawicki zauważa, że omawiana problematyka nie odbiegała od głównego profilu czasopisma. Można go określić mianem postawy otwartej na rzeczywistość ziemską. Postawa ta jest skłonna do afirmacji każdego dobra, niezależnie od tego, gdzie i przez kogo zostało dostrzeżone. Taka właśnie postawa kazała redaktorom „Verbum” zwrócić uwagę na omawiany problem i udostępnić łamy dla dalszej dyskusji. Sawicki pisze:

„Jest to postawa – można by to tak określić – pozytywna do wszystkiego, prócz tego, co nazywamy grzechem, postawa skłonna do afirmacji każdego dobra, niezależnie od tego, gdzie i przez kogo zostało dostrzeżone; a więc i zdobyczy współczesnej logistyki (wbrew różnym oporom, próbowali ją stosować w filozofii i teologii o. I. Bocheński, ks. J. Salamucha, J. Fr. Drewnowski), i tej części prawdy o człowieku, którą wniosła do współczesnej nauki psychologia Adлера, i Ligi Narodów jako instytucji propagującej zasady o wojnie i jej przeciwdziałaniu, zgodnie z naturalnym prawem moralnym, i osiągnięć w literaturze, tworzonej przez ludzi dalekich od Kościoła”⁶⁷.

Jak już wspomniano, tekst Bocheńskiego W sprawie logistyki ukazał się już po zakończeniu III Polskiego Zjazdu Filozoficznego. Do szerszej dyskusji na łamach „Verbum” jednak, wbrew intencjom redakcji, nie doszło. Nawiązaniem do artykułów Bocheńskiego i Drewnowskiego był jedynie tekst Salamuchy Zza kulis

⁶³ J. Salamucha, *Dowód ex motu za istnieniem Boga*, art. cyt.; J. F. Drewnowski, *Zarys programu filozoficznego*, „Przegląd Filozoficzny” 37(1934), z. 1, s. 3–38; z. 2, s. 150–181; I. M. Bocheński, *W sprawie logistyki*, art. cyt., s. 446.

⁶⁴ I. M. Bocheński, *W sprawie logistyki*, art. cyt., s. 446.

⁶⁵ A. Jakubisiak, *Od zakresu do treści*, Warszawa 1935.

⁶⁶ J. Łukasiewicz, *Logistyka a teologia*, „Przegląd Teologiczny” 39(1936), s. 115–117.

⁶⁷ S. Sawicki, *Verbum – pismo i środowisko*, art. cyt., s. 25.

filozofii chrześcijańskiej, jaki ukazał się w kolejnym numerze czasopisma⁶⁸. Drukując go, redakcja „Verbum” przypominała raz jeszcze:

„Drukując trzeci z rzędu artykuł katolickich zwolenników logistyki, redakcja „Verbum” przypomina, że otwiera dyskusję na powyższy temat”⁶⁹.

Przypomnienie to nie spotkało się jednak z odzewem. Tym sposobem planowana w „Verbum” szersza dyskusja na temat stosowalności nowoczesnej logiki w filozofii nie wyszła poza krąg zwolenników, a zarazem autorów, którzy utworzyli Koło Krakowskie. Pomimo dość ostrego tonu, w jakim były utrzymane fragmenty artykułu Bocheńskiego, skierowane przeciwko Jakubisiakowi, nie było reakcji ze strony tego ostatniego ani ze strony przeciwników otwarcia się na nową logikę. Być może projekt dyskusji w „Verbum” na rzeczony temat przypadł w złym momencie. Wszystko, co chcieli powiedzieć zwolennicy i przeciwnicy nowej logiki, zostało właściwie powiedziane przy okazji zjazdu w Krakowie i zebrane w tomie *Myśl katolicka wobec logiki współczesnej*. Dla szerszego zaś grona czytelników „Verbum” tematyka logiczna okazała się, jak się zdaje, zbyt specjalistyczna lub nieinteresująca.

Artykuł W sprawie logistyki miał charakter bardziej ogólny niż późniejsze wystąpienia Bocheńskiego w Krakowie. Autor starał się przede wszystkim uzasadnić potrzebę otwarcia się myśli katolickiej na nowoczesną logikę, usuwając niektóre nieporozumienia oraz wskazując na zgodność takiej postawy z tradycją katolicką. Bocheński wypowiedział tezę, wielokrotnie później powtarzaną, którą podzielał do końca życia. Twierdził mianowicie, że z uwagi na to, że w naszym kraju istnieje silne centrum współczesnej logiki, a z drugiej strony – silny katolicyzm, „Polska zdaje się być krajem wybranym, by przeprowadzić zastosowanie nowej logiki do wiary”⁷⁰. Dodajmy tu, na podstawie doniesień Bocheńskiego z kongresu tomistycznego w Pradze, że sytuacja tam wyglądała nieco inaczej. Głównym przedstawicielem nowej logiki był wykładający w Pradze Rudolf Carnap (1891–1970), nieprzychylny metafizyce i teologii, a i pozycja katolicyzmu w Czechach była słabsza niż w Polsce.

Sytuacja w dziedzinie stosowania współczesnej logiki do zagadnień filozoficznych i teologicznych wyglądała, w ocenie Bocheńskiego, następująco. W Polsce na uwagę zasługują przede wszystkim prace Salamuchy (*Dowód ex motu za istnieniem Boga* – to „pierwsza praca logistyczno-teologiczna”), Drewnowskiego i samego Bocheńskiego. Można wskazać także próby korzystania z nowej logiki przez kilku autorów zagranicznych. Bocheński przytacza takich autorów, jak: Pe-

⁶⁸ J. Salamucha, *Zza kulis filozofii chrześcijańskiej*, „Verbum” 3(1936), nr 4, s. 613–627.

⁶⁹ „Verbum” 3(1936), nr 4, s. 613.

⁷⁰ I. M. Bocheński, *W sprawie logistyki*, art. cyt., s. 454.

ter Hoenen SJ (1880–1961) z Gregorianum, ks. Robert Feys (1889–1961) z Lonanum i „wybitny logistyk hiszpański O. D. Garcia C.F.M.”⁷¹. W tym ostatnim wypadku Bocheński podał niepełne nazwisko Hiszpana. Chodzi tu bowiem o klawretyna (CFM – Congregatio Missionariorum Filiorum Immaculati Cordis Beatae Mariae Virginis), Juana Davida Garcia Bacca (1901–1992), który w 1934 roku wydał dwutomowy podręcznik logiki matematycznej oraz pracę, dotyczącą m.in. aplikacji logiki do filozofii⁷². Bocheński wspomina, nie cytując dokładnie, „pierwszy tom traktatu O. Garcia”, zalecając jego lekturę jako „szkolne opracowanie logistyki” (oprócz prac A. Tarskiego i J. Łukasiewicza)⁷³. Z drugiej strony w środowiskach katolickich, szczególnie rodzimych, widoczny jest dystans, a nawet wrogość, wobec nowej logiki, by przytoczyć tu – za Bocheńskim – następującą opinię Jakubisiaka: „przyniesiony z zagranicy virus logisticus wyhodował się doskonale na bulionie lwowskiej szkoły”⁷⁴.

W prezentacji Bocheńskiego na łamach „Verbum” można wyodrębnić – nazwijmy to tak – część negatywną (co sądzić o niektórych zarzutach przeciwników stosowania nowoczesnej logiki w filozofii i teologii?) oraz pozytywną (dlaczego należy podejmować próby stosowania nowoczesnej logiki w filozofii i teologii?). Rozpocznijmy od odparcia niektórych zarzutów. Bocheński nie podejmuje szczegółowej polemiki z zarzutami Jakubisiaka oraz anonimowych autorów, krytykujących pracę Salamuchy, odsyłając jedynie do artykułu Łukasiewicza, *Logistyka a teologia*. Celem uchylenia niektórych nieporozumień Bocheński podjął dwa zarzuty, wypowiedane także przez innych przedstawicieli myśli katolickiej:

„Ks. Jakubisiak wyraził poglądy dość szeroko u nas rozpowszechnione, a z gruntu fałszywe i powodujące nieprawidłowe ustosunkowanie świata katolickiego do poważnych i spokojnych pracowników naukowych. (...) Jest rzeczą konieczną, by nasze społeczeństwo zrozumiało, jak sprawy naprawdę stoją”⁷⁵.

Jak więc, wedle dominikanina, „sprawy naprawdę stoją”? Pierwszym źródłem niepokoju, wyrażanego w odniesieniu do nowej logiki (logistyki), było skojarzenie jej z neopozytywizmem. Wiadomo, że myśliciele Koła Wiedeńskiego wystąpili z ostrym atakiem, skierowanym przeciwko metafizyce i teologii. Czy więc logika matematyczna nie jest, jak twierdził Jakubisiak, wirusem (virus logisticus), zagrażającym wręcz wierze katolickiej, który w polskim środowisku, szczególnie Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, szczególnie łatwo się rozwinął? Według Bocheń-

⁷¹ Tamże, s. 447.

⁷² J. D. Garcia Bacca, *Lógica matemática*, t. 1–2, Barcelona 1934; tenże, *Introducció a la logística amb aplicacions a la filosofia i a les matemàtiques*, t. 1–2, Barcelona 1934.

⁷³ I. M. Bocheński, *W sprawie logistyki*, art. cyt., s. 450.

⁷⁴ Tamże, s. 447.

⁷⁵ I. M. Bocheński, *W sprawie logistyki*, art. cyt., s. 448.

skiego, taki zarzut opiera się na nieporozumieniu terminologicznym i rzeczowym. Autor zgadza się z tym, że słowo „logistyka” bywało używane w dwóch różnych znaczeniach – jako nazwa współczesnej logiki formalnej oraz filozofii neopozytywistycznej:

„Między tymi dwoma znaczeniami istnieje zasadnicza różnica: logistyka w pierwszym i jedynie poprawnym znaczeniu jest tylko nauką o dedukcji i definicji, w sprawach filozoficznych zachowuje najściślejszą neutralność, wielce jest podobna do matematyki i jak nie można nazywać jakiegoś systemu matematycznego «ateistycznym», tak niepodobna mówić o niebezpieczeństwie logistyki dla wiary. Niepodobna tym bardziej, że wielu czołowych logików bądź wcale zagadnieniami filozoficznymi się nie zajmuje, jak np. Hilbert, bądź otwarcie stwierdza, że identyfikowanie logistyki z neopozytywizmem jest niedopuszczalne, jak H. Scholz i nasz prof. J. Łukasiewicz, nie mówiąc już o tym, że instytucje tak niepodważane o antykatolickie nowinkarstwo, jak Angelicum i Gregorianum mają logistykę w swoim programie studiów dla księży”⁷⁶.

Współczesna logika jest więc neutralna wobec zagadnień filozoficznych. Nie dyskredytuje jej fakt, że bywa używana przez neopozytywistów do własnych celów, odmiennych, a nawet sprzecznych, w stosunku do myśli katolickiej. Bocheński pisał dalej:

„Bo też, jakżeby nauka o sprawnym dowodzeniu, choćby za pomocą znaczków, choćby ubrana w najstraszliwsze subtelności, miała przesądzać o sprawach filozoficznych? Logistyka, czyli logika nowoczesna, jest świetnym, udoskonalonym narzędziem, które wolno każdemu stosować, do czego mu się żywnie podobają: pozytywiści stosują ją do swoich założeń – dlaczego byśmy nie mogli z równym powodzeniem stosować jej do naszych?”⁷⁷.

Bocheński podejmuje nawet przytaczane argumenta ad personam. Przyznaje, że posługujący się bardzo sprawnie nowoczesną logiką neopozytywiści to „nasi wrogowie” i „w znacznej części otwarci materialści”. Przypisuje im nawet „bol-szewicką bojowość” i otwarte przyznawanie się do komunizmu⁷⁸. Wszystko to jednak nie może stanowić argumentu przeciwko posługiwaniu się współczesną logiką. Przypomnijmy tu jedną z zasad środowiska „Verbum”, która nakazywała akceptację każdego dobra, niezależnie od tego, przez kogo zostało odkryte czy używane. Bocheński, oddzielając wartość współczesnej logiki od celów i osobistych preferencji filozofów neopozytywistycznych, którzy się nią posługiwali najczęściej i najsprawniej, pośrednio opowiedział się za postawą otwartą, preferowaną w środowisku „Verbum”.

⁷⁶ Tamże, s. 448–449.

⁷⁷ Tamże, s. 449.

⁷⁸ Także, s. 449–450.

Druga wątpliwość wobec współczesnej logiki, jaka była podnoszona w środowiskach katolickich, dotyczyła stosunku nowej logiki do logiki tradycyjnej, wciąż przecież w tychże środowiskach pielęgnowanej. Otóż Bocheński stwierdza (wcześniej stanowisko to wyraził Salamucha), że postęp w logice, dokonany przez współczesnych logików, nie jest zaprzeczeniem zdobyczy dawniejszej logiki. Logika tradycyjna nie została zdyskredytowana ani uznana za fałszywą. Wręcz przeciwnie, prace Jana Łukasiewicza i Kazimierza Ajdukiewicza (1890–1963) pokazały, że w języku współczesnej logiki można dać wykład logiki tradycyjnej, np. sylogistyki arystotelesowskiej. Jest to wykład „tak znakomity, że po nim zarzuty przeciw jej sprawności nie mogą być nadal brane pod uwagę przez naukowca”⁷⁹.

Jak widać, Bocheński odpierał dwa zarzuty, jakie pojawiały się w dyskusjach o użyteczności nowoczesnej logiki w filozofii i teologii: że logika ta wiąże się z neopozytywizmem i że zrywa z dziedzictwem logiki tradycyjnej. Pozostaje jeszcze przytoczyć argumenty pozytywne na rzecz stosowania nowej logiki, jakie znajdują się w różnych miejscach tekstu Bocheńskiego W sprawie logistyki. Pierwszy z argumentów wiąże się z odparciem drugiego zarzutu. Logika współczesna nie zrywa z logiką tradycyjną, jest jednak jedyną logiką naukową. Logikę tradycyjną można uznać za jej fragment⁸⁰. Tezy tej Bocheński bardziej szczegółowo nie omawiał ani nie uzasadniał. Mając na uwadze czytelnika „Verbum”, uznał, że uzasadnianie jej byłoby zbyt specjalistyczne i prawdopodobnie nieinteresujące. Czytamy:

„Jeśli chodzi o logikę prawdziwą, trzeba zupełnej nieznamomości rzeczy, by móc przeczyć, że logistyka stanowi w niej bardzo znaczny postęp, nie tylko w porównaniu z «logiką klasyczną», ale nawet z logiką scholastyczną. Nie mogę tutaj, rzecz jasna, tej tezy udowodnić, chodzi o rzeczy zbyt specjalne i mało ogół interesujące, ale proszę, by ktokolwiek chce się w tej sprawie wypowiedzieć, zechciał najpierw przeczytać choć jedno szkolne opracowanie logistyki, np. pierwszy tom traktatu o. Garcia, książeczkę dra Tarskiego albo skrypt prof. Łukasiewicza”⁸¹.

Bocheński podaje jeszcze i szerzej rozwija drugi argument za stosowalnością nowej logiki. Nieco paradoksalnie jego argumentem na rzecz nowoczesności (nowoczesnej logiki) jest tradycja (katolicka), *sensus Ecclesiae*. Otóż zdaniem dominikanina, „stosując najlepszą, najściślejszą i najsprawniejszą logikę, jaką mamy, [tomiści] kontynuują wiernie odwieczną tradycję katolicką”⁸². Bocheński widzi analogię aktualnej sytuacji do tej, w jakiej znalazł się w trzynastym wieku św.

⁷⁹ Tamże, s. 451.

⁸⁰ Tamże, s. 446, 451.

⁸¹ Tamże, s. 450.

⁸² Tamże, s. 451.

Tomasz. Wówczas też pojawiła się nowa logika i też była ona „w rękach wrogów wiary”. Św. Tomasz miał odwagę sięgnąć po tę logikę, kwestionowaną przez wielu obrońców wiary, i uczynić z niej narzędzie pogłębienia i obrony wiary. Dlatego też wierność tradycji katolickiej i tomistycznej polegać powinna na sięganiu po najlepsze z możliwych narzędzia myślowe, tak jak swego czasu czynił to Tomasz. Bocheński pisze:

„Kto rozumie tradycję katolicką i potrafi wczuć się w rządzący nią *sensus Ecclesiae*, ten wie, po jakiej linii nasz wysiłek pójść powinien: nie ku walce ze ścisłością, ale ku uściśleniu naszej myśli, byśmy mogli podnieść ją na wyższy poziom, uczynić głębszą i nie do odparcia dla przeciwników”⁸³.

Tak więc, mimo tego, że zwolennicy nowej logiki byli posądzeni o uleganie modzie, wedle Bocheńskiego to ich stanowisko jest tradycyjne (zgodne z tradycją katolicką), podczas gdy stanowisko przeciwników nowej logiki, pozornie broniące tradycji, jest de facto „radykalnie antytradycyjne”.

* * *

Analiza związków Bocheńskiego ze środowiskiem „Verbum” pozwoliła na wgląd w niektóre poglądy filozoficzne dominikanina z lat 1932–1936. W niniejszym artykule zostały wyeksponowane trzy z nich: przekonanie o żywotności i niezbędności odnowionego tomizmu (zakorzenionego w pryncypiach św. Tomasa i otwartego na współczesność, podejmującego systematycznie aktualne problemy); podkreślenie racjonalnych elementów światopoglądu katolickiego i katolicyzmu w ogóle, przy jednoczesnej świadomości istnienia elementów nieracjonalnych („irracjonalnych”); przekonanie o potrzebie otwarcia się myśli katolickiej (filozoficznej i teologicznej) na zdobycze nowoczesnej logiki. Te trzy poglądy młodego Bocheńskiego były zgodne z głównymi założeniami ideowymi środowiska „Verbum”, w którym zdecydowanie opierano się na odnowionym, personalistycznie ukierunkowanym tomizmie (głównie w wersji Maritaina), dążono do intelektualnego pogłębienia światopoglądu katolickiego i postulowano otwarcie się na wszelkie dobro, także na to, które pojawiło się poza granicami katolicyzmu, a takim na pewno była nowa logika. Bocheński z czasem zmodyfikował swoje stanowisko przede wszystkim w pierwszym punkcie. Odszedł od tomizmu i od przekonania, że w jego obrębie i z pomocą nowoczesnych narzędzi logicznych można zbudować system filozoficzno-teologiczny, podobny do systemu aksjomatycznego, „nie od odparcia dla przeciwników”. Nie zrezygnował jednak z przekonania

⁸³ Tamże, s. 452,

o tym, że należy rozwijać racjonalne obszary katolicyzmu i czynić to najlepszymi narzędziami logicznymi. Świadczy o tym ostatnia książka dominikanina, oddana do druku w 1990 roku, a wydana dopiero w roku 2003, na stulecie urodzin autora, *Gottes Dasein und Wesen*⁸⁴. W pierwszych zdaniach autor stwierdza, że książka ta, zawierająca analizę podstaw nauki o Bogu św. Tomasza, jest pomyślana jako wstęp do przyszłej, systematycznej teologii filozoficznej⁸⁵.

⁸⁴ J. M. Bocheński, *Gottes Dasein und Wesen. Logische Studien zur Summa Theologiae I*, qq. 2–11, München 2003.

⁸⁵ „Dieses Buch enthält Analysen der Grundlagen der Gotteslehre der Summa Theologiae des Thomas von Aquin. Sie sind als Vorarbeiten zu einer zukünftigen systematischen philosophischen Theologie gedacht” – tamże, s. 13.

Krzysztof Stachewicz

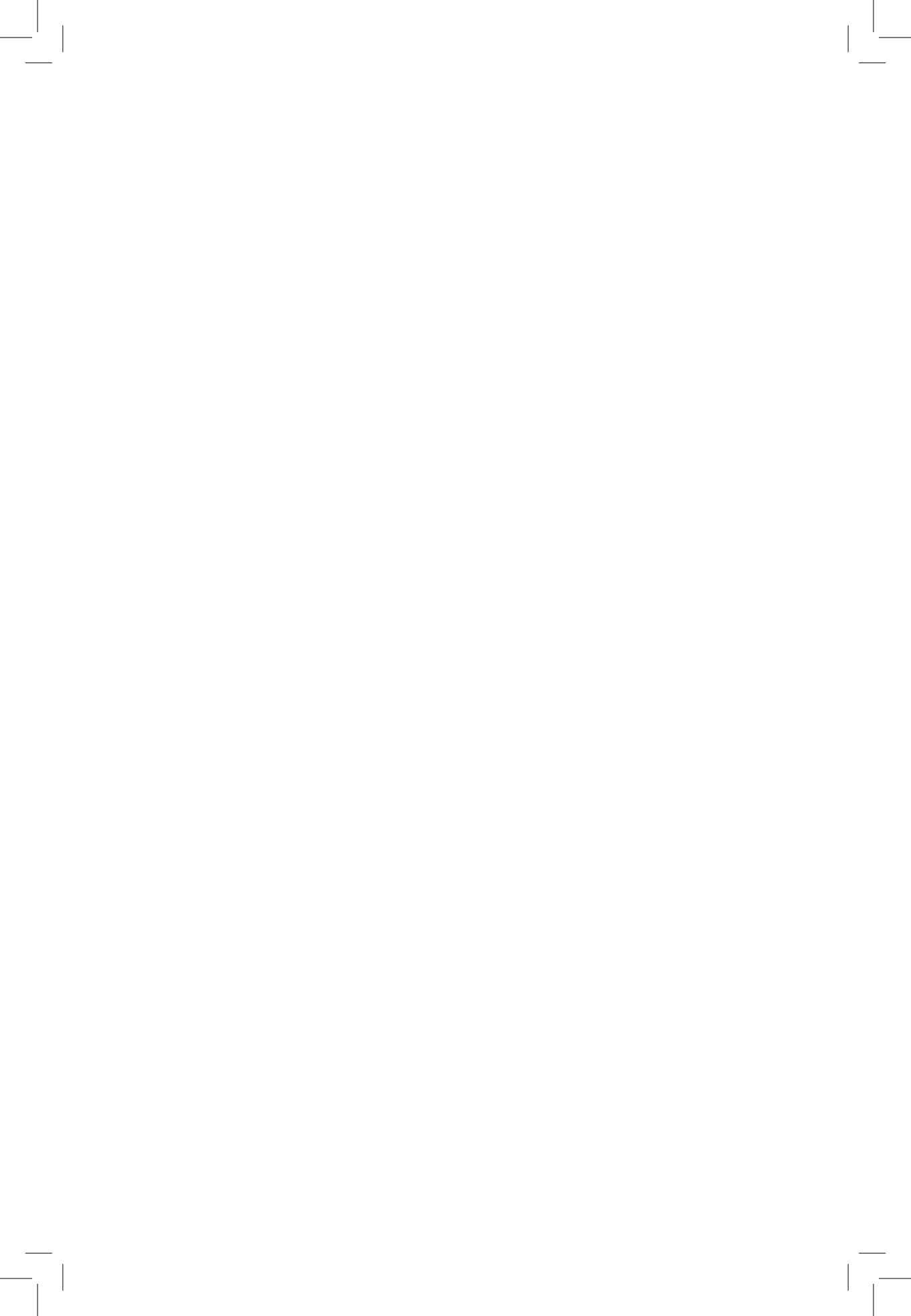
Język a poznanie.
Wokół koncepcji Romana Ingardena

Waldemar Kmieciowski

Realistyczne zaangażowanie filozofii
Romana Ingardena

w kręgu fenomenologii Romana Ingardena

3



KRZYSZTOF STACHEWICZ

Język a poznanie. Wokół koncepcji Romana Ingardena

Uwagi wstępne

Filozofia europejska drugiej połowy XIX wieku była w dużej mierze naznaczona psychologizmem z istoty pociągającym za sobą naturalizm i radykalny empiryzm. Wszystko, co istnieje jest albo przedmiotem materialnym postrzeganym w percepcji zmysłowej albo jest natury psychicznej. Poza naukami przyrodniczymi pozostaje zatem obszar refleksji filozofii psychologizacyjnej, z psychologią jako jej nerwem. Logika, matematyka, aksjologia, teoria literatury i sztuki to dziedziny psychologizacyjnej omnipotencji. Taki stan rzeczy spotkał się z radykalnym sprzeciwem dwóch myślicieli, którzy opublikowali swe dzieła na przełomie XIX i XX wieku. Pierwszy z nich, Gottlob Frege (1848–1925) w swym dziele *Begriffsschrift* (1879) zaproponował nowy rachunek i język formalny, który miał służyć pokazaniu związków logicznych immanentnie ukrytych w języku potocznym. Liczby nie są tworem myślowym, psychicznym, lecz istnieją obiektywnie. Psychologizm to błąd w pojmowaniu natury myślenia i pojęć. Frege pisał: „Myślenie nie jest przedmiotem psychologii, istnieje nie z jej przedstawień”¹. Wydzwięk antypsychologizacyjny książki był więc oczywisty. Droga Edmunda Husserla (1859–1938) do stanowiska antypsychologizacyjnego była dłuższa. W swej pierwszej książce pt. *Philosophie der Arithmetik* (1891) stał jeszcze na stanowisku psychologizacyjnym w kwestii podstaw logiki i widział możliwość wyprowadzenia praw logiki z praw psychologizacyjnych. Być może pod wpływem krytycznej recenzji Fregego Husserl zmienił optykę i w swym fundamentalnym dziele zatytułowanym *Logische Untersuchungen* (1900–1901) poddał stanowisko psychologizacyjne radykalnej kryty-

¹ G. Frege, *Nachgelassene Schriften*, red. H. Hermes, F. Kambartel, F. Kaulbach, Hamburg 1983, s. 214.

ce. Psychologia nie dostarcza ram teoretycznych dla logiki normatywnej – wykazywał Husserl. Obu myślicieli wiele łączyło poza antypsychologizmem: obaj byli z wykształcenia matematykami, obaj przyjmowali obiektywny charakter rozpatrywanych przez siebie kwestii, obaj wierzyli w obiektywny charakter prawdy². Różnił ich natomiast radykalnie stosunek do języka. Dla Fregego język stanowił pierwszoplanowy obszar zainteresowań i badań, a tworzenie nowego języka formalnego było głównym celem jego programu sprowadzenia arytmetyki do logiki. Husserl nie tworzył żadnego języka sztucznego, a język naturalny traktował jako środek przekazu treści ujranych w bezpośredniej intuicji egzystencjalnej. Frege w jakimś sensie zapoczątkował filozofię analityczną z jej przekonaniem, że fundamentalnym kształtem myśli jest język, a badania językowe stanowią jeden z filarów analiz filozoficznych. Husserl nigdy nie postawił problemów językowych w centrum swych zainteresowań, odwracając uwagę wielu fenomenologów od spraw językowych. Dopiero Martin Heidegger uczynił tu wyłom, doceniając w filozofii kwestie związane z językiem, co bodaj najpełniejszy wyraz znalazło w rozprawach składających się na tom pt. *Unterwegs zur Sprache*. Pisał:

„Człowiek mówi. Mówimy na jawie i we śnie. Mówimy stale; także wtedy, gdy nie wypowiadamy ani słowa, lecz tylko słuchamy albo czytamy, nawet wtedy, gdy właściwie ani nie słuchamy, ani nie czytamy, natomiast oddajemy się pracy lub korzystamy z wolnego czasu. Stale w jakimś sensie mówimy. Mówimy, bo mówienie jest dla nas czymś naturalnym (...). Język bez wątpienia należy do najbliższego sąsiedztwa istoty ludzkiej. Język spotykamy wszędzie”³.

Ten trop podejmie później m.in. Hans-Georg Gadamer.

Jednym z najdonioślejszych zagadnień rodzących się na styku filozofia-język jest niewątpliwie problem związków języka z myśleniem. Na silne związki obu płaszczyzn zwracał uwagę John Stuart Mill pisząc:

„Język jest jednym z głównych, oczywiście w zgodnym rozumieniu wszystkich filozofów, narzędzi czy środków pomocniczych myśli i wszelka niedoskonałość tego narzędzia czy też sposobu jego używania może oczywiście tutaj znacznie bardziej niż niemal w każdej innej sztuce stać się przeszkodą w procesie myślenia i podważyć wszelkie podstawy zaufania do wyników tego procesu”⁴.

Czy w przypadku relacji myślenie-język mamy do czynienia z determinizmem – w myśl hipotezy Sapira-Whorfa – uznającym radykalną zależność per-

² Por. L. Koj, A. Gut, *Uwagi o antypsychologizmie Fregego i Husserla*, [w:] *Psychologizm – Antypsychologizm*, red. A. Olech, Kraków 2001, s. 29–59.

³ M. Heidegger, *W drodze do języka*, tłum. J. Mizerska, Kraków 2000, s. 7.

⁴ J. S. Mill, *System logiki indukcyjnej i dedukcyjnej*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1962, s. 31.

cepcji świata od syntaktycznych i semantycznych wymiarów i struktur języka? Czy istnieje myślenie przed-językowe czy też myśl w warstwie głębokiej zawsze ma już kształt językowy, choćby nie wyrażony jeszcze w warstwie powierzchniowej – by użyć tu sformułowania Chomsky’ego? Czy istnieje zatem wiedza niewyraźalna, która bytując w podmiocie poznawczym nijak nie może zostać przekazana w sądach językowych? Taką możliwość zdaje się dopuszczać Noam Chomsky mówiący o niejęzykowych formach myśli, które w żaden sposób nie mogą być objęte językiem⁵. Czy istnieje i czym jest ewentualna wiedza ukryta (*Tacit knowing* Michela Polany’iego)? Czy język przedstawia to, co zostało wcześniej uchwycone czy też bierze istotowy udział w tym uchwyceniu, jak chciał np. Wilhelm von Humboldt? To tylko niektóre pytania konstytuujące przestrzeń problemową zagadnienia roli języka w poznaniu rzeczywistości. Niniejszy tekst jest rekonstrukcją stanowiska zajmowanego w tej kwestii przez Romana Ingardena. Niemniej zacząć trzeba od przedstawienia – choćby bardzo skrótowo – poglądów na język mistrza Ingardena, Husserla.

Język w fenomenologii Husserla

Wyrażanie dokonujące się w mówieniu jest zakorzenione według *Logische Untersuchungen* w aktach intuicji apriorycznej. Pisał Husserl: Istoty uchwycone wprost w istotowej intuicji oraz związki ugruntowane jedynie w istotach wyraża ona [fenomenologia – K.S.] opisowo w istotowych pojęciach i w mających charakter praw istotowych wypowiedziach⁶. Językowy wyraz jest konieczny do tego, by określona teoria czy prawda żyła własnym niejako życiem i stała się częścią wiedzy naukowej. Konieczność ta wynika z intersubiektywnego charakteru wiedzy naukowej. Husserl mówi o swoistym paralelizmie między mówieniem a myśleniem. Mówienie musi być wszak zawsze pochodną fenomenologicznego widzenia z jego zasadą oczywistości. Wszystkie pierwotne znaczenia źródłowo wynikają z w pełni korelatywnej naoczności⁷. Idea bezzałożeniowości – tak istotna dla programu badań fenomenologicznych Husserla – głosi, że trzeba wykluczyć wszelkie wypowiedzi nie dające się całkowicie zrealizować fenomenologicznie⁸. Jasno wyraził to Husserl w swych *Medytacjach Kartezjańskich*: nie wyrażamy językowo niczego, czego sami osobiście nie zobaczyliśmy⁹. Naoczne wglądy uzyskane

⁵ Por. *Język i natura ludzka (wywiad z Chomsky’em)*, [w:] W. Osiatyński, *Zrozumieć świat*, Warszawa 1980, s. 209–210.

⁶ E. Husserl, *Badania logiczne*, t. II, cz. I: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 2000, s. 5.

⁷ Por. E. Husserl, *Badania logiczne*, t. II, cz. II, Warszawa 2000, s. 230.

⁸ Por. tamże, t. II, cz. I, s. 26.

⁹ E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, tłum. A. Wajs, Warszawa 1982, s. 35.

w źródłowej intuicji apriorycznej muszą uprawomocnić znaczenia pojęć i słów. Tylko bowiem doświadczenie uobecniające odpowiednie rzeczy i stany rzeczy w ich własnej osobie legitymizuje sądy w ich roszczeniach prawdziwościowych. Oczywistość staje się tu naczelnym kryterium demarkacyjnym.

Fenomenolog, według dyrektyw metodologicznych Husserla, musi dbać o dostosowanie (*Anpassung*) wyrazu językowego względem przedmiotu danego we własnej osobie. Dzięki dobremu dostosowaniu oczywistość charakterystyczna dla aktów bezpośredniego doświadczenia staje się udziałem wypowiedzi językowej w formie sądów o uchwyconym przedmiocie. Za tym idzie postulat ujednoznaczniania języka na zasadzie precyzyjnego przyporządkowywania symboli językowych opisywanym stanom rzeczy. Właściwą funkcją języka jest zatem transport niezależnych od niego „obiektywnych” treści¹⁰. Trzeba tu postawić pytanie o wizję języka u Husserla. Niewątpliwie w pierwszym okresie swej twórczości Husserl stał na stanowisku idealizmu w filozofii języka. Język jawił mu się w swej istocie jako twór idealny, pozaczasowy, dany apriorycznie: język ma fundamenty nie tylko fizjologiczne, psychologiczne i wynikające z historii kultury, lecz także aprioryczne¹¹. Każdy faktyczny język posiada aprioryczne rusztowanie oraz całkowicie aprioryczne zasoby, zakorzenione w idealnej istocie znaczeń samych w sobie. Operacyjne prawa komplikowania i modyfikowania umożliwiają tworzenie złożonych postaci znaczeń. Na wczesnej Husserlowskiej koncepcji języka duży wpływ wywarły poglądy Bolzana, według którego każde słowo języka służy do oznaczenia osobnego przedstawienia. Husserl polemizował z nimi wskazując, że tezie Bolzana przeczy istnienie słów synkategorematicznych (choć Husserl przyjmował przecież istnienie synkategorematicznych znaczeń), używanie wielu słów dla wyrażenia jednego „przedstawienia” (nie istnieje pełen paralelizm między typami naoczności kategorialnej a typami znaczeń) etc. Niemniej zasada paralelizmu zachodzącego między mówieniem i myśleniem, mówieniem i „widzeniem” zdaje się pochodzić z wpływów bolzanowskich. O wpływach tych w nieco innej przestrzeni problemowej pisał też Roman Ingarden:

„Wpływ Bolzana, a zarazem pewna pozostałość psychologizmu zaznacza się w tym, że znaczenie słowa (lub sens zdania) ma być idealną species czegoś, co się ujednostkowia w niektórych momentach tzw. „sygnitywnego” aktu świadomości (w jego «materii», resp. w jego «intencjonalnej istocie»)»¹².

¹⁰ Por. K. Michalski, *Logika i czas. Próba analizy Husserlowskiej teorii sensu*, Warszawa 1988, s. 161.

¹¹ E. Husserl, *Badania logiczne*, t. II, dz. cyt., s. 423.

¹² R. Ingarden, *Krytyczne uwagi o poglądach fonologów*, „Sprawozdania PAU” t. 49, 1948, nr 3, s. 124–129; nr 5, s. 219–224, [w: tenże, *Z teorii języka i filozoficznych podstaw logiki*, Warszawa 1972, s. 18.

W późnej fazie myślowej uobecnionej przede wszystkim w dziele zatytułowanym *Formale und transzendente Logik* Husserl stał na stanowisku tzw. intencjonalnej koncepcji języka. Analogiczną koncepcję wypracował niezależnie od Husserla Ingarden w dziele pt. *Das literarische Kunstwerk*. Wszystkie twory językowe, w myśl tego stanowiska, są wytworami intencjonalnymi. Język tak w swej zewnętrznej szacie brzmieniowej, jak i w swym znaczeniu-sensie istnieje dzięki intencjonalnym językotwórczym i zdaniotwórczym operacjom świadomości¹³. Nie poszukujemy więc dla deskrypcji istot rzeczy i stanów rzeczy idealnych odpowiedników znaczących, lecz musimy je mocą własnej świadomości wytworzyć. Wydaje się, że margines nie-dopasowania będzie na gruncie tej wizji języka nieproporcjonalnie większy. Świadomość jest teraz niejako zdana na samą siebie, aby wytworzyć korelat językowy pasujący do danego w naoczności fenomenu. Wobec takiej wizji języka trzeba Husserlowi postawić pytanie o identyczność tworów językowych wytworzonych intencjonalnie przez różne podmioty. Wszak taka identyczność jest konieczna dla zaistnienia fenomenu porozumienia językowego między ludźmi. Podkreślanie, że język tworzy się w wyniku poznawczego obcowania z rzeczami nie jest zadawalający, gdyż trzeba by arbitralnie założyć, że różni ludzie dokładnie tak samo widzą daną rzecz wyrażoną językowo. Poza tym, jak w takiej perspektywie wytłumaczyć istnienie intersubiektywnie funkcjonującej logiki? Wszak nie powstała ona na gruncie doświadczenia zmysłowego i abstrakcji z doświadczenia. Ingarden dyskutując ten problem w Husserlowskiej teorii języka sugeruje dwie możliwe drogi wyjścia z poznawczego impasu w tej kwestii: przyjąć istnienie w czystych podmiotach świadomości wrodzonego „rozumu” lub istnienie jakiejś teleologii w przebiegu strumieni czystych przeżyć. Oba rozwiązania polski fenomenolog uznał jednak za niezadowalające i trudno mu nie przyznać racji¹⁴.

Język nie stanowi zatem w myśli Husserla żadnego medium, które zapośredniczałoby w jakikolwiek sposób stosunek poznawczy człowieka do rzeczywistości. Jeżeli już szukać tu jakiegoś „zapośredniczenia” to byłby nim sens, a nie słowo czy pojęcie. Fenomenolog w myśl programu badawczego Husserla ma dążyć do uchwycenia istoty (species, ejdos) w aktach bezpośredniej naoczności. Oczywiście towarzysząca aktom intuicji ejdetycznej jest swoistym legitymatorem prawdziwości treści uzyskanych w bezpośrednim doświadczeniu. Język nie bierze w tym udziału i w żaden sposób nie współkonstruuje wiedzy o rzeczywistości. Może co najwyżej przeszkadzać w dotarciu do prawdy o rzeczywistości, jak

¹³ Por. tamże, s. 20–21.

¹⁴ Por. R. Ingarden, *O „Formalnej i transcendentalnej logice”* (fragment tej rozprawy był drukowany wcześniej w „*Kantstudien*” t. 1938, 1/2, 1932), [w:] tenże, *Z badań nad filozofią współczesną*, dz. cyt., s. 513.

słusznie pisał Krzysztof Michalski: „ujęcie to prowadzi do specyficznej koncepcji języka: języka jako elementu w zasadzie negatywnego, zakłócającego widzenia świata”¹⁵. Stąd trzeba wyłączyć wszelkie sądy nieugruntowane w bezpośrednim doświadczeniu apriorycznym. Ta separatystyczna wizja języka i poznania nie widzi żadnego wpływu struktur językowych na nasze postrzeganie świata; język jest wtórny w stosunku do uchwycenia rzeczywistości i służy wyłącznie opisowi (Beschreibung, Deskription) tego, co w naoczności dane. Poznanie samo w sobie ma przeto charakter przed-językowy. Językowy wyraz przychodzi później, kiedy chce się zakomunikować wyniki poznawcze innemu podmiotowi. Kwestia ewentualnego potwierdzenia, sprawdzenia tego przekazu zależy wyłącznie od predyspozycji drugiego podmiotu do dokonywania wglądów ejdetycznych. Żadne zabiegi językowe nie są w stanie tu dopomóc, dlatego fenomenolog unika badań, które przebiegałyby – na jakimkolwiek etapie! – w sferze samego języka.

Odmienne sprawę postrzegał Frege. Generalnie myśl istnieje dla niego poza językiem, z drugiej świadomość myśli jest połączona ze świadomością konkretnego zdania. Czym bowiem byłaby dla mnie myśl, jeżeli nie ujmowałbym jej? Nie da się myśleć bez używania języka. To powiązanie wynika jednak nie z istoty myśli, lecz z naszej istoty jako ludzi. Język czyni myśl bardziej uchwytą, umożliwia komunikację, ujawnia do jakiegoś stopnia strukturę myśli – jest mostem, który przeprowadza nas od tego, co niezmysłowe do form zmysłowych¹⁶.

Na istotny problem w kontekście Husserla koncepcji języka zwrócił uwagę Wojciech Herman wskazując, iż podstawą takiego widzenia języka jest pogląd, że można poskładać język z poszczególnych słów i pojęć. Taki pogląd jest pogwałceniem całościowego, strukturalnego spojrzenia na język w różnych nurtach językoznawstwa obecnego przynajmniej od badań Ferdinanda de Saussure’a. Słowo staje się słowem – tak na poziomie syntaktycznym, jak i semantycznym – dopiero w związku z innymi słowami. Mówiąc posługujemy się nie pojedynczymi słowami i pojęciami, ale całym językiem, angażujemy całą strukturę. Gdybyśmy chcieli wyrażać językowo tylko to, co sami osobiście zobaczyliśmy, to powinniśmy milczeć¹⁷. To bardzo istotna trudność, do której jeszcze przyjdzie nam powrócić w dalszych partiach niniejszego artykułu. Tu wypada zaznaczyć, że ta uwaga krytyczna odnosi się głównie do koncepcji języka zaprezentowanej w Badaniach logicznych, a mniej do intencjonalnej koncepcji języka późnego Husserla.

¹⁵ K. Michalski, *Logika i czas*, dz. cyt., s. 160.

¹⁶ Por. L. Koj, A. Gut, *Uwagi o antypsychologizmie Fregego i Husserla*, [w:] *Psychologizm, antypsychologizm*, red. A. Olech, Kraków 2001, s. 50 n.

¹⁷ W. Herman, *Fenomenologia a problem języka*, „Sztuka i Filozofia” 5 (1992), s. 112.

Utrwalająca i wskazująca funkcja języka w koncepcji Ingardena

Kwestie języka interesowały Ingardena w dużej mierze w kontekście jego polemiki z przedstawicielami szkoły lwowsko-warszawskiej. Do szczególnie istotnych jego prac dotyczących istoty języka należą: *O dziele literackim* (1931), *O poznawaniu dzieła literackiego* (1937), *Krytyczne uwagi o poglądach fonologów* (1948) i *O języku i jego roli w nauce* (1948/49). Kwestie języka są zresztą obecne w zasadzie we wszystkich tekstach Ingardena, poczynawszy od programowej niejako rozprawy zatytułowanej *Dążenia fenomenologów* (1919/20). Jego zainteresowanie językiem było, zdaniem Jana Woleńskiego, ponadprzeciętne w obozie fenomenologów¹⁸.

Ingarden zdecydowanie odrzucał psychologistyczną koncepcję języka, teorię fizykalistyczną, formalizm rosyjski, idealizm lingwistyczny, konwencjonalizm oraz koncepcję fonologiczną. Pozostawiamy tu bez dyskusji problem, na ile jego krytyka „fonologów” trafiała celnie w te koncepcje, a na ile była efektem słabej znajomości krytykowanych poglądów¹⁹. Bliska była mu natomiast koncepcja późnego Husserla w fundamentalnych miejscach zbieżna z jego własnymi ustaleniami, wypracowanymi głównie na kanwie badań nad dziełem literackim. Pisał: Wydaje się, że Husserl ma rację, uważając twory językowe takie, jak słowa, zdania i zespoły zdań używane przez nas w mówieniu i myśleniu, a posiadające z jednej strony pewną „szatę zewnętrzną”, czyli pewien dobór tworów symbolicznych, brzmieniowych, a z drugiej związane z tymi symbolami znaczenie, za wytwory operacji myślowych²⁰. Koncepcja ta jest antypsychologistyczna, a jednocześnie nie wpada w pułapkę idealistycznego widzenia języka. Idealizm nie respektuje takich faktów, jak zmienność znaczeń wyrazów, ich wieloznaczność, zmienność kontekstowa znaczeń etc. Pisał Ingarden: język nie spada z nieba jako coś gotowego, wobec czego bylibyśmy bezsilni; przeciwnie, możemy kształtować nazwy w ich treściach formalnych tak, by oddawały trafnie formy swych odpowiedników rzeczywistych²¹. Koncepcja intencjonalna w pełni eksplikuje takie rozumienie języka. Ingarden podkreślał pokrewieństwo intencjonalnej koncepcji języka późnego Husserla z teorią Twardowskiego, choć uważał, że jest ona pełniejsza i posiada większe moce eksplanacyjne. Ingarden proponuje następujące rozumienie języka: Język jest w swych elementach i w całości wytworzony przez czynności ludzkie szczególnego rodzaju, wytwory te zaś mają inny charakter bytowy niż wszelkie

¹⁸ Por. J. Woleński, *Język*, [w:] *Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena*, red. A. J. Nowak, L. Sosnowski, s. 134.

¹⁹ Por. D. Ulicka, *Ingardenowska filozofia literatury. Konteksty*, Warszawa 1992, s. 78–98.

²⁰ R. Ingarden, *O „Formalnej i transcendentnej logice”*, dz. cyt., s. 509.

²¹ R. Ingarden, *O języku i jego roli w nauce (1948/49)*, [w:] tenże, *Z badań nad filozofia współczesną*, dz. cyt., s. 75.

wymienione poprzednio [fizyczny, psychiczny, idealny-K.S.]: są przedmiotami intencjonalnymi²². Język powstaje wraz z powoływanymi przez podmiot tworami językowymi (słowa, zdania, układy zdań) – w tych tworach wyładowuje się mówienie o czymś, mówienie z istoty produktywne. Będąc przedmiotem intencjonalnym, język rodzi się z intencji naszego zachowania się²³.

Ingarden przyjmuje za Husserlem naczelną zasadę badań fenomenologicznych: ostatecznym źródłem i podstawą poznania wszelkiej teorii jest w każdym przypadku bezpośrednio doświadczenie²⁴. Trzeba przyjąć do wiadomości to i tylko to, co dane w doświadczeniu i to dokładnie tak, jak nam ono daje. Poprzez akt bezpośredniego doświadczenia Ingarden rozumie każdy akt poznawczy, w którym przedmiot jest dany oryginalnie, jest cielesnie samoobecny. Należy oddać sprawiedliwość przedmiotowi badania poprzez „wysłuchanie” wszystkiego, co on sam o sobie „mówi” – tylko to spowoduje, iż badacz nie pogwałci immanentnej natury przedmiotu.

Potrzeba słowa roboczo pojawia się, kiedy trzeba wybrać przedmiot lub klasę przedmiotów, którymi ktoś ma zamiar zająć się badawczo. Wybór słowa ma jednak charakter tymczasowy i trzeba je odrzucić w momencie, kiedy okaże się, że przedmiot wskazywany ma inne własności niż sugeruje pojęcie tudzież, że granica klasy przedmiotów przebiega inaczej. Pisał Ingarden: Gdy nam się uda uzyskać bezpośredni kontakt z przedmiotami, kończy się rola pojęć przejętych z potocznego języka, a co więcej, musimy się starać, by się uniezależnić od wszelkich sugestii z tego języka płynących²⁵. Kurczowe trzymanie się pojęć może zniekształcać widzenie rzeczy (idola fori). Postulat wyzwania się od sugestii języka potocznego to jedno z najistotniejszych wskazań metodologicznych Ingardena. Ma on jednocześnie świadomość, że jakieś reperkusje języka pojawiają się zawsze i nie posiadamy obrazu świata absolutnie czystego doświadczenia – jest to swoistą ideą regulatywną²⁶. Tym bardziej trzeba dbać o minimalizację tych wpływów i reperkusji i dążenie do uzyskania danych (możliwie) czystego doświadczenia. Potrzeba pojęć pojawia się wreszcie w sytuacji, w której trzeba utożsamić przedmiot z nim samym, by móc rozpoznać go jako ten-oto-przedmiot w każdym nowym przypadku fenomenologicznie rozumianego widzenia go. Bez posiadania pojęcia danego przedmiotu nie będzie to możliwe. Przez pojęcie w tym kontekście rozumie Ingarden nienaoczne domniemanie przedmiotu w jego naturze konstytutywnej.

²² Tamże, s. 32.

²³ Por. tamże, s. 58.

²⁴ R. Ingarden, *Dążenia fenomenologów*, „Przegląd Filozoficzny” 1919, z. 3, s. 118–156, za: tenże, *Z badań nad filozofią współczesną*, dz. cyt., s. 290.

²⁵ Tamże, s. 306.

²⁶ R. Ingarden, *O języku i jego roli w nauce*, dz. cyt., s. 102.

Tak rozumiane pojęcia są relatywne ze względu na określony sposób doświadczenia przedmiotu i każdorazowy rezultat poznawczy, utrwalając go i umożliwiając badaczowi wgląd w uzyskane na danym etapie badawczym wyniki. W miarę poznawania przedmiotu pojęcia mogą, a poniekąd muszą, ulegać przekształceniom („płynność pojęć”). Ingarden przyjmuje istnienie takich przedmiotów, co do których możliwe jest wyczerpujące uchwycenie ich cech konstytutywnych i tym samym utworzenie ostatecznych pojęć, ale przeczy domniemaniu, iż jest to charakterystyczne dla wszystkich przedmiotów. Tak więc pojęcia jako swoisty wynik poznawczy mają być tworzone wtórnie w stosunku do intuicji ejdetycznej. Język powinien być izolowany od procesów bezpośredniego uchwytowania przedmiotów w ich uposażeniu jakościowym, a następnie krytycznie angażowany do petyfikacji tego, co ujrane. Tym samym postulat ścisłego definiowania rozumiany jako ogólna zasada teoriopoznawcza zostaje przez Ingardena zdecydowanie odrzucony. Definicja nie zawsze jest możliwa, a w badaniach fenomenologicznych – jeżeli w ogóle! – pojawia się na końcu, a nie na początku analiz.

Potrzeba opisu fenomenologicznego ujawnia się wraz z chęcią przekazania uzyskanej w bezpośrednim doświadczeniu apriorycznym wiedzy ejdetycznej innym podmiotom. W tym momencie posiadanie słów jako wytworzonych przez świadomość znaków intersubiektywnie zrozumiałych staje się koniecznością. Słowa jednakże mają pełnić rolę naprowadzającą drugiego na te treści doświadczenia, które chce się wyrazić. Pisał Ingarden: Trzeba umożliwić drugiemu uzyskanie takiego samego doświadczenia jak to, które umożliwiło nam utworzenie nowego adekwatnego domniemania²⁷. Trzeba zatem w ten sposób mówić lub pisać, aby słuchacz/czytelnik doświadczył tego, co chcemy mu przekazać. Ingarden opowiadał się przeto za używaniem języka potocznego, posługiwaniem się wyrazami „intuicyjnymi”, czyli mającymi zdolność uobecniania odpowiednich przedmiotów. Do tego celu bardziej nadaje się właśnie język „życiowy”, nieuteoretyzowany, posługujący się słowami dobitnymi, „soczystymi”, gdyż te lepiej spełniają funkcję „pokazywania” przedmiotów. Wskazywanie, a nie abstrakcyjne określanie jest zadaniem dla językowego opisu treści uzyskanych w bezpośrednim doświadczeniu. Istotne jest też operowanie konkretnymi przykładami. Jeżeli rozmówca naprowadzony na odpowiednie doświadczenie zdołał już utworzyć sobie adekwatne domniemanie całościowe dotyczące określonego przedmiotu, to kolejnym zadaniem fenomenologa jest dopomożenie mu w zdobyciu doświadczenia, co do własnościowych quale przedmiotu badania. Drogą do tego jest również stosowanie języka potocznego, przykłady, obrazy, analogie, porównania etc. Dopiero na końcu tej drogi możemy stosować określenia-pojęcia: dopiero niejako w ostatnim momen-

²⁷ R. Ingarden, *Dążenia fenomenologów*, dz. cyt., s. 314.

cie, gdy nabieramy przekonania, iż rozmówca idzie za naszymi wskazówkami i zdolny jest efektywnie sam zobaczyć to, co myśmy wpierw widzieli, możemy się posłużyć ścisłym określeniem za pomocą fenomenologicznie ustalonych pojęć²⁸. Czytelnik lub rozmówca musi więc aktywnie współpracować, poddawać się intencjom znaczeniowym słów i być otwartym na doświadczenia, ku którym fenomenolog chce go przywieść. Fenomenolog nie wykląda swej nauki, lecz usiłuje jedynie pomóc słuchaczowi/czytelnikowi w zdobyciu samodzielnego doświadczenia, będącego nośnikiem treści, o które chodzi.

Język fenomenologa w dużej mierze angażuje słowa o dość nieokreślonych znaczeniach, często wieloznaczne. Tym bardziej trzeba dbać o eliminowanie znaczeń niezamierzonych, o zwiększanie jednoznaczności wraz z postępem opisu, o uściślanie znaczeń, którymi się posłużymy przy sprecyzowaniu naszych wyników poznawczych. Trafnie pisała o tym Danuta Gierulanka: w tym budowaniu aparatury pojęciowej i terminologii występują dwojakiemu rodzaju fazy (nieraz kilkakrotnie się przeplatające, a zawsze z natury rzeczy pozostające ze sobą w związku), w których główny nacisk pada: w jednych – na sugestywność i naoczność, w drugich zaś – na precyzję pojęć i jednoznaczność języka²⁹. Nerwem poglądu Ingardena na istotę języka i jego relację z poznaniem jest sformułowanie z Dążeń fenomenologów: Nie należy bowiem zapominać, że aparat pojęciowy jest tylko środkiem do celu³⁰. Celem tym jest ułatwienie drugiemu człowiekowi dostępu poznawczego, obcowanie z rzeczywistością. Nawet gdyby możliwe było zawarcie całokształtu poznania w ścisłych i adekwatnych pojęciach i sądach to i tak zamknięcie filozofii w kręgu analizy języka i kombinacji pojęć nie byłoby zadowalające. Bo przecież najistotniejszym dążeniem filozofii jest zbliżyć człowieka do rzeczywistości, dać mu się nasycić w jej bezpośrednich danych objawiającym się swoistym obliczem i pokazać je tym, którzy jeszcze nie osiągnęli bezpośredniego doświadczenia³¹. Język w poznaniu fenomenologicznym jest zatem sprowadzony do roli narzędzia służącego z jednej strony do utrwalenia wyników doświadczenia i poprzez tę resumpcję umożliwiającego pełniejszy uchwyt przedmiotu, a z drugiej strony do naprowadzenia innego człowieka na te doświadczenia, które stoją za wiedzą zdobytą przez podmiot poznający. Wszystkie pojęcia muszą czerpać swój sens z bezpośrednich danych doświadczenia, a znaczenie tych pojęć musi być maksymalnie dostosowane do sensu treści uchwyconych w poznaniu intuicyjnym. Słowa opisu fenomenologicznego powinny możliwie w pełni magazyno-

²⁸ Tamże, s. 315.

²⁹ D. Gierulanka, *Kształt metody fenomenologicznej w filozofii Romana Ingardena*, [w:] *Jak filozofować?*, red. J. Perzanowski, Warszawa 1989, s. 98.

³⁰ R. Ingarden, *Dążenia fenomenologów*, s. 317.

³¹ Tamże.

wać wszystko, co odsłoniło się w bezpośrednim doświadczeniu. A zatem prius stanowi doświadczenie, a consequens wytworzenie pojęcia.

Interesującym tropem jest wskazanie na zbieżność rozumienia języka w fenomenologii z poglądem na wartość poznawczą słów św. Augustyna wyrażonym najpełniej w dialogu pt. *De Magistro*³². Słowa nie mogą zastąpić, według niego, źródłowego kontaktu z Prawdą. Pisał św. Augustyn:

„Słowa mają tylko tę wartość – i to już najlaskawiej je oceniając – że pobudzają nas do szukania rzeczy, ale nie pokazują nam ich w ten sposób, żebyśmy mogli je poznać. Aby nauczyć mnie czegoś, trzeba, żeby przedmiot, który chcę poznać, ukazał się moim oczom lub podziałał bezpośrednio na którykolwiek mój zmysł lub też przedstawił się samemu umysłowi”³³.

Pod tymi słowami fenomenolog mógłby się podpisać bez istotniejszych uwag i zastrzeżeń. Słowa pobudzają do uczenia się, do poznawania, jednak autentycznym źródłem poznania jest światło Chrystusa rozbłyskujące we wnętrzu ludzkiej duszy. Poznanie opiera się na pouczeniu wewnętrznej prawdy, a nie na usłyszanych z zewnątrz dźwiękach. Te ostatnie mogą naprowadzać na bezpośrednie poznanie nazywanej rzeczy.

Ingarden – w pewnej analogii do Husserla – zdaje się czasem traktować język w sposób atomistyczny, jako zbiór dość dowolnie kształtowanych i tworzonych pojęć, które kompatybilne do treści uzyskanych w bezpośrednim doświadczeniu nadają się do opisu poznanej intuicyjnie rzeczywistości. Polski fenomenolog odrzucał stanowisko – jak sądził charakterystyczne wyłącznie dla matematyków tworzących aksjomatyczne systemy dedukcyjne – że terminy języka są bez znaczenia własnego, a nabierają sensu dopiero w korelacji z aksjomatami i innymi terminami³⁴. Wydaje się jednak, że przekonanie o holistycznym charakterze języka jest niezaprzeczną daną współczesnego widzenia języka. Nie tylko wszak kierunki strukturalistyczne traktują język jako całość, której nie da się rozbić na poszczególne elementy składowe i posługiwać się nimi w izolacji od pozostałych. Ingarden w tej kwestii zdaje się miejscami – jest to widoczne przede wszystkim w jego wczesnej rozprawie pt. *Dążenia fenomenologów* – traktować język dość arbitralnie i naiwnie. Z drugiej strony jest świadom, że – jak sam pisze – w sposób tajemniczy słowa i pojęcia nie tylko do siebie przylegają, ale ożywiają je jakby jeden strumień krwi, jednolity sens³⁵. Ingarden ma zatem świadomość

³² Por. A. Nowak, *Ingarden contra Ingarden. Studium z pogranicza ontologii filozoficznej, semiotyki i teorii wartości*, Kraków 1990, s. 23.

³³ Św. Augustyn, *O Nauczycielu*, tłum. J. Modrzejewski, [w:] *Dialogi filozoficzne*, red. W. Seńko, Kraków 2001, s. 476.

³⁴ Por. R. Ingarden, *Dążenia fenomenologów*, dz. cyt., s. 304.

³⁵ R. Ingarden, *O języku i jego roli w nauce*, dz. cyt., s. 60.

całościowego, systemowego charakteru języka. Ten wątek pojawia się też w sytuacji, w której Ingarden analizuje wspólnotowy charakter tworzenia słów określonego języka. Tworzenie znaczeń nowych słów odbywa się na drodze współpracy wielu podmiotów, na gruncie wspólnego bezpośredniego kontaktu poznawczego z określonymi rzeczami. Powstałe nowe słowo jest zatem od początku tworem intersubiektywnym i intersubiektywnie komunikowalnym. W tym kontekście czytamy w dziele pt. *O poznawaniu dzieła literackiego*: „Słowa nie są też tworamı całkowicie izolowanymi, lecz są zawsze członami pewnego systemu językowego, bez względu na to, jak luźny mógłby być ten system w poszczególnych przypadkach”³⁶. Język tworzy uporządkowany system znaczeń, które pozostają ze sobą w określonych, formalnych i rzeczowych związkach³⁷. Ów „system” zdaje się stawiać opór intencjonalności operacji słowotwórczych i zdaniotwórczych. Ale to odrębny problem. W każdym razie stanowisko Ingardena w kwestii natury języka nie podlega prostej krytyce wychodzącej z akcentowania całościowości języków faktycznych. Ingarden – wprowadzając, jak się wydaje, w swą teorię pewne pęknięcia i niekoherencje – uwzględnia tę niewątpliwą daną współczesnych badań nad językiem.

Niewyraźalna wiedza?

Pytanie dotyczące istnienia wiedzy niewyraźalnej jest jednym z trudniejszych pytań epistemologii, filozofii języka czy filozofii nauki. W gruncie rzeczy jednak problem sprowadza się przede wszystkim do sposobu rozumienia wiedzy. Przyjmując propozycjonalną definicję wiedzy, która utożsamia wiedzę ze zbiorem zdań, problem uzyskuje jasne i zdecydowane negatywne rozstrzygnięcie³⁸. Na takim stanowisku stoi Kazimierz Ajdukiewicz czy Marian Przełęcki. Ten drugi utożsamia treść poznawczą z sądem w znaczeniu logicznym, nie widzi zatem generalnie miejsca dla określonych treści poznawczych niewyraźalnych w żaden określony sposób³⁹. Przełęcki dopuszcza, co prawda, konieczność zastosowania w określonych warunkach wypowiedzi ostensywnych, odwołujących się do wspólnych doświadczeń rozmówców. Widać tu pewną analogię z Ingardenowską koncepcją języka w jego funkcji naprowadzającej na określone doświadczenia. Zdecydowanie negatywne stanowisko wobec niewyraźalnych treści poznawczych

³⁶ R. Ingarden, *O poznawaniu dzieła literackiego*, tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1976, s. 33 (pierwsze wydanie: Lwów 1937).

³⁷ Tamże, s. 34.

³⁸ Por. np. J. Woleński, *Epistemologia*, Warszawa 2005, s. 355.

³⁹ M. Przełęcki, *Czy istnieją niewyraźalne treści poznawcze?*, [w:] tenże, *O rozumności i dobroci. Propozycje i morały*, Warszawa 2002, s. 42.

wyznają wszelkiej maści (neo)pozytywiści. Istnienie wiedzy ukrytej, z kolei, silnie wyeksponował w dwudziestowiecznej filozofii nauki Michael Polanyi. W swej książce pt. *Personal Knowledge* podkreślał, że w nauce istnieją czynniki osobowe z istoty swej niemożliwe do wyrażenia. W nauce wiemy więcej niż jesteśmy w stanie wyrazić. Milczące poznanie (*tacit knowing*) generuje sytuację, że posiadamy jakąś wiedzę, której nie jesteśmy w stanie wyrazić językowo. Dotyczy to również, a raczej przede wszystkim, poziomu intuicji metodologicznych, jakie posiadają uczeni, dzięki czemu są w stanie oceniać nowe teorie, wybierać lepsze etc.⁴⁰ Także Husserl stał na stanowisku, że możemy uchwytować naocznie np. zbiory albo rozmaite proste stany rzeczy bez dawania im nominalnego i propozycjonalnego wyrazu⁴¹.

Dla Ingardena sytuacja problemowa w kwestii „język a poznanie” jawi się jako mocno złożona. Odróżnił on czynności poznawcze od czynności językowych, a te drugie widział w podporządkowaniu pierwszym⁴². Pisał o funkcjach poznawczych i językowych: Językowa jest pochodna i wyzyskuje poznawczą, by móc spełnić funkcję przedstawiania. Funkcja poznawcza jest odkrywczą, językowa (przy przedstawianiu) rekonstruująca, odtwórcza dla powiadamiania drugiego⁴³. W kwestii, czy myślenie jest w sposób konieczny związane z posługiwaniem się językiem, Ingarden zdaje się zatem podzielać – wbrew Kantowi, któremu przypisuje pogląd, że nie istnieje bezjęzykowe poznanie – stanowisko Henri Bergsona (*Intuition philosophique*), dla którego najistotniejsze egzystencjalnie myślenie przebiega pozajęzykowo. Właśnie intuicja przełamuje dyktat języka w poznaniu i pozwala tym samym dotrzeć do rzeczy samej, niezapośredniczonej językowo. Ugrzęźnięcie w języku zarzuca Ingarden Ajdukiewiczowi, mówiącemu o językowych obrazach świata⁴⁴. Treści doświadczenia, przy takim widzeniu rzeczywistości, wchodzą od razu w struktury językowe i w konsekwencji język stwarza perspektywę świata, a rzeczywistość jako taka nie istnieje⁴⁵. Dla poparcia kontrstanowiska Ingarden odwołuje się do przykładów: oto wykładowca idzie na wykład i myśli sobie, że dziś wyłoży „to” i nic więcej, potem mówi dwie godziny i jeszcze nie udało mu się „tego” powiedzieć. Lub: ktoś improwizując mówi dokonując eksplikacji swej myśli pod postacią tworów językowych – przysłuchując się później temu stwierdza, że jednocześnie myślał pozajęzykowo, a mówiąc dostosowy-

⁴⁰ Por. M. Polanyi, *Personal Knowledge*, London 1958; tenże, *Tacit Knowing. Its Bearing on Some Problem of Philosophy*, „Rev. of Mod. Phys.” X 1962, s. 601–616.

⁴¹ Por. E. Husserl, *Badania logiczne*, t. II, cz. II, Warszawa 2000, s. 229.

⁴² Por. R. Ingarden, *O języku i jego roli w nauce*, dz. cyt., s. 90.

⁴³ Tamże, s. 100.

⁴⁴ Por. interesujący tekst A. Olecha, *W sprawie sporu o rolę języka w poznaniu*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2, 2005, s. 221–229.

⁴⁵ Por. R. Ingarden, *O języku i jego roli w nauce*, 116.

wał do tych myśli twory językowe. Kiedy mamy nowe doświadczenie, to często nie potrafimy go ująć w słowach, szukamy ich i wreszcie musimy ukuć znaczenie i osadzić je w brzmieniowym symbolu⁴⁶. Myślenie konkretne jest w tym przypadku – a może zawsze? – bogatsze, niż to, co dochodzi do językowego wyładowania⁴⁷. Nawet myślenie językowe angażuje wyłącznie nierealne, wyobrażone słowa. Z drugiej strony Ingarden zachowuje ostrożność i jest świadomy, że przykłady te są niewystarczające dla poparcia tezy negatywnej w sprawie istotowego związku myślenia z językiem i orzeka, że kwestia ta jest bardzo trudna i nie można jej uważać za rozstrzygniętą⁴⁸. W każdym razie Ingarden zdecydowanie odrzucał pogląd, jakoby każda czynność poznawcza z istoty swej musiała być czynnością językową⁴⁹. Całkowicie nowe i obce dotychczasowym doświadczenie wymaga wysiłków, aby sformułować je w językowej szacie. Czytamy w rozprawie zatytułowanej O języku i jego roli w nauce: Jednak może są takie sytuacje, w których nie posługując się językiem (bo go nie mam dla tych przedmiotów) dochodzę do odkrycia stanu rzeczy. Mianowicie nie umiem nazwać ani tego, co jest jakieś, ani tego, jakie ono jest, ale wiem, że to ono jest takie. Bez nazw mam pełną świadomość tego, że coś, czego nie umiem zaklasyfikować, jest właśnie cechą tego czegoś nie nazwanego⁵⁰. W dalszym ciągu swych analiz Ingarden dochodzi do bardziej zdecydowanej tezy: orzekanie przedjęzykowe jest możliwe!

Istnienie wiedzy, której nie da się do końca zwerbalizować jest dla Ingardena w kontekście zreferowanych wyżej pryncypiów metodologicznych oczywiste. Język nie jest w stanie udźwignąć wszystkich treści, które prezentując się w bezpośrednim doświadczeniu konstytuują naszą wiedzę o rzeczywistości. Jego funkcję należy uznać za wypełnioną, jeśli uda się przy jego pomocy naprowadzić drugiego na te doświadczenia źródłowe, które ufundowały nasze domniemania. Trzeba też przyjąć przy dysjunkcji czynności poznawcze – czynności językowe, że część wiedzy uzyskanej na drodze bezjęzykowych aktów poznawczych będzie trudna do wyrażenia w języku, a czasem wręcz niewyraźna. Doskonałym polem eksplikacji tej tezy zdaje się być przestrzeń estetycznych obcowań z przedmiotami kulturowymi, ale i obcowań międzyludzkich.

Ingarden wskazuje na istnienie szczególnych jakości, które nazywa – za Dietrichem von Hildebrandem – jakościami metafizycznymi⁵¹. Wśród nich wymienia

⁴⁶ Por. tamże, 100.

⁴⁷ Tamże, s. 33.

⁴⁸ Tamże, s. 36.

⁴⁹ Por. tamże, s. 95.

⁵⁰ Tamże, s. 109.

⁵¹ Por. D. v. Hildebrand, *Die Idee der sittlichen Handlung*, Darmstadt 1969, s. 42 n.; R. Ingarden, *O dziele literackim*, tłum. M. Turowicz, Warszawa 1988, s. 368 n. (pierwsze wydanie: *Das literarische Kunstwerk*, Halle 1931).

m. in.: wzniosłość, podłość, tragizm, demoniczność, świętość etc. Jakości metafizyczne objawiają się zazwyczaj w złożonych, a często różniących się między sobą sytuacjach życiowych lub międzyludzkich zdarzeniach, jakby jakaś szczególna ich atmosfera, unosząca się nad nimi i otaczająca rzeczy i ludzi uczestniczących w tych sytuacjach, atmosferą, która wszystko przenika i światłem swym wszystko rozświetla⁵². Są one szczególnym darem „łaski”, ukazującym nam głębię życia i wszystkiego, co istnieje. Rozum nie jest w stanie tych jakości określić i wyjaśnić, można je jedynie zobaczyć – w swoistej ekstazie – w fenomenologicznym sensie tego słowa. Jakości metafizyczne odsłaniają nam sens wszystkiego i praźródła bytu jako takiego. Nie da się ich wiernie opisać. W życiu takie sytuacje zdarzają się bardzo rzadko, natomiast ich przeżywanie – i to w sposób pełniejszy, bo mniej angażujący emocjonalnie – umożliwia obcowanie ze sztuką. Ze względu na swój charakter intencjonalny dzieła sztuki nie mogą realizować, lecz mogą odsłaniać i ukonkretniać jakości metafizyczne. To one nadają specyficzną wartość artystyczną dziełu. Rola jakości metafizycznych jest dla kształtu człowieczej egzystencji ogromna – one nie tylko odsłaniają, ale wręcz konstytuują sens ludzkiego bytowania w świecie. Stanisław Ignacy Witkiewicz w podobnym sensie mówił o uczuciach metafizycznych, umożliwiających bezpośrednie doświadczenie jedności istnienia w wielości bytów. Karl Albert w tym kontekście mówi o filozoficznej mistyce⁵³. Jakości metafizyczne odsłaniają przed człowiekiem tajemnicę istnienia i odkrywają przed nim głębszy wymiar bytowania. Nie da się tych jakości wyrazić, zawrzeć ich treści w jakichś sądach, wytłumaczyć i wyjaśnić w zwartych teoriach. Uchwycenie ich natury w bezpośrednim przeżyciu jest jedynym do nich dostępem, a naprowadzanie na ich przeżycie jedyną możliwością przekazu innym ludziom. Nie da się treści poznawczych przekuć w tej materii na wiedzę rozumianą jako sekwencja sądów w znaczeniu logicznym. Akty poznawcze wyraźnie zaznaczają tu swą odmienność od aktów językowych. Podobnie sprawa przedstawia się z uchwyceniem w dziele sztuki wartości estetycznych czy artystycznych – pełen opis tych wartości w ich konkretnym ukonstytuowaniu jednostkowym przekracza możliwości językowej ekspresji deskryptywnej. Pozostaje jedynie możliwość zabiegów ostensywnych i odwołania się do podobnych przeżyć estetyczno-artystycznych innych ludzi względem określonego dzieła sztuki. W kontekście przeżycia estetycznego i oceniania, Ingarden formułuje kilka interesujących dla naszego tematu uwag. Wiedza o przedmiocie estetycznym, jego własnościach, jakościach nie jest dana automatycznie w przeżyciu estetycznym. Przeżywać estetycznie to nie znaczy jeszcze wiedzieć, ale – zaznacza Ingarden – w węższym sen-

⁵² R. Ingarden, *O dziele literackim*, dz. cyt., s. 368.

⁵³ Por. K. Stachewicz, *Problem ugruntowania moralności. Studium z etyki fundamentalnej*, Warszawa 2006, s. 196–200.

sie słowa „wiedzieć”. Konieczny jest powrót do postawy badawczej, który umożliwia posiadanie jasnej wiedzy, a ta jest podstawą pojęciowej oceny aksjologicznej. Dopiero ujęcie pojęciowe i orzekające umożliwia wydawanie sądów konstytuujących wiedzę w węższym sensie. Samo przeżywanie estetyczne nie dostarcza tej wiedzy. W tym kontekście pisze Ingarden: Ono daje mu jedynie doświadczenie, które, jak każde doświadczenie, [stanowi tylko połowę poznania i] w wyniku swym musi być, o ile możliwości, uchwycone pojęciowo⁵⁴. Ta „połowa” poznania musi zatem być dopełniona wyrazem pojęciowym, zakładającym pełną i jasną – źródłowo daną w bezpośredniej intuicji – wiedzą in mente o danym przedmiocie stojącym w centrum badawczym fenomenologa. Dopiero postać językowa tworzy wiedzę w węższym sensie! Ingarden zdaje się przeto przywiązywać dużo większą wagę niż Husserl odnośnie do roli języka w poznaniu. Nie falsyfikuje to jednak tezy o wiedzy – rozumianej w szerszym sensie – niewyraźalnej. Wszak może ona pozostać w swej „połówkowej” formie i nie posiadać językowego dopełnienia.

Szczególne miejsce w badaniach filozoficznych Ingardena zajmowało dzieło literackie, stanowiące i z punktu widzenia postawionego tu problemu przypadek szczególnie interesujący. Utwór literacki jest według Ingardena schematyczny i posiada miejsca niedookreślenia, które są wypełniane przez czytelnika w procesie lektury tekstu. Przedmioty przedstawione w dziele są z istoty wielostronnie niedookreślone i nie ma możliwości, żeby było inaczej. Skąd bierze się ta niedookreśloność? Ingarden tak odpowiada: Płynie ona przede wszystkim z istotnej dysproporcji między językowymi środkami przedstawienia a tym co ma być w dziele przedstawione, po wtóre zaś – z warunków percepcji estetycznej dzieła sztuki literackiej, również dla niego istotnych⁵⁵. Każdy przedstawiony przedmiot – będąc przedmiotem indywidualnym – posiada wszak nieskończoną liczbę cech, a zatem nie da się przedstawić w całym ich bogactwie, gdyż wymagałoby to rozporządzenia nieskończonym zbiorem słów. Poza tym, treść nazwy ogólnej zawiera nie tylko składniki stałe, ale i zmienne – im nazwa ogólniejsza tym więcej zmiennych w jej treści⁵⁶. Te drugie konstytuują właśnie miejsca niedookreślenia. Do konkretyzacji dzieła literackiego dochodzi w wyniku przekształceń i uzupełnień poczynionych przez czytelnika podczas czytania. Konkretyzacji, jako tworów intencjonalnych danego dzieła jest tyle, ile jego odczytań⁵⁷. Ta niewspółmierność między językowymi środkami przedstawienia, a tym, co przedstawiane, jest oczywiście charakterystyczna nie tylko dla tekstu dzieła literackiego, ale dla każdego opisu przedmiotów indywidualnych. Redukcja ejetyczna upraszcza tę kwestię, gdyż w jej

⁵⁴ R. Ingarden, *O poznawaniu dzieła literackiego*, dz. cyt., s. 202.

⁵⁵ R. Ingarden, *Szkice z filozofii literatury*, Kraków 2000, s. 44 (pierwsze wydanie: Łódź 1947).

⁵⁶ Por. tamże, s. 50–51.

⁵⁷ Por. tamże, s. 70–71.

ramach chce się opisać swoiste przedmioty ogólne, jakimi są istoty i idee. Trzeba się jednak posłużyć nazwami i pojęciami ogólnymi z immanentnie przypisanymi im składnikami zmiennymi.

Czy istnieje zatem według Ingardena wiedza niewyraźalna? Pytanie to odsyła do kwestii rozumienia wiedzy i aktów poznawczych z istoty wiedzotwórczych. Ingarden na gruncie badań filozoficznych rozumie te akty przede wszystkim jako źródłowo prezentujące doświadczenie bezpośrednie o charakterze apriorycznym. Takie stawianie sprawy budziło liczne polemiki filozofów współczesnych Ingardenowi. Kazimierz Ajdukiewicz podkreślał, że metoda bezpośredniego doświadczenia (nawet ograniczona do spostrzeżeń zmysłowych!) – w przeciwieństwie do metod tak dedukcyjnych, jak i indukcyjnych, ma charakter subiektywny i jest niepowtarzalna, a więc nie spełnia wymogów, jakie stawia się przed racjonalnymi metodami naukowymi⁵⁸. Dla Mieczysława Wallisa nie istnieje aprioryczne poznanie za pomocą Wesenschau. Według niego fenomenolog, któremu wydaje się, że dokonuje wglądów ejdetycznych, tak naprawdę uświadamia sobie wyłącznie posiadane przez siebie pojęcie w jego treściowym uposażeniu. Pisał Wallis: Rzekomo aprioryczne, oparte na Wesenschau analizy dzieł sztuki Ingardena są w rzeczywistości analizami kryptoempirycznymi, dokonywanymi na materiale ograniczonym horyzontami estetycznymi badacza⁵⁹. Analiza „ejdetyczna” dla Wallisa to analiza czysto językowa – fenomenolog ustala treść swego pojęcia, np. tragedii, i na drodze analizy ustala rzekome „istoty”, a w rzeczywistości cechy przedmiotu zrelatywizowane na określony materiał empiryczny, stojący za danym rozumieniem pojęcia. Tzw. fenomenologiczna analiza pewnego przedmiotu jest zwykle analizą pojęcia tego przedmiotu, jakie ma fenomenolog⁶⁰. Czynności poznawcze byłyby zatem w takim rozumieniu czynnościami analizy językowej. Przedyskutowanie problemu, czy analiza ejdetyczna jest analizą językową, nie jest jednak możliwe w ramach tego artykułu.

Jeżeli rozumieć wiedzę w sensie szerokim, jako zespół przekonań, system tego, co człowiek wie o rzeczywistości, to wtedy niewątpliwie Ingarden odpowiada twierdząco na pytanie, czy istnieje niewyraźalna językowo wiedza. Rozumienie aktów poznawczych w sensie fenomenologicznym, jako aktów bezpośredniej intuicji, dostarcza danych, które dopiero wtórnie trzeba oddać w opisie językowym, posługując się słowami-znaczeniami istniejącymi w języku potocznym, jak i tworząc nowe. Bogactwo danych jest nieproporcjonalne do środków ekspresji językowej, a poza tym środki językowe posiadają zmienne składniki, wprowadza-

⁵⁸ Por. K. Ajdukiewicz, *Subiektywność i niepowtarzalność metody bezpośredniego doświadczenia*, [w:] tenże, *Język i poznanie*, t. II, Warszawa 1985, s. 371–373.

⁵⁹ M. Wallis, *Wybór pism estetycznych*, red. T. Pękala, Kraków 2004, s. 227.

⁶⁰ Tamże, s. 229.

jące nieokreśloność w określone treści doświadczeniowe. Z niewyraźnością jakoś wiąże się nieokreśloność. Jeżeli wiedzę rozumiemy wąsko jako zespół sądów o rzeczywistości, to wtedy wiedza niewyraźna nie istnieje. Kwestia sprowadza się więc do pytania o naturę aktów poznawczych i naturę wiedzy racjonalnej⁶¹. Spór o język okazuje się zatem, przynajmniej w tym kontekście problemowym, sporem o istotę i naturę poznania oraz koncepcję wiedzy!

⁶¹ Por. A. Olech, *W sprawie sporu...*, dz. cyt., s. 228–229.

WALDEMAR KMIECIKOWSKI

Realistyczne zaangażowanie filozofii Romana Ingardena

Wstęp

Filozofia Romana Ingardena ujawnia wyjątkową wnikliwość oraz troskę o precyzyjne i jasne przedstawienie prezentowanego przedmiotu. Tym ostatnim były różnorodne fragmenty szeroko rozumianej rzeczywistości. O wszechstronności zainteresowań Ingardena świadczyć może to, że badaniami objął m. in. ontologię, teorię poznania, teorię języka, estetykę, etykę czy antropologię¹. Istotnym znamieniem stworzonego przez Ingardena systemu – pomimo asystemowości jego filozofii – było konsekwentnie realizowane fenomenologiczne *pozostawianie przy rzeczy samej*². Bez względu na aktualny przedmiot swoich badań dążył on do wiernego odstąpienia prawdy o poznawanym *jestestwie*. I ten specyficzny rys Ingardenowskiego wariantu *zurück zum Sachen* towarzyszy jego analizom. Te zawsze są precyzyjne, a często wręcz przeniknięte zdecydowanym przyznaniem się do własnej niewiedzy o poznawanej rzeczy³. Jeżeli za pierwszy wyznacznik Ingardenowskiej filozofii uznamy fenomenologiczną poznawczą *współobecność* reflek-

¹ Por. D. Gierulanka, *Filozofia Romana Ingardena. Próba wniknięcia w całość dzieła*, [w:] *Fenomenologia Romana Ingardena. Wydanie specjalne „Studiów filozoficznych”*, Warszawa 1972, s. 71 n.

² Por. I. Krońska, *Wspomnienie o Profesorze Ingardenie w pierwszą rocznicę jego śmierci*, [w:] *Fenomenologia Romana Ingardena*, dz. cyt., 66; A. T. Tymieniecka, *Trzy wymiary fenomenologii – ontologiczny, transcendentálny, kosmiczny – rola Romana Ingardena* [w:] *Fenomenologia Romana Ingardena*, dz. cyt., s. 182 n.

³ Por. R. Ingarden, *Studia z estetyki*, t. 3, Warszawa 1970, s. 220 n.; tenże, *Spór o istnienie świata*, t. 2, cz. II, Warszawa 1987, s. 217 n., 244, 249 n.; tenże, *Wykłady z etyki*, Warszawa 1989, s. 131, 140, 330 n.; tenże, *Wstęp do fenomenologii Husserla. Wykłady wygłoszone na uniwersytecie w Oslo (15 wrzesień – 17 listopad 1967)*, tłum. A. Półtawski, s. 156, 170.

sji poznającego podmiotu i *odsłaniającego się* poznawanego przedmiotu, to drugim będzie realistyczne akceptowanie suwerenności tegoż przedmiotu. W artykule spróbujemy przyrzeć się Ingardenowskiemu realistycznemu zaangażowaniu. Postaramy się uczynić to na kilku płaszczyznach. Wskażemy również na pewną wątpliwość związaną z realizmem refleksji Ingardena.

Kontekst teoriopoznawczy

W trakcie swoich analiz skupionych na problematyce natury ludzkiego poznania Ingarden prezentuje budowę aktu świadomości.

„W każdym akcie świadomości – twierdzi Ingarden – można wyróżnić pewne momenty prostsze, choć wzajemnie zmienne. A mianowicie: 1) moment „intencjonalny”, 2) treść nienaoczną i 3) moment stwierdzenia bytu przedmiotu doznieranego”⁴.

W *Sporze o istnienie świata* Ingarden wskaże w akcie mniemania na moment intencyjny, treść nienaoczną oraz moment uchwycenia rzeczywistości⁵. Akt świadomości dzięki intencyjności zawsze odnosi się do pewnego *czegoś* i to *czegoś*, które oddzielone jest w specyficzny sposób od samego aktu. To, co jest spostrzeżone, wyobrażone czy abstrakcyjnie myślane, zawsze zostaje odsunięte i pozostaje w szczególnym dystansie od danego aktu świadomości. Nienaoczna treść aktu natomiast stanowi określoną strukturę aktu, która może zostać wypełniona naoczną treścią doznaną, np. wrażeniową, czego efektem będzie *samoobecność* przedmiotu danego w spostrzeżeniu zmysłowym⁶.

Dla naszych rozważań jednak istotne jest to, iż akt świadomości nie tylko odnosi się intencyjnie do poznawanego przedmiotu, który może być dany także naocznie, lecz zawiera w sobie ów moment uznawania istnienia tegoż przedmiotu. Posługując się pewną metaforą, możemy powiedzieć, że już na poziomie samej budowy aktu zauważamy określoną akceptację dla obecności poznawanego przedmiotu. Poznający podmiot ukazuje się jako ten, który świadomie wykraczając w stronę pewnego jestestwa, niejako jednocześnie udziela szczególnej odpowiedzi na *dotknięcie obecności* owego przedmiotu – uznaje jej faktyczność. Doniosłe jest to, że ta podmiotowa, aktowa akceptacja istnienia tego, co odsłania się jako *na-zewnątrz* aktu świadomości nie jest żadnym dodatkowym aktem skierowanym na wyjściowy akt świadomy ani też nie ma charakteru sądu egzystencjalnego. To sam poznający akt świadomości przeniknięty jest pewnością i oczywi-

⁴ Tenże, *Studia z teorii poznania*, Warszawa 1995, s. 127; por. też s. 134 n.

⁵ Por. tenże, *Spór o istnienie świata*, t. 2, Warszawa 1987, s. 180.

⁶ Por. tamże, s. 180 n.

stością obecności owego *na-zewnątrz*. Ingarden powie (w kontekście aktów spostrzeniowych odsłaniających maszynę do pisania, kartkę, stół itp.), że

„jestem – bez specjalnego zastanawiania się nad tym – przeświadczony, że te widziane przedmioty znajdują się w otaczającej mnie przestrzeni, że są w niej i pozostaną, gdy przestanę pisać i przejdę do drugiego pokoju, by sobie przygotować łóżko do spania”⁷.

To przeświadczenie zawarte jest w samym poznawczym wyjściu *ku* temu, co świadomościowo dostępne.

Ingarden, referując w trakcie swych wykładów w Oslo filozofię Husserla, *de facto* wypowie bliską sobie myśl, że

„sposrzenie(..) jest to jeden akt, jedno przeżycie; przy czym sposób w jaki ów akt spostrzegania bywa normalnie spełniany, zawiera w sobie i wyraża przekonanie o istnieniu tego, co jest spostrzegane. Mogą, naturalnie, występować różne odmiany owego przekonania, czyli – jak się wyraża Husserl – „uznawania w bycie” (*Setzen*) tego, co spostrzegane. (...) Nawet przypuszczając coś – zauważa Husserl – stwierdzam jego przypuszczalność; gdy coś ukazuje mi się jako możliwe – spełniam akt uznania jego możliwości itd. Akty tetyczne mogą się zatem odnosić nie tylko do rzeczywistości, do tego co bytowo autonomiczne, lecz również do tego, co możliwe, co przypuszczalne itd.”⁸.

Zauważamy tutaj podobieństwo Ingardenowskich i Husserlowskich intuicji odnoszących się do owego pre-refleksyjnego i wyprzedzającego sąd egzystencjalny pierwotnego i źródłowego uznania obecności tego, co faktyczne; uznania, które terminologia Ingardenowska określa momentem uchwycenia rzeczywistości (stwierdzenia bytu), a Husserlowska – aktem tetycznym, *Setzen czy Glauben*⁹.

Ingardenowi zawsze zależało na tym, aby nie redukować tegoż momentu i nie pozbawiać go jego oryginalnego sensu; sensu pewnego naturalnego a jedno-

⁷ Tenże, *U podstaw teorii poznania*, Warszawa 1971, s. 349.

⁸ Tenże, *Wstęp do fenomenologii Husserla*, dz. cyt., s. 80 n. Pomijamy w tym miejscu pewien dystans Ingardena do Husserlowskiego pojęcia *przeświadczenie czy przekonanie*. Por. tamże, s. 81 n. Dla naszych celów przytoczona w tekście artykułu wypowiedź wydaje się wystarczająca. Zamierzeniem bowiem było wskazanie na pewne podobieństwo Ingardenowskiego momentu stwierdzenia istnienia (stwierdzenia bytu, uchwycenia rzeczywistości) oraz Husserlowskiego uznającego aktu tetycznego; aktu, którego *istotowym* rysem było właśnie owo uznanie istnienia tego, co domniemane. Potwierdzeniem tego fundamentalnego podobieństwa może być konstatacja Ingardena: „akt spostrzeżenia zawiera nadto zawsze moment stwierdzenia istnienia przedmiotu spostrzeżonego, przechodzący w dalszych swych fazach w moment żywionego przez podmiot przeświadczenia o tym istnieniu, który się rodzi jako pewnego rodzaju wynik czy synteza momentu stwierdzenia” – tenże, *Studia z teorii poznania*, dz. cyt., s. 128.

⁹ Por. tenże, *Wstęp do fenomenologii Husserla*, dz. cyt., s. 81 n., 155 n., 169; tenże, *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963, s. 335 n., 345.

wcześnie w oczywisty sposób realistycznie rozumianego odniesienia do rzeczywistości. Wszakże *zewnętrzność* odsłaniana w akcie świadomości ukazuje się jako faktycznie obecna. Nawet jeżeli ów akt świadomości zdaje się akceptować immanentnie tylko status prawdopodobnego bycia pewnego jestestwa – status bycia jako możliwego pewnego przedmiotu – to przecież jest znamienite, iż owego statusu nie traktujemy jako iluzji czy fikcji, lecz właśnie jako faktyczną i zewnętrzną (*napierającą*) obecność pewnego przedmiotu, którego *odsłaniająca się faktyczność* domaga się uznania właśnie w formie akceptacji jako jestestwa prawdopodobnego czy możliwego. Mówiąc przerośnię – *zewnętrzność* owego jestestwa nie wzbudza wątpliwości. Dlatego właśnie, że coś *na-zewnątrz* mojej świadomości domaga się (*rości sobie*) prawo do bycia możliwym czy przypuszczalnie istniejącym, akt świadomości akceptuje obecność owego *czegoś* jako (zewnętrznego i) możliwego czy przypuszczalnie obecnie istniejącego przedmiotu. Inaczej mówiąc, przeżycie świadome akceptująco odnosi się nie do *czegoś*, co jest wewnętrznym składowym elementem tegoż przeżycia, lecz do obecności *na-zewnątrz*. Nawet przypisanie czemuś fikcji również stanowi formę uznania istnienia owego *czegoś* – istnienia jako iluzorycznego wytworu aktu (-ów) świadomości! Każde podmiotowe, świadome i aktowe odniesienie *ku* zawiera w sobie stwierdzenie faktycznej obecności; stwierdzenie rozumiane jako akceptacja owej zewnętrzności. Pierwotną daną każdego (!) aktu świadomości jest zatem realistyczne *tak* wobec każdego *dotykanego przedmiotu*; realistyczne *tak* wobec przedmiotu spostrzeganego; realistyczne *tak* wobec przedmiotu jawiącego się jako przedmiot możliwy czy prawdopodobny; realistyczne *tak* wobec *dotykanego* świadomościowo przedmiotu fikcyjnie wytworzonego przez świadomość, a którego istnienie jest niewątpliwe (np. *Pana Tadeusza*). Ingarden podkreślał tę realistycznie ukierunkowaną strukturę aktu świadomości, która wskazywała na każdorazowy dialog z *faktycznością na-zewnątrz* – spostrzeganą (najbardziej znaczącą!), możliwą czy fikcyjną. Zawsze jednak jakoś obecną faktycznie dla aktu świadomości jako jego *zewnętrzność*.

Ingarden eksponował akceptujący, uznający charakter omawianego momentu stwierdzenia bytu. Ów moment stanowił znaczącą składową aktu świadomego, a modyfikacja jego rozumienia napotkała na zasadniczy protest filozofa. Takie redukcjonistyczne tendencje Ingarden dostrzegł u Husserla.

„Pierwsze pojęcie, o które najpierw chodzi, to pojęcie oddane terminem *Setzung* – pisze Ingarden – o którym wspomniałem na samym początku i który znaczy najpierw tyle, co «uznanie w bycie». – Później, a więc w późnych latach dwudziestych, w *Medytacjach Kartezjańskich* i w *Logice formalnej i transcendentnej* rozumiane to jest już konsekwentnie inaczej. Nie tyle chodzi o «uznanie w bycie», co o «ustanowienie» (*Stiftung*) – świat jest «ustanawiany». Wraz z tą zmianą zaś zmienia się teraz sens funkcji każdego transcendentnego aktu poznawczego. W każdym akcie zawarty jest ów moment ustanawiania. Wszelkie

przedmioty transcendentne od 1929 stają się «ustanawiane» – to znaczy, krótko mówiąc, transcendentalnie intencjonalnie wytwarzane¹⁰.

W ujęciu Ingardenowskim owa modyfikacja w rozumieniu *Setzung* pociągała za sobą doniosłą zmianę podmiotowego odniesienia do tego, co stanowi *na-zewnątrz* aktu świadomości. Skoro bowiem każdy świadomy akt pozbawiony już został akceptującego uznawania obecności *dotykanej zewnątrzności*, a przypisane zostało mu *ustanawianie* owej *zewnątrzności*, to odniesienie nabrało charakteru wytwarzania. *Setzung* jako – pierwotnie – szczególny świadomościowy moment dialogicznego *tak* wobec tego, co *dotknięte*, stało się wyrazem podmiotowej (ale już nie dialogicznej!) konstrukcji tegoż *na-zewnątrz*; *Setzung* jako realistyczny wyraz akceptacji zamieniło się na *Setzung* będące wyrazem idealistycznej kreacji! Ingarden, omawiając w *Sporze o istnienie świata* idealistyczny kreacjonizm Husserla, powie, że przedmiot realny staje się czymś wytworzonym przez świadomość. Wszakże

„istnienie zaś swe czerpie z tego, co Husserl nazywa *Seinssetzung*, a co wedle Husserla ma być nie tyle prostym przeświadczeniem o jego istnieniu, ale i pewnego rodzaju u t w i e r d z e n i e m, lub lepiej: u s t a n o w i e n i e m w bycie¹¹.

Można by powiedzieć, że ta drobna zmiana semantyczna *de facto* symbolicznie ujawnia ostrą cezurę między realistycznie zorientowaną filozofią Ingardena (i pierwotnie realistyczną prowienienią refleksji Husserlowskiej¹²) a idealizmem późnego Husserla¹³. Husserlowskie akty tetyczne, o ile początkowo ujawniały po prostu pewną uznającą akceptację *zewnątrzności*, o tyle później konstytuowały już bycie *zewnątrzności*! Mówiąc jeszcze inaczej – w miejscu aktów tetycznych natrafiających na *coś* i uznających obecność owego czegoś pojawiły się akty tetyczne konstytuujące owo *coś*.

„To właśnie ze swoistych funkcji «tetycznych» aktów – mówi Ingarden, rekonstruując myśl Husserla – rodzi się idea m.in. bytu «autonomicznego», niezależnego od naszych aktów świadomościowych, w szczególności także od tych aktów «tetycznych», które tworzą ogół naszego doświadczenia¹⁴.

¹⁰ Tenże, *Wstęp do fenomenologii Husserla*, dz. cyt., s. 169.

¹¹ Tenże, *Spór o istnienie świata*, t. 1, Warszawa 1987, s. 147.

¹² Por. tenże, *Z badań nad filozofią współczesną*, dz. cyt., s. 421 n., 552 n.

¹³ Pomijamy kontrowersje związane z różnymi spotykanymi w literaturze interpretacjami idealizmu Husserla i poprzestajemy na wykładni Ingardenowskiej, która Husserlowski idealizm uznaje za metafizyczny. Por. J. Galarowicz, *Wokół sporu Ingardena z Husserlem*, „Studia Filozoficzne” 8(1984), s. 61 n.

¹⁴ Tenże, *Z badań nad filozofią współczesną*, dz. cyt., s. 615.

O ile chce się – tak jak to czyni Husserl – obecność każdej formy *zewnątrzności* wyjaśnić jedynie podmiotowo uwarunkowaną konstytucją sensu¹⁵, o tyle ta *zewnątrzność* nie może już sobie rościć prawa do *tetycznego uznania*. Nie wywołuje ona bowiem już *podmiotowego rezonansu*. Brakuje niejako miejsca na ów *rezonans*, skoro *na-zewnątrz* aktu pochodzi tylko i wyłącznie od podmiotu; brakuje *zewnątrznego* motywu dla wystąpienia podmiotowego, akceptującego *rezonansu* – wszystko jest podmiotowo warunkowane i tłumaczone!

Dla Ingardena przekreślenie realistycznego znaczenia *Setzen* rozumianego jako uznanie w bycie pewnego *na-zewnątrz* było nieporozumieniem. Odwołajmy się do dłuższej wypowiedzi filozofa, który stwierdza, iż

„zgoda na to, że ów charakter istnienia autonomicznego (w szczególności realnego) jest «nadany» pewnym sensom przedmiotowym dzięki spełnieniu odpowiednio zbudowanych aktów «tetycznych», że ten charakter stanowi odpowiednik tychże aktów. Ale czy tylko odpowiednik? i czy istotnie bezzasadnie dokonuje się tego rodzaju «nadanie sensu» charakteru egzystencjalnego pewnym przedmiotom przez nas poznawanych, bo wszak nie wszystkim? Co nas upoważnia do tezy o owej bezzasadności? Co upoważnia nas do twierdzenia, że jeżeli coś pojawia się nam dzięki spełnieniu pewnych aktów poznawczych (powiedzmy «tetycznych»), to to *ipso facto* musi być już z konieczności tylko intencjonalny odpowiednik tych aktów a nie coś, co przez te akty zostało właśnie odkryte? Czy nie byłoby zdumiewające, że właśnie akty, w których (...) ostatecznie dochodzimy do przeświadczenia, że przecież istnieje coś takiego a takiego, jak nas w swej treści owe akty poznawcze pouczają, że właśnie te akty miałyby z istoty swej być źródłem takiej niewiarygodnej mistyfikacji, odbierającej w gruncie rzeczy sens wszelkim naszym aktom i zabiegom poznawczym (...) mistyfikacji stwarzającej pozory istnienia autonomicznego, gdzie go w rzeczywistości wcale nie ma?»¹⁶.

Wedle Ingardena rozważania konstytutywne wcale nie muszą oznaczać konieczności zneutralizowania – pewnego podmiotowego zrelatywizowania – obecnej w aktach świadomości tej specyficznej akceptacji (owego *tak*) *na-zewnątrz*, zwłaszcza akceptacji *na-zewnątrz* jestestwa autonomicznego. W realistycznej Ingardenowskiej optyce akty świadomości odsłaniające obecność faktycznej, suwerennej rzeczywistości – niewrażliwej na nasze akty poznawcze – nie są źródłem mistyfikacji a źródłem poznania tejże rzeczywistości! Ich najgłębszym sensem jest poznawczy dialog z *na-zewnątrz* a nie złudzenie dialogu i obcowanie wyłącznie z wytworzonym tetycznie światem. Wszakże

„żeby bowiem doszło do takiego stosunku poznawczego, trzeba i wystarcza, żeby: (...) w trakcie poznawania aktem świadomym były przypisane przedmiotowi wy-

¹⁵ Por. tamże, s. 516 n., 571 n.

¹⁶ Tamże, s. 615 n.

znaczonemu w mniemaniu poznawczym: a) określona natura b) pewien dobór własności i c) istnienie tego lub owego typu, ale zawsze niezależnie od aktu poznawania, istnienie nie przez ten akt przedmiotowi nadawane”¹⁷.

Istnienie zatem, które podmiot świadomości w swych aktach uznaje, nie jest narzucane tymi aktami a jedynie – źródłowo motywowane samą obecnością danego jestestwa – dialogicznie i akceptująco przypisane.

Dotychczas akcentowaliśmy epistemologiczny i podmiotowy wymiar realistycznego zaangażowania refleksji Ingardena. Obecnie warto zatrzymać się nad drugą składową dialogu poznawczego, tzn. nad rzeczywistość przedmiotową; rzeczywistością, która również odsłania swój realistyczny charakter.

Kontekst ontologiczny

Realizm podmiotowy w oczywisty sposób znajduje swe komplementarne uzupełnienie w Ingardenowskim realizmie przedmiotowym. Sygnalizując różnorodność rozumienia pojęć *realizm* – *idealizm*¹⁸, za kluczową dla naszych rozważań uznajemy Ingardenowską sugestię, aby za realistę uznawać kogoś, kto będzie „przyjmował istnienie świata realnego jako czegoś autonomicznego i niezależnego w bycie od przeżyć świadomych, w których uzyskuje się jego poznanie”¹⁹. Ingarden był niewątpliwie tak rozumianym realistą. Szeroko rozumiana rzeczywistość zawsze odsłaniała swój niezależny od poznawczych aktów świadomości status. Przeniknięta była bowiem autonomią, czyli samoistnością bytową. To natomiast oznaczało, iż treściowe uposażenie rzeczywistości – uposażenie jestestw składających się niejako na ową rzeczywistość – było rzetelne i autentyczne. Ingarden powie,

„że coś istnieje samoistnie (jest bytowo autonomiczne), jeżeli ma samo w sobie swój fundament bytowy. Ma zaś w sobie taki fundament, jeżeli samo w sobie jest immanentnie określone”²⁰.

Mówiąc metaforycznie – jestestwo samoistne jest *zakorzenione* we własnym istnieniu i ufundowane jest w sobie samym w tym sensie, iż wszelkie momenty określające taki byt rzetelnie i *namacalnie* przenikają jego obecność. Oznacza to, iż np. drzewo autonomiczne autentycznie posiada własną barwę, wysokość, określoną ilość gałęzi czy ilość słoii. Taki przykładowy przedmiot autonomiczny w całym zasięgu swego bytu jest immanentnie *gęsty* i *nasycony*. Na tyle jest au-

¹⁷ Tenże, *U podstaw teorii poznania*, dz. cyt., s. 169.

¹⁸ Por. tenże, *Spór o istnienie świata*, t. 1, dz. cyt., s. 15n.

¹⁹ Tenże, *Z badań nad filozofią współczesną*, dz. cyt., s. 421.

²⁰ Tenże, *Spór o istnienie świata*, t. 1, dz. cyt., s. 84.

tentyczny, że żaden akt świadomości nie jest w stanie naruszyć jego integralności bytowej. Ingarden powiedziałby, że taki przedmiot znamionuje

„transcendencja radykalna. Przedmiot indywidualny jest radykalnie transcendentny w stosunku do aktu, w którym jest dany lub tylko domniemany, jeżeli akt ten żadnym ze swych momentów ani też przez fakt swego dokonania się nie może wywołać żadnej zmiany w przedmiocie”²¹.

Możemy powiedzieć, iż to, co autonomiczne, jest poza zasięgiem wpływów świadomości, a uposażenie owego czegoś *wspiera się* wyłącznie na nim samym.

Odmierna sytuacja zachodzi natomiast w przypadku drzewa wyobrażonego, przypominanego czy drzewa opisywanego w poezji bądź w prozie. Takie drzewo istnieje wszakże niesamoistnie (heteronomicznie), a zatem „swoj fundament bytowy ma nie w sobie samym, lecz w czymś innym”²², ostatecznie ma go w fundujących, konstytuujących aktach świadomości. To natomiast oznacza, że barwa drzewa, jego wysokość, ilość słoń itd. w sposób rzetelny nie tkwią w nim samym, a są jedynie mu przypisane. Nasze przykładowe intencjonalne drzewo²³ jest w całości swego bytu wrażliwe na aktywność świadomości i nigdy nie będzie mogło nabrać statusu bytu autonomicznego. Jego istnienie jest istnieniem – posłużmy się przenośnią – *powierzchnowym, zwiewnym* i pozbawionym wewnętrznej *gęstości*. Zawsze będzie ono skazane na możliwość modyfikacji w trakcie przypominania czy rekonstrukcji dokonującej się w czasie lektury wiersza czy prozy²⁴. Przedmiot intencjonalny zdany jest na łaskę aktów świadomości, a jego egzystencja jest radykalnie uwarunkowana podmiotową świadomościową aktywnością. Między nim zatem a autonomicznym drzewem zachodzi istotna i nieusuwalna różnica. O ile ten pierwszy posiada swój fundament bytowy ostatecznie na zewnątrz siebie, tzn. w aktach świadomości – z nich czerpie zarówno swe istnienie, jak i każdy moment treściowy i formalny²⁵ – o tyle ostatni *ufundowany* jest w sobie samym i pozostaje zawsze suwerenny wobec świadomości. Identyfikacja obu

²¹ Tenże, *Spór o istnienie świata*, t. 2, dz. cyt., s. 208.

²² Tenże, *Spór o istnienie świata*, t. 1, dz. cyt. s. 84.

²³ „Przedmiot jest w naszym rozumieniu wtedy czysto intencjonalny – pisze Ingarden – gdy zostaje wytworzony bezpośrednio lub pośrednio przez akt świadomościowy lub przez mnogość takich aktów wyłącznie dzięki immanentnej im intencjonalności, tak iż w aktach tych ma źródło swego bytu i zupełnego swego uposażenia” – tenże, *O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury*, tłum. M. Turowicz, Warszawa 1988, s. 179.

²⁴ Związane jest to m.in. z tym, że „przedmiot czysto intencjonalny jest w swej zawartości zawsze pod wieloma względami niedookreślony (zawiera «luki») – tenże, *Spór o istnienie świata*, t. 2, cz. II, dz. cyt., s. 243), co w czasie konkretyzacji może być częściowo i w różnorodny sposób usunięte, np. poprzez sprecyzowanie wyglądu dziupli w drzewie, której wielkości pierwotnie nie uściślono. Por. tenże, *O dziele literackim*, dz. cyt., s. 316 n.; 415 n.; tenże, *Studia z estetyki*, t. 1, Warszawa 1957, s. 9, 39; tenże, *Spór o istnienie świata*, t. 2, dz. cyt., s. 203 n.

²⁵ Por. tenże, *Spór o istnienie świata*, t. 1, dz. cyt., s. 89 n.; t. 2, dz. cyt., s. 201 n.

tych jestestw – tak znamienita dla idealizmu Husserla – jest nieuzasadniona²⁶, a Ingardenowski protest przeciwko takiej utożsamiającej tendencji stanowi wyraz realizmu filozofa. Ontologiczny realizm Ingardena można dostrzec w jeszcze jednym momencie jego refleksji.

Okazuje się bowiem, iż horyzont ontologii Ingardena obejmuje także sferę jestestw idealnych, których istnienie jest również istnieniem autonomicznym. Ingarden wprawdzie nie przypisuje im statusu bytu realnego – realność wszakże jest sposobem istnienia, który obejmuje składowe czasowe²⁷ – jednak w naszej ocenie koncepcja istnienia idealnego stanowi wyraz Ingardenowskiego realistycznego zaangażowania. Wyznacznikiem ostatniego przecież jest autonomiczna egzystencja pewnych przedmiotów *dotykanych* aktem świadomości i suwerenność tych przedmiotów wobec – w tym kontekście – bezsilnej świadomościowej aktywności. Taki natomiast status niewątpliwie Ingarden odnalazł w jestestwach idealnych – czystych jakościach idealnych, indywidualnych przedmiotach idealnych (matematycznych) i ideach, czyli ogólnych przedmiotach idealnych²⁸. Wszystkie one jako byty samoistne były niewrażliwe na akty świadomości. Ich status istnieniowy okazuje się zresztą wyjątkowy w związku z dostrzeżeniem przez Ingardena w ich istnieniu momentu pierwotności bytowej, co może być interpretowane jako czynnik nadający im status istnienia wiecznego²⁹. Podejrzenie o jakąkolwiek formę zależności przedmiotów idealnych (szeroko rozumianych, a więc i czystych jakości, które nie mają formy przedmiotowej³⁰) od przeżyć świadomych jest tym bardziej nieuzasadnione, iż Ingarden swoją filozofię realizował głównie w formie badań ukierunkowanych na ujawnienie zawartości idei.

„Rozważanie ontologiczne – twierdzi Ingarden – polega na apriorycznej analizie zawartości idei. Najistotniejsze swe uzasadnienie posiada ono w czystym uchwyceniu ostatecznych jakości idealnych («czystych istot») i zachodzących między nimi związków koniecznych”³¹.

²⁶ Warto dodać, że przytoczony w tekście aspekt odrębności tego, co realne i jako takie autonomiczne oraz tego, co intencjonalne nie obejmuje jeszcze całości różnic między tymi przedmiotami. Nie wyczerpuje także konsekwencji Ingardenowskiego odkrycia i opracowania statusu intencjonalnego sposobu istnienia dla jego polemiki z Husserlem. Por. tenże, *Spór o istnienie świata*, t. 2, dz. cyt., s. 60 n., 162 n.; W. Kmieciowski, *Istnienie idealne i intencjonalne w ujęciu Romana Ingardena. Badania ontologiczne*, Warszawa 2006, s. 181n.

²⁷ Por. *Spór o istnienie świata*, t. 1, dz. cyt., s. 187 n., 247 n.

²⁸ Por. tenże, *Z teorii języka i filozoficznych podstaw logiki*, Warszawa 1972, s. 361 n., 408 n., 423 n.; tenże, *Spór o istnienie świata*, t. 2, dz. cyt., s. 61, 211 n., 227.

²⁹ Por. tenże, *Spór o istnienie świata*, t. 1, dz. cyt., s. 92 n., 246. O pewnych aporiach związanych z bytową pierwotnością przedmiotów idealnych por. W. Kmieciowski, *Istnienie idealne a istnienie absolutne w koncepcji Romana Ingardena*, „Studia Gnesnensia” 17 (2003), s. 97 n.

³⁰ Por. tenże, *Spór o istnienie świata*, t. 2, dz. cyt., s. 61.

³¹ Tenże, *Spór o istnienie świata*, t. 1, dz. cyt., s. 45.

Badania ontologiczne – stanowiące zasadniczą część refleksji Ingardena – samą swoją obecnością wskazują na realistyczny stosunek filozofa do idealnej sfery istnienia. O tyle one mogą mieć sens, o ile stanowią eksplikację zawartości czegoś, co istnieje samoistnie, a co nie jest konstruktem aktów świadomości; czegoś, czego *na-zewnątrz* jest niewątpliwe, a co posiada znamię suwerenności wobec próby jakiegokolwiek modyfikacji świadomościowej. I również wobec jestestw idealnych Ingarden ujawnia swą realistyczną prowienienję – protestuje przeciwko utożsamieniu ich z intencjonalnymi wytworami świadomości. Twierdzi przecieź, iż

„Husserl w *Formale und transcendente Logik* traktuje przedmioty idealne (nie wyróżniając specjalnie idei) jako przedmioty intencjonalne. Zdaniem mym wszelkie znaczenie, jakie by idea mogła posiadać w systemie wiedzy o bycie, wówczas przepada”³².

Uznanie sfery idealnej za efekt konstytucji świadomościowej – przypisanie jej statusu intencjonalnego – prowadzi do specyficznej nieużyteczności ontologicznej refleksji, gdyż wprowadza jedynie w głąb rozważań konstytutywnych; rozważań, których kres trudno uchwycić. Jeżeli zgodzimy się – twierdzi Ingarden –

„iż intencjonalność wszelkiej świadomości tkwi w sprawności wytwarzania pewnego bytu (...) i jeżeli zarazem zgodzimy się, że rozważanie konstytutywne z koniecznością trzeba przeprowadzić w jakichś operacjach świadomościowych, które tego rodzaju intencjonalność w sobie zawierają – to wszelkie rozważanie konstytutywne prowadzi nas nie do ostatecznego, absolutnego, pierwotnego bytu świadomości i do ostatecznego rozumienia, w jaki sposób «konstytuuje» się wszelki inny byt w rozmaity sposób, lecz jesteśmy wówczas bez ratunku zagubieni w bycie czysto intencjonalnym, relatywnym i coraz bardziej oddalającym się od bytu absolutnego, do którego jakoś w ogóle nie możemy się przedostać”³³.

Realizm Ingardena zatem nie ogranicza się tylko do uznania suwerenności bytowej sfery przedmiotów czasowo określonych – potocznie rozumianego świata realnego – lecz ujawnia się również w jego koncepcji istnienia idealnego; koncepcji, która eksponuje radykalną transcendencję jestestw idealnych i ich fundamentalne *zakorzenie* w samych sobie. Wydaje się jednak, iż realistyczne odniesienie do szeroko rozumianej rzeczywistości – obejmującej każdą formę możliwego istnienia – możemy odnaleźć jeszcze w jednym nurcie rozważań Ingardenowskich. Pomimo pozornej paradoksalności takiej myśli, jesteśmy przekonani, iż pewien realistyczny pogłos daje o sobie znać także w kontekście istnienia heteronomicznego, a więc tego istnienia, które – jako pozbawione z własnej istoty autonomii bytowej – zdaje się stanowić zawsze i wyłącznie wyraz jedynie inten-

³² Tenże, *Spór o istnienie świata*, t. 2, dz. cyt., s. 214, przyp. 2.

³³ Tenże, *Z badań nad filozofią współczesną*, dz. cyt., s. 547.

cjonalnej kreacji; wyraz twórczej aktywności świadomości a nie wyraz *dotknięcia* pewnego *na-zewnątrz*; wyraz idealistycznej konstytucji wykluczającej (pozornie!) realistyczny dialog z pewną *zewnątrzością*.

Okazuje się bowiem, iż w kontekście estetycznym (np. w przypadku literackiego dzieła sztuki) również mamy do czynienia z pewną zastaną *rzeczywistością*. Za taką można uznać dzieło artystyczne stanowiące efekt pracy artysty, które jako *zrodzone* ostatecznie z jego aktów twórczych zostało utrwalone w silniejszej podstawie bytowej. Samo w sobie istnieje oczywiście tylko w sposób heteronomiczny i o tyle może być intersubiektywnie dostępne, o ile zostanie związane z pismem, drukiem czy kartkami papieru. Cała jego bytowość – istnienie, forma i jakościowe uposażenie – wywodzi się z kreacji świadomości³⁴. Będąc jestestwem intencjonalnym istnieje – jak mówiliśmy już – *powierzchniowo, zwiewnie*, czyli nie-autonomicznie. Wystarczy, aby jedyny fizyczny fundament (np. jedyny rękopis) przestał istnieć, a istnienie związanego z nim przedmiotu intencjonalnego zdaje się także ulegać przerwaniu³⁵.

Znaczące dla nas jednak jest to, iż wobec estetycznego odbiorcy ten intencjonalny przedmiot (np. *Pan Tadeusz*) stanowi pewne *na-zewnątrz*³⁶. Odbiorca dzieła artystycznego sam musi oczywiście podjąć heteronomiczną kreację, lecz nie jest ona absolutnie dowolną i uwarunkowaną jedynie podmiotowo wytwórczością. Jeżeli bowiem osoba percypująca dzieło sztuki pragnie dokonać rekonstrukcji zgodnej z zamysłem samego twórcy, to nie może ignorować obecności tegoż dzieła³⁷ i ram wyznaczonych owym schematycznym przedmiotem intencjonalnym. Powstający przedmiot estetyczny – stanowiący efekt zaangażowanego rekonstruującego odniesienia do dzieła artysty – nie jest podmiotową fikcją, halucynacją czy iluzją obcowania z wartościami estetycznymi, lecz stanowi wyjątkowe uwieńczenie dialogu odbiorcy z dziełem sztuki. Mogę *dotknąć* Piękna, lecz ono rodzi się ze spotkania z intencjonalnie ukonstytuowanym wytworem artysty.

Dostrzegamy tutaj pewną analogię z kontekstem poznawczym. Poznanie pewnego *na-zewnątrz* wiązało się z uznaniem (*Setzen*) w bycie. Doświadczenie Piękna również wiąże się z uznaniem (*Setzen*) odnoszonym do *na-zewnątrz* dzieła sztuki³⁸; dzieła, które mimo intencjonalności i konieczności związania z trwałą fizyczną podstawą (malowidłem, marmurem, drewnem czy budynkiem w przy-

³⁴ Por. przypis 25. Ingarden nawet dopuszcza graniczną możliwość unicestwienia przedmiotu intencjonalnego poprzez szczególnie akt świadomości. Por. tenże, *O dziele literackim*, dz. cyt., s. 187.

³⁵ Por. tenże, *Spór o istnienie świata*, t. 2, cz. II, dz. cyt., s. 101, przyp. 90.

³⁶ Por. tenże, *O dziele literackim*, dz. cyt., s. 414; tenże, *Spór o istnienie świata*, t. 2, dz. cyt., s. 208.

³⁷ W przeciwnym razie może dojść do powstania zupełnie nowego dzieła. Por. *O dziele literackim*, dz. cyt., s. 418 n.

³⁸ „W przeżyciu estetycznym mianowicie występują różne momenty przeświadczeniowej natury. (...) Jest to całkiem swoista odmiana przeświadczenia o rzeczywistości (...) – tenże, *Studia z estetyki*, t. 1, dz. cyt., s. 141.

padku dzieła architektonicznego) również jest czymś napotykanym przez percepcję. W optyce Ingardena ani dzieło sztuki nie jest halucynacyjną i przemijającą iluzją, ani też nie jest nią przedmiot estetyczny powstający dzięki podmiotowemu, odbiorczemu i intencjonalnemu ożywieniu owego dzieła sztuki. O ile samo kreowanie twórcze zdaje się nieco przypominać tworzenie iluzji (powoływanie do istnienia czegoś *zwiewnego*, co nie może samo w sobie istnieć, a co potrzebuje fizycznego oparcia), o tyle już percepcja efektu tej kreacji, tzn. dzieła sztuki jako *zwiewności* związanej już z czymś autonomicznym (np. pismem) jest uchwytywaniem czegoś, co jakoś istnieje i co pozwala finalnie na *dotknięcie* Piękną; uchwytywaniem *artystycznej zwiewności otulającej* samoistny fragment rzeczywistości (malowidło, marmur, druk, itp.). Ten motyw skłania nas do zatrzymania się nad aksjologią filozofa.

Wydaje się wszakże, iż także kontekst wartości odsłania realistyczne zaangażowanie refleksji Ingardena. Filozof pomimo wnikliwych badań nie zdołał określić sposobu istnienia wartości. Ontologiczna analityka idei istnienia okazała się tutaj bezradna³⁹. Nie ulega jednak wątpliwości, że wartości nie są ani wyrazem intencjonalnej, poetyckiej kreacji, ani też nie istnieją jako jestestwa czasowo określone. Ingarden twierdzi, że

„człowiek nie znajduje tych wartości po prostu w przyrodzie, w świecie materialnym. Musi wytworzyć realne warunki ich zaistnienia i ukazania się w świecie. (...) Wytwarza na podłożu świata realnego (...) świat kultury ludzkiej, w którym wartości się ukazują” [wyróżnienie – W. K.]⁴⁰.

Człowiek zatem jedynie tworzy warunki do ukazania się wartości, ale samych wartości intencjonalnie, świadomościowo wcale nie kreuje! Sam zresztą nie funkcjonuje w aksjologicznej pustce, lecz już jest otoczony wartościami – tymi osadzonymi na dziełach sztuki czy wartościowymi osobami i ich czynami. Podmiot odkrywa istniejące wartości *na-zewnątrz*. Owo aksjologiczne *na-zewnątrz* może przybierać zresztą dwie formy. Jeżeli chodzi o wartości skonkretyzowane, jakoś ujednostkowione to będą to np. wartości estetyczne związane z przedmiotami artystycznymi⁴¹ czy wartości moralne związane z osobami bądź ich czynami

³⁹ Por. tenże, *Studia z estetyki*, t. 3, dz. cyt., s. 241, 244; tenże, *Wykłady z etyki*, dz. cyt., s. 336 n.

⁴⁰ Tenże, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1987, s. 23.

⁴¹ Związek wartości estetycznych z przedmiotem artystycznym polega na tym, że ten ostatni – jako wytworzony przez artystę – posiada sam w sobie jedynie techniczne wartości artystyczne (np. przejrzystość czy też czytelność zdań – w przypadku literackiego dzieła sztuki), jednak to właśnie one pozwalają później, tzn. w trakcie odbiorczej konkretyzacji zrekonstruować przedmiot estetyczny; przedmiot przeniknięty wartościami estetycznymi. „Wartość artystyczna – pisze Ingarden – jest czymś, co w samym dziele występuje i w nim samym ma swe ugruntowanie bytowe. Wartość este-

jako nosicielami tychże wartości. Wszakże „wartości moralne przysługują realnym osobom lub ich realnemu postępowaniu (...)”⁴². Ale *na-zewnątrz* wartości może mieć także inną formę, tzn. posiadać charakter czegoś idealnego, ogólnego i dopiero oczekującego na skonkretyzowanie w formie związania z konkretnym rzeźbą, obrazem, dziełem literackim czy też na *osadzenie* na indywidualnej osobie czy na jej konkretnym (szlachetnym, prawym czy niegodnym) czynie. „Obok skonkretyzowanych wartości – konstatuje Ingarden – istnieją również idealne istności wartości (*Wertwesenheiten*), a także ogólne idee wartości”⁴³. Wartości estetyczne i moralne (a więc te wartości, które Ingarden określa jako absolutne⁴⁴) swoją skonkretyzowaną czy idealną obecnością – ale zawsze autonomiczną obecnością pewnego *na-zewnątrz* (!) – domagają się określonej podmiotowej odpowiedzi. Wartości artystyczne związane z dziełem sztuki postulują odbiorczą, dialogiczną aktywność, która doprowadzić ma do odsłonięcia Piękną wyznaczonego pierwotnie geniuszem artysty; do powstania przedmiotu estetycznego i jego uczuciowej kontemplacji⁴⁵. *Zewnętrzność* natomiast wartości moralnych jeszcze natarczywiej postuluje ludzką odpowiedź. One bowiem wprowadzają człowieka (często wbrew jego woli) w kontekst moralnie doniosły, który domaga się należytej, podmiotowej i aktywnej odpowiedzi. Obojętność na logos etycznego *na-zewnątrz* nabiera wymiaru nagannego moralnie. Wartościom moralnym bowiem Ingarden przypisuje *powinnościowość* (*Seinsollen*) i stwierdza zdecydowanie, iż jest ona

„bezwzględna przy wartościach moralnych, co pociąga za sobą to, że niezrealizowanie wartości moralnej, gdy istnieje możliwość jej realizacji, jest realizacją negatywnej wartości moralnej («zła»)”⁴⁶.

Poprzestając na dotychczasowych momentach wnikliwej aksjologii Ingardena zauważamy, iż jej zasadnicza tendencja również ujawnia realistyczne zaangażowanie Ingardenowskiej refleksji. Niewątpliwie bowiem sfera wartości estetycznych i moralnych – pomimo tego, iż domaga się tworzenia warunków do ich *aksjologicznego ukroczenie w byt* – nie jest wytwarzana przez podmiot, a on sam żyje już w *dotykanej* sferze Piękną i Dobra. Mówiąc metaforycznie: podmiot słyszy ak-

tyczna jest czymś, co pojawia się dopiero w przedmiocie estetycznym *in concreto*, i to jako szczególny moment naoczny, determinujący całość tego przedmiotu” – tenże, *Studia z estetyki*, t. 3, dz. cyt., s. 274 n.; por. tamże, s. 316 n.

⁴² Tamże, s. 237. Por. tamże, s. 239 n.; tenże, *Książeczka o człowieku*, dz. cyt., s. 93 n., 110; tenże, *Wykłady z etyki*, dz. cyt., s. 303, 311, 326.

⁴³ Tenże, *Książeczka o człowieku*, dz. cyt., s. 167, przyp. 45. Por. tamże, s. 110; tenże, *Studia z estetyki*, t. 3, dz. cyt., s. 235 n., 242 n.

⁴⁴ Por. tenże, *Książeczka o człowieku*, dz. cyt., s. 23.

⁴⁵ Por. tenże, *Studia z estetyki*, t. 1, dz. cyt., s. 118 n., 136 n.; tenże, *O dziele literackim*, dz. cyt., s. 454 n.

⁴⁶ Tenże, *Studia z estetyki*, t. 3, dz. cyt., s. 233. Por. tenże, *Wykłady z etyki*, dz. cyt., s. 326.

sjologiczny logos *na-zewnątrz* (skonkretyzowany czy idealny) i uznając obecność owego logosu (*Setzen*) adekwatnie odpowiada – żyje etycznie czy estetycznie, co zawsze jako odbiorca sztuki może uczynić.

Reasumując nasze dotychczasowe rozważania, zauważamy szczególną komplementarność realizmu Ingardena. Z jednej bowiem strony podmiotowa strona *dialogu poznawczego* przeniknięta jest momentem akceptującego uznania w bycie (*Setzung*) określonego *na-zewnątrz*; uznania obecności tego, co *dotykane* przez akt świadomości. Z drugiej natomiast strony to świadomościowe *tak* znajduje w filozofii Ingardena fundamentalne uzasadnienie. Tym uzasadnieniem jest przecież autonomiczna obecność pozapodmiotowej – szeroko rozumianej rzeczywistości – której istotnym rysem jest niezależność wobec aktywności świadomościowej. Inaczej mówiąc, moment uchwytowania rzeczywistości nie jest żadną aktową iluzją czy złudzeniem. Wszakże możemy mówić o rzeczywistości przedmiotowej, której obecność nie wypływa z podmiotowego, świadomościowego źródła, a która jest ostatecznym i zasadniczym źródłem podmiotowego *rezonansu na jej logos*. Nawet jeżeli owa obecność ma wymiar obecności dzieła sztuki, to przecież i ona stanowi sensowne potwierdzenie realistycznego odniesienia do rzeczywistości artystycznej jako rzeczywistości *na-zewnątrz* aktu świadomości (intencjonalnej wprawdzie, lecz zawsze *otulającej* pewien fizyczny, realny fundament).

A jednak ta konsekwentna realistyczna myśl Ingardena zawiera pewien brak, którego nie wolno nam pominąć.

Kontekst krytyczny

Znamienite jest to, że w dotychczasowych rozważaniach nie natknęliśmy się na prozaiczne, ale zdecydowane określenie typu: *świat realny istnieje w sposób autonomiczny*. Nie pojawiła się także konstatacja, iż *rzeczywistość idealna bytuje suwerennie wobec świadomości* albo że *wartości istnieją zarówno idealnie, jak i jako niewątpliwie związane z bytującymi działaniami sztuki czy istniejącymi podmiotami aktów moralnych*. Realizmowi Ingardenowskiemu zarówno w kontekście teoriopoznawczym, jak i ontologicznym brakuje zatem ostatecznej i zdecydowanej konstatacji o jakimkolwiek faktycznym istnieniu. Poruszamy się bowiem tylko w horyzoncie – genialnych i wnikliwych – refleksji, które jednak nigdzie nie konstatają prostego faktu: *jest tak a tak*. Podmiotowe *Setzen* jest momentem uchwycenie rzeczywistości i wyrazem *tak* wobec niej. Ona sama jest w swej specyfice niezależna i suwerenna wobec owego uznającego momentu i stanowi jego przedmiotowe, obiektywne uzasadnienie (nawet w sytuacji, kiedy jest to rzeczywistość intencjonalnego – będącego jednak *na-zewnątrz* – dzieła sztuki). A przecież ta realistyczna spójność dialogu podmiotowo-przedmiotowego (harmonia zachodząca

pomiędzy aktowym *tak* a rzeczywistym, przedmiotowym i źródłowym motywem uzasadniającym obiektywnie owe *tak*) pozbawiona jest w swej całości ostatecznego i fundamentalnego *egzystencjalnego zakorzenia*. Istotnym – wspomnianym już we wstępie naszych badań – znamieniem filozofii Ingardena było zasadnicze wstrzymanie się od zdecydowanego uznania istnienia *faktyczności*. Ta ostatnia nieustannie towarzyszyła refleksji filozofa (choćby jako przedmiotowe źródło *Setzen*), lecz jej obecność nigdy nie została zdecydowanie potwierdzona metafizycznym stwierdzeniem. Ingardenowskie rozważania nie pozwalają na formułę: *faktyczność istnieje!* Jego analizy bowiem nigdy nie przekroczyły progu metafizycznej konstatacji i pozostały ontologiczne, tzn. ukierunkowane na analizę zawartości idei⁴⁷.

Warto w tym miejscu przytoczyć kilka doniosłych dla naszych rozważań wypowiedzi samego Ingardena. Filozof twierdzi, że

„stale jesteśmy gotowi dopiero po zbadaniu metafizycznym powziąć rozstrzygnięcie, jaki sposób istnienia przysługuje z istoty realnemu światu, o ile on w ogóle istnieje!”⁴⁸

W drugim tomie *Sporu o istnienie świata* odnajdujemy jeszcze wyraźniejszy dystans wobec metafizycznej konstatacji o faktycznym istnieniu świata realnego. Okazuje się bowiem, że „nie wiemy jeszcze, czy świat realny istnieje faktycznie”⁴⁹ ani też, „czy obok idei istnieją faktycznie przedmioty realne”⁵⁰. Twierdzenia te brzmią niewiarygodnie, jednakże stanowią one konsekwentny wyraz ontologicznej refleksji Ingardenowskiej, która zabraniała – ze względów metodologicznych – formułowania ostatecznych twierdzeń potwierdzających istnienie jakiegokolwiek jestestwa. Ontologia przecież nastawiona była na eksplikację zawartości idei, a

„badanie ontologiczne nie zakłada żadnego przedmiotowego faktu w szerszym tego słowa znaczeniu, a więc w szczególności ani istnienia świata realnego, ani przedmiotów w jego obrębie (...)”⁵¹.

⁴⁷ Por. tenże, *Spór o istnienie świata*, t. 1, dz. cyt., s. 45. Pomijamy tutaj rozważania antropologiczne zawarte w *Księżeczce o człowieku* i niektóre passusy *Wykładów z etyki*, które niewątpliwie mówią już o poziomie *faktyczności*, aczkolwiek nie spełniają one Ingardenowskiego kryterium metafizycznego: „Dopiero, gdy w sądzie istnienie pewnego przedmiotu zostanie pojęte jako takie, które albo samo w sobie jest z istoty konieczne, albo też stoi w pewnym związku z bytem z istoty swej koniecznym (...)” – tenże, *Spór o istnienie świata*, t. 1, dz. cyt., s. 58. Optyka ontologiczna obecna jest nie tylko w Ingardenowskiej analizie istnienia, lecz również w teorii poznania i estetyce. Por. tenże, *U podstaw teorii poznania*, dz. cyt., s. 340 n., 357 n.; *Studia z teorii poznania*, dz. cyt., s. 10 n.; *Studia z estetyki*, t. 3, dz. cyt., s. 111; *Spór o istnienie świata*, t. 2, cz. II, dz. cyt., s. 105, przyp. 93.

⁴⁸ Tenże, *Spór o istnienie świata*, t. 1, dz. cyt., s. 130.

⁴⁹ Tenże, *Spór o istnienie świata*, t. 2, dz. cyt., s. 249.

⁵⁰ Tamże, s. 238.

⁵¹ Tamże, s. 45.

Jeżeli zatem Ingarden powstrzymywał się od uznania *faktyczności* świata realnego, to było to spójne z fundamentalnymi wyznacznikami metodycznymi. O konsekwencji filozofa może także świadczyć to, iż ów ontologiczny dystans rozciągał także na sferę istnienia idealnego, a zwłaszcza idei. Powie przecież, że „w formalnej ontologii nie wiemy nawet, czy idee naprawdę istnieją”⁵². Czyni to całą sytuację tym bardziej skomplikowaną, iż ontologiczne badania – jako ukierunkowane na ujawnianie zawartości idei – same z siebie nie są w stanie uzasadnić (wykazać) faktycznego istnienia tak wnikliwie analizowanego przedmiotu swojej eksplikacji. Twierdzenia o *faktyczności istnieniowej* szeroko rozumianej rzeczywistości – a więc obejmującej m.in. realne przedmioty czasowe czy jestestwa idealne – Ingarden pozostawiał metafizyce. To właśnie na terenie rozstrzygnięć metafizycznych mogły pojawić się dopiero ostateczne i zdecydowane konstatacje o faktycznym istnieniu. Kwestię tę precyzyjnie ujmuje Ingarden w klasycznej już wypowiedzi.

„Różnica między metafizyką a ontologią – pisze filozof – polega przede wszystkim na tym, że ontologia bada zawartość idei, natomiast metafizyka – przedmioty indywidualne, resp. także idee, ale tylko qua idee. Toteż sądy ontologiczne – jak już zaznaczyłem – są wolne od uznania wszelkiego faktycznego (realnego lub nawet idealnego!) istnienia, gdy natomiast sądy metafizyczne są albo wprost sądami egzystencjalnymi albo sądami kategoriicznymi”⁵³.

Inaczej mówiąc – ostateczne uznanie *faktyczności* jakiegokolwiek jestestwa dokonuje się dopiero w sądzie metafizycznym. Tyle tylko, że Ingarden w sensie ścisłym nie zdążył sformułować żadnego sądu metafizycznego. Zdołał jedynie opracować przygotowawczą wobec metafizyki ontologię⁵⁴, lecz nie dopełnił jej metafizyką. Dla naszych rozważań nie pozostaje to obojętne.

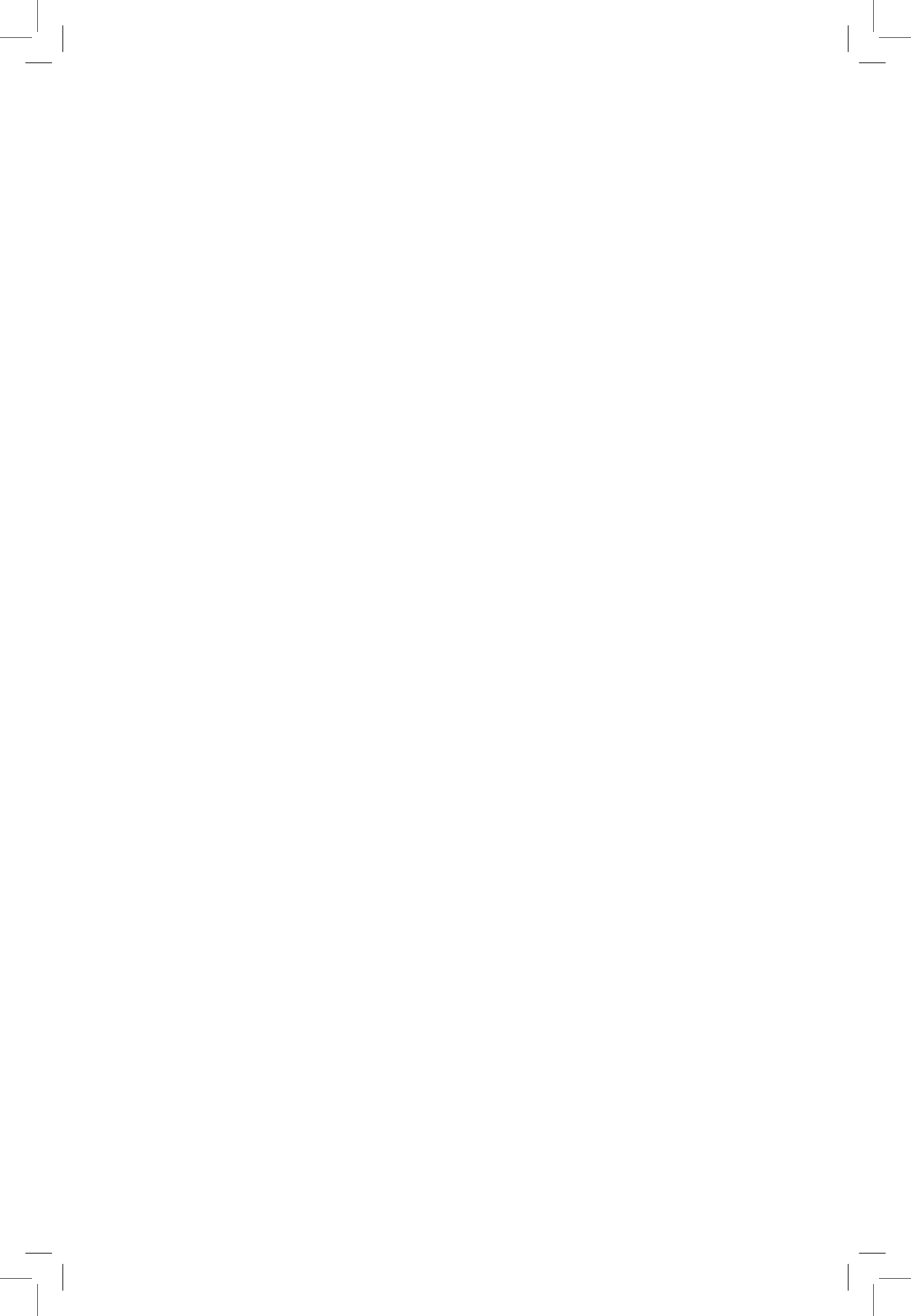
Realistyczne zaangażowanie filozoficznej refleksji Ingardena – w świetle ostatnich uwag – rodzić może pewien niepokój. W żadnym fragmencie wybitnych Ingardenowskich analiz nie pojawia się wprawdzie nawet cień wątpliwości w suwerenną – wobec przeżyć świadomych – obecność przedmiotowego *na-zewnątrz* (nawet *na-zewnątrz* dzieła sztuki); nie pojawia się też wątpliwość w sensowne uzasadnienie (wyjaśnienie) *Setzen* obecnością *na-zewnątrz* jako czynnika

⁵² Tenże, *Spór o istnienie świata*, t. 2, dz. cyt., s. 238. Ontologiczny dystans wobec metafizycznego uznania istnienia idealnego odnaleźć można także w analizach odnoszących się do apriorycznego poznania czystej jakości idealnej. „Jej strukturalna transcendencja – pisze Ingarden – w stosunku do aktu ideacji, w jakiej jest dana, nie wyklucza wprawdzie, że mimo istnienia danego aktu ona sama bez dokonania się ideacji może nie istnieć (...) – tenże, *U podstaw teorii poznania*, dz. cyt., s. 296.

⁵³ Tenże, *Spór o istnienie świata*, t. 1, dz. cyt., s. 60.

⁵⁴ Por. tamże, s. 61.

wywołującego ów świadomościowy, *uznający rezonans*. Oba swoiste komponenty dialogu poznawczego (także estetycznego) ujawniają swój realistyczny charakter. A jednak powstaje wątpliwość, czy aby ten charakter faktycznie jest realistyczny, czy tylko uchodzi – w sposób wprawdzie uzasadniony – za realistyczny! Inaczej mówiąc – czy *faktyczność* wspomnianego dialogu jest uznana za realną, czy pozostaje ona tylko domniemaną jako realna? Filozofia Ingardena wyrasta z troski o realistyczny szacunek zarówno wobec podmiotu odkrywającego – a nie wytwarzającego(!) – rzeczywistość, jak również wobec rzeczywistości, która ma być napotykana jako *na-zewnątrz*; napotykana a nie wyłaniana z kreatywnej, fikcyjnej i podmiotowej aktywności świadomości. Czy jednak ta rzeczywistość istnieje? Czy Ingarden odsłonił realną *faktyczność* czegokolwiek? Jego bezkompromisowy realizm zawsze – jak się zdaje – będzie ujawniał brak ostatecznego, metafizycznego uwieńczenia swych rozważań. Zawsze będzie w nim motyw pewnej tymczasowości, pewnego zawieszenia. Husserl odciął się od *rzeczy samej* poprzez wchłonięcie swej filozofii przez transcendentálną *epoche*. Ingarden wprawdzie uchronił się od tego, a jego *bei der Sache* jest realistyczne, jednakże i ono pozbawione jest metafizycznej bezpośredniości. Odślania się zawsze jako otoczone *ontologiczną szatą*. Ta natomiast ciągle postuluje i oczekuje na metafizyczną konstatację – *rzecz sama faktycznie istnieje*.



Ryszard Kleszcz
Doktor Stanisław Czajkowski. Zarys sylwetki

Marek Grygorowicz
Studia Stanisława Czajkowskiego nad podstawami
metafizyki Kartezjusza

Tomasz Śliwiński
Metafizyczna doktryna prawd wiecznych.
Studium o myśli Stanisława Czajkowskiego



RYSZARD KLESZCZ

Doktor Stanisław Czajkowski. Zarys sylwetki

Stanisław Czajkowski urodził się w Łodzi 22 września 1904 roku w rodzinie nauczycielskiej. Ojciec przyszłego filozofa Stanisław był kierownikiem szkoły zaś matka Anna z Gabszewiczów nauczycielką. Nauki pobierał w Łodzi, zaś jego szkołą średnią było Gimnazjum Humanistyczne im. Kopernika. Po ukończeniu szkoły średniej podjął studia filozoficzne na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Jagiellońskiego. Po rocznym pobycie w Krakowie przeniósł się do Paryża, w którym to mieście studiował w latach 1924–1927. Na Sorbonie jego nauczycielami byli: Profesorowie **imię** Robin (historia filozofii starożytnej), Etienne Gilson (historia filozofii średniowiecznej), Emile Brehier i Leon Brunschwieq (historia filozofii nowożytnej), Delacroix, Wallon (psychologia), Boucle, Fauconnet (socjologia). Ponadto uczestniczył w zajęciach w College de France, gdzie miał możliwość słuchania prof. P. Janeta z psychologii i znanego filozofa konwencjonalisty E. Le Roy (filozofia ogólna). W Paryżu, zgodnie ówczesnymi przepisami francuskimi, otrzymał dyplomy wyższych studiów w zakresie filozofii, etyki, psychologii i socjologii. Po powrocie do kraju wstąpił ponownie na Uniwersytet Jagielloński, gdzie współpracował, zwłaszcza z profesorem Witołdem Rubczyńskim. Pod jego kierownictwem przygotowywał rozprawę doktorską *Rola i znaczenie pojęcia Boga w filozofii Kartezjusza*, którą obronił na UJ w roku 1929. Przez ten cały czas był związany z Łodzią i w niej, poza okresem studiów, zamieszkiwał. Pamiętać należy, że Łódź międzywojenna nie posiadała samodzielnej wyższej uczelni, choć taką rolę w jakiejś mierze pełnił Oddział Wolnej Wszechnicy Polskiej w Warszawie, który działał w Łodzi od 1928 roku¹. Na Wydziale Humanistycznym oddziału WWP funkcjonowały studia filozoficzne, z tym że uprawnienia do na-

¹ Por. R. Kleszcz, *Życie filozoficzne Łodzi międzywojennej*, „Kronika Miasta Łodzi” 1996, nr 1, s. 27–39.

dawania stopni magistra filozofii zostały uzyskane dopiero w 1937 roku. Zajęcia w tej uczelni prowadzili uczeni, prawie wyłącznie, warszawscy. Warto wymienić wśród nich: Ignacego Halperna-Myślickiego, Benedykta Bornsteina, Wiktora Wąsika, Sergiusza Hessena, czy Adama Zieleńczyka. Psychologię wykładali Jakub Segal i Albert Dryjski. Studia te wybierało stosunkowo niewiele osób zaś ze stopniem magisterskim ukończyło zaledwie kilka.

Doktor Czajkowski nie miał w ówczesnej sytuacji możliwości zdobycia stanowiska akademickiego na terenie Łodzi, choć był jednym z niewielu doktorów filozofii zamieszkujących wówczas na stałe w Łodzi (oprócz niego Wanda Jakobson, Maria Karpińska-Woyczyńska, Narcyz Łubnicki, Hersz Rundstein). Kontynuował jednak podjęte prace badawcze obejmujące filozofię francuską, zwłaszcza zaś dorobek Kartezjusza. W tym okresie ukazywały się jego prace: w roku 1930 – *Intuicja twórcza filozofii Descartesa* („Przegląd Filozoficzny”); w roku 1936 – *Dowody istnienia Boga z Jego skutków u Kartezjusza* („Kwartalnik Filozoficzny”); w roku 1937 – *Dowód ontologiczny Kartezjusza* („Przegląd Filozoficzny”). Poza Kartezjuszem jego zainteresowania badawcze obejmowały: Nicolas Malebranche’a (*Główne tendencje systemu Malebranche’a*, „Przegląd Filozoficzny” 1938) oraz Maine de Birana (*Jedność filozofii Maine de Birana*, „Kwartalnik Filozoficzny”, 1939). Poza artykułami S. Czajkowski publikował na łamach czasopism filozoficznych recenzje, zaś na łamach pism kulturalnych i społecznych wiele artykułów popularnonaukowych, publicystycznych oraz esejów. Uczestniczył także w życiu naukowym Łodzi. Od 1938 był członkiem Towarzystwa Przyjaciół Nauk w Łodzi. Łódzkie środowisko nie dysponowało własnym Towarzystwem Filozoficznym. Jego rolę, w jakiejś mierze, pełnił Oddział Łódzki „Societas Spinozana Polonica” działający na terenie miasta od 1935 roku². Przewodniczącym oddziału był ówczesny adiunkt oddziału Wolnej Wszechnicy Polskiej dr Narcyz Łubnicki. Oddział organizował spotkania odczytowe, na których referentami byli m.in.: B. Bornstein, T. Kotarbiński, I. Halpern-Myślicki, a także belgijski filozof urodzony w Polsce C. Perelman. Jednym z referentów na posiedzeniach stowarzyszenia był także Stanisław Czajkowski. Wybuch wojny w 1939 roku i okupacja niemiecka pobawiły go mieszkania i warsztatu pracy. Musiał opuścić swe mieszkanie, zabierając – jak zaznacza we własnoręcznie pisanym życiorysie – ze sobą jedynie pewną ilość książek i niektóre notatki. Do Łodzi powrócił dopiero po opuszczeniu miasta przez Niemców.

Dekretem rządowym z dnia 24 maja 1945 powołano do istnienia Uniwersytet Łódzki. Pierwszym jego faktycznym rektorem był filozof Tadeusz Kotarbiński.

² Por. na ten temat: R. Kleszcz, *Historia towarzystw filozoficznych w Łodzi*, [w:] *Polskie Towarzystwo Filozoficzne czyli z dziejów filozofii jako nauki instytucjonalnej*, red. B. Markiewicz, J. J. Jadacki, R. Jadczyk, PTF Warszawa 1999, s. 191-193.

Katedry filozoficzne (wraz z przynależnymi do nich zakładami) skupiały się na Wydziale Humanistycznym. Były to: Katedra Historii Filozofii w Polsce (W. Wąsik); Katedra Teorii Poznania, Logiki i Metodologii (J. Kamińska); Katedra Ontologii (B. Bornstein); Katedra Nauki o Moralności (Maria Ossowska). Do katedr typu filozoficznego zaliczyć można także Katedrę Estetyki (M. Wallis). Łódzkie środowisko filozoficzne, obejmujące po części osoby dojeżdżające do Łodzi, było znaczącym na ówczesnej mapie filozoficznej kraju. Doktor Stanisław Czajkowski w momencie gdy zaczęto organizować Uniwersytet Łódzki włączył się czynnie w jego tworzenie. Już w maju 1945 mianowano go adiunktem w Zakładzie Filozofii. Początkowo głównym jego zajęciem było poszukiwanie i zakup książek dla Zakładu Filozofii oraz dla Biblioteki Uniwersyteckiej UŁ. Pozyskał dla uczelni kilka tysięcy książek. W dniu 1 XI 1945 mianowano go adiunktem W Zakładzie Historii Filozofii w Polsce, którą to placówką kierował profesor Wiktor Wąsik. Poza działalnością pozyskiwania książek i ich opracowywania udzielał konsultacji dla studentów i włączał się w prowadzone przez prof. W. Wąsika seminarium. Pracował także intensywnie nad większą pracą poświęconą Kartezjuszowi. W roku akademickim 1946 /1947 prowadził w I i II trymestrze wykłady zlecone dotyczące filozofii francuskiej (*Kartezjusz i jego wiek: Ramus, Bodin, Montaigne, Charron, Kepler, Galileusz*). Cały czas pracował nad rozprawą *Studia nad podstawami metafizyki Kartezjusza*. W kolejnym roku akademickim 1947/ 1948 prowadził wykład zlecony *Filozofia europejska po Kartezjuszu*. Stanisław Czajkowski był w tym czasie członkiem Warszawskiego Towarzystwa Filozoficznego, które swą działalność realizowało po części w Łodzi oraz Wydziału I Łódzkiego Towarzystwa Naukowego. W roku 1948 przedstawił on na posiedzeniu Łódzkiego Towarzystwa Naukowego wyniki swoich badań: *Studia nad podstawami filozofii Kartezjusza*. Praca ta zyskała pozytywne recenzje Tadeusza Kotarbińskiego i Wiktora Wąsika. Wydział I ŁTN postanowił wydać ją drukiem, ale ministerstwo odmówiło dofinansowania. Na temat dorobku Czajkowskiego pisał w odrębnej recenzji prof. Wąsik.

„Wobec tych wartości, które posiada omawiana praca uważam ją z całym przekonaniem za zupełnie wystarczającą jako rozprawę habilitacyjną. W związku z powyższym muszę dodać, że wiedza dr Czajkowskiego nie ogranicza się do tego fragmentu dziejów myśli filozoficznej, lecz ma on również duże przygotowanie jako historyk filozofii w ogóle wykazując znaczne zainteresowania do filozofii starożytnej i nowożytnej”.

Koniec lat czterdziestych oznaczał narastanie stalinizmu we wszystkich dziedzinach życia. Także dla uniwersytetu oznaczało to ograniczenia ideologiczne a w pewnych przypadkach także zmiany kadrowe. Tak o tym okresie pisze Profesor Ija Lazari-Pawłowska:

„Z inicjatywy rektora prof. Tadeusza Kotarbińskiego na sztandarze naszej uczelni umieszczone zostały słowa: «Prawda» i «Wolność». W pierwszych wojennych latach było jeszcze względnie liberalnie. Pod koniec lat czterdziestych coraz wyraźniej czuło się ograniczenie wolności i coraz mniej szans pozostawiano prawdzie. Marksizm stawał się oficjalnie lansowaną doktryną, a filozoficznym tekstem Lenina i Stalina zaczęto siłą nakazu przypisywać cechy genialności”³.

W roku 1949 rektorem UŁ został bezpartyjny uczonec, socjolog prof. J. Chałasiński, którego programem stało się odejście od koncepcji uniwersytetu liberalnego w kierunku uniwersytetu socjalistycznego. W roku 1948 w środowisku uniwersyteckich filozofów zaszły znaczne zmiany. Maria i Stanisław Ossowsky przenieśli się do Warszawy zaś Benedykt Bernstein zmarł, co oznaczało likwidację Katedry Ontologii. Sergiusz Hessen odsunięty od zajęć filozoficznych do prowadzenia lektoratu języka rosyjskiego zmarł w roku 1950. W roku akademickim 1949/1950 utrzymały się jeszcze: Katedra Historii Filozofii Polsce i oraz Katedra Teorii Poznania, Logiki i Metodologii Nauk. Powstała także nowa Katedra Filozofii z Tadeuszem Kotarbińskim na czele. W tym okresie utrzymała się więc jeszcze katedra Profesora Wąsika, w której adiunktem był dr Czajkowski. W numerze kartezyjańskim *Kwartalnika Filozoficznego* z 1950 roku ukazał się jeszcze jego artykuł *Cogito ergo sum. Kartezjusz i jego koncepcja duszy*. Była to już jego przedostatnia publikacja jako, że w roku 1954 nakładem *Collectanea Theologica* ukazała się jeszcze publikacja *Ze studiów kartezyjańskich*. Jednak już w 1950 roku prof. Wąsik został wysłany na urlop a po pewnym czasie emerytowany. W roku akademickim 1950/1951 wstrzymano nabór na studia filozoficzne. Zajęcia z przedmiotów filozoficznych na kierunkach nefilozoficznych ograniczane były, w zasadzie do logiki. W roku 1952 /1953 państwo Kotarbińscy także przenieśli się do Warszawy. Kolejna reorganizacja powołała Zespół Katedr Filozoficznych w składzie: Katedra Historii Filozofii, Katedra Logiki oraz dwie katedry socjologiczne. W tym zespole pracował doktor Stanisław Czajkowski, przydzielony do Katedry Historii Filozofii. Ta struktura przeszła jeszcze kolejną reorganizację. W roku 1954 powołano Zakład Historii Filozofii podlegający Katedrze Historii Filozofii i Myśli Społecznej, kierowanej przez socjologa prof. J. Szczepańskiego. Poza zatrudnionym w Katedrze Logiki 3 uczonymi dr Czajkowski był w tym czasie jedynym filozofem w sensie ścisłym pracującym na Uniwersytecie Łódzkim. Jego zatrudnienie na UŁ zakończyło się formalnie w roku 1954. W tym czasie zapadł na zdrowiu i dotknięty paraliżem prowadził życie, siłą rzeczy, ograniczone do najbliższego otoczenia. Stanisław Czajkowski zmarł 6 listopada 1961 roku. Po jego śmierci ukazały się o niewielkie notki mu poświęcone, m.in. w *Ruchu Filozo-*

³ Por. I. Lazari-Pawłowska, *Janinie Kotarbińskiej w 90-lecie*, „Ruch Filozoficzny” 1992, Nr 2, s. 118.

ficznym. Niewielkie hasło poświęcone doktorowi S. Czajkowskiemu znajduje się także w wydanym pod redakcją B. Baczki wydawnictwie *Filozofia Polsce. Słownik Pisarzy* (Ossolineum, Wrocław, 1971). Poza tym wzmianki o nim znajdujemy w bibliografiach filozofii polskiej lub bibliografiach kartezjańskich. Polscy badacze Kartezjusza, niezbyt zresztą liczni, ciągle jednak powołują się jego prace.

Dla reprezentantów łódzkiego uniwersyteckiego środowiska filozoficznego postać doktora Stanisława Czajkowskiego ważna jest z kilku powodów: 1) jego wkład do polskich badań nad Kartezjuszem wydaje się ciągle znaczący; 2) dotychczas nie wydano jego pracy habilitacyjnej, będącej ukoronowaniem jego studiów nad Kartezjuszem; 3) był jednym z pierwszych filozofów urodzonych w Łodzi, którzy całe swe życie związali z tym miastem, 4) był pracownikiem naszego uniwersytetu, z którym rozstał się z powodów odeń niezależnych. Przede wszystkim jednak, jego dorobek z zakresu historii filozofii, choć niezbyt obszerny ilościowo, wart jest przypomnienia. Ukazanie walorów jego prac powinno być już jednak przedmiotem troski historyków filozofii, przede wszystkim polskich badaczy kartezjanizmu. Artykuły Prof. Marka Grygorowicza i dr Tomasza Śliwińskiego są ważnym krokiem w tym kierunku.



MAREK GRYGOROWICZ

Studia Stanisława Czajkowskiego nad podstawami metafizyki Kartezjusza

Dzięki staraniom łódzkiego środowiska filozoficznego, w szczególności prezesa Oddziału Łódzkiego Polskiego Towarzystwa Filozoficznego Pana profesora doktora hab. Ryszarda Kleszcza, rodzina pana doktora Stanisława Czajkowskiego – badacza filozofii wywodzącego się z Łodzi – powierzyła naszemu środowisku maszynopis integralnej wersji jego rozprawy habilitacyjnej z 1947 roku, zatytułowanej *Studia nad podstawami metafizyki Kartezjusza*. Rozprawa ta, stanowiąca zwieńczenie długoletnich studiów Autora nad myślą Kartezjusza w szerokim kontekście myśli nowożytnej i współczesnej, powstała jako bezpośrednia reakcja intelektualna na „narodową noc” okupacji hitlerowskiej, gdyż – jak pisał Czajkowski –

„zachęcające nas do zejścia w siebie wołanie Descartesa z Pierwszej i Drugiej Medytacji nabiera cech wręcz dramatycznej aktualności: zwróceniu przez tragiczne wypadki ostatnich lat tylko na zewnątrz, zwróćmy się ku sobie, zejźmy w głąb nas samych i pogłębiajmy samowiedzę naszej jaźni, gdyż tylko przez refleksję nad swym własnym bytem możemy dojść do uchwycenia bytu w ogóle i do wyznaczenia naszego w tym bycie miejsca i stanowiska, to jest do wyznaczenia naszego istotnego powołania”¹.

Ukończona w listopadzie 1947 roku jako podstawa przewodu habilitacyjnego w Uniwersytecie Łódzkim, została bardzo pozytywnie zrecenzowana przez profesorów: Tadeusza Kotarbińskiego i Wiktora Wąsika. Nie została zatwierdzona przez władze ministerialne z powodów ideologicznych, co stało się kolejnym w tym czasie świadectwem naruszenia wolności słowa i suwerenności życia naukowego. Stało się także powodem dramatu osobistego Autora rozprawy, unie-

¹ S. Czajkowski, *Studia nad podstawami metafizyki Kartezjusza*, 1947, msp., s. 168–169.

możliwienia jego planów naukowych, nasilenia ciężkiej choroby i przedwczesnej śmierci.

W związku z powierzeniem łódzkiemu środowisku filozoficznemu maszynopisu rozprawy habilitacyjnej, posiedzenie naukowe Oddziału Łódzkiego Polskiego Towarzystwa Filozoficznego w listopadzie 2006 roku zostało poświęcone przypomnieniu postaci i dorobku naukowego Pana doktora Stanisława Czajkowskiego. Uczestniczyła w nim rodzina Autora rozprawy, słuchacze prowadzonych przez Niego w Uniwersytecie Łódzkim w latach powojennych wykładów z filozofii oraz liczni przedstawiciele łódzkiego środowiska naukowego.

Na posiedzeniu tym przypomniałem podstawowe tezy badawcze *Studiów nad podstawami metafizyki Kartezjusza*. Obecny tekst stanowi rozszerzona wersja tamtego wystąpienia.

* * *

Studia nad podstawami metafizyki Kartezjusza Stanisława Czajkowskiego są dokonaniem badawczym powstałym w pierwszej połowie XX wieku, czyli w najciekawszym okresie rozwoju filozofii współczesnej, kiedy myśl Kartezjusza wraca jako źródło inspiracji filozoficznej, a także kiedy staje się przedmiotem pogłębionych badań źródłowych.

Jest to czas aktualizacji ukierunkowanej przez *cogito* Kartezjusza problematyki tożsamości podmiotu ludzkiego w pytaniach myślicieli o różnych orientacjach filozoficznych: od oskarżycielskiej intencji artykułowanej na gruncie personalizmu chrześcijańskiego przez Maritaina, widzącego w *cogito* modelowy przykład refleksji o człowieku pozbawionej gruntu ontycznego, nie odwołującej się bowiem do aktu ucieleśnienia istoty ludzkiej (*Trois reformateurs: Luter, Descartes, Rousseau*, 1925), poprzez przyjęcie przez Husserla *Medytacji o pierwszej filozofii* Kartezjusza jako wzoru autorefleksji filozoficznej (*Selbstbesinnung*) przy jednoczesnej głębokiej krytyce obecnego u podłoża *cogito* przekonania o absolutnej samopewności podmiotu (*Selbstgewissheit*) (*Cartesianische Meditationen*, 1931), po rozważania Sartre'a nad inspiracyjną rolą Kartezjusza dla nowożytnych i współczesnych koncepcji wolności człowieka (*La Liberté cartésienne*, 1946).

Pierwsza połowa XX wieku to także czas fundamentalnych badań źródłowych nad różnymi aspektami myśli Kartezjusza. Wtedy powstały studia E. Gilsona nad związkami myśli Kartezjusza z filozofią średniowieczną², wnikliwy ko-

² E. Gilson, *Index scolastico-cartésien*, Paris 1913; tenże, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris 1930.

mentarz tego autora do *Rozprawy o metodzie*³, oraz studium H. Gouhiera o myśli religijnej Kartezjusza⁴. L. Brunschvicg wskazał wówczas doniosłą rolę myśli Kartezjusza w formowaniu się nowożytnej świadomości filozoficznej⁵. M. Gueroult w kluczowym dla współczesnej kartezjanistyki opracowaniu *Descartes selon l'ordre des raisons* (1953) zwrócił uwagę na zarysowującą się potrzebę wykładni filozofii Kartezjusza według immanentnie tkwiącego w niej układu racji, widząc w tym zamierzeniu przede wszystkim solidną bazę źródłową dla współczesnych studiów nad myślą autora *Medytacji o pierwszej filozofii*, ale także przeciwwagę dla badań bądź podejmujących jedynie poszczególne aspekty tej myśli, bądź stosujących procedury hermeneutyczne, zmierzające do naświetlenia myśli źródłowej z różnych perspektyw właściwych myśli współczesnej, co, zdaniem tego autora, nie dotyka nawet wewnętrznej konstrukcji sytemu filozoficznego⁶.

We wskazanym okresie powstały także dwa ważne studia kartezjańskie polskich autorów: *Rozwój filozoficzny Kartezjusza* Ludwika Chmaja (1937) i omawiana rozprawa habilitacyjna Stanisława Czajkowskiego.

Lektura rozprawy wskazuje na trzy wyraźne inspiracje badawcze. Dwie z nich są deklarowane przez Autora. Trzecią wskazują priorytety badawcze widoczne w tekście.

Pierwszą z nich jest próba rozwinięcia tezy postawionej przez W. Wąsika w pracy *Kartezjusz w Polsce*⁷ o autorze *Rozprawy o metodzie* jako „geniuszu inicjatywy”, co odnosi się nie tylko do charakteru zadań nowożytnej filozofii, ale także do najszerzej rozumianej nowożytnej kultury duchowej. Taka perspektywa badawcza nakazuje pogłębiony namysł nie tylko nad źródłami nowatorskich rozstrzygnięć stricte filozoficznych w zakresie nowego pojmowania podmiotu ludzkiego, a w konsekwencji zmiany statusu pytań metafizycznych i nowych odniesień do świata przyrodzonego, ale przede wszystkim namysł nad przyrodzonymi człowiekowi źródłami całego życia duchowego, których refleksja filozoficzna jest jedynie wyrazem oraz nad przyczynami żywotności tych źródeł w danej epoce, nad atrakcyjnością określonych przekonań światopoglądowych i nad wygasaniem innych.

Drugą inspiracją jest XX-wieczna tradycja hermeneutyczna, zastosowana do uprawiania historii myśli filozoficznej. Czajkowski pisał:

³ E. Gilson, *Discours de la méthode. Texte et commentaire*, Paris 1930.

⁴ H. Gouhier, *La pensée religieuse de Descartes*, Paris 1924.

⁵ L. Brunschvicg, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, vol. 2, Paris 1927.

⁶ Por. M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, vol. 1: *L'Ame et Dieu*, Paris 1953, Avant-propos, p. 7 et suivantes.

⁷ Por. W. Wąsik, *Kartezjusz w Polsce*, Warszawa 1937 (nadbitka z „Przeglądu Filozoficznego”), s. 10.

„Historyk-filozof nie może, bez zrezygnowania z podstawowych postulatów i wymogów swej wiedzy, ograniczyć się jedynie do opisu, lecz musi dążyć do wyjaśnienia znaczenia opisywanych przez siebie zjawisk, musi dążyć do odkrycia kierunku (czy kierunków) ewolucji myśli ludzkiej, a w każdym bądź razie do usystematyzowania i powiązania ze sobą produktów (...) filozoficznej twórczości. Wychodząc ze ścisłej analizy historycznej danej epoki i danej osoby, historyk-filozof musi zawsze starać się wznieść wyżej – dojść do uchwycenia ogólno-dziejowego znaczenia opisywanych przez siebie zjawisk kulturalnych i analizowanych zagadnień filozoficznych. Pod tym tylko warunkiem historia filozofii nie zdegradowuje się do roli jakiejś ogólnej historii kultury czy literatury (filozoficznej), pod tym tylko warunkiem zachowa swoją autonomię i pozostanie integralną częścią samej filozofii, przeglądającej się w zwierciadle swego stawania”⁸.

Powyższy projekt badań nad myślą Kartezjusza nawiązuje do *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* Windelbanda (1921) i *L'instauration philosophique* Souriau (1939). Stanowisko historyka-filozofa ma być dogłębną procedurą genealogiczną, odsłaniającą źródła inicjacji filozoficznej badanego myśliciela, kształtowanie się środków i metod wyrazowych myśli, fundamenty racji dowodowych, formowanie przekonań w zakresie podstawowych założeń aksjologicznych, charakteru ładu odkrywanego w rzeczywistości, kryteriów prawdy. Jeżeli zaś, jak w przypadku Kartezjusza, badanie ma dotyczyć „geniusza inicjatywy”, wpływającego w sposób zasadniczy na kulturę duchową nowożytności, badacz musi umiejętnie połączyć hermeneutyczną procedurę maksymalnego zbliżenia „rozumiejącego” do myśli źródłowej zarówno z wyczuleniem na jej wewnętrzną dynamikę rozwojową, jak i z nastawieniem na przekształcanie się właściwych jej rozstrzygnięć w nawiązaniach twórczych, pozostających w orbicie jej wpływów. Stanowisko badawcze Czajkowskiego zakłada dążenie do osiągnięcia maksymalnej zbieżności źródłowych struktur myśli mędrzej i aktywnych procedur hermeneutycznych, usiłujących, niezależnie od dystansu czasowego dzielącego myśliciela i badacza myśli, dotrzeć do stanu świadomości, który ożywia „geniusza inicjatywy” duchowej. Warto zauważyć odmienną procedurę i celów badawczych stawianych sobie w tym samym czasie przez Gueroult i Czajkowskiego.

Trzecią inspiracją Autora rozprawy są poglądy filozoficzne wybitnych przedstawicieli francuskiego życia umysłowego, najpoważniejszych autorytetów intelektualnych w okresie studiów Czajkowskiego we Francji – E. Boutroux, H. Bergsona i L. Brunschvicga.

Boutroux – rozprawą *De veritatibus aeternis apud Cartesium* (1874, przekład francuski 1927) – zainicjował i uzasadnił we współczesnej kartezyjnistyce przekonanie o niepodważalnym priorytecie teorii „prawd wiecznych”, czyli

⁸ S. Czajkowski, *Studia nad podstawami...*, dz. cyt., s. 2-3.

podstawowych wrodzonych zasad logicznych, matematycznych, metafizycznych i moralnych w budowie systemu filozoficznego Kartezjusza. Domagał się od przyszłych badaczy tej myśli głębokiego wniknięcia w trzon całej myśli, ukazujący całą nośność i konsekwencje przekonania zawartego w akcie *cogito ergo sum*. Nowy porządek badań wymaga całkowicie nowego układu lektur Kartezjusza, bowiem, jak pisał Czajkowski, wyraźnie nawiązując do intencji Boutroux,

„opierając się jedynie na «Prawidłach», na «Rozprawie o metodzie» i na «Medytacjach» przy pominięciu podstawowych tekstów odnoszących się do doktryny prawd wiecznych” możemy „dać jej [myśli Kartezjusza – M.G.] obraz zupełnie wykrzywiony i zawieszony w próżni”⁹.

Czajkowski, idąc szlakiem badań Boutroux, uważa, że teoria „wiecznych prawd” zawiera filozoficzną inspirację do analizy podstawowej dla światopoglądu nowożytnego chrześcijaństwa relacji między absolutną wolnością Boga i prawami ustanowionymi odwiecznie dla porządku stworzenia. Podkreśla bardzo niekorzystny dla rozwoju nowożytnej świadomości filozoficznej brak rozpoznania filozoficznej wartości wniosków wypływających z teorii „prawd wiecznych” w postaci przekonania o „kontyngencji” porządku stworzenia w stosunku do Boga i przełomowe znaczenie badań Boutroux nad tym aspektem myśli Kartezjusza jako punktem wyjścia z jednej strony „dla nowej zupełnie wizji rzeczywistości zakładającej u swych podstaw kontyngencję i wolność, wizji, która skryształizuje się w rozmaitych formach w systemach Bergsona, Edwarda Le Roy’a i Antoniego Aliotty”, z drugiej zaś „dla krytyki epistemologicznej podstaw wiedzy, którą rozwinął Duhem i Poincaré”¹⁰.

Myśl Bergsona, w szczególności studium *Matière et Mémoire* (1896) i artykuł *L'intuition philosophique* („Revue de Métaphysique et de Morale” 1911), jest dla Czajkowskiego szczytowym twórczym nawiązaniem myśli współczesnej do prekursorskiego stanowiska Kartezjusza w zakresie pojmowania nadrzędnego celu mądrości nowożytnej jako konsekwentnej drogi prowadzącej od rozpoznania warunków i zakresu samoświadomości podmiotu ludzkiego, poprzez sukcesywne wysiłki woli utwierdzającego swoje powołanie do praktykowania właściwej mu wolności działania przenikniętej światłem samoświadomości własnej kondycji, po realizację intencji przenikania wolności myśli i działania do przyrodzonych człowiekowi warunków życia. Zdaniem Czajkowskiego, trzecia część *Matière et Memoire*, ukazująca wewnętrzną dynamikę życia duchowego człowieka w jego

⁹ Dz. cyt., s. 138, przypis 21.

¹⁰ Dz. cyt., s. 136. Czajkowski powołuje się na dwie prace Boutroux z 1874 roku: *De veritatibus aeternis apud Cartesium* i *De la contingence des lois de la nature*, wydane w Paryżu oraz na pracę tego autora *De l'idée de la loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaine*, wydaną w Paryżu w 1894 roku.

przejściach od porządku marzenia (*plan du rêve*) do porządku działania (*plan d'action*) w wytwarzaniu „uwagi w stronę życia” (*l'attention à la vie*), wskazuje na uderzające wręcz podobieństwo do programu filozoficznego Kartezjusza¹¹.

Z kolei badania Brunschvicga, w szczególności jego fundamentalne dzieło *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, zainspirowały Czajkowskiego do możliwie najszerszego spojrzenia na ścisły związek trzech podstawowych argumentów filozoficznych Kartezjusza: *lumen naturale – intuitus mentis – res cogitans* w zbudowaniu podstaw nowożytnej samoświadomości człowieka i konsekwentnego programu refleksji filozoficznej, opartej wyłącznie na komponentach przyrodzonej człowiekowi właściwości myślenia.

Rozprawa Czajkowskiego składa się z przedmowy prezentującej wytyczne stanowiska badawczego, czternastu studiów problemowych i zakończenia.

Pierwsze studium poświęcone jest inicjacji duchowej Kartezjusza, zarejestrowanej w zapisie sekwencji snów z 10 listopada 1619 roku. Drugie studium lokalizuje punkt wyjścia drogi filozoficznej Kartezjusza w kontekście wpływów XVI-wiecznego sceptycyzmu i kształtowania się nowych postaw duchowych w pierwszej połowie XVII stulecia. W kolejnych sześciu studiach Autor rekonstruuje genealogię, konstytucję i konsekwencje aktu *cogito ergo sum* zarówno dla filozofii, jak i dla całej nowożytnej kultury duchowej. Cztery studia Czajkowski poświęca podstawom metafizyki Kartezjusza, czyli miejscu i charakterowi dowodów na istnienie Boga, statusowi i konsekwencjom obecności idei Boga w „przyrodzonym świetle rozumu” oraz stosunkowi aktów duszy ludzkiej do boskiej aktualizacji mocy stwórczej. Usytuowanie studium poświęconego teorii „prawd wiecznych” po studiach poświęconych rzeczywistości duchowej odsłaniającej się „przyrodzonemu światłu rozumu” w dwóch aspektach: samoświadomości podmiotu myśli i obecności wszechmocy Boga w obrębie ideacyjnego depozytu tej świadomości, jest zabiegiem nowatorskim i nader ciekawym badawczo. „Prawdy wieczne” określają bowiem zarówno status ontyczny podstawowych składników rzeczywistości stworzonej, takich jak rzeczywistość duchowa i cielesna, jak i sposób dostępności dla „przyrodzonego światła rozumu” niepodważalnych racji takiego właśnie ich statusu. Teoria „prawd wiecznych” jest zatem dla Kartezjusza swoistym „pomostem” ontologicznym¹² w porządku racji i na zasadzie „kontyngencji” rzeczywistości stworzonej w stosunku do wszechmocy Boga wiążącym samoświadomość cogito, absolutną wolność mocy stwórczej Boga i istotę świata ciał. Ostatnie studium problemowe Czajkowski poświęca ewolucji poglądów Kartezjusza na zagadnienie substancji, analizując racje zmian stanowiska filozoficznego w tej podstawowej dla refleksji filozoficznej dziedzinie problemowej i konsekwencje tych

¹¹ Dz. cyt., s. 79, przypis 5 i s. 80, przypis 8.

¹² Dz. cyt., s. 134.

zmian zarówno w łonie samej myśli Kartezjusza, jak i w recepcji tej tematyki w filozofii nowożytnej. Zakończenie rozprawy charakteryzuje współczynnik nowatorskiego projektu filozoficznego Kartezjusza, którego nowatorstwo jest możliwe jedynie dzięki wcześniejszemu wskazaniu nowych wymiarów i kierunków powinności duchowej człowieka czasów nowożytnych, w których to dziedzinach autor *Medytacji o pierwszej filozofii* pełni niekwestionowaną rolę „geniusza inicjatywy”.

Czajkowski uznaje zasadnicze znaczenie najwcześniejszych przemyśleń Kartezjusza, zawartych w z pozoru jedynie luźnych notatkach, które Leibniz uporządkował w czasie badań paryskich i które od tego czasu znane są jako: *Preambula*, *Cogitationes privatae* i *Olympica*, dla śledzenia nie tylko narodzin nowożytnej filozofii, ale także całej nowożytnej kultury duchowej. W szczególności w odniesieniu do statusu słynnych snów Kartezjusza z 10 listopada 1619 roku, zarejestrowanych w przekazie zatytułowanym *Olympica*, Czajkowski przychyliła się do poglądu Milhauda¹³, że zawierają one wyraźne znamiona nowej „ogólnej postawy życiowej” Kartezjusza¹⁴ traktowanej jako inicjacja nowożytnego życia duchowego i inspiracja nowej postawy mędrcezej, a w obu wymiarach wskazującej na charakter życia ludzkiego jako powołania do realizacji głęboko zakorzenionych w samym człowieku źródeł przyrodzonej mu powinności. Źródeł tych należy szukać, o czym świadczą liczne odniesienia Kartezjusza w *Preambula* i *Cogitationes privatae* do *Księgi Genesis* i medytacje nad płodnością naturalnych znamion Łaski Boga, w obszarze namysłu w ramach kultury chrześcijańskiej określanego jako *cognitio Dei naturalis*, któremu myśl nowożytna pragnie nadać nowe znaczenie i uczynić dziedziną regeneracji duchowej człowieka. Wczesne świadectwa Kartezjusza Czajkowski zestawia z nową koncepcją chrześcijaństwa zapoczątkowana przez *Institutio christianae religionis* Kalwina oraz z nową misją chrześcijaństwa zainicjowaną przez nowo powołany zakon oratoriański i nauczanie jego założyciela i przewodnika duchowego kardynała Bérulle. Podobny kierunek przemian duchowych pojawia się w łonie wyznania luterńskiego, z jego nader interesującą, chociażby ze względu na związki z najwcześniejszą myślą Kartezjusza, mutacją różokrzyżową, a także w pełnej inspiracji XVII-wiecznym protestantyzmem filozofii Hobbesa z jego nader znamiennej dla ducha epoki wykładnią przesłania *Genesis*. Wszystkie te orientacje duchowe wiążą najgłębsze przekonanie, że w świetle naturalnych dyspozycji poznawczych człowieka, których Bóg mu, w stanie zwinionej przez człowieka kondycji grzechu, nie odebrał, wiekuista moc światła stworzenia oznacza również wiekuistą obecność mocy stwórczej Boga w stanie

¹³ M. Milhaud, *Une crise mystique chez Descartes en 1619*, „Revue de Métaphysique et de Morale” 25, 1916.

¹⁴ S. Czajkowski, dz. cyt., s. 38–39.

światłości właściwej stworzeniu, a konsekwencji jasność i wyrazność przesłania o trwałym zakorzenieniu i autonomii istnienia i poznania „stanu widzenia” właściwego człowiekowi. Przekonanie to aktualizuje myśl starożytnego chrześcijaństwa, najsilniej wyrażoną w pewności świętego Augustyna, że *rationes seminales* – zarazem ziarna stworzonego istnienia i załączki prawdy jego poznania są niepodważalnym dowodem, z mocy światła przyrodzonego, wiekuistości mocy Boga i tego, że „Deus creavit omnia simul”. Aktualizuje także intencję Kalwina, aby korzystając z daru łaski *lumen naturae* człowiek spełniał swoją powinność widzenia, wedle tego „co oczy są w stanie pojąć” i ten sposób kształtował umysł do przyjęcia światła Objawienia. Niewątpliwym apogeum tej orientacji duchowej w pierwszej połowie XVII wieku jest obecna w *Elementach filozofii* Hobbesa kluczowa teza o ekwiwalencji przyrodzonego człowiekowi światła rozumu w porządku powinności poznania w stosunku do światła mocy stwórczej Boga.

Czajkowski opowiada się za tym kierunkiem badań nad inspiracją duchową filozofii Kartezjusza, który wskazuje w najwcześniejszych przemyśleniach autora *Cogitationes privatae* na powinność odkrywania w przyrodzonym człowiekowi umyśle (*mens, ingenium, l'esprit*) załączkowo zdeponowanego tam przez Stwórcę światła prawdy, będącego genetycznie sposobem udziału człowieka w wiecznie aktualnej boskiej mocy światła, zaś funkcjonalnie mocą generującą wewnątrz umysłu jego dyspozycje poznawcze. Tak rozumiana powinność mądrości czyni Kartezjusza „geniuszem inicjatywy” nowożytnego racjonalizmu.

To, co Czajkowski określa jako „moment historyczny” Kartezjusza jest czasem reakcji europejskich, szczególnie zaś francuskich środowisk intelektualnych na kryzys światopoglądowy spowodowany sceptycyzmem XVI-wiecznym i jego XVII-wieczną kontynuacją. Koncentrując swoją refleksję wokół oddziaływania myśli Montaigne’a, Czajkowski charakteryzuje źródła wielkiego dramatu myśli późnorennesansowej, gdy niebywałe osiągnięcia humanizmu w zakresie możliwości działania człowieka zgodnie z odkrytymi w nim samymi zasobami autonomii duchowej, naturalnymi źródłami aksjologii i podstawami poszanowania dla własnej cielesności stanęły w niedostępnej dla rozstrzygnięć umysłu człowieka sprzeczności z mrocznymi siłami fanatyzmu religijnego, niebywałą dewaluacją sensu życia w wyniszczających wojnach, które ten sam człowiek wieku Renesansu i Reformacji zaczął toczyć przeciwko sobie i swoim bliźnim. Objawem tego traumatycznego doświadczenia dziejowego była szybko postępująca erozja aksjologicznego wymiaru świadomości zbiorowej, zakwestionowanie norm życia społecznego i, co najważniejsze, pogłębianie się kryzysu światopoglądowego. Sceptycyzm był, zdaniem Czajkowskiego, wyrazem intelektualnym tej sytuacji. Osobliwy, jako efekt kryzysu światopoglądowego, synkretyzm wątków humanistycznych i reformacyjnych, odległy od swych źródeł greckich, ukazywał nader niebezpieczną prognozę

dla umysłu człowieka. Bliższe przyjrzenie się myśli Montaigne'a (o dużym oddziaływaniu w okresie inicjacji filozoficznej Kartezjusza) wskazuje na utrwalające się zjawisko niewiary w pewnościowy charakter sądów artykułowanych przez człowieka, a tym samym na przyzwolenie pozbawienia naszej myśli kryteriów prawdy. W pierwszym ćwierćwieczu XVII stulecia powstają środowiska intelektualne twórczo nawiązujące do dziedzictwa myśli Montaigne'a, jak wolnomyśliciele z kręgu République des Lettres, ale także rodzą się indywidualne postawy intelektualne w zdecydowany sposób zmierzające do restytucji normatywnych walorów rozumu ludzkiego w zakresie pewności poznania i aktualizacji władz umysłu jako autonomicznego ośrodka myśli, odbudowującego z tej perspektywy zarówno odniesienia do Boga, jak i do świata przyrodzonego. Zmierzające jednak nade wszystko do restytucji, jak pisze Czajkowski, „uczciwości i prostolinijności intelektualnej”¹⁵, znamionującej głębokie źródła etyczne powinności nowożytnego intelektualisty, usiłującego budować porządek aksjologiczny własnej myśli na przyrodzonych dyspozycjach woli i wiedzy. Tym, co wyróżnia postawę Kartezjusza z kręgu *bons esprits* czy *les généreux*, a zarazem zdecydowanie odróżnia ją od wolnomyślicielskich kontynuacji sceptycyzmu Montaigne'a, jest zamierzony radykalizm samodzielnej penetracji źródeł pewności ontycznej i aksjologicznej, ufundowanej na przekonaniu o wewnętrznym, w samym podmiocie ludzkim tkwiącym, gruncie dla aktywności poznawczej, zmierzanie do osiągnięcia stanu całkowitego osamotnienia podmiotu jako izolacji od wszelkich źródeł możliwych zakłóceń poczucia pewności i postawa medytacyjna jako sposób realizacji całego zamierzenia filozoficznego. Z całą pewnością źródła postawy duchowej Kartezjusza należy szukać w deklaracji „samotności” (*la solitude*) myśliciela, zasadniczo różnej od mającej środowiskowe uzasadnienie i wyrażanej w korespondencji intelektualnej wspólnoty wolnej myśli République des Lettres¹⁶. „Samotności” wprost określonej jako „kroczenie samotnie i w ciemnościach” niewiedzy i niepewności¹⁷ po to, aby nie utwierdzać się w przekonaniu o powszechnie dostępnej zdolności sądzenia i odróżniania prawdy od fałszu, które, jak pokazuje to doświadczenie nowożytnego sceptycyzmu, może doprowadzić do meandrów relatywizmu, ale przede wszystkim po to, „by uczyć się również w sobie samym i użyć wszystkich sił (...) umysłu do wyboru dróg, których powinien był się trzymać”¹⁸.

Czajkowski ma całkowicie rację uważając, że sens „nauki w sobie samym” można odczytać jedynie przyglądając się bliżej konsekwencjom odkrycia przez

¹⁵ Dz. cyt., s. 29.

¹⁶ Por. list Kartezjusza do G. de Balzaka z 5.05.1631 roku w: „Oeuvres de Descartes” publiés par Ch. Adam et P. Tannery [dalej A.T.], Paris 1897–1913, t. 1, p. 203, 1.3 et p. 204, 1.2.

¹⁷ Por. R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, Warszawa 1970, s. 20.

¹⁸ Por. dz. cyt., s. 13.

Kartezjusza obecności we własnym umyśle zdeponowanych tam przez Boga załączków światła prawdy, co jest główną treścią doświadczenia wewnętrznego myśliciela z nocy listopadowej 1619 roku.

Trzon rozprawy Czajkowskiego, poświęcony genezie, strukturze i konsekwencjom aktu *cogito ergo sum*, jest prezentacją dwóch tez badawczych. Obydwie wynikają z hermeneutycznych procedur przenikania w akty pogłębionego namysłu do strukturalnych intencji organizujących myśl Kartezjusza. Czajkowski celowo przywołuje postulat zawarty w *Medytacjach o pierwszej filozofii*, apelujący do czytelnika o wzmożony wysiłek intelektualny jako sposób osiągnięcia kierunku i „napięcia myśli” (*contentio*) bliskiego intencji źródłowej.

Pierwsza teza neguje sensowność podziału na idealistyczne i realistyczne konsekwencje filozofii Kartezjusza w odniesieniu do dwóch przeciwstawnych w założeniach badaczy sposobów interpretacji aktu *cogito ergo sum*. Dla Czajkowskiego idealistyczna supozycja pewności filozoficznej wyrażona najpełniej w konstatacji w *Rozprawie o metodzie*, że „poza myślą nie ma nic, co by było w sposób bezwzględny w naszej mocy”¹⁹, jest jedynie zakresem przedmiotowym, a zarazem sposobem uobecniania się realnego podmiotu, zastającego siebie we własnym akcie myśli (*cogitatio*).

Druga teza badawcza, ściśle związana z pierwszą, jako właściwym dla niej polem argumentacji, opiera się na przekonaniu, że akt „*cogito ergo sum*”, rozwinięty w pełni zawartej w nim argumentacji, ukazuje pierwszą nowożytną koncepcję autonomicznego podmiotu życia duchowego, tożsamego z jednostkowym charakterem ludzkiego istnienia, dla którego świadomość siebie jest jasnym i wyraźnym sposobem identyfikacji charakteru własnego istnienia, co skłania Kartezjusza do traktowania kwalifikacji ontycznej w wymiarze substancjalnym. Tworzy to jednocześnie perspektywę równie jasnych i wyraźnych odniesień podmiotu ludzkiego do Boga i rzeczywistości cielesnej, traktowanych w odrębnych charakterystykach substancjalnych.

Lektura rozprawy Czajkowskiego zwraca uwagę na posługiwanie się przez tego badacza metodą przenikania do źródła sensu myśli Kartezjusza poprzez zastosowaną już przez Brunschvicga hermeneutyczną procedurę *compréhension interne*²⁰, którą, jako odkrytą w samych tekstach źródłowych, badacze ci stosują w celu maksymalnego zbliżenia się, czy nawet utożsamienia z pulsem myśli samego autora *Medytacji o pierwszej filozofii*. Jej istota, czyli osiągnięcie w namyśle medytacyjnym ruchu świadomości ku samej sobie poprzez uświadomienie sobie przejrzystości i oczywistości jej treści i ich statusu przedmiotowego jako dostępnych tylko w akcie samoświadomości generującego je podmiotu – realnego ich

¹⁹ Por. dz. cyt., s. 30.

²⁰ Por. L. Brunschvicg, dz. cyt., p. 146.

źródła, ujawnia się w odkryciu przez Kartezjusza niezwyklej nośności wyjaśniającej aktu *cogito ergo sum*. Odkrycie przez Kartezjusza tego sposobu aktualizacji samoświadomości o fundamentalnych konsekwencjach dla całej myśli nowożytnej i współczesnej, miało – zdaniem Czajkowskiego – miejsce między powstaniem *Prawideł kierowania umysłem* (1628), które wskazują jedynie na argumenty przygotowujące sam akt, a wyraźnym odwołaniem się do jego roli w *Rozprawie o metodzie* (1637). Najprawdopodobniej chodzi o medytacje Kartezjusza, na które powołuje się on w korespondencji z Mersennem i przygotowanie na ich kanwie traktatu metafizycznego, co z pewnością znalazło swoje odbicie w wydanych w latach 40. XVII wieku sześciu *Medytacjach o pierwszej filozofii*.

Odkrycie pewności własnego ja w momencie radykalnego wątpienia, gdy „cała rzeczywistość świata zmysłowego zaczyna mu się wydawać majakiem sennym (*Maya*) jakby (...) mędrcomi hinduskiemu”²¹ zasadza się na pewności samego aktu myślenia, który niezależnie od przeczenia wszelkim treściom rzeczywistości, z niezwykłą wręcz jasnością i wyrażnością potwierdza niepodważalność zarówno aktu myślenia, jak i obecność podmiotu jego artykulacji. Formuła wyrazowa tego aktu: *cogito ergo sum* odwołuje się do aktualizacji immanencji duchowej bez żadnych zapośredniczeń uchwytującej akt egzystencjalny w jego ujęciu umysłowym. Całą tę sytuację, ujawniającą źródłowy charakter pewności podmiotowej, Czajkowski rekonstruuje w języku Kartezjusza jako *tota simul* rdzenną formę zdatności umysłu do aktów samoświadomości w niczym niezapośredniczonej intuicji intelektualnej (*intuitus mentis*), w której przedstawianie właściwe ujęciu umysłowemu jest jednocześnie pełną przejrzystością warunków i podmiotowego charakteru samego aktu ujmowania. Rekonstruowane w tym ostatnim aspekcie doświadczenie wewnętrzne cogito wnosi jeszcze jeden czynnik współaktualizacji. Odkryte w stanie radykalnego wątpienia w realność czegokolwiek, tym samym nie obarczone koniecznością wykrywania możliwych residuów realności nie objętych należycie wątpieniem, w akcie intuicji jest ono doświadczeniem załączkowej mocy światła widzenia, jako genetycznego uposażenia umysłu, umożliwiającego sam akt przejrzystości ujmowania. Decydujący współczynnik aktu *cogito* – *lumen naturale*, znamionujący łączność dojrzałego doświadczenia filozoficznego Kartezjusza z inicjalnym doświadczeniem listopadowej nocy 1619 roku, staje się w badaniach Czajkowskiego leitmotivem umożliwiającym uchwycenie myśli autora *Medytacji o pierwszej filozofii* z perspektywy źródła jej dynamiki i zarazem zasady organizującej jej całokształt.

W *Prawidłach kierowania umysłem*, tekście będącym dla Czajkowskiego swoistą prehistorią *cogito*, podstawowa zdolność operacyjna – „wzrok umysłu”

²¹ S. Czajkowski, dz. cyt., s. 32.

(*acies mentis*) umożliwia intuicji, utożsamianej z dyspozycją umysłu (*ingenium*) do maksymalnego skupienia uwagi na czynnościach nie związanych z reprezentacją stanów cielesnych (fantazja, zmysł wspólny, wyobraźnia, pamięć), osiągnięcie warunków pełnej dostępności „samego światła rozumu”²², dzięki któremu uobecnia się zarówno pojmowanie istoty samych aktów ujmowania umysłowego, jak i samego umysłu jako siły czysto duchowej „dzięki której właściwie poznajemy rzeczy”²³. W omawianym dziele Kartezjusza zwraca uwagę nastawienie „wzroku umysłu” na akt rozumienia jako sytuujący władze umysłowe, traktowane tu przez filozofa jako odrębne w swoich właściwościach zdolności ujmowania, we wspólnej mocy duchowej – w rozumieniu właśnie, czy też w „przyrodzonym świetle rozumu”²⁴. Postulat powiększania udziału nastawienia na obecność „przyrodzonego światła rozumu” w procesie utwierdzania pewności poznania tego, co rzeczywiste nie zyskuje jednak w *Prawidłach*... waloru odkrycia podmiotu duchowej autonomii istnienia. Kartezjusz świadomie oddala ten kierunek refleksji, pisząc, że nawiąże do niego we właściwym miejscu (*suo loco*)²⁵. Wskazuje to na jednoczesną pracę filozofa nad zagadnieniami metafizycznymi. Pozostaje natomiast niezbywalną wartością *Prawideł*... „określenie granic tego umysłu, który my w nas samych spostrzegamy”²⁶.

Czas medytacji Kartezjusza i ogłoszenie *Zasad filozofii* wskazują, zdaniem Czajkowskiego, na zasadniczą rolę „przyrodzonego światła rozumu” (*lumen naturale*), utożsamianego odtąd z bezpośredniością ujęć, właściwą intuitywności (*intuitus mentis*) „wglądów umysłu” (*inspectio mentis*) w krystalizowaniu się apercypcji podmiotu autonomicznej mocy duchowej. Zachowany zostaje tutaj podstawowy puls myślowy *compréhension interne*, będący w istocie zespołem mutacji aktu *cogito ergo sum*. Oczywiścieciowy charakter wszelkich przedstawień umysłu, uchwytywany w oparciu o „wglądy umysłu” w charakter treści i status przedmiotów pojmowania, coraz pełniej odsłania i umacnia samoświadomość konstytucji wszelkich przedstawień w podmiotowym ośrodku aktywności duchowej, którego wszystkie akty stanowią jedynie modyfikację (*modi*) właściwej mu dyspozycji myślenia, czucia i woli.

Czajkowski, nie mając ze względu na warunki wojenne dostępu do wszystkich tomów edycji Adama i Tannery’ego, zawierającej także korpus korespondencji Kartezjusza, nie mógł powołać się na list autora *Zasad filozofii* do markiza

²² Por. R. Descartes, *Prawidła kierowania umysłem*, s. 70, [w:] R. Descartes, *Prawidła kierowania umysłem. Poszukiwanie prawdy poprzez światło przyrodzone rozumu*, Warszawa 1958.

²³ Por. tamże, s. 60.

²⁴ Por. tamże, s. 4–5 i 60.

²⁵ Por. dz. cyt., s. 60.

²⁶ Por. dz. cyt., s. 42.

Newcastle z 1648 roku²⁷, w którym filozof najpełniej i niejako definitywnie ukazuje decydującą rolę „czystego, stałego, jasnego, pewnego bez wyjątków i zawsze obecnego” światła poznania intuicyjnego, w akcie *cogito ergo sum* wyrażającego zintegrowaną apercpcję widzenia, czucia i woli suwerennego podmiotu aktywności duchowej. Zrekonstruowanie tego nadrzędnego odkrycia filozoficznego Kartezjusza na podstawie analizy kierunku rozwoju myśli w kluczowych traktatach filozoficznych jest dużym osiągnięciem badawczym Czajkowskiego, a późniejsze stanowisko Kartezjusza jedynie potwierdza słuszność obranego kierunku badań.

Czajkowski uważa za najważniejsze osiągnięcie filozoficzne Kartezjusza to, że „życie ducha ludzkiego zostało pojęte w nowy oryginalny sposób: wydobyta została na wierzch jego podstawowa prostota, jego zasadnicza autonomia i niesprowadzalność do czegokolwiek bądź innego. Duch ludzki został pojęty jako jednolita w swej strukturze «rzecz myśląca», nie już zaś jako system hierarchicznie uporządkowanych potencji i władz (jak to jest np. u Tomasza z Akwinu)”²⁸. Przejście od aktu *cogito ergo sum* do konstatacji *ego sum res cogitans* nadaje aktom widzenia (*visio*), czucia (*sentio*) i woli (*voluntas*) spojenie o charakterze autonomii istnienia z ośrodkiem apercpcji w „przyrodzonym świetle rozumu” (*nos rationis esse participes*)²⁹ uchwytyjającym podstawę zgodności mocy działania (*voluntas*) i mocy ujmowania (*visio, sentio*) indywidualnej duszy ludzkiej. Wszechstronny zasięg napięć wysiłkowych (*contentiones*) w obrębie „przyrodzonego światła rozumu” skutecznie kierujących świadomość właściwą *cogito* ku sobie, ku mocy duchowej przekraczającej jego własną, ale w mocy światła przyrodzonego znamionującej swój decydujący udział i ku dostępnym pojmowaniu przestrzennym właściwościom cielesności, skłania Kartezjusza do radykalizacji koncepcji autonomii duchowej podmiotu ludzkiego w kierunku przyznania jej substancjalnej suwerenności istnienia. Do tematyki tej Czajkowski nawiąże w ostatnim studium omawianej rozprawy.

Sposób przejścia apercpcji *cogito* do stale obecnej w „przyrodzonym świetle rozumu” mocy Boga – jedynego źródła światła, Czajkowski rozpatruje, zgodnie z układem myśli Kartezjusza, w podwójnej perspektywie: skuteczności argumentów, warunkowanej należytym skupieniem uwagi umysłu na samym „przyrodzonym świetle rozumu” i ciągłych trudności w osiągnięciu tego stanu, spowodowanych naturalnymi uwarunkowaniami ludzkiego myślenia i prowadzących do uwikłania umysłu w argumentację nie odwołującą się do oczywistości jego własnych ujęć. W konsekwencji takiego potraktowania tej problematyki same dowody na istnienie Boga zdają się nie wychodzić poza wyraz nieuchronnych trudności zwią-

²⁷ Por. A.T., t. 5, p. 137.

²⁸ S. Czajkowski, dz. cyt., s. 165.

²⁹ Por. R. Descartes, *Prawidła...*, s. 64.

zanych z osiągnięciem ujęcia intuicjonistycznego. Czajkowski konstatuje, że dowód obecny w *Medytacji trzeciej* nawiązuje jedynie pozornie do postępowania Tomasa z Akwinu wedle kryterium *a contingentia mundi*. Nie szuka bowiem pewności istnienia Boga z warunkowego charakteru istnienia stworzeń, lecz z idei wrodzonej Boga obecnej w myśli człowieka. Sam sposób dowodzenia i zastosowana scholastyczna aparatura pojęciowa mogą świadczyć jedynie o całkowitej niemożności powiązania nowożytnej intencji myślenia w „przyrodzonym świetle rozumu” z wychodzeniem argumentacji poza dziedzinę uchwytną w porządku myślenia (*cogitatio*). Dowód ontologiczny z *Medytacji piątej*, również pozornie jedynie nawiązujący do intencji Anzelm, wskazuje wprost na wynik myślenia nienależycie oczyszczonego z uwikłań w przedstawianie porządku cielesności i uporczywych analogii, ze szkodliwym udziałem wyobraźni, do argumentacji właściwej temu, co uobecnia się w sposób zmysłowy. Niemniej Czajkowski podkreśla pozytywne walory, o dużej nośności heurystycznej, refleksji Kartezjusza nad argumentami istotowymi i egzystencjalnymi dostępnymi w obrębie idei bytu doskonałego, w których ujmowaniu umysł nie ogranicza się do wskazywania granicy ich pojętności (rozważania Kartezjusza nad treścią i statusem idei nieskończoności), ale wskazuje zarówno możliwość pojęciowego ujęcia bytu absolutnie doskonałego, implikującego jego konieczne istnienie, jak i ontologiczne konsekwencje utożsamienia istnienia z doskonałością jako właściwością Boga³⁰. Jednak sama potrzeba dowodzenia istnienia Boga wskazuje, zdaniem Czajkowskiego, na w gruncie rzeczy niedostateczne przygotowanie umysłu do ujmowania obecnego w nim w sposób stały intuicyjnego świadectwa obecności światła wszechmocy Boga, znamionowanej Jego ideą, wrodzoną umysłowi człowieka. Intuicyjne rozpoznanie obecności mocy Boga w porządku „przyrodzonego światła rozumu” wymaga jednak innego niż poprzez *compréhension interne* spojrzenia na świadomość właściwą aktowi cogito. Czajkowski podkreśla rygorystyczne warunki medytacyjne, jako jedyny sposób aktualizacji dyspozycji metafizycznych dostępnymi skończonemu umysłowi i porównuje wysiłek Kartezjusza do „nocy zmysłów” Jana od Krzyża, czyli do mistycznego odrzucenia wszystkich danych zmysłowych, wyobraźniowych i pamięciowych, co jest „przygotowaniem stanu teopatycznego, czyli bezpośredniego związku oczyszczonej duszy ludzkiej z Bogiem”³¹. Można jednak sadzić, że sam Kartezjusz, bez potrzeby nawiązywania do tradycji mistycznej, określa te warunki w liście do Mersenne’a z 27 maja 1630 roku jako medytacyjne osiągnięcie świadomości różnicy aktów „dotyku myślą” i „objęcia myślą” tego, co myśl ta przedstawia dzięki „przyrodzonemu światłu rozumu”³². Fundamentalny akt „dotyku

³⁰ Por. S. Czajkowski, dz. cyt., s. 103.

³¹ Dz. cyt., s. 114.

³² Por. A.T., t. 1, p. 152.

myślą” jest całkowicie odmienny w stosunku do dziedziny świadomości właściwej „obejmowaniu myślą” (*compréhension interne*). Jest, jak pisze Kartezjusz, poznaniem pierwotnym, spontanicznym i pewnym, dotykającym umysł w stopniu zaufania niepomierne większym niż jakiegokolwiek światło przyrodzonego widzenia³³. W okresie uzasadniania własnego stanowiska wobec polemistów „Medytacji...”, określa ten stan jako światłość jaśniejszą od „przyrodzonego światła rozumu”³⁴, wyrażając tym samym oryginalny pogląd w rodzącej się nowożytnej koncepcji *cognitio Dei naturalis*, wywodzący poznanie Boga przez podmiot ludzki z argumentów immanentnie zawartych w sposobach udziału istnień stworzonych w nieskończonej mocy boskiej aktualizacji światła stworzenia.

Kartezjańskie świadectwo obecności Boga w uzasadnieniu nie odwołującym się do prawd wiary, lecz wyłącznie do argumentów „przyrodzonego światła rozumu”, Czajkowski rekonstruuje głównie na podstawie odpowiedzi autora *Medytacji...* na zarzuty i listów do H. More’a. Jest ono wyrazem świadomości nieskończonego w swej mocy aktu stwórczego, objawionego stworzeniom w postaci wiecznego światła, którego właściwości zostały udzielone stworzeniom, znamienując sposób ich obecności w mocy stwórczej. „Przyrodzone światło rozumu” jest sposobem uczestnictwa człowieka jako indywidualnego podmiotu aktywności duchowej w nieskończonym świetle mocy stwórczej, poprzez akty samoprzejrystości o charakterze świadomościowym uchwytyjającego swój status ontyczny. Jest niejako własnym zastaniem siebie w nieskończonej mocy aktu generującego wieczne światło, udostępniające właściwości stworzeń. Charakterystyka relacji światłości jaśniejszej od „przyrodzonego światła rozumu” do tej, która właściwa jest samoświadomości cogito jest dostępna jedynie w stosunku dwóch aktualizacji podmiotowych, a nie ich skutków, co wskazuje na dostępność dla aktu świadomości wydobytej ze sposobu własnego przejawiania się, a przez to świadomości o ograniczonej doskonałości, bezpośredniej styczności duchowej („dotyk myślą”) z aktem świadomości kreatywnej w prostym akcie jednocześnie stwarzającej, nadającej charakterystyki stworzeniom i oglądającej je. Uobecnienie podmiotowego aspektu mocy stwórczej podmiotowi ludzkiemu w „dotyku myślą” sytuuje czytelność mocy światła stwórczego w jednoczesnym ujęciu tożsamości jej genezy dla Boga i dla człowieka (jest to zarazem moc stwórcza i akt łaski obdarzającej człowieka wewnętrzną siłą widzenia intelektualnego) i przekonaniu o odmienności jej funkcji dla Stwórcy i podmiotu stworzonego. Podmiot ludzki, traktujący w „dotyku myślą” wewnętrzne „przyrodzone światło rozumu” jako stan udziału w akcie światła stwórczego, dostrzega jednocześnie swoistą niedoskonałość aktu identyfikacji siebie jako podmiotu, spowodowaną koniecznością ruchu myśli ku

³³ Por. dz. cyt., p. 137.

³⁴ Por. dz. cyt., t. 9, p. 115.

własnemu ośrodkowi, co wskazuje na różnicę własnego stanu w stosunku do obecnej w Bogu jedności aktu mocy stwórczej, istoty i istnienia (*causa sui*). Jednakże właśnie owa niedoskonałość aktu identyfikacji podmiotu ludzkiego, rozpatrującego siebie w odniesieniu do absolutnej prostoty i samoprzyczynowości aktu Boga, w odniesieniach podmiotu do samego siebie oznacza autonomię, a nawet w radykalnym wniosku suwerenność istnienia człowieka „obejmującego myślą” samego siebie i tworzącego przejrzyste dla aktów własnej woli i myśli odniesienia do wszystkich obszarów realności. Owa przejrzystość światła właściwego świadomości cogito w sposób jasny i wyraźny wskazuje na obecność stworzonych przez Boga autonomicznych regionów ontycznych, których właściwości sytuują je na zasadzie „kontyngencji” w stosunku do wszechmocy światła stwórczego, którego wieczna aktualizacja nie uzależnia siebie od własnych wytworów na zasadach własnych *modi* czy też stosunku promieni do źródła światła, ale poświadczają absolutność pełni i czystość własnej mocy, konstytuującej w wolności aktu stwórczego porządek stworzeń, któremu nadaje charakter ładu objawiając je we wspólności nadanej im mocy, czyli czyniąc je obecnymi w świetle.

Zdaniem Czajkowskiego, usytuowanie problematyki obecności Boga w ramach źródłowych odniesień „przyrodzonego światła rozumu” pozwala Kartezjuszowi na konsekwentne ujmowanie *res infinita* w pozytywnym znaczeniu tego pojęcia, już nie, jak u Tomasza z Akwinu, Dunska Szkota czy Suareza jako *esse per se* w sensie *non per aliud esse*, lecz *esse per se* jako *per se ut per causam*³⁵. Nade wszystko pozwala na medytacyjne poświadczenie obecności Boga w porządku myśli ludzkiej jako czystej aktywności duchowej, uchwyconej w istocie wolności stwórczej, co odsłania najgłębszy sens chrześcijaństwa.

W opinii Czajkowskiego, koncepcja „prawd wiecznych” zarysowana w korespondencji z Mersennem z 1630 roku³⁶, nieobecna w „Rozprawie o metodzie” i w *Medytacjach...*, powracająca w *Zasadach filozofii* i w korespondencji z późnych lat 40., w chronologii twórczości Kartezjusza funkcjonuje jako swoisty trop eliptyczny. Natomiast w strukturze systemu Kartezjusza pełni rolę zwieńczenia całej konstrukcji myślowej, obejmując ten system klamrą nadrzędnego przekonania, że „nie tylko (...) świat fizyczny i duchowy, ale również świat wiecznych prawd logicznych, matematycznych i moralnych jest (...) w absolutnej zależności przyczynowej od wolności i potęgi boskiej”. I: „jeśli między tymi prawdami, które są jak gdyby normami naszego myślenia, nie ma sprzeczności, jeśli tworzą one zwarty w sobie i logicznie konsekwentny układ, nie jest to wcale skutkiem jakiejś konieczności (o żadnej konieczności poza absolutną wolnością Boga mówić nie

³⁵ Por. S. Czajkowski, dz. cyt., s. 121.

³⁶ W szczególności listy do Mersenne’a z 15.04 i 6.05.1630 roku. Por. A.T., t. 1, p. 145 et 149–150.

można), lecz jedynie rezultatem wolnego zupełnie dekretu woli boskiej”. W konsekwencji: „skoro Bóg jest zupełnie wolny w tworzeniu tych czy innych prawd (względnie układów czy systemów tych prawd), jest jasnym, że ten układ prawd wiecznych, który jest normą naszego myślenia i naszego postępowania, w stosunku do Boga jest jedynie jedną z nieskończonych możliwości, w których może się realizować Jego nieskończona wolność i potęga. Z drugiej jednak strony jest również jasnym, że w odniesieniu do nas ten układ jest konieczny jako wyraz stosunku między nieskończoną wolnością Boga a naszą skończoną naturą. Stworzone przez Boga w swym bycie (lecz nie w czasie) prawdy wieczne są jakby ogniwem pośredniczącym pomiędzy nieskończoną potęgą Boga a ograniczoną zdolnością pojmowania naszego rozumu, są jakby normami kierowniczymi naszego myślenia i naszego działania. Jasnym jest więc, że umysł nasz jest poddany (...) zasadom konstytutywnym tego układu, który wyznacza zakres, formę i ważność naszego poznania”³⁷. Celowo przytoczyłem podstawowe tezy Czajkowskiego, odwołujące się do wcześniejszych tez Boutroux, by wskazać dostrzeganą przez tych badaczy fundamentalną rolę koncepcji „prawd wiecznych” w dziedzinie założeń ontologicznych filozofii Kartezjusza. Włączenie przez filozofa w obręb jasności i wyraźności statusu ontycznego wskazywanego przez „prawdy wieczne” nie tylko podstawowych dziedzin rzeczywistości – tego, co duchowe i tego, co cielesne określanych w *Prawidłach...* jako „natury proste”, ale także „natur wspólnych” dla wymienionych dziedzin, obejmujących całokształt czynności identyfikacyjnych, stanowiących podstawę do powiązania argumentów myślenia w porządek wynikania oraz czynności asertywnych, pozwalających uznawać prawdziwość bądź fałszywość ludzkich sądów³⁸, umożliwia zmianę charakteru całego dokonania filozoficznego. Odtąd „przyrodzone światło rozumu” nie jest jedynie łaską jasnego i wyraźnego poznania rzeczywistości przez indywidualny podmiot duchowy z wyróżnionego samopoznaniem punktu widzenia odkrywający odniesienia do innych form i sposobów istnienia rzeczywistości, lecz przede wszystkim sposobem rozpoznania umocowania ontycznego całej rzeczywistości stworzonej wolnym aktem przez Boga. Samo siebie również rozpoznaje w porządku jawności „prawd wiecznych” ustanowionych odwiecznie przez Stwórcę. Czajkowski uważa, że dzięki „prawdom wiecznym” poznanie nasze staje się udziałem w nieskończonej potędze i wolności boskiej i uzyskuje w ten sposób swoje ontologiczne uzasadnienie³⁹.

³⁷S. Czajkowski, dz. cyt., s. 129 i 132–133.

³⁸Por. R. Descartes, *Prawidła...*, s. 63–65.

³⁹Czajkowski pisał: „Dzięki prawdom wiecznym poznanie nasze staje się niejako partycypacją w nieskończonej potędze i wolności boskiej i uzyskuje w ten sposób swoją obiektywność. Tym pomostem między naszą myślą skończoną i ograniczoną a myślą absolutną Boga wszechdoskonałego i wszechpotężnego, którym będzie potem u Malebranche’a jego teoria widzenia w Bogu (...) a u Leib-

Umieszczenie przez Czajkowskiego najbardziej kontrowersyjnego zagadnienia całej filozofii Kartezjusza, mianowicie poglądu na substancjalność, po ustaleniach dotyczących teorii „prawd wiecznych” i „kontyngencji” stworzeń w stosunku do Boga, jest nader słusznym rozwiązaniem badawczym. Trudno bowiem bez odwołania się do powyższych rozważań rozpoznać motywacje ewolucji poglądów i charakter uzasadnień autora *Zasad filozofii* w odniesieniu do problematyki substancji.

Obecny w *Medytacjach o pierwszej filozofii* wykład koncepcji substancji jest oparty na konsekwentnym odwoływaniu się do „przyrodzonego światła rozumu” na drodze *distinctio rationis* rozróżniającego samodzielność istnienia *res cogitans* i *res extensa*. To fundamentalne ustalenie filozoficzne Kartezjusza wykazuje niezwykłą płodność w zakresie – Czajkowski pisze wprost – zrewolucjonizowania poglądów ludzkich na rzeczywistość duchową, dostępną w ramach konstytuujących ją aktów apercypcyjnych i odrębną od niej rzeczywistość rozciągłości przestrzennej, poprzez immanentne jej charakterystyki czysto ilościowe, umożliwiającą „wgląd umysłu” w naturę ciał i dzięki temu rozwinięcie nowożytnych koncepcji świata fizycznego.

Jednakże zarówno powrót do teorii „prawd wiecznych” w okresie pisania *Zasad filozofii*, jak i zarzuty formułowane szczególnie przez Robervalą i More’a, zwróciły uwagę Kartezjusza na poważne problemy nasuwające się w związku z atrybutywistycznym traktowaniem substancji⁴⁰. Powracając w *Zasadach filozofii* do mającego starożytny rodowód wywodu:

„Przez substancję niczego innego nie możemy rozumieć jak tylko rzecz, która tak istnieje, że żadnej innej rzeczy nie potrzebuje do [swego] istnienia. A bez wątpienia jedna tylko jest taka możliwa do przyjęcia substancja, która w ogóle żadnej rzeczy nie potrzebuje, mianowicie Bóg”,

Kartezjusz konstatuje:

„poznajemy zaś, że wszystkie inne nie mogą istnieć inaczej jak tylko za sprawą udziału Boga. Dlatego nazwa «substancja» nie przysługuje Bogu i im jednoznacznie, jak się zwykło mówić w szkołach, tzn. że nie można wyraźnie pojąć żadnego znaczenia tej nazwy, które by było wspólne dla Boga i dla stworzeń”⁴¹.

Czajkowski uważa, że w wyniku tej zmiany traktowania zagadnienia substancji została złamana przez Kartezjusza „jednolitość struktury architektonicz-

niza – jego system przedustawnej harmonii monad, jest u Descartesa jego doktryna prawd wiecznych, będąca w swej najgłębszej istocie stwierdzeniem podstawowej «kontyngencji» bytu, zależnego jedynie od zupełnie wolnej i niczym nieograniczonej przyczynowości Boga” (dz. cyt., s. 134).

⁴⁰ Por. dz. cyt., s. 146–147.

⁴¹ R. Descartes, *Zasady filozofii*, Warszawa 1960, s. 32.

nej tego pojęcia⁴², czyli właściwość myśli niezbędna do zbudowania konsekwentnej teorii substancji, co miało miejsce w filozofii Arystotelesa czy w scholastyce. Atrybutywistyczna koncepcja dwu substancji została zastąpiona przez „sui generis trielizm ontologiczny”⁴³, czyli przez trzy teorie: teorię substancji boskiej, teorię substancji duchowych i teorię substancji materialnej, w ramach których „przyrodzone światło rozumu” służy uchwyceniu różnicy właściwości i statusu ontycznego substancji stworzonych w stosunku do Boga jako substancji niestworzonej – do którego jedynie pojęcie substancji odnosi się *sensu stricto*⁴⁴. Autor rozprawy sądzi, że złamanie przez Kartezjusza „jednolitości struktury architektonicznej pojęcia substancji” nie jest jedynie świadectwem usytuowania całej tej filozofii w samym centrum przełomu światopoglądowego charakteryzującego narodziny epoki nowożytnej, lecz raczej pochodną krystalizacji nowego pojmowania Boga, duszy ludzkiej i przyrody, którego spojeniem jest teoria „prawd wiecznych”. Wyprowadzona przez autora *Zasad filozofii* z filozoficznych konsekwencji teorii „prawd wiecznych” definitywna koncepcja substancji, zdaniem Czajkowskiego, stała się u podstaw przyszłych rozwiązań Spinozy, Malebranche’a i Berkeley’a⁴⁵.

W ostatnim studium rozprawy Czajkowski reasumuje wyniki własnych badań. Najciekawszą jego część stanowi usytuowanie zadania stawianego przez Kartezjusza nowożytnemu filozofowi na tle toposu „drzewa poznania”, czyli przewodniego obrazu struktury wiedzy od czasu młodzieńczych zainteresowań autora *Cogitationes privatae* koncepcją Lullusa, aż po dojrzałe rozważania w *Zasadach filozofii*. Czajkowski uwypukla charakterystyki powinności wpisanej w postawę nowożytnego mędrca, silnie akcentuje jej wewnętrzne źródła, zgodne z nowatorską u Kartezjusza koncepcją autonomii duchowej człowieka w zakresie pozyskiwania pewności własnych przekonań. Widzi także nowatorski charakter etyki zawartej w przesłaniu filozoficznym Kartezjusza, sygnalizuje własne studia nad tym tematem, niestety z powodu choroby i przedwczesnej śmierci nieukończone⁴⁶.

⁴² Por. S. Czajkowski, dz. cyt., s. 148.

⁴³ Por. dz. cyt.

⁴⁴ Por. dz. cyt., s. 148–149.

⁴⁵ Czajkowski pisał: „Wystarczyło (...) rozszerzyć pojęcie atrybutu, z myśli i z rozciągłości uczynić dwa atrybuty jednej substancji, samo pojęcie substancji zidentyfikować z pojęciem Boga (który zresztą i u Kartezjusza jest jedynie substancją *sensu stricto*) i z pojęciem *causa sui*, by stworzyć system Spinozy, wystarczyło czerpiąc natchnienie ze św. Augustyna, odnieść tworzącą istotność substancji materialnej ideę rozciągłości do Boga jako «przestrzeń myślną» – prototyp wszelkich ciał jakie są, jakie kiedykolwiek były i jakie kiedykolwiek mogą być, prototyp, w którym my te ciała widzimy, by zdegradować sam świat materialny do roli niekoniecznego wcale korolarium tej przestrzeni myślniej (idealizm *de iure* Malebranche’a), a wreszcie odrzucić to korolarium jako zbędny zupełnie rekwizyt, by znaleźć się w świecie czystych idei (idealizm *de facto* Berkeley’a)” (dz. cyt., s. 149).

⁴⁶ Dz. cyt., s. 167 i 172, przypis 20.

* * *

Rozprawa doktora Stanisława Czajkowskiego czytana po sześćdziesięciu latach od czasu jej napisania zachowuje wszelkie walory żywotności i aktualności naukowej. Przeczytaniu Gueroult o nieskuteczności procedur hermeneutycznych w odniesieniu do rekonstrukcji porządku racji obecnego w systemie filozoficznym Kartezjusza. Zdaje się natomiast znakomicie uzupełniać fundamentalną egzegezę Gueroult o studia nad źródłami i krystalizacją myśli autora *Medytacji o pierwszej filozofii* jako „geniusza inicjatywy” filozoficznej czasów nowożytnych. Wartość badawczą rozprawy Czajkowskiego określa stale towarzyszące czytelnikowi przekonanie, że dogłębna rekonstrukcja drogi myślenia Kartezjusza jest jednocześnie naświetlaniem narodzin nowożytnego sposobu uprawiania filozofii, rzutującego silnie zarówno własne rozstrzygnięcia, jak i dylematy na myśl współczesną. Podstawowe tezy Czajkowskiego: o charakterze apercpcji cogito i konstytuowaniu się autonomicznej rzeczywistości duchowej podmiotu ludzkiego, o źródłach nowożytnego pojmowania stosunku duszy człowieka do Boga, czy też o priorytecie „wiecznych prawd” w budowie systemu filozoficznego Kartezjusza, stanowią obszerny i przejrzysty materiał do aktualizacji debaty nad obecnością myśli autora *Medytacji o pierwszej filozofii* we współczesnej kulturze filozoficznej.

TOMASZ ŚLIWIŃSKI

Metafizyczna doktryna prawd wiecznych we wspomnieniu o Stanisławie Czajkowskim

Istniała w Polsce przed drugą wojną światową grupa wybitnych badaczy filozofii, w tym myśli francuskiej. Wielu z nich poświęciło swą uwagę Kartezjuszowi. Należeli do nich Ludwik Chmaj, Tadeusz Czeżowski, Adam Żółtowski, Michał Wasilewski, Edward Frauenglas, Wiktor Wąsik, Stanisław Czajkowski, jak również inni jeszcze uczeni. Byli to ludzie o wysokiej kulturze umysłowej powodującej, że w wielu czynnościach życia wykazywali oni wierność stawianym sobie ideałom, w które na serio wierzyli i które kojarzyli z pracowitością, rzetelnością a szerzej nawet z patriotyzmem. Z powodu zawsze mocnego ugruntowania takich osobowości, ich świadomej i głębokiej refleksji nad rolą filozofii, inteligencji i wiedzy w kształtowaniu postaw własnych jak też podległej im jako nauczycielom młodzieży, wreszcie za przyczyną ich hardego charakteru, ludzie tacy, jako czynnik niezgodny z powojennym ładem społecznym, zmuszeni byli odchodzić z pola właściwego im działania pod naporem historii i polityki. Ci, którzy szczęśliwie ocalali z pożogi wojennej w nowej sytuacji geopolitycznej niejednokrotnie zmieniali pole aktywności życiowej. Pozostając w filozofii, jeśli to miało miejsce, zajmowali się naukami formalnymi, etyką, estetyką albo w ogóle rezygnowali z udziału w życiu intelektualnym. Wielu wyjechało z kraju. Byli jednakowoż również i tacy, którzy w dalszym ciągu wierzyli w sprawę szkolnictwa wyższego, filozofii i nauki w duchu, jaki wynieśli z przedwojnia. Należał do nich Stanisław Czajkowski.

Oddając swą książkę poświęconą gruntownemu przebadaniu filozofii Kartezjusza w listopadzie 1947 roku, tę datę znajdujemy w maszynopisie, autor musiał pisać ją zaraz po wojnie a swe ustalenia i prace rozpoczynać jeszcze w jej trakcie lub w latach trzydziestych. Uczeni już ukształtowani, mający pewien dorobek, będący zaangażowanymi ludźmi nauki, nie mogli w czasach pokoju mieć innych nadziei, jak tylko te, które wiąжали z restaurowaniem swej wcześniejszej aktywno-

ści¹. Dlatego też rozprawa Stanisława Czajkowskiego jest jakby „nietknięta”, to znaczy nie widać w niej żadnego znaku tragedii, ani tej minionej ani tej jeszcze nieprzewidzianej i mającej nadejść. Publikacja i przyjęcie książki w takim wymiarze i o takiej zawartości treściowej, jaką ona prezentuje, w końcu lat czterdziestych nie mogło być możliwe. Autor, choćby tego nie chciał, za przyczyną fermentu dziejowego, swego pochodzenia, środowiska naukowego, z którego wyrósł, jak zwłaszcza metafizyki, którą się zajmował sytuował się bardzo wyraźnie po jednej ze stron walki ideowej i politycznej, dotyczącej nie „jakiejś, mało znaczącej, tej czy innej, filozofii”, lecz kształtu powojennej Polski a nawet świata.

Wraz z innymi autorami, o których była mowa, Stanisław Czajkowski podzielał pewne wspólne spojrzenie na filozofię siedemnastowieczną, polegające na wiernym oddaniu charakteru świadomości zachodniej, wywodzącego się z tradycji łączenia myśli filozoficznej z nurtem wyznania chrześcijańskiego. Wskazują na to nie tylko Studium VI, poświęcone porównaniu myśli Kartezjusza z filozofią św. Augustyna, tudzież Studium IX, gdzie tłem porównawczym jest myśl św. Tomasa, jak również Studium X, będące analizą porównawczą dowodu ontologicznego Anzelmia i dowodu zaproponowanego przez Kartezjusza, ale i cały duch pracy. Nie jest w tym miejscu oczywiście istotne, jakie przekonania ma badacz kultury umysłowej innej epoki, gdyż jego rolą jest od nich w pracy abstrahować, ale wydaje się, że wiele zrozumienia dla odczytania myśli tamtego czasu, znajduje się w tekstach owych pisarzy właśnie dlatego, że z przychylnością odnosili się oni do dziedzictwa, które opisywali, jako do spuścizny własnej. Przyczyniało się to do wydobywania warstwy metafizycznej tekstów filozoficznych, jako wyłącznie merytorycznej, czasami do jej przeceniania, prowadzącego do rodzaju nadinterpretacji w duchu niemal mistycznym, innym razem do jawnego wpisywania się w zdawałoby się jednostronne odczytania lansowane przez niektóre szkoły filozoficzne Francji akademickiej XIX i XX wieku. W przypadku Stanisława Czajkowskiego jest tak w istocie, ponieważ wspiera on swe nierzadko oryginalne rozstrzygnięcia autorytetem badaczy takich jak: E. Boutroux, L. Liard, G. Milhaud, E. Gilson, H. Gouhier, M. Gueroult, O. Hamelin, E. Brehier, czy L. Brunschvicg. Z drugiej

¹ Stanisław Czajkowski był autorem artykułów poświęconych filozofii Kartezjusza, Malebranche'a i Spinozy. Należały do nich: *Descartes i Spinoza*, Warszawa 1919; *Rola i znaczenia pojęcia Boga w filozofii Kartezjusza*, Kraków 1928; *Intuicja twórcza filozofii Descartes'a i znaczenie pojęcia Boga w jego teorii poznania*, „Przegląd Filozoficzny” 1930; *Dowody istnienia Boga z jego skutków u Kartezjusza*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1936; *Dowód ontologiczny Kartezjusza i jego nowa idea Boga*, „Przegląd Filozoficzny” 1937; *Główne tendencje systematu Malebranche'a*, „Przegląd Filozoficzny” 1938; *Mickiewicz i Descartes. Nacjonalizm i filozofia*, Warszawa 1938–1945; *Ze studiów nad podstawami filozofii Kartezjusza*, Łódź 1949; *„Cogito ergo sum” Kartezjusza i jego nowa koncepcja duszy*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1950; *Essai sur les fondements de la philosophie de Descartes*, „Collectanea Theologica” 1953.

strony warto podkreślić, że pisarze ci należeli do światowej czołówki badaczy myśli kartezjańskiej a więc, że cytowanie ich zaliczało się nie tylko do rzeczy pożytecznych dla jakiegoś typu interpretowania, ale było wręcz nieuniknione dla wszelkich studiów. Co więcej Czajkowski nie pomija w swej analizie faktu, że cała myśl Kartezjusza, choć tak mocno zakorzeniona w tradycji filozofii katolickiej nurtu platońskiego, przeznaczona była dla nowej fizyki i że właśnie

„radikalna spirytualizacja dziedziny ducha i oczyszczenie metafizyki od wszelkich materialistycznych i witalistycznych przymieszek znajduje swój odpowiednik w radykalnym zgeometryzowaniu materii i redukcji teje do przestrzeni geometrycznej, co umożliwiło dopiero powstanie nowożytnej matematycznej fizyki i przygotowało wszystkie jej późniejsze odkrycia i postępy”².

Służyły one bez wątpienia dobru całej ludzkości, to jest cywilizacji technicznej, myśli inżynierskiej, fizyce matematycznej wprzęgniętych w naukową ideę wydzwignięcia się gatunku na wyższą i lepszą pozycję rozwojową, ale w duchu przewartościowanego chrześcijaństwa³.

Tytułując swą rozprawę *Studia nad podstawami metafizyki Kartezjusza* autor zdradzał zainteresowanie więcej nawet niż podłożem samej myśli tego klasyka filozofii europejskiej. Chciał on sięgnąć warsztatowo wymagalnych treści w odniesieniu do procedur badawczych, jakimi się Kartezjusz posłużył, ale także zamiarem swoim uczynił wnikanie w stronę analiz pozwalających dopatrzeć się motywacji, przyczyn zaangażowania charakteryzujących kształtowanie się postaci własnej filozofa (Studium I). Czajkowski dopatruje się w Kartezjuszu świadomego metafizyka nowej ery, który w rozpoczynaniu pracy od fundamentów poznania przyczynia się zamierzenie do kreowania nie tylko nowej wiedzy, lecz również nowego człowieka, przeznaczanego już nowym czasom (Zakończenie). Dostrzega, jak w tej pracy umysłu, który zdany jest na samego siebie Kartezjusz dokonuje dziejowej zmiany, swoistego przewartościowania, które pociągać ma nie tylko filozofów przyrody, lecz sam kościół i szkołę (Studium II). Autor w sposób wyważony ukazuje poprzez wszystkie swoje *Studia* rozmaite płaszczyzny, w tym: historyczne, biograficzne, filozoficzne i religijne w ich wzajemnym dopełnianiu się i metodycznym rozwoju, który jednokierunkowo naprowadza na wykrystalizowanie się ogniska filozofii nowożytnej, na co składają się jako współzależne: nowa koncepcja duszy ludzkiej (Studium IV–VIII), nowe pojmowanie Boga (Studium IX–XII) i opis możliwego poznania nowego świata (Studium XIII).

² S. Czajkowski, *Studia nad podstawami metafizyki Kartezjusza*, mps, Łódź 1947, s. 167.

³ Niejednokrotnie S. Czajkowski stawia wręcz zarzut Kartezjuszowi o zbyt przywiązanie do opóźniającego jego pomysły własne dziedzictwa szkoły. Zob. Studium IX, s. 91–93.

Stanisław Czajkowski w swoich rozważaniach poświęconych filozofii Kartezjusza, na plan pierwszy wy dobył metafizyczne stanowisko uczonego, które zresztą całkiem słusznie, bo w duchu samego autora Medytacji metafizycznych i Zasad filozofii, utożsamiał z jego myślą filozoficzną, jako taką. Postępując zgodnie z życzeniem i metodą Kartezjusza, wpisał się w grono wspominanych komentatorów dorobku filozofa, którzy, jak zwłaszcza francuscy klasycy już znawcy tematu, dopatrywali się określenia jakości i nośności teorii Kartezjańskiej w pryzmacie oryginalnej teologii filozoficznej, jaką ich zdaniem Kartezjusz uprawiał. Temu celowi poświęcił Czajkowski już wcześniej (zdaje się, że do dziś niedościgniony) artykuł, pod tytułem *Intuicja twórcza filozofii Descartes'a i znaczenie pojęcia Boga w jego teorii poznania*, w którym wykazał, że wgląd w poznawcze zasady wrodzone jest u Kartezjusza tożsamy z analizą pojęcia Boga, którą zawiera umysł naturalny człowieka. Niedająca się przecenić a często raczej niedoceniana metafizyka Kartezjusza, swą postać czystą osiągała, zdaniem Czajkowskiego, w ramach empirycznie sterylnej relacji duch jednostkowy – Bóg, która w całości dokonywała się w duszy owej jednostki ludzkiej i polegała na jej introspektywnym samorozpoznaniu. W ten sposób stawało się ono synonimem poznania wszystkiego tego, do poznania czego umysł ludzki są zdadne.

Podstawowym warunkiem powodzenia tak naszkicowanego przedsięwzięcia była Kartezjańska filozofia podmiotu jako indywiduum duchowego, którego rozumność nie oddziela się od religijności, chociaż, co decydujące – to nie religijność, jaką znamy, a racjonalność, którą należy odkryć, staje się punktem absolutnym koncentracji myśli. Zgadzać się tezą E. Boutroux, Czajkowski pisał, iż co do swoich najwyższych zasad, racjonalizm Kartezjusza robi wrażenie religii. Teza ta jest być może nawet przesadna, jednakowoż by dobrze zrozumieć jej głębsze dno, należy pomyśleć o typie religijności, który Kartezjusz musiał przeżywać jako katolik, o porównywaniu jego wysiłku myślowego do drogi mistycznej św. Jana od Krzyża⁴, lecz także właśnie o wyznaniowości niecodziennej i subtelniejszej od tamtej, bo podyktowanej przez rozum filozofa, jaki człowiek ten w sobie nosił.

Nie gubiąc z oczu historycznego kontekstu, w ramach którego tworzył swój system Kartezjusz, Stanisław Czajkowski z uwagą godną samej metody, rekonstruuje teorię filozofa, ukazując jak najśluszniej jej niezbywalnie koniecznościowy charakter. Chodzi mianowicie o to, że Kartezjanizm jest odpowiedzią na kryzys myślowy i religijny epoki oraz narzędziem jego przełamania. W postępo-

⁴ „Jest wiele, wiele analogii [pisał Czajkowski] między drogą ontologiczną Descartes'a a drogą mistyczną św. Jana od Krzyża. Obie drogi są jakby rozwinięciem się na różnych płaszczyznach życia wewnętrznego tej samej intuicji podstawowej: intuicji istnienia Boga i naszej zupełnej od Niego zależności. Co Descartes wyraża w języku pojęciowym filozofii, to samo św. Jan od Krzyża wyraża w języku mistyki” – tamże, s. 114.

waniu filozofa nie ma żadnej dowolności, gdyż, tak ze względu na wymóg czasów, jak z uwagi na ponadczasowe potrzeby samej filozofii, w osobie Kartezjusza i jego działaniach, uobecnia się oryginalna idea wypracowania na nowych zasadach naukowej wizji lepszego świata, człowieka i Boga. Poddane normie racjonalizmu, służyć mają, owe raz jeszcze ujrzone pojęcia, wyrugowaniu błędów przeszłości a wszystko to ma stać się wynikiem jednej tylko i to ściśle wewnętrznej przemiany w obrębie osoby ludzkiej. Warunkiem tej przemiany, jej podłożem a zarazem treścią, jest sam umysł, który mając świadomość wszelkich ograniczeń inteligencji skończonej, jak również tych, które wynikają z faktu bycia władzą uwikłaną w odmienne od rozumowania stany, pragnie wraz z ich przewyciężeniem wydobyc czystą naturę myślenia.

W Studium I autor ukazuje, że psychologiczna geneza systematu, nasuwa wniosek, iż młody Kartezjusz, w wyniku na poły mistycznych przeżyć pamiętnej nocy 10 listopada 1619 roku, wysnuł już trzeźwą konkluzję na jawie, że skuteczność nowej myśli polega na jej uzależnieniu od najstarszego ze źródeł i wyraża się w przekonaniu, że wiedza tożsama jest z poznaniem siebie i Boga. W Studium III natomiast opisał wnikliwie ów ściśle Kartezjański rygoryzm służący oczyszczeniu umysłu poprzez powątpiewanie w rezultaty jego pracy będące tym samym, co dziedzictwo filozoficzne Europy, a które wybitną umysłowość Montaigne'a doprowadziły do gruntownego zwątpienia w możliwość uprawiania wiedzy czy konieczność wyznawania tej lub innej religii. Zwątpiwszy w zmysły, jak również w autonomiczny rozum, filozof zmuszony był wypracować zupełnie nową koncepcję duszy, którą uczynił podmiotowym *residuum* pewności i przedmiotowo ważnej wiedzy. W istocie to natywizm, w ramach którego uczony skojarzył umysł z konkretnym kształtem podbudowanej matematycznie dogmatycznej racjonalności, stanowi rozwiązanie Kartezjańskie. W odróżnieniu od Montaigne'a filozof poświęcił całą swoją uwagę nie temu, co wątpliwe, ale temu, w co zwątpić się nie da. Tymi elementami, które celnie przedstawił Stanisław Czajkowski na zasadzie korelacji, są dusza jednostkowa, jako intelekt skończony – istniejąca koniecznie, skoro tylko podmiot myśli (*cogito ergo sum*), oraz Bóg jako intelekt nieskończony, którego nieistnienie wyklucza sama Jego natura. Zawieranie się jednego w drugim umożliwia wiedzę, dookreśla jej kształt i stanowi o powinnościach człowieka. Ten, poznając, poznaje to, co poznawalne, czyli dokonuje propagacji tego, co Boskie, tak w sobie, jak, z czasem, dzięki nauce i praktyce, we własnym otoczeniu.

W Studium VII autor ukazał, jak wraz z ograniczeniem rozumienia pojęcia duszy w człowieku do rzeczy myślącej, Kartezjusz dokonał aneksji całej rzeczywistości zewnętrznej w głąb umysłu jako rozumu. Skoro dusza jest nierozciąglą i myśląca a materia niemyśląca i rozciąglą, to wszelka informacja o tym, co nieświadome (materialne), pochodzi z koniecznością od świadomości a cała wiedza

świadomości ma swe źródło i przyczynę w Bogu jako wzorze umysłu w ogóle. Wartościowe jest także i to, że Stanisław Czajkowski rozumiał dobrze intencję wyrażoną przez Kartezjusza w jego racjonalizmie, który nie mógł być w efekcie niczym innym jak idealizmem. Na temat ten pisał: „Stanowisko Descartes’a wydaje się tu czysto idealistyczne: myśl jest identyczna z istnieniem i nie ma, zdaje się, żadnego sposobu wyjścia poza myśl, która stanowi jedyną bezpośrednio nam daną rzeczywistość”⁵. Z drugiej strony Czajkowski nie całkiem ulega urokowi idealizmu, lecz słusznie dopatruje się on jego nieuniknioności jako etapu, który prowadzi Kartezjusza do pozytywnej filozofii realistycznej wyrażonej realizmem spirytualistycznego ego. Niepusta jaźń jest natomiast przyczyną możliwości wyodrębnienia z wszystkich sobie uświadamianych idei, tych o znaczeniu dla nauki. Za przyczyną intuicji intelektualnej możemy mieć wgląd w wiedzę, zaglądając w ukształtowany przez Stwórcę nasz własny umysł, który zapełniony jest informacjami na temat Boga, świata i człowieka w kształcie dotychczas nie odkrywanych. Treści te nie wynikają z żadnej ludzkiej inwencji. Będąc śladem Boga w człowieku, są tym, czemu na przeszkodzie stoi wyłącznie źle pojęta natura ludzka, której z przyzwyczajenia ulegamy. To jej zwalczaniu służy metoda Medytacji, gdyż, jak zauważa za Kartezjuszem Czajkowski, gdyby nie przyszło nam żyć w świecie i w ciele, znajomość Boga narzucała by się nam z taką natarczywością, że nie znalazłby się nikt, kto by jej nie zauważył.

Odkrycie prawdy od Boga nie wymaga zatem ponadnaturalnych zdolności. W Studium XI autor zauważa, że wrodzoność idei, będąca naturą umysłu, powoduje że idea ja, oraz idea Boga ukazują się nam bez rozumowania w tym samym, natychmiastowym akcie poznawczym. Podobnie, jak rozumiemy to, że trójkąt jest figurą ograniczoną trzema bokami, tak samo rozumiemy fakt, iż Bóg nie może nie istnieć, że jest Twórcą świata i prawdy, jak i to, że nie może nas zwodzić. Będąc przyczyną nas samych oraz poznania, gwarantuje – choć wtórną, to jednak samodzielność myślową podmiotów ludzkich. Zasada Prawdomówności Boga oznacza, że Bóg nie zmieni kształtu umysłowości ludzi oraz, że podmiotowe kryterium prawdziwości wiedzy, polegające na konstataowaniu jej jasności i oczywistości, nie odsyłać poza sam umysł, upewni go, co do rezultatów jego pracy. Jest to istotne, ponieważ na tej tylko drodze substancjalnie duchowy podmiot pozna naturę przedmiotów pozaumysłowych, jako swoją własną.

Wiedza o świecie jest u Kartezjusza wiedzą o rozporządzeniach Boga w odniesieniu do Dzieła Stworzenia, w związku z czym, Stworzenie jest poznawalne w wiedzy o Bogu i jako taki, konstrukt Kartezjański łączy fizykę z metafizyką, która jest, jak słusznie zauważa za E. Gilsonem Czajkowski, oryginalną teologią na-

⁵ Tamże, s. 45. Fragment dotyczy rozważań nad duszą, jako rzeczą myślącą.

turalną, myślą sprowadzoną z nieba do wymiaru skończoności naszego intelektu i tak tylko pewną. Jest wreszcie ostatecznym oddaniem świata człowiekowi poprzez udzielenie mu, jako jego własności, prawdy rozwiązującej wszelkie zagadki natury. Prawdy wieczne są owymi dyrektywami Boga, które Ten powierza wszystkim istotom rozumnym, aby w dziedzinie badań dotyczących świata rozciągłości, odnosili oni swe poznanie do Najwyższego Intelaktu jako jego źródła. Ponieważ zaś prawdą jest, iż Kartezjusz nie wypracował w osobny sposób powyższej teorii, jako jakiegoś wyodrębnionego rozdziału swoich badań, dlatego też należy się uznanie dla Stanisława Czajkowskiego, który rekonstrukcji tej problematyki poświęcił swoje Studium XIII.

To w tym miejscu uczony zauważa, iż kształt i zakres ludzkiego poznania zależą od wolności Boga. Zasady matematyki, logiki, fizyki, filozofii, wynikają z arbitralnej woli Stwórcy, który uczynił je takimi, jakimi znane są nam, lecz które mogły by być czymś innym, gdyby Bóg inaczej je ukształtował. Ponieważ zaś nie jest możliwe, aby istniało cokolwiek, co pozostawałoby w niezależności od Intelaktu Boga, matematyczne esencje możliwych bytów empirycznych nie są tak, jak one, tylko i wyłącznie możliwe, lecz będąc znane Bogu, są tym samym konieczne i niezmiennie. „Nie tylko zatem świat fizyczny i duchowy, ale również i świat istności, świat wiecznych prawd logicznych, matematycznych i moralnych jest, według Descartes’a w absolutnej zależności przyczynowej od wolności i potęgi boskiej”⁶ – pisał autor na początku swoich rozważań tematowi temu poświęconych.

Koncepcja prawd wiecznych jest u Kartezjusza efektem pogodzenia faktu przypisania im natury jako czegoś, co jest zawiste od woli Boga w taki sam sposób, jak pozostałe stworzenia, z faktem ich niezmienności i wieczności, co różni owe prawdy od rzeczy materialnych. W ten sposób prawdy te, już teraz, jako powstałe, nie mogłyby być czymś innym niż są, gdyż wolnym aktem Bóg uczynił je wiecznymi i niezmiennymi. Skoro zatem, jak pisze autor, „Bóg ustanowił te prawa w naturze tak, jak król ustanawia prawa w swoim królestwie”, to przestrzeganie tych praw odnosi się odtąd tak do materii, człowieka, jak i Boga samego. Teoria ta uzależnia ideę prawdy, jako czegoś wtórnego poprzez jej ugruntowanie w wolności Boga, tzn. w ukazaniu, że nic poza tą wolnością jej nie determinuje a więc, że w całości zależy ona od Boga, który nie zależy od niej.

Określenie przedmiotu wiedzy oraz sposobu jej udostępniania jest tożsame ukonstytuowaniu skończonej inteligencji przez nieskończoną – jest uczynieniem umysłu narzędziem i równocześnie przedmiotem poznania. Jak zauważa za Kartezjuszem autor „jednym słowem mogę tylko stwierdzić, że umysł mój został w ten sposób ukonstytuowany, że nie mogę pojąć, aby jeden i dwa nie było

⁶ Tamże, s. 129.

trzy, lub żeby góra mogła być bez doliny, ale nie mam prawa twierdzić, że tak musi być niezależnie od dekretu woli Boskiej”. Stanisław Czajkowski rekonstruując zamysł Kartezjusza ukazuje pełnię zależności teorii poznania, którą filozof przedłożył od zaplecza dla niej, którym jest rozwikływanie treściowych konsekwencji pojęcia Boga. Bóg jest jak zauważa Czajkowski pierwszą i najważniejszą ze wszystkich prawd, a one, skoro są prawdami, z Boga muszą się wywodzić i w Nim mieć swą przyczynę prawdziwości, obowiązywalności. Pojęciu przyczynowości sprawczej poświęca Czajkowski w dalszym ciągu swą uwagę, ukazując Stwórcę jako *causa efficiens et totalis* prawd wiecznych. Rozpatruje on „przypadkowy” charakter tych prawd, choć zdaje sobie sprawę, że terminu tego nie należy rozumieć w sposób potoczny. Wolność Boga, jakkolwiek pozostając dla nas niepojętą, składa się jednak na Naturę Bytu Najdoskonalszego, a więc musi być doskonałą przyczyną wszelkiej prawdy i bytu w ogóle. Wnioski Kartezjańskiej doktryny prawd wiecznych wspiera Czajkowski interpretacją Emila Boutroux (1874) mówiącą, iż prawdom wiecznym nie przysługuje żadna konieczność poza tą, która płynie z wolności Boga, który stwarza, co chce. Powoduje to, że autorzy oddzielają pojęcie prawdy od pojęcia Istoty Boga, z czym nie sposób zgodzić się bez kontrowersji. Ich zdaniem prawda byłaby konieczna, gdyby, będąc tożsama z Bogiem, należała do Jego Natury a nie do natury stworzeń. Wprowadzając przyczynowość z wolności, zdają się zrywać koniecznościowy charakter łączności prawd i Stwórcy prawd. Sugerują brak takiego związku lub jego niepoznawalność. Oczywiście poprawniej jest przyjąć tezę o niepoznawalności niż zaprzeczyć nieodzowności łączenia pojęć Boga i wiedzy o stworzeniu. Prawa wieczne, choć są ustanowione przez Boga, w przeciwieństwie do materii świata, którą Bóg wydobywa z nicości, stanowiąc „wieczne istoty wszelkich stworzeń” mają swe źródło w wiecznym intelekcie a więc w Bogu samym z tej prostej przyczyny, że prawda jakiegokolwiek rzeczy nie wyprzedza poznania tej rzeczy przez Boga oraz z tego, że Bogu nigdy nie przybywa, ani nie ubywa żadnej wiedzy. Wymusza to specjalne potraktowanie tych prawd i niemożliwość abstrahowania od natury Boga w rozważaniu ich natury własnej jako rzeczy prawdziwych, nawet jeśli owa natura wymyka się naszemu rozumowaniu będąc Wolnością. Warto również zauważyć, że Kartezjusz twierdził, iż w Bogu, ze względu na jednakowy (nieskończony) zakres woli i rozumu, wiedzieć i chcieć jest tym samym, jak też to, że niezmiennosc Boga powoduje, że nigdy nie przybyło Mu owych prawd, co autor Studiów wcześniej odnotowuje. Dlatego też najbardziej satysfakcjonującą odpowiedzią i zarazem najbliższą Kartezjańskiemu duchowi jest ta, że prawdy wieczne zawierają się w pojęciu Boga koniecznie, lecz że ten ich kształt, jaki znamy, nie koniecznie jest ich jedynym kształtem, Bóg zna bowiem nieskończone oblicza prawdy, gdyż jest nieskończenie wolny. Autor wyraża podobny pogląd zauważając umowną względność pojęcia

konieczności w powiązaniu ze słowem danym człowiekowi przez Boga. O układzie prawd i ich sposobach powiązań pisał, iż „jest również jasnym, że w odniesieniu do nas ten układ jest konieczny jako wyraz stosunku między nieskończoną wolnością Boga a naszą skończoną naturą”⁷. Przyznać natomiast trzeba, jak także docenić to, że Stanisław Czajkowski dokonując odczytania posiadającej niedomówienia koncepcji, wypełnia lukę i zdobywa się na interpretację tam, gdzie sam Kartezjusz milczy. Musi tak postąpić każdy, kto decyduje się na wysnucie ostatecznych konsekwencji z założeń filozofii Kartezjusza.

W dalszym ciągu autor zauważa, iż prawdy wieczne

„są jakby ogniwem pośredniczącym między nieskończoną potęgą Boga a ograniczoną zdolnością pojmowania naszego rozumu, są jakby normami kierowniczymi naszego rozumu, normami kierowniczymi naszego myślenia i naszego działania. Jasnym jest więc, że umysł nasz jest poddany *ipso facto* zasadom konstytutywnym tego układu, który wyznacza zakres, formę i ważność naszego poznania”⁸.

Powoduje to, iż ukształtowanie owych prawd jest jednocześnie, poprzez ich wrodzenie naturze umysłu ludzkiego, także zdeterminowaniem struktury jego myślenia.

„Jednym słowem [pisał Czajkowski] mogę to tylko stwierdzić, że umysł mój został w ten sposób ukonstytuowany przez Boga, że nie mogę pojąć, żeby jeden i dwa nie było trzy lub żeby góra mogła być bez doliny, ale nie mam żadnego prawa twierdzić, że tak musi być koniecznie i niezależnie od dekretu woli boskiej. Prawdy wieczne nie zależą ani od umysłu ludzkiego, ani od samych rzeczy, lecz tylko od woli Boga, który, jako Prawodawca Najwyższy, ustanowił je i uporządkował na całą wieczność”⁹.

Stanisław Czajkowski we wnioskach, jakie wyraża w swoim tekście precyzyjnie wczytuje się w intencje Kartezjusza. Widzi, iż dla filozofa doktryna Bytu Najwyższego jest podniesieniem wartości Boga, jako niezależnego od kształtu pojęcia prawdy, co różniło Kartezjusza od rozwiązania scholastycznego i rzeczywiście było jego świadomym zamiarem.

Autor Studiów podkreśla również niedającą się przeszacować wartość doktryny prawd wiecznych jako zupełnego zarodka całej filozofii Kartezjusza. „Dzięki prawdom wiecznym [pisał] poznanie nasze staje się niejako partycypacją w nieskończonej potędze i wolności Boga i uzyskuje w ten sposób swą obiektywność”¹⁰. Wyraża on jednocześnie żal, że epoka, która wydała Kartezjusza nie miała dość

⁷ Tamże, s. 133.

⁸ Tamże.

⁹ Tamże, s. 131.

¹⁰ Tamże, s. 134.

siły, by w pełni wykorzystać jego nowatorską wizję. To wykorzystanie i moc zapładniającą widzi Czajkowski w kontynuatorach takich, jak Spinoza, Malebranche, Leibniz czy Boutroux, o którym pisał, że „ściśły związek naczelných tez Boutroux z myślą Descartes’a bije wprost w oczy”¹¹.

Studium kolejne (XIV) stanowi naturalne następstwo rozważań i poświęcone jest kwestii substancji w filozofii Kartezjusza. Duch i ciało znajdują tu swe dokładne wyjaśnienie w kontekście historycznych ewolucji tychże pojęć. Czajkowski dostrzega ważne tezy prognozowanego esencjalizmu, którego Kartezjusz *explicite* nie wyprowadził ze swoich założeń. Dostrzega, że metafizyka w wersji Francuza, poprzez jej wzmocnienie

„oderwana jest od konieczności rozważania świata materialnego i tłumaczenia jego zjawisk, mogąc skoncentrować się na analizie myśli samej dla siebie i odkryć swą właściwą metodę, przez co stała się punktem wyjścia dla wszystkich późniejszych spekulacji metafizycznych w epoce nowożytnej. [...] O ile chodzi z kolei o fizykę, to trzeba stwierdzić, że przyjęcie radykalnego wyróżnienia substancji duchowej i substancji materialnej i sprowadzenie tej ostatniej do rozciągłości (czyli do przestrzeni geometrycznej) daje ostateczną filozoficzną podstawę nowej ilościowej nauce o świecie – fizyce matematycznej, torując w ten sposób drogę dla wszystkich późniejszych odkryć i postępów na tym polu Huyghens’ów, Newton’ów, Laplace’ów i Einstein’ów”¹².

Rozwijając niejako wątki zawarte w ostatnim Studium (XIV), w Zakończeniu do książki autor zbiera wszystkie argumenty na rzecz postępowości filozofii Kartezjusza, jego wybitnej i czołowej roli w ukształtowaniu się myśli nowożytnej i nauki współczesnej. Wskazuje tam na solidność i rzeczowość tej myśli wyrażające się w trosce o przyszłość, polegające na jej całkowitym przeznaczeniu dla idei postępu umysłowego i materialnego ludzkości. Stanisław Czajkowski oddaje właściwe Kartezjuszowi miejsce jako prekursorowi nowej matematyki, fizyki, psychologii, medycyny, i innych wielu dziedzin, których filozof był, jeśli nie twórcą, to „geniuszem wyzwalającej je inicjatywy”. Nie pomija on również uznania wielkiego formatu Kartezjusza jako humanisty, refleksyjnie zwróconego do siebie samoświadomego ja, które w dziele propagacji światła w swoim życiu rozumnie kształtuje siebie i oddziałuje na otoczenie.

„Zejdźmy w siebie i pogłębiajmy swą kulturę filozoficzną – oto wołanie, jakie zdaje się do nas kierować przez wieki Kartezjusz, oto istotna i nigdy nie przemijająca treść jego filozofii, która leży zawsze nie w niewolniczym przyjęciu tych czy innych założeń, lecz w żądaniu ich samodzielnego rozwiązywania, w żądaniu jed-

¹¹ Tamże, s. 138.

¹² Tamże, s. 144 i 145.

nym słowem ustawicznego i ciągłego dążenia do odkrywania prawdy”¹³.

Dzięki swej wnikliwej analizie wspomnianych wątków filozofii Kartezjusza, będących niejako warunkami możliwości zrozumienia jego systemu myślowego, Stanisław Czajkowski wpisał się w niezwykle merytoryczny nurt oceny filozoficznego dorobku Francuza. Wskazując w wielu partiach swego opracowania na historyczne uwarunkowania świadomości Kartezjańskiej, wykazał jej niezależny i najistotniej filozoficzny walor. Jego wyrazem jest właśnie koncepcja wiecznych praw, dzięki której nasze poznanie, mimo wszelkich znamion nowoczesności, staje się – ponad horyzontem czasowym – „partycypacją w nieskończonej potędze i wolności Boskiej”. Jest jednocześnie poznanie więzią i pomostem między myślą skończoną i fragmentem nieskończoności a ustanawiając tę więź w ramach tego, co jest najwyższym standardem racjonalności, w ramach wyznaczonych przez jasność i wyraźność treści wiedzy, Kartezjusz zrywa z dawną uczonością, religijnością i samoodnoszeniem się, rozumiejąc je jako unowocześnienie filozoficznej doktryny i jej przystosowanie do wymogów współczesnego myślenia.

Pozostaje na koniec wyrazić głębokie ubolewanie, że w dorobku powojennej myśli filozoficznej aż do końca lat osiemdziesiątych dwudziestego wieku nie pojawiła się żadna książka poświęcona kompleksowo filozofii Kartezjusza o formacie choćby zbliżonym do propozycji Stanisława Czajkowskiego. Być może znamienne jest to, że w miejsce Studiów nad podstawami metafizyki Kartezjusza, które mogły posłużyć wielu pokoleniom studentów filozofii do rozpoznawania myśli francuskiego klasyka, nie powstaje nic w zamian a największy autorytet przedwojennej analizy dorobku Kartezjusza Ludwik Chmaj ogranicza swą aktywność do przekładu z języka rosyjskiego książki W. F. Asmusa, *Descartes* (Warszawa 1960).

¹³ Tamże, s. 169.



Janusz Mączka
Jak fizyk może współtworzyć środowisko filozoficzne?
Na przykładzie Wilhelma Ostwalda, Władysława Natansona
i Mariana Smoluchowskiego

Krzysztof Śleziński
Wybrane elementy filozofii nauki Benedykta Bornsteina



JANUSZ MĄCZKA

Jak fizyk może współtworzyć środowisko filozoficzne? Na przykładzie Wilhelma Ostwalda, Władysława Natansona i Mariana Smoluchowskiego

Wstęp

Każde ze słów z tytułowego pytania może stanowić przedmiot oddzielnej refleksji, gdyż – z punktu widzenia filozofii – wszystkie użyte słowa nie mają jednoznacznego określenia, a ich rozumienie jest uwarunkowane przyjęciem pewnej koncepcji filozoficznej. To oznacza, że przyjęcie „opcji filozoficznej” może wpłynąć na rozumienie poszczególnych słów i w konsekwencji doprowadzić do zróżnicowanych odpowiedzi na postawione pytanie. Unikając wielu, być może i potrzebnych dyskusji, spróbujemy jednak przejść drogą, która w jakiś stopniu została w pytaniu wyznaczona. Wychodząc ze świata fizyki, pytamy: jak fizyk może współtworzyć środowisko filozoficzne? Nie interesuje nas sytuacja odwrotna, tzn. nie pytamy o wpływ filozofii na środowisko fizyczne, chociaż i ta droga warta jest zastanowienia.

Pytanie sformułowane w tytule rozpoczyna się od słowa „jak”, a nie od słowa „czy”. Tym sposobem możemy przyjąć założenie¹, że istnieje droga wiodąca od fizyki do filozofii. Najlepszym świadectwem istnienia takiej drogi jest historia nauki oraz historia filozofii, a historia filozofii przyrody w szczególności. Nie wdając się w zawile (ale i ważne) analizy filozoficzne mające uzasadnić kierunek przejścia od fizyki do filozofii, przyjmujemy, że fizyk może współtworzyć środowisko filozoficzne. To „prawdziwe” stwierdzenie o mocnym ontologicznym wymiarze, spróbujemy wesprzeć argumentami, które korzystają z odpowiedzi na pytania, które rozpoczynają się od słowa „jak”. Wkraczając na tę drogę warto jest pamiętać, że znajdziemy na niej wiele prób, które zakończyły się ciekawymi rezultatami

¹ Mówimy tutaj o założeniu nie zaś o jasno określonym stanowisku filozoficznym. W historii można znaleźć i współcześnie również wyróżnić stanowiska filozoficzne, które postulowały tu kierunek będą negowały, np. taka sytuacja pojawia się w ramach systemu arystotelesowsko-tomistycznego.

(np. I. Newton, A. Einstein, R. Penrose, M. Heller), ale i prób, które prowadziły w ślepe uliczki, jak to można obrazowo powiedzieć, prowadziły do machania rękami (np. w przypadku W. Ostwalda, R. Dawkinsa, S. Hawkinga). Najważniejsze jest jednak to, że na tej drodze nie znajdziemy jednoznacznie opracowanych schematów, czy ogólnie akceptowanych rozwiązań. Ci, którzy starali się przejść tą drogą zdani byli na własną intuicję; tutaj nie ma podręcznika, czy jasno określonych procedur. Wydaje się, że fizyk ma właściwie dwie możliwości, aby inspirować filozoficznie. Może pokazywać, gdzie w fizyce rodzą się problemy filozoficzne, albo może iść trochę dalej i swoimi poglądami filozoficznymi wywoływać twórczy niepokój wśród myślicieli. Warto zatem przyrzeć się przykładom płynącym z historii filozofii przyrody (z grona filozofujących fizyków), aby wskazać na jakieś wspólne i zarazem pomocne idee, na które warto zwrócić uwagę. Być może one staną się pomocne dla fizyków starających się realizować którąś z zasygnalizowanych możliwości. W polskim środowisku tak fizycznym, jak i filozoficzno-przyrodniczym znane są osoby Mariana Smoluchowskiego, i Władysława Natansona. Obaj wybitni fizycy poszli drogą, która pozytywnie współtworzyła i tym samym wpływała na środowisko filozoficzne. Zaczniemy jednak od postaci Wilhelma Ostwalda, też bardzo znanego fizyka, aby choć trochę zobrazować przykład, który nie koniecznie pozytywnie inspirował filozoficznie ówczesne środowiska intelektualne.

Wilhelm Ostwald – przykład wątpliwej metody współtworzenia środowiska filozoficznego przez fizyka.

W chemii fizycznej postać Wilhelma Ostwalda jest znana bardzo dobrze. Jego twórczy dorobek naukowy w decydującym stopniu wpłynął na ukształtowanie się nowej dyscypliny naukowej – chemii fizycznej. Duża ilość prac oraz ich ogromne znaczenie zapewniły mu w środowisku fizyków uznanie i szacunek. Gdy w 1909 r. otrzymał nagrodę Nobla za całokształt osiągnięć naukowych, a szczególnie za prace nad katalizą chemiczną, jego autorytet uległ na polu fizyki jeszcze większemu wzmocnieniu. Czy niepodważalna kompetencja na płaszczyźnie fizyki jest wystarczająca, aby zacząć rozwiązywać problemy z zakresu np. filozofii? Przyjrzyjmy się bliżej przykładowi Wilhelma Ostwalda.

Żyjący na przełomie wieków Ostwald (1853–1932) stał się ważną osobistością nie tylko w kręgach naukowych. Wybrał on obie możliwości współtworzenia środowiska filozoficznego. W roku 1895 pojawił się jego ważny tekst o charakterze filozoficznym, tzw. manifest energetyzmu (*Przewyciężenie materializmu naukowego*²), który wzbudził zainteresowanie w kręgach filozoficznych. Przypada

² W. Ostwald, *Przewyciężenie materializmu naukowego*, tłum. E. Czerwińska, [w:] tenże, *Wybór pism z energetyki, monizmu, etyki, krytyki religii, reformy nauki*, wybór, przekł., red., prze-

Ostwald z filozofią rozpoczęła się wcześniej. Już podczas studiów w Dorpacie ok. 1875 r., gdy zapoznał się z fizycznym znaczeniem pojęcia energii, słuchając wykładów Artura von Öttingena i czytając J. W. Gibbsa o termodynamice, doszedł do przekonania, że pojęciu temu należy nadać bardziej realne i o wiele szersze znaczenie, niż robiła to ówczesna fizyka.

Nie wchodząc w bogatą historię pojęcia energii, można powiedzieć, że wiek XIX był dla niego szczególnie łaskawy³. Dostrzeżono wówczas, że „energia ma kilka postaci i może być przetwarzana z jednej formy w inną”⁴, co więcej,

„to, że natura zachowuje stałą wartość zupełnie abstrakcyjnej wielkości w takcie rozlicznych przekształceń energii z jednej postaci w drugą jest rzeczą zdumiewającą i ważną z praktycznego punktu widzenia”⁵.

To ważne, fizyczne spostrzeżenie u Ostwalda zyskało również filozoficzne rozwinięcie. Postanowił on koncepcje energii rozszerzyć na inne dziedziny przyrodoznawstwa i ująć je w „jednolity system filozoficzny całokształtu nauk – w tym społecznych”⁶. Ostwald uważa, że energia stanowi

„najbardziej ogólną substancję, zaś właściwości związane dotychczas z materią, takie jak kształt, masa, ładunki elektryczne, entropia, stały się cechami energii. Masa i ciężar zostały uznane za najważniejsze czynniki różnych rodzajów energii, zaś sama masa miała określać stosunek między różnymi rodzajami energii. Toteż w odniesieniu do procesów przyrodniczych Ostwald mówił o energii masy, energii kształtu, energii kinetycznej, energii elektrycznej i energii cieplnej, zaś w odniesieniu do procesów życiowych o energii nerwowej, energii psychicznej i energii ludzkiej”⁷.

Zauważmy co się stało. Wychodząc od fizycznego pojęcia energia dochodzimy do rozumienia energii jako zasady organizującej myślenie filozoficzne wręcz najważniejszej zasady ontologicznej. Według tej zasady różne przejawy energii są rozumiane jako różne przejawy substancjalności bytowej. W przekonaniu Ostwalda „nauki przyrodnicze i filozofia przyrody nie są dwiema niezależnymi od siebie

dm. E. Czerwińska, Poznań 2002, s. 43–52. Pierwsze tłumaczenie tego tekstu na język polski miało miejsce już w 1897 r. Obecnie tłumaczenie jest nową wersją najważniejszych fragmentów oryginału z 1895 r., który prezentowany był na zjeździe w Lubece Związku Towarzystwa Niemieckich Przyrodników i Lekarzy.

³ N. Spielberg, B. D. Anderson, *Fizyka. Siedem teorii, które wstrząsnęły światem*, Warszawa 1997; szczególnie rozdział 4, s. 102–127.

⁴ Tamże, s. 123.

⁵ Tamże, s. 126.

⁶ E. Czerwińska, *Przedmowa. Wilhelm Ostwald w centrum myśli i działań swojej epoki*, [w:] W. Ostwald, *Wybór pism...*, dz. cyt., s. 11. Por. D. Sobczyńska, *Wilhelm Ostwald jako filozof, historyk i reformator nauki*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 2 (1987), s. 207–226.

⁷ Tamże, s. 12.

dziedzinami. Wręcz przeciwnie, należą do siebie wzajemnie. Stanowią jak gdyby dwie drogi prowadzące do tego samego celu. Jest nim opanowanie przez człowieka przyrody⁸. To słuszne zdanie uzyskuje u niemieckiego fizyka jednak dziwne przełożenie na konkretne rozumienie owego świata. Pojęciu energii wywodzącemu się ze świata nauki, zostaje nadana ranga ostatecznego (filozoficznego) pojęcia tłumaczącego każdy przejaw dynamiki świata w ogóle nie wyłączając człowieka. Niestety, energetyczny monizm nie zyskał poparcia. Była to swoista moda tamtych czasów, ale ostra krytyka ze strony fizyków L. Boltzmann i M. Plancka⁹ mocno osłabiła jej zasadnicze idee. Co prawda, idee energetyzmu uległy osłabieniu, ale Ostwald niw wycofał się z nich w definitywny sposób¹⁰. Wydaje się, że ostatecznego dzieła „zakończenia” filozofii energetyzmu dokonała sama nauka, a zwłaszcza szczególnie i ogólna teoria względność, gdzie relacja energia materia otrzymała inne rozwiązanie niż wynikało to z idei proponowanych przez Ostwalda.

Warto jeszcze wspomnieć, że swój energetyzm Ostwald łączył z pewną nadzieją. Z nadzieją, że tak, jak dzięki ogólnemu ujęciu pojęcia energii „udało się” otrzymać zasadę rozumienia świat, tak można oczekiwać, że określając inne pojęcia z zakresu nauki osiągniemy jeszcze jeden cel. Uda nam się stworzyć uniwersalny język, którym będzie można posługiwać się we wszystkich dziedzinach naszej wiedzy. Nakreślił nawet metodę prowadzącą do stworzenia takiego języka. Wychodząc od wrażeń mamy dojść do pojęć (logicznych i dobrze określonych), aby w konsekwencji precyzyjnie złączyć je z językiem, który przecież jest najważniejszym środkiem komunikacji i nośnikiem informacji. Niestety i ten cel nie został osiągnięty. Metoda nie zadziałała, gdyż na bazie tylko pojedynczych wrażeń nie da się jednoznacznie określić ogólnych pojęć. Najpierw nie udało się stworzyć jednolitego (w zamyśle Ostwalda sztucznego, a nie etnicznego) języka nauki, a dalej jednolitego, międzynarodowego i uniwersalnego języka, który byłby rozumiany przez każdego przeciętnie wykształconego człowieka.

Podsumowując realizację sposobu tworzenia środowiska filozoficzne przez Ostwalda można powiedzieć, że swoimi idami na pewno udało mu się pobudzić

⁸ W. Ostwald, *Filozofia nauk przyrodniczych*, tłum. i przedmowa D. Sobczyńska, Poznań 2002, s. 23.

⁹ L. Boltzmann, *Ein Wort der Mathematik an die Energetik*, *Annalen der Physik und Chemie*, Bd. 57, Leipzig 1896; M. Planck, *Gegeb die neuere Energetik*, *Annalen der Physik und Chemie*, Bd. 57, Leipzig 1896.

¹⁰ Pomimo krytyki Boltzmann, Plancka, a potem Einsteina Ostwald starał się wręcz rozwijać swój energetyzm poszerzając go problemy społeczne. Por. W. Ostwald, *Der energetische Imperativ*, *Akademische Verlagsgesellschaft*, Leipzig 1912; tegoż, *Stoff, Kraft, Gaist und Energie*, cz. I, „Monistische Sonntagspredigten” 60 (1913), s. 57–64; cz. II, „Monistische Sonntagspredigten” 61 (1913), s. 65–72; tegoż, *Der energetische Imperativ*, *Akademische Verlagsgesellschaft*, Leipzig 1912.

do myślenia ówczesnych tak fizyków, jak i filozofów¹¹. Jego ambicje filozoficzne były jednak zbyt wygórowane i dlatego nie udało się ich zrealizować. Zabieg rozszerzania i przenoszenia pojęć fizycznych na teren filozofii nie był w tym przypadku dobrą strategią. Pomieszczenie filozofii z nauką wprowadziło w filozofii chaos nie tylko terminologiczny czy metodologiczny, ale i ontologiczny. Co prawda, czuł on związek fizyki z filozofią, ale nie udało mu się zaproponować możliwej do zaakceptowania sposobu realizacji owego związku. Środowiska filozoficznego nie da się współtworzyć bez słuchania innych, bez otwartości na potrzebę weryfikowania własnych przemyśleń.

Władysława Natansona propozycja współtworzenia środowiska filozoficznego przez fizyka

Naukowa działalność Władysława Natansona przypadła na ten sam okres, co działalność naukowa Wilhelma Ostwalda, tj. na przełom XIX i XX wieku. Należał on do tych ludzi, którzy mieli wyjątkową zdolność „wielowymiarowego” widzenia rzeczywistości. Na taki, wielowymiarowy obraz składa się nie tylko nauka, ale również szeroko rozumiana kultura, z filozofią włącznie.

Natanson był przede wszystkim człowiekiem nauki, fizykiem. Fizykę tworzył i twórczo rozwijał. Nigdy nie pozostał jednak tylko fizykiem, zamkniętym w świecie teorii. Pociągała go ciekawość, aby zobaczyć o czym mówi ta część obrazu, której fizyka nie „chwytą”. W tym przypadku naturalnym krokiem był zwrot ku filozofii. Jego przemyślenia filozoficzne nie stanowią jakiejś spójnej całości czy jednolitego systemu. Nigdy nie miał takich ambicji. Jego droga, jako fizyka, który wkracza na teren filozofii, jego przemyślenia są raczej jak rozrzucone puzzle, które trzeba dopiero poskładać. Na czym polegała wyjątkowość puzzli zaproponowanych przez Natansona dla krakowskiego środowiska filozoficznego. W przypadku Natansona należałoby ująć tę kwestię nieco szerzej. Można uzasadnić tezę, że jego twórcza działalność współtworzyła środowisko kulturalne ówczesnego Krakowa.

Wydaje się, że na początku trzeba rozstrzygnąć pewien ważny problem, która zawiera się w pytaniu: jak Natanson ujmuje związek nauki z filozofią? Najogólniej można powiedzieć, że nauka i filozofia mają do spełnienia określoną rolę, mają nam pomóc w zrozumieniu porządku Natury¹², mają współtworzyć jednolity obraz świata. Ponieważ Natanson unikał wprowadzania ostrych granic pomiędzy poszczególnymi typami wiedzy, a nawet twierdził, że takie granice są raczej

¹¹ Trzeba odnotować pozytywny wkład myśli Ostwalda w toczący się wówczas dość ostry dialog między atomistami w zwolennikami rozwiązań dynamicznych.

¹² Natanson używa właściwie dwóch zamiennych pojęć na określenie badanej rzeczywistości. Natura i przyroda. Trzeba pamiętać, że u Natansona pojęcie Natura nie musi być rozumiane ściśle filozoficznie. Tak jak i pojęcie przyroda nie musi mieć czysto fizycznego znaczenia.

sztuczne¹³, dlatego można by mówić o jakimś ich wzajemnym przenikaniu, czy właśnie uzupełnianiu się w tworzeniu jednolitego obrazu świata. Uważał on, że „nauki lub przynajmniej prawdziwe nauki fizyczne nie różnią się przedmiotem, ale punktem wyjścia. Nauki fizyczne nie stoją przy sobie i nie idą jedna obok drugiej; przyroda nie daje się dzielić na zagony i pola; przyroda nie jest tak urządzona, ażeby nam łatwo było pisać podręczniki”¹⁴. Przyrodę należy badać wnikająco w jej Naturę.

„Powołanie każe nam poznawać i rozważać Naturę; od niej, (...) od pierwowzoru wszystkiego, co jest, chcemy uczyć się myśleć; ona bowiem karmi nas nie tylko chlebem codziennym, ona wznieca w nas wrażenia, ona budzi pojęcia, ona wytwarza całe nasze życie duchowe”¹⁵.

Mówiąc prościej: „nie dyktujemy już dzisiaj Naturze, jak zachować się winna; po prostu, uczymy się od niej”¹⁶. W tym miejscu możemy wskazać na ważną cechę jego myślenia filozoficznego. To nie my mówimy, jaka jest przyrody, ale to ona łaskawie nas informuje odkrywając swoje tajemnice.

Kolejnym ważnym spostrzeżeniem jest fakt, że Natanson, jako człowiek nauki patrzy na filozofię niejako z wnętrza nauki¹⁷. Ta perspektywa – jego zdaniem – nie może zakończyć się próbą podporządkowanie filozofii nauce, ale raczej ma to służyć np. eliminowaniu z filozofii elementów zbyt subiektywnych i nieuzasadnionych. Waga takiego podejścia widoczna jest wówczas, gdy filozofia, wychodząc z fizyki przestaje być

„napomknieniem, sugestią, majakiem, widziadłem; w istocie (...) obietnicą wieczystą, zapowiedzią prawdy niezmierną, nie spełniającą się nigdy”¹⁸.

Dla Natansona filozofia jest wiedzą, natomiast nauka jest badaniem, próbą nigdy nieukończoną¹⁹. Istotnym i powszechnie znanym aspektem tego badania jest zauważenie, że „to, co stanowi bieg świata i życie jego wypełnia, jest niezmier-

¹³ Por. np. W. Natanson, *Oblicze natury*, Kraków 1924, s. 11.

¹⁴ W. Natanson, *Materya i energia*, „Wszecławiat” 9 (1895), XIV, s. 130.

¹⁵ W. Natanson, *Przemówienie wygłoszone w dniu 11.04.1920 roku, podczas Pierwszego Inauguracyjnego Zgromadzenia Polskiego Towarzystwa Fizycznego*, odbitka ze „Sprawozdań i Prac Polskiego Towarzystwa Fizycznego” r. 1920/21, ze zbiorów Biblioteki Jagiellońskiej, s. 1.

¹⁶ W. Natanson, *De rerum Natura*, „Przegląd Współczesny” t. XXXVI, 107(1931), s. 338.

¹⁷ J. Mączka, *Filozofia przyrody Władysława Natansona*, „Zwoje” 41(2004), <http://www.zwoje-scrolls.com/zwoje/41/text10p.ttm>.

¹⁸ W. Natanson, *Francis Bacon*, [w:] W. Natanson, *Porządek natury*, Kraków 1928, s. 16. Tak Natanson charakteryzuje filozofię Arystotelesa, której błędem – jego zdaniem – była zbyt daleko idąca abstrakcja, odrywająca od rzeczywistości. Arystoteles, „zatrzymując się na poziomie jakościowego zjawiska poglądu, nie może dotrzeć do rzeczywistości, nie może jej schwycić, ani obręczyć rachunku jej ścisnąć” – tamże, 15–16.

¹⁹ W. Natanson, *Widnokregi nauki*, Lwów–Warszawa 1934, s. 268.

ną siecią zjawisk związanych, związanych, jest siecią niezmierną i niezmiernie splecioną. Lecz, jakkolwiek zawile są więzy, które łączą ze sobą zjawiska, to jedno wiemy z pewnością; że owe więzy są trwałe, że zależność zjawisk, jednych od drugich, jest zawsze ta sama i wszędzie jednakowa”²⁰. Fakt ten pozwala wyciągnąć Natansonowi doniosły wniosek. Tym, co w przyrodzie jest bogatsze niż trwałość, to prawidłowość. Ważne jest, aby ową prawidłowość widzieć szeroko, aby widzieć ją jako podstawę funkcjonowania całej przyrody, a co za tym idzie i za podstawę poznawania jej przez każdą dziedzinę wiedzy i nauki. „We wszechświecie panuje prawidłowość” i tym, co łączy naukę i filozofię, jest ten sam przedmiot badań, a tym, co je różni, to odmienny punkt wyjścia i stosowa metoda. Podstawą naukowego myślenia jest – jak powie – uleganie „wymowie rzeczy i faktów”²¹. Wydaje się, że „optyzm” Natansona idzie jeszcze dalej. Nie jest tylko tak, że Naturę możemy poznać, w Naturze możemy odkryć nowość. „Umiemy wykrywać niekiedy zasady trwałego porządku w przebiegu procesów Natury”²², a nawet czasem uda nam się uchwycić „nową jakość w Naturze”²³. Czyżby pojęcie porządku nabrało u Natansona takie samego znaczenie, jak pojęcie energii u Ostwalda? Nie, taki się nie stało.

Zdaniem Natansona, złudzeniem byłaby jednak wiara, że porządek Natury uda nam się w pełni odkryć i zrozumieć. Stają przed nami dwie zasadnicze trudności.

1. Pierwsza z nich ujawnia się wtedy, gdy dostrzegamy ogrom tego, co chcemy zrozumieć. Rzeczywistość jest bardzo skomplikowana i o wiele bogatsza niż nasze zdolności poznawcze. Co prawda, pojawianie się nowych, coraz bardziej głębokich teorii może wzbudzić przekonanie, że oto już dużo wiemy, niemal „wszystko”. Wydaje się, że Natanson prezentuje to stanowisko sceptycznego realizmu. Nie można poddawać się emocjom i przeceniać każdą nowopowstałą teorię, wyciągając zbyt daleko idące wnioski. W 1928 r. pisał: „nie znamy, nie pojmujemy natury, nieujętej natury; nie przejrzymy natury, niedocieczonej natury; nie będziemy jej rozumieli nigdy. Ani jednego szczegółu w otchłani przemian nie posiadziemy w jego istocie, w jego treści bezwzględnej. Co myślimy, co mówimy jest niedoskonałe; bez przybliżeń i uproszczeń, bez wyciągów i skróceń nie moglibyśmy nic wypowiedzieć”²⁴. A w liście do bp. Godlewskiego z 1933 r. napisze:

„uczony otworzył, czy uchylił trochę drzwi, ale poza nim jest Labirynt, niepojęty zwój, skręt, chaos dróg, ścieżek, korytarzy; przez otwór trudem życia uczyniony

²⁰ Tamże, s. 130.

²¹ Tamże, s. 24.

²² W. Natanson, *Widnokreśli nauki*, Lwów–Warszawa 1934, s. 150.

²³ Tamże, s. 152.

²⁴ Tamże, s. 68.

widać tylko jakiś jeden zaulek, jakieś drobne przejście, zwykle podrzędne, prawie bez znaczenia. Wzrok wyteżony nuży i słabnie, a do Sali Tronowej nie zdołamy przeniknąć w Pałacu Istnienia (...). Borykamy się z ciemnością i z nią musimy walczyć (...). Pracujemy tylko, a badając, szukając, budując, przed się położymy nadzieję (...)"²⁵.

Łatwiej można zrozumieć filozoficzne myślenie Natansona, gdy popatrzy się na nie z perspektywy tego, czego jeszcze nie wiemy, niż z perspektywy tego, co już wiemy. Odpisując na jeden z listów Natansona, zainspirowany jego przemyśleniami, wybitny filozof przyrody tego okresu Joachim Metallmann w 1933 r. napisze:

„Gdy rozmyślam nad przedziwnym życiem św. Augustyna, (...) upewniam się w tym, co zawsze w głębi duszy przeżuwałem, że skoro doskonałość nie jest dana żadnemu człowiekowi, miarą jego wielkości, a może nawet warunkiem jego życia w ogóle, może być tylko dążenie do doskonałości”²⁶.

2. Drugi typ trudności tkwi w samym procesie poznawczym. Oprócz faktu, że mamy wątpliwości co do możliwości zrozumienia złożonej Natury rzeczywistości, poważnym ograniczeniem staje się również sposób, w jaki chcemy to uczynić. Gdybyśmy dysponowali odpowiednimi narzędziami, może wówczas zadanie wniknięcia w skomplikowaną naturę okazałoby się możliwe.

Natanson sądzi, że nauka to pewien proces twórczy czy wręcz sztuka, w której uczestniczy człowiek. Gdyby udało nam się znaleźć sposób na bezbłędne twórcze myślenie, byłoby to niewątpliwie największe odkrycie człowieka. Niestety, myślenie nasze jest skażone różnymi założeniami, które często robimy sami. Natanson przypomina, że świadomość owych skażeń może być pomocna w docieraniu do prawdy. W innym przypadku będą one działały, jak zamykanie rzeczywistości.

„W szerokiej, prawdziwej nauce powinniśmy zatem oddalać od siebie determinizm, antropomorfizm, finalizm, indeterminizm i probabilizm. Te i podobne zamknięcia rzeczywistości odgryzają nas od dalszego postępu nauki pośpieszonymi i przedwczesnymi próbami, które nas krępują i łudzą, wiążąc myśli w pęta, kierując ją w dowolne i sztuczne koleje”²⁷.

Musimy cały czas pamiętać, że sposób na twórczą refleksję nad przyrodą uwikłany jest właśnie w samą przyrodę, a tutaj mamy do czynienia z pojedynczym zjawiskiem, które chcemy zgłębić.

²⁵ List do bp. Michała Godlewskiego z dnia 18 kwietnia 1933 r. Bp. M. Godlewski, *Tragedia mędrca*, Warszawa 1937, odbitka z „Przeglądu Współczesnego”, s. 7.

²⁶ Por. List Metallmanna do Natansona. Zaryte 1 sierpnia 1933 r.

²⁷ Tamże, s. 346.

Świat przyrody nie „informuje” nas o sobie poprzez pojedyncze zjawisko. Świat ten „informuje” o sobie poprzez to, że „odkrywamy” „węzły, które wiążą ze sobą zjawiska”, że „badamy stosunki przemian, związania zjawisk; takie badanie jest treścią nauki i powinno pozostać całkowitą jej treścią”²⁸. Podstawowa cecha „zależności zjawisk jednych od drugich jest zawsze ta sama i wszędzie jednokowa”²⁹, a właściwie to „świat zjawisk jest omotany siatką prawidłowości”³⁰. Dla Natansona, prawidłowości są podstawą dla konstruowania praw rządzących otaczającym nas światem zjawisk. Identyfikując prawidłowości, identyfikujemy mechanizm, dzięki któremu świat funkcjonuje i może być rozumiany. Pomimo odnalezienia pewnego klucza, który otwiera drzwi do rozumienia świata, cały czas musimy pamiętać, że dalecy jesteśmy od pewności i precyzji. Natanson wyraźnie stwierdza: „ściśłość jest fikcją; fizyka jest rusztowaniem twierdzeń w granicy prawdziwych”³¹. Odkrywane prawa to tylko pewna próba wnikięcia, jak uważa Natanson, w świat, który jest bardzo misternie ukształtowany.

Przykładem zmagania się naszego myślenia za światem misternych prawidłowości jest zasada zachowania energii. Odkrycie tej zasady dało impuls dla znaczącego dowartościowania słowa „energia” i to nie tylko na polu fizyki, ale i filozofii. „«Energia», w nauce naszej dzisiaj naczelne narzędzie, przewodnik codzienny i wypróbowany tak wiele razy, kolej i niejako koryto myślenia, zarazem fundament i korona gmachu”³². Daleko idące oczekiwania związane z pomysłami Ostwalda wymusiły pytanie: czy energetyzm rzeczywiście należy uznać za nurt, który dobrze oddaje „urządzenie natury”³³. Natanson uważał, że nie, gdyż „zasada zachowania energii jest prawdą, ale nie całą prawdą bynajmniej”³⁴. Aby przekonać się, że tak jest, należy przyrzeć się zjawiskom, a właściwie „musimy przyzwyczaić się do upatrywania w zjawiskach ich stron, czyli wewnętrznych części składowych, lub podzjawisk”³⁵.

Refleksje Natansona nad naturą zjawiska skłaniają do dwóch wniosków. Pierwszy wskazuje, gdzie rodziło się u niego przekonanie o trudnościach związanych ze zrozumieniem ustroju przyrody. Wysiłek związany z poznawaniem praw

²⁸ W. Natanson, *De rerum Natura*, art. cyt., s. 337.

²⁹ W. Natanson, *Materia i energia*, art. cyt., s. 130.

³⁰ W. Natanson, *Don Juan Pendanta*, [w:] W. Natanson, *Porządek natury*, dz. cyt., s. 176.

³¹ Tamże, s. 180.

³² W. Natanson, *Pogląd na rodzaje zjawisk w materialnym świecie*, Kraków 1901, s. 3, odbitka z „Przeglądu Polskiego” z grudnia 1900.

³³ Por. W. Natanson, *O teoriach materii*, [w:] W. Natanson, *Oblicze natury*, Kraków 1924.

³⁴ W. Natanson, *Poglądy na rodzaje zjawisk (...)*, art. cyt., s. 4.

³⁵ Tamże, 7. Natanson wyróżnia podzjawiska odwracalne, które są związane przede wszystkim z ciepłem i zamianami stanu skupienia energii oraz podzjawiska nieodwracalne, które odpowiedzialne są za bezpowrotne straty energii.

zjawisk, co prawda, owocuje postępowaniem nauki, ale nie zmierza to jakiegos określonego celu. Jeśli nawet poznajemy jakieś prawo łączące zjawiska, to i tak pozostawiamy za sobą cały obszar pochłonięty przez nieodwracalne podzjawiska. Obszar ten stale się powiększa i będzie powiększał, aż wreszcie umrze z braku możliwości wykonania jakiejkolwiek pracy. Trzeba zauważyć, że wniosek ten jest konsekwencją dostrzeżenia i wyeksponowania przez Natansona skomplikowanego ustroju przyrody.

Drugi wniosek jest bardziej optymistyczny. Wysiłek wiązany z poznawaniem ustroju przyrody ma sens. To daje się zrobić, człowiek jest tak ukształtowany, że potrafi z jakiegos dziwnego chaosu wydobyć małe, ale piękny okruchy ładu. Co więcej, wydaje się, że Natanson miał wizję jednolicie ukształtowanej przyrody. Myślał nawet, że kiedyś uda się znaleźć odpowiednia formułę, która ujmie cały ustrój przyrody. Mawiał, że prawda jest jedna, ale wypowiedana jest w różnych językach³⁶. Ta myśl zawsze towarzyszyła Natansonowi. Nie tylko wtedy, gdy starał się być humanistą i prowadzić swoje filozoficzne refleksje, ale i wtedy, gdy jako fizyk wnikał w ustrój przyrody.

Spróbujmy zrobić małe podsumowanie dokonań Natansona na drodze współtworzenia środowiska filozoficznego. Przede wszystkim starał się być w jakimś stopniu wolnym myślicielem i tę wolność cenił u innych. Znał dobrze tak naukę, jak i filozofię z wieloma istniejącymi w nich ograniczeniami. W jakimś stopniu bliskie mu były idee empiriokrytycyzmu, czy pozytywizmu, które próbowały oczyścić naukę z niepotrzebnych, jakościowych naleciałości. Jednak żadnego z tych nurtów nigdy w pełni nie zaakceptował. Daleki był od wszelkich skrajności. Filozofii nie można odrzucić, ale też jej funkcjonowanie nie może przeszkadzać nauce, jej sposobowi widzenia świata.

Taka wizja filozofii przyrody uczyła szacunku dla nauki, ale i odpowiedzialności za formułowane twierdzenia. W okresie intensywnych przemian i rozwoju nauki łatwo jest coś zgubić lub nabrać fałszywych przekonań.

Oprócz wnikania w porządek Natury, filozofia w twórczości Natansona spełniała jeszcze jedną, ważną rolę. Tworzyła pewną atmosferę, która przyciągała ludzi z innych środowiska twórczych. Tych, którzy trochę inaczej niż fizyk patrzyli na prawidłowości i porządek świata. „Nauka wyraża prawdę, choć nie pełną”³⁷. W naukę można wierzyć, ale nie ślepo. Natanson chciał, aby w zastanawianiu się nad Naturą było miejsce dla każdego twórczego działu, dla wspinania się ku górze, ku ideom, jak u Platona.

Najbardziej adekwatnym wnioskiem, jaki wyłania się z tych rozważań, wydaje się być stwierdzenie, że wnikając w fizyczno-filozoficzne propozycje Natanso-

³⁶ Por. tamże, s. 7.

³⁷ W. Natanson, *Widnokreśli nauki*, dz. cyt., s. 105.

na, można mieć różne odczucia, ale jedno jest ważne, że myślenie to było i zawsze będzie inspirowało do własnych przemyśleń tak filozofa, jak i fizyka. Czując się wolnym, trzeba podejmować twórczy wysiłek badania ustroju Natury.

Mariana Smoluchowskiego droga od fizyki do filozofii

Tym razem mamy do czynienia z niezwykle twórczym umysłem. Nie ma tutaj potrzeby prezentować osiągnięć Smoluchowskiego na polu fizyki, gdyż są ona dobrze znane. Jego zapatrywania filozoficzne mają trochę inny charakter niż u Natansona. Przede wszystkim Smoluchowski w swoim filozoficznym myśleniu odznaczał się precyzją. Jego przyjaciel Tadeusz Godlewski, wspominając Smoluchowskiego napisze:

„Charakterystyczną cechą jego umysłu była wprost fenomenalna jasność i przedziwna zdolność ujmowania problemu czy zjawiska z najprostszej strony. To charakteryzuje wszystkie jego prace teoretyczne zarówno w postawieniu pytania, jak i w metodzie rozwiązania, to wprost rzuca się w oczy we wszystkich jego pracach doświadczalnych. Pamiętam jak kiedyś w rozmowie powiedział mi: «przecież zwyczajnie do badań doświadczalnych w fizyce nie potrzeba kosztownych środków»³⁸.

Dość łatwo przychodziło mu przekładanie precyzji z zakresu fizyki na precyzyjne, filozoficzne sformułowania.

W jego przypadku też nie mamy do czynienia z próbami konstruowania systemu filozoficznego. Smoluchowski w swoich pracach poddawał analizie wybrane problemy fizycznych, które – jego zdaniem – mają również filozoficzne znaczenie. Być może, gdyby jego życie trwało dłużej, to jego poglądy filozoficzne uzyskałyby swoje dokładniejsze rozwinięcie. Trzeba jednak przyznać, że i tak te pisma, które pozostawił, świadczą o dużej intuicji filozoficznej. Smoluchowski wpływał na środowisko filozoficzne przede wszystkim poprzez swoje poglądy na temat związku nauki z filozofią, znaczenia rachunku prawdopodobieństwa oraz na temat roli przypadku w fizyczno-filozoficznym obrazie świata.

Wszyscy dotychczas prezentowani myśliciele stawiali pytanie o związek fizyki czy, mówiąc ogólniej – nauki z filozofią. Smoluchowski na zasygnalizowany problem starał się odpowiedzieć na polu teorii poznania. Zastanawiając się na przedmiotem i zadaniami fizyki, Smoluchowski stawia pytanie, co tak naprawdę poznaje fizyk? Odpowiadając stwierdza, że fizyk nie odkrywa prawdziwej struktury rzeczywistości. Na przeszkodzie stoją przynajmniej dwa powody. Nie możemy być pewni naszego poznania zmysłowego, gdyż obciążone jest ono dużą dozą su-

³⁸ T. Godlewski, *Ś.p. Marian Smoluchowski, jego życie i naukowa działalność*, „Muzeum” XXXIII(1918), s. 110.

biektywizmu. Mamy zawsze do czynienia z wrażeniami, ale ich nie można utożsamić z poznawanym przedmiotem. Druga wątpliwość pojawia się wówczas, gdy wierząc w obiektywność praw przyrody wiemy zarazem, że dane zjawisko możemy tłumaczyć na wiele różnych sposobów. Nie mamy zatem pewność, czy prawo przyrody tłumaczące dane zjawiska jest już jego „ostatecznym i pełnym zrozumieniem”. Smoluchowski zdawał sobie sprawę z ograniczoności ludzkiego poznania, ale pomimo tego uważał, że nasze naukowe badania świata jest możliwe i potrzebne. Co więcej, uważał on, że jednym z najważniejszych zadań fizyki, jest „jak najdokładniejsze zbadanie tych zjawisk oraz powiązanie ich w całość zrozumiałą dla naszego umysłu”³⁹. Badamy zjawiska, relacje, jakie zachodzą między rzeczami, które tworzą rzeczywistość, ale nie uchwytyjemy istoty rzeczy⁴⁰.

Wskazując na metodę, jaką należy się posługiwać w procesie badawczym Smoluchowski mówi i o indukcji, i o dedukcji. Dzięki indukcji zbieramy materiał empiryczny i formułujemy ogólne zasady. Gdy stosujemy dedukcje wyniki mogą być lepsze. Zaczynamy wówczas od postawienia hipotezy, z której dedukcyjnie wyciągamy wnioski konfrontując je z doświadczeniem. Metoda dedukcyjna jest lepsza, gdyż pozwala na dokładne dobranie warunków doświadczenia i wyeliminowanie błędów. Innymi słowy, konfrontujemy wyniki z doświadczeniem. Tę konfrontację z doświadczeniem należy rozumieć jako zadawanie pytań przyrodzie i, w jakimś stopniu, przewidywanie możliwych odpowiedzi. Smoluchowski wyraźnie preferuje metodę stawiania hipotez uważając, że bez nich (hipotez) w nauce nie można osiągnąć żadnego twórczego postępu. „Czy można obejść się bez hipotez w życiu codziennym i w nauce? Hipotezą jest nawet to, że jutro znów będzie nowy wschód słońca; tak samo twierdzenie, że wszyscy kiedyś umrzemy. Tak samo w nauce: ani kroku zrobić nie można bez oparcia się o hipotezy. Hipotezy i teorie, nawet takie, w których obiektywną rzeczywistość wcale nie wierzymy, są doniosłym postępem, jeżeli ułatwiają nam objęcie myślowe szeregu zjawisk i jeżeli doprowadzają do przewidywania nowych faktów”⁴¹. Wiara w skuteczność metody hipotetycznej nie była bezkrytyczna. Smoluchowski wiedział, że hipotezie nie można przypisać ani prawdy, ani fałszu, gdyż nie odzwierciedla ona rzeczywistej struktury przyrody. Do hipotezy nie można również stosować kategorii prawdopodobieństwa. Ponieważ kategoria ta odnosi się do zjawisk statystycznych, dlatego nie ma sensu mówić o niej w odniesieniu do hipotezy. Dowartościowując znaczenie hipotezy w metodologii badawczej Smoluchowski wyraźnie przeciwsta-

³⁹ M. Smoluchowski, *Poradnik dla samouków. Wskazówki metodyczne dla studiujących poszczególne nauki*. t. II: *Fizyka*, Warszawa 1917, s. 17.

⁴⁰ Por. tamże, s. 16–17.

⁴¹ M. Smoluchowski, *Ewolucja teorii atomistycznej*, [w:] *Wybór pism filozoficznych*, Warszawa 1956, s. 239.

wia się poglądom Duhema i Ostwalda w tej kwestii. Uważali oni, że naukę trzeba oczyścić z hipotez. Smoluchowski nie uważał również, aby redukcjonizm metodologiczny postulowany przez Macha dobrze się nadaje do pracy badawczej fizyka.

Warto jeszcze przytoczyć poglądy Smoluchowskiego na problem kryterium wyboru hipotezy (teorii). Jak ocenić, która teoria jest lepsza, a która gorsza? Aby dokonać poprawnego wyboru teorii, należy zwrócić uwagę na przynajmniej trzy elementy: ta teoria jest lepsza, która: 1) jest prostsza, bardziej pogładowa i zrozumiała, 2) obejmuje swym zakresem więcej zjawisk, 3) lepiej przewiduje nowe zjawiska. Wśród kryteriów nie ma doświadczenia. Na tym poziomie jeszcze nie jest ono potrzebne. Nie oznacza to, że zostało ono pominięte w jego rozumieniu metody badawczej. Doświadczenie ma swoje i to zasadnicze znacznie, ale na innym poziomie. Jego niezbędność ujawnia się wówczas, gdy mamy już wybraną teorię i chcemy ją poddać dokładnej ocenie. Warto w tym miejscu przestawić całościowy schemat jego metody badawczej. Najpierw sformułowanie problemu, następnie problem należy opracować teoretycznie, postawić hipotezy i wyprowadzić dedukcyjnie możliwe wszystkie konsekwencje. Po tym kroku fizyka czeka opracowanie warunków doświadczenia i oczywiście sama konfrontacja z doświadczeniem, przy precyzyjnej kontroli efektów ubocznych⁴². Przytoczony schemat okazał się bardzo skuteczny. Wydaje się, że to dzięki niemu udało się Smoluchowskiemu osiągnąć w fizyce najbardziej wartościowe wyniki. Można by nawet zaryzykować stwierdzenie, że ta metarefleksja filozoficzna uświadomiła mu twórcze znacznie przyjętej metody badawczej.

Powyższe uwagi na temat roli hipotezy w postępie nauki oraz przytoczone kryteria wyboru teorii wpływały z jego praktyki badawczej oraz właśnie z dobrej intuicji filozoficznej. Filozofia pojawia się w jego przemyśleniach jak gdyby naturalnie. Ona wynika z fizyki, nad którą pracuje; gdyż filozofia jest w niej obecna. Uważał, że

„żadna nauka nie daje tyle materiału, nie doprowadza tak prosto do i naturalnie do tych kwestii [tj. filozoficznych], jak fizyka; każdy jej problemat, należycie pogłębiony, odsłania ostatecznie zagadnienia filozoficzne; nie jest to wcale przypadkiem, że uczeni tej miary, jak Mach, Ostwald, Duhem, Poincaré i inni wstawili się zarówno jako fizycy, jako też jako filozofowie”⁴³.

W konsekwencji dostrzegł, że filozofia pozwala mu na zajęcie pozycji meta-naukowej w stosunku do fizyki. Przyglądanie się fizyce z pozycji meta było dodatkowym impulsem dla odkrywania filozoficznych problemów.

⁴² Por. M. Smoluchowski, *Poradnik dla samouków*. dz. cyt., s. 30–38.

⁴³ M. Smoluchowski, *Znaczenie nauk ścisłych*, [w:] *Wybór pism filozoficznych*, Warszawa 1956, s. 335.

Ważną kwestią, którą często łączy się z relacją między fizyką a filozofią jest przyczynowość. Smoluchowski w tej kwestii zajmował krytyczne stanowisko. Uważał, że przyczynowość nie może wyrażać w przyrodzie żadnej koniecznej relacji. Co więcej, twierdził, że przyczynowość, ze względu na nasze psychiczne uwarunkowania, wprowadza w rozumienie zjawisk przyrody element antropomorficzny. Nie jest tak, że przyczynowość należy zupełnie odrzucić, jako nieprzydatną hipotezę. Przyczynowość powinna kojarzyć się z regularnością, czy prawidłowością zjawisk przyrody, czyli tłumaczenie przyczynowe oznacza jedynie stwierdzenie regularnego następstwa zjawisk⁴⁴.

Jednymi z ciekawszych analiz filozoficznych jakie prowadził Smoluchowski, dotyczyły rozumienia i roli, jaką spełnia przypadek na płaszczyźnie przyrodniczej. Podchodząc do tego zagadnienia, fizyk z Krakowa próbował najpierw określić związek między prawdopodobieństwem a przypadkiem. Wskazując na tę zależność, powie: „rachunek prawdopodobieństwa jest metodą matematyczną stosowaną do zdarzeń, których występowanie zależy od przypadku”⁴⁵. Przypadek niewątpliwie łączy się z nieprzewidywalnością, ale z nieprzewidywalnością, która pojawia już na samym początku procesu badawczego. To znaczy wtedy, gdy dokonując pomiaru staramy się dokładnie określić wartość rzeczywistą danej wielkości fizycznej. Taka możliwość nie istnieje, co oznacza, że nie mamy możliwości wykonania dokładnego pomiaru, a w języku filozofii powiemy zatem, że pojawia się epistemologiczne ograniczenie, które oddaje naturą naszego poznania przyrody. Ta niejednoznaczność w punkcie wyjścia rodzi przypadek. Gdyśmy chcieli wyrazić zaistniałą sytuację w języku filozoficznym (również i fizycznym), to należałoby powiedzieć, że niemożliwość poznania danego zjawiska w fazie wyjściowej staje się przyczyną powstania o wiele większych niedokładności w jego jednoznacznym przewidywaniu w następnych etapach jego ewolucji. To ograniczenie powoduje, że konieczne staje się zastosowanie rachunku prawdopodobieństwa. Co prawda, „zdarzenie jednostkowe nie może być przewidziane, ale można być przewidzieć ogólny rozkład wyników”⁴⁶. Wprowadzamy zatem pewien formalizm matematyczny, który pozwala schematycznie ująć statystyczne związki zachodzące między złożonymi zjawiskami w celu ich możliwe prostego ujęcia⁴⁷. Trzeba pamiętać, że formalizm ten nie tłumaczy jeszcze samego prawdopodobieństwa, ale pozwala na uchwycenie związku między – jak twierdzi Smoluchowski – prawdopodobieństwem przyczyny a prawdopodobieństwem skutku. W ostateczności

⁴⁴ Por. M. Smoluchowski, *Poradnik dla samouków*. dzy. cyt., s. 24.

⁴⁵ M. Smoluchowski, *O pojęciu przypadku i pochodzenie praw Fizyki opartych na prawdopodobieństwie*, „Wiadomości Matematyczne” 27 (1923), s. 29.

⁴⁶ Tamże, s. 35.

⁴⁷ Por. tamże, s. 51–52.

można powiedzieć, że przypadek wprowadza wręcz naturalną niedookreśloność w jednoznacznym (z punktu widzenia fizyki klasycznej) określeniu pojedynczego zjawiska, ale dzięki rachunkowi prawdopodobieństwa możemy przewidzieć przynajmniej ogólny rozkład wyników. Trochę inne rozumienie związku przyczynowego, jakie proponuje Smoluchowski (nie jest on realizacją ściśle deterministycznego zależności) powoduje, że z przypadkowych przyczyn otrzymujemy „prawidłowe” skutki. Kończąc swoje rozważania na temat przypadku Smoluchowski powie:

„pojęcie prawdopodobieństwa w zwykłym znaczeniu prawidłowej częstości zdarzeń przypadkowych, posiada znaczenie czysto obiektywne; pojęcie i genezę przypadku można dokładnie sprecyzować, chociaż się stoi na gruncie determinizmu, oraz że prawo wielkich liczb (...) wynika jako bardzo proste następstwo matematycznej specjalnej formy, którą w tego rodzaju przypadkach przybiera stosunek przyczynowy”⁴⁸.

Te wybrane przykłady filozoficznych analiz prowadzonych przez Smoluchowskiego powalają na wyciągnięcie ważnego wniosku. Będąc dobrym fizykiem można być również dobrym filozofem. W jego przypadku dość wyraźnie widać, że współtworzyć środowisko filozoficzne to pokazywać, jak filozofia wyłania się z fizyki, jak ona jest w niej „ukryta”. Każdy z rozważanych problemów o charakterze filozoficznym zawsze zakorzeniony był w fizyce, zawsze analizowany był w oparciu o argumenty płynące z fizyki. To bardzo dobry przykład, być może nawet dla jakiegoś modelowego ujęcia, jak fizyk może współtworzyć środowisko filozoficzne. Fizyk podpowiada filozofię, warto zatem słuchać fizyków.

Wnioski

Trudno jest z przedstawionych przykładów wywnioskować jakiś jeden spójny model sposobu, w jaki fizyk może współtworzyć środowisko filozoficzne. Istnienie związku fizyki z filozofią nie jest równoważne z różnymi sposobami przedstawianymi jego funkcjonowanie. W dużym stopniu, jak łatwo można było zauważyć, jego funkcjonowanie zależy od indywidualnych predyspozycji fizyka. Chociaż nie możemy wskazać jednoznacznych i uniwersalnych cech, jakimi powinien się wyróżniać filozofujący fizyk, to przynajmniej pokażemy się o pewne uwagi, o których warto pamiętać.

1. Tym co zbliża fizyka i filozofia, jest niewątpliwie ten sam świat przyrody, który badają. Częstym sformułowaniem, którym posługiwali się i posługują tak fizyk, jak filozof jest stwierdzenie, że badają Ustrój Przyrody, jej Naturę, a mówiąc językiem dzisiejszym, badają oni Strukturę Przyrody.

⁴⁸ Tamże, s. 51.

2. Idąc od strony fizyki musimy pamiętać, że filozofia nie może być niejako przez nią (fizykę) zawładnięta czy przełożona na jej język. Co prawda, „podatność” filozofii na fizykę wydają się być większa niż fizyki na filozofię, ale filozofia nigdy nie będzie dopowiedzeniem fizyki, tylko opracowaniem uzyskiwanych wyników czy zastępczym wyjaśnieniem tych „zjawisk” świata przyrody, przy których załamują się znane prawa fizyki⁴⁹.

3. Bardzo ważną kwestią pozostanie język. Jakim typem języka należy się posługiwać, gdy formułujemy twierdzenia filozoficzne? Ten problem pojawia się na terenie samych nauk, których interdyscyplinarność stwarza problem języka. W przypadku filozofii dochodzą nowe trudności. Często w filozofii mamy do czynienia z brakiem jednoznaczności, a wręcz z różnorodnością systemowego rozumienia wielu pojęć. Przedstawione różne rozstrzygnięcia związane z pojęciem energii są dobrym tego przykładem.

4. Przykłady filozofujących fizyków pokazują, że o wiele skuteczniejsze i ciekawsze są minimalistyczne próby filozofowania. Natanson i Smoluchowski odznaczali się nieskrywaną pokorą w stosunku do świata przyrody. Starali się wsłuchać w to, co ona mówi poprzez fizykę, nie zmuszając jej (poprzez filozofię) do ukazania tego czego nie ma w Naturze Przyrody.

5. Wydaje się, że charakterystyczną cechą, która okazuje się bardzo pomocna w tworzeniu środowiska filozoficznego, jest (metodyczna) umiejętność łączenia argumentów płynących z fizyki z argumentami płynącymi z filozofii. Nie chodzi o ich mieszanie, ale o wspólne poszukiwanie rozwiązań, które często osiąga się poprzez dobre rozumienie zasięgu i wagi przytaczanych argumentów.

6. Na koniec pewna przestroga. Metoda ignorancji: Co ten fizyk opowiada, przecież w filozofii już dawno ten problem został sformułowany i istnieje wiele filozoficznych koncepcji jego rozwiązania; w drugą stronę również pojawia się ten sam zarzut: Co ten filozof chce powiedzieć, przecież to, co mówi, nie jest zgodne z żadną fizyką? Rodzi się pokusa, aby całą sprawę ująć tak (mówiąc w języku górali): huc se ta huc, a jo i tak wim swoje. A może inaczej. Może zamiast ignorancji warto zastanowić się, czy aby poruszany problem nie jest dobrym sygnałem dla podjęcia rzeczowej dyskusji. Wydaje się, że to, czego nie rozumie filozof, a rozumie fizyk, i na odwrót, tworzy w konsekwencji ciekawą płaszczyzną interakcji.

⁴⁹ Nauka (w naszym przypadku fizyka) i filozofia nigdy nie stanowiły na tyle odrębnych płaszczyzn, które nie byłyby w stanie wzajemnie, jeśli już nie przecinać się, to przynajmniej wzajemnie na siebie oddziaływać. Problem ten opisany jest szerzej w ramach prowadzonego programu badawczego „filozofia w nauce”. Zob. np. M. Heller, *Filozofia i wszechświat. Wybór pism*, Kraków 2006, szczególnie strony 3–15.

KRZYSZTOF ŚLEZIŃSKI

Wybrane elementy filozofii nauki Benedykta Bornsteina

Benedykt Bornstein (1880–1948) należy do grona samodzielnie pracujących filozofów, którzy nie pozostawili po sobie uczniów mogących rozwijać zainicjowany przez siebie program badań z zakresu filozofii nauki i metafizyki. Dziś pozostaje nadal filozofem mało znanym, chociaż pozostawił po sobie dużo opublikowanych prac¹. Niniejszy artykuł przybliży jedynie wybrane elementy jego analiz i rozwiązań problemów z filozofii nauki.

I. Elementy pojęciowe nauki a intuicjonizm

W teorii poznania naukowego Bornstein zwraca szczególną uwagę na elementy pojęciowe i intuicyjne będące podstawą nie tylko poznania naukowego, ale również wszelkiego poznania. Przy czym czyste elementy intuicyjne, w postaci oglądu, obrazu czy wyobrażenia, bez ujęcia pojęciowego nie mogą stanowić wiedzy naukowej, ani żadnej innej wiedzy. Każde odczucie zmysłowe pozostaje w podmiocie poznającym i nie dociera do rzeczywistości poznawanego przedmiotu². Poza subiektywne doznania wychodzimy dopiero wtedy, gdy do doznań zmysłowych dołączy się element intelektualny w postaci pojęcia. W związku z tym Bornstein, krytykując stanowisko intuicjonistów dążących do pomniejszenia zna-

¹ Bibliografia prac Benedykta Bornsteina znajduje się w Bibliotece Jagiellońskiej pod nr 9040 III.

² „Kiedy np. podczas nocnej ciszy w zamkniętym pokoju świadomość naszą wypełnią jakieś miarowe odgłosy, wtedy na podstawie tylko tych wrażeń dźwiękowych nie możemy zdać sobie sprawy zupełnie, jaki to przedmiot je wywołuje, czy mamy tu do czynienia z odgłosami przebiegającego pociągu, czy są to kroki wartownika, a może tykanie stojącego na stole zegara”. Por. B. Bornstein, *O najważniejszych zagadnieniach poznania naukowego*, s. 1. Nieopublikowana praca Bornsteina, została napisana w 1942 roku. Oryginał maszynopisu znajduje się w Bibliotece Jagiellońskiej pod nr 9027 III.

czenia elementu pojęciowego dla naszej wiedzy, opowiada się za stanowiskiem racjonalistów wykazujących konieczność współwystępowania w poznaniu elementu intuicyjnego i pojęciowego.

Przeciwko pojęciowemu poznaniu wystąpił m.in. Henri Bergson w swoim intuicjonizmie oraz William James w pragmatystycznej teorii nauki³. Według Bergsona, poznanie prawdziwe powinno ograniczać się jedynie do czystych doznań, do tzw. bezpośrednich danych świadomości, niezafałszowanych przez wpływ elementu pojęciowego. Bornstein, analizując poglądy Bergsona, nie znajduje w nich wyjaśnienia w jaki sposób z subiektywnych doznań nieujętych w słowa jest możliwe budowanie wiedzy naukowej. Dla Bergsona czyste intuicje nie dają nam wiedzy naukowej, co pozostaje słuszne także i dla Bornsteina, ale co więcej, wiedza ta nie daje prawdziwego poznania. Dla nauki istota rzeczy poznawanej zawsze pozostaje niedostępna. O nauce możemy stwierdzać, że jest typem wiedzy pożytecznej, pozwalającej nam żyć i działać w świecie, ale nie daje nam obrazu świata takiego, jakim on jest „sam w sobie”. Taki utylitarystyczny pogląd na naukę jest właściwy także pragmatyzmowi reprezentowanemu przez Jamesa.

Bornstein nie zgadza się z koncepcją Bergsona, według którego sztywne pojęcia nie ujmują zmiennej natury poznawanych rzeczy. Co więcej, według Bergsona pojęcia są ogólne co również sprawia, że nie ujmują przedmiotów, gdyż każdy z nich jest indywidualny. Natomiast dla Bornsteina, aby zdobyć poznanie przedmiotów, elementy poznawcze w postaci pojęć nie muszą posiadać bezwzględnie tej samej natury co elementy poznawane⁴. Nawet w ruchu i zmienności mamy coś niezmiennego i stałego, co według Bornsteina stanowi o tym, że mamy do czynienia właśnie z niezmienną istotą ruchu i staramy się ją uchwycić w pojęciu, które samo nie musi być ruchem. Czymś innym jest ruch dany nam w intuicji do poznania, a czymś innym pojęcie tego ruchu, które nie jest i nie może być tożsame z samym ruchem, ale może jednak w sposób równoważny wyrażać jego istotę i własności.

„Trzeba (...) tylko, żeby intencja myślowa (tj. kierunek, w którym biegnie pojęcie) była trafna, żeby trafiała w przedmiot, dany do poznania, a nie szła bokiem, a więc np. żebyśmy chwytając pojęciowo ruch myśleli o ruchu, nie zaś o spoczynku. Oczywiście sama intencja myślowa, jako akt, czynność, proces duchowy ma

³ Zob. H. Bergson, *Myśl i ruch*, tłum. P. Beylin, K. Błeszczyński, PWN, Warszawa 1963. Pierwodruk: *Introduction à la métaphysique*, „Revue de métaphysique et de morale” 11(1903); oraz W. James, *Prawo do wiary*, tłum. A. Grobler, Wyd. Znak, Kraków 1996 (pierwodruk: *The Will to Believe*, 1897).

⁴ Przykładowo pojęcia nie muszą być materialne, aby być pojęciami o materii, nie muszą być nieskończone, aby dawać nam pojęcie nieskończoności itd. Podobnie też nie muszą być ruchome, płynne, tj. nieustalone, niezdefiniowane, aby dać nam sens tego, co to jest ruch i zmienność. Zob. B. Bornstein, *O najważniejszych zagadnieniach poznania naukowego*, s. 2.

coś w sobie z ruchu, zmienności (i to zawsze, nie tylko gdy dotyczy ruchu), mimo to wybór tej czynności, treść pojęcia, jest już czymś stałym i ta stałość ma (...) swój odpowiednik w przedmiocie, w jego istocie, która stanowi o tym, że jest on tym, czym jest, a nie czymś innym”⁵.

Jak zauważamy, sprawa poznania pojęciowego u Bornsteina przedstawia się dość skomplikowanie. Momenty stałości i zmienności w pojęciu i przedmiocie występują łącznie. Bezwzględne przeciwstawienie pojęć i intuicyjnej rzeczywistości nie może być przez niego uznane za słuszne, gdyż w pojęciu zawierającym określoną intencję jest nam dany moment ruchu, natomiast w przedmiocie jest nam dany moment stałości.

Podobnie rzecz się przedstawia z Bergsona przeciwstawianiem ogólności pojęć i indywidualności przedmiotów. Bornstein wykazuje, że pojęciowe ujęcie poszczególnego przedmiotu jest tworzeniem pojęcia indywidualnego. Pojęcie ogólne pojawia się wtedy, gdy brane jest pod uwagę to, co pewne przedmioty mają w sobie wspólnego, jednoczącego je w jedną klasę. Natomiast jeśli ujmujemy pewne całości przedmiotowe, to wtedy tworzymy pojęcia całościowe, takie przykładowo jak naród, społeczeństwo itp. Zatem między światem przedmiotów i pojęć Bornstein nie dostrzega przeciwstawności, lecz zachodzący między tymi dziedzinami paralelizm. Taki paralelizm, którego nie można sprowadzić do relacji tożsamości, i który uwydatnia się tym bardziej, im głębiej staramy się wniknąć w strukturę przedmiotu. Ma to miejsce wtedy, gdy badamy stosunek jednolitej substancji do wielości jej cech, co jest ważne dla problematyki relacji poznania intuicyjnego do poznania dyskursywnego. W poznaniu dyskursywnym dochodzimy do przedmiotu przez poznanie wielości jego cech, a poznanie intuicyjne przebiega odwrotnie⁶.

Bornstein, jak zauważamy, dostrzega w analizie podstaw poznania naukowego problemy natury ontologicznej, które szczegółowo rozwinął w *Prolegomenach filozoficznych do geometrii*⁷ oraz w *Elementach filozofii jako nauki ścisłej*⁸. Problematyka ontologiczna ma dla Bornsteina pierwszoplanowe znaczenie przede wszystkim w jego wypracowanej metafizycznej koncepcji rzeczywistości, którą w najpełniejszy sposób przedstawia w trzypięciowej *Architektonice świata*⁹, oraz

⁵ Por. tamże, s. 2–3.

⁶ Zob. tamże, s. 3

⁷ Zob. B. Bornstein, *Prolegomena filozoficzne do geometrii*, Wyd. E. Wende i S-ka, Warszawa 1912.

⁸ Zob. B. Bornstein, *Elementy filozofii jako nauki ścisłej*, Skład Główny w Księgarni E. Wende i S-ka, Warszawa 1916.

⁹ Zob. B. Bornstein, *Architektonika świata*, t. I: *Prolegomena do architektoniki świata*, Skład Główny Gebethner i Wolff, Warszawa 1934; t. II: *Logika geometryczno – architektoniczna*, Warszawa 1935; t. III: *Logiczno-geometryczna architektonika uniwersalna*, Warszawa 1936.

w *Teorii Absolutu*¹⁰, gdzie poddaje szczegółowej analizie kategoriałne rozpoznanie uniwersalnych struktur rzeczywistości. Rozstrzygnięcia ontologii rzeczywistości wybiegają jednak poza ramy niniejszego artykułu. Skoncentrujemy się jedynie na zagadnieniach ontologicznych leżących u podstaw poznania naukowego.

II. Ontologiczna podstawa poznania naukowego

Benedykt Bornstein w sposób szczególny zwrócił uwagę na zagadnienia ontologiczne w filozofii geometrii i arytmetyki. Poddał analizie sposób i naturę istnienia obiektów geometrycznych, jak: punktu, linii prostej, płaszczyzny czy przestrzeni, oraz obiektów arytmetyki, jakimi są m.in. liczby i równania algebraiczne. Dla Bornsteina punkt, prosta, płaszczyzna, stanowią obiekty przestrzeni geometrycznej nie posiadające jednak tej samej wartości i ważności dla ugruntowania geometrii. Wśród nich linia prosta zajmuje wyróżnione miejsce ze względu na to, że jest najprostszym tworem rzeczywiście przestrzennym¹¹. Sposób istnienia linii rozciągłej o idealnym stałym kierunku Bornstein przedstawił w *Prolegomenach filozoficznych do geometrii*¹². Wykazał istnienie linii prostej, nie tylko jako przedmiotu naszego przedstawienia, lecz także jako przedmiot idealnej przestrzeni geometrycznej. Natomiast rozwiązanie problemu istnienia linii geometrycznej, rozumianej jako obiekt jednowymiarowy, spójny, rozciągły, idealnie dokładny i pozbawiony jakości zmysłowych, odpowiadających ciągłym funkcjom analitycznym, dokonane zostało w artykule *Problemat istnienia linii geometrycznych*¹³.

Bornstein wykazał, że spośród trzech możliwości istnienia linii geometrycznych i odpowiadającym im ciągłym funkcjom analitycznym tylko jedna jest prawdziwa. Nie można przyjąć, iż żadnej funkcji ciągłej nie odpowiada linia geometryczna, oraz że każdej funkcji ciągłej odpowiada linia geometryczna. Jediną prawdziwą odpowiedzią pozostaje ta, która stwierdza, iż niektórym funkcjom ciągłym odpowiadają linie geometryczne, niektórym natomiast nie odpowiadają.

Powyższe rozstrzygnięcia zaproponowane przez Bornsteina pozwalają stwierdzić, że między dziedziną czysto pojęciową a dziedziną intuicyjną nie ma sprzeczności. Zrozumiałe jest to, że istnieją krzywe bez stycznych, oraz że nie istnieją ciągłe funkcje bez pochodnych. Niedozwolone pozostają, jak wykazał Bornstein, wszelkie próby bezkrytycznego przenoszenia twierdzeń z jednej do drugiej dzie-

¹⁰ Zob. B. Bornstein, *Teoria Absolutu. Metafizyka jako nauka ścisła*, Wyd. Łódzkie Towarzystwo Naukowe, Łódź 1948.

¹¹ Punkt nieprzestrzenny jest tylko w przestrzeni, ale nie jest rzeczywiście przestrzenny, a płaszczyzna będąc przestrzenną, jest bardziej złożonym obiektem niż linia.

¹² B. Bornstein, *Prolegomena filozoficzne do geometrii*, dz. cyt., s. 68–73.

¹³ B. Bornstein, *Problemat istnienia linii geometrycznych*, „Przegląd Filozoficzny” 16(1913)1, s. 64–73.

dziny. Często, nie licząc się z tym, można popełnić błąd w przeprowadzanych analizach, a nawet dojść do sprzeczności. Błąd taki jest popełniany przez niektórych filozofów przyjmujących stanowisko racjonalizmu. Pozostając w czysto pojęciowej dziedzinie, całkowicie niedostępnej dla wszelkiej intuicji, dla wszelkiego zindywidualizowanego wyobrażenia lub opartego na wyobrażeniu pojęcia, nie można bezkrytycznie przejść do świata przestrzennego, nie zdając sobie sprawy z odrębności obu dziedzin. Uprzestrzennianie tworów czysto logicznych, w szczególności formuł analitycznych, musi zatem podlegać uprzedniej krytyce.

Odwrotne bezkrytyczne przejście z dziedziny rozciągłości do dziedziny pojęciowej także może powodować liczne błędy. Należy tu jednak, zdaniem Bornsteina, odróżnić idealizację od pojęciowego ujęcia obiektu przestrzennego¹⁴. Idealizacja obiektu przestrzennego pozostaje w dziedzinie czystej przestrzenności, czyli nie jest związana ze sferą wyobrażeniową tego przedmiotu. Natomiast czysto pojęciowe ujęcie przedmiotu, przykładowo za pomocą formuł analitycznych, jest ujęciem go za pomocą pojęć, a nie jak twierdził Kant, czystym pojęciem¹⁵.

Bornstein wykazał także, że mnogość nieskończona punktów istniejących między dwoma punktami linii geometrycznej, nie jest mnogością istniejącą aktualnie, lecz potencjalnie. Zwrócił uwagę również na to, że między naturą elementów poszczególnych a naturą całości, składającej się z tych elementów, zachodzi stosunek odmienności.

Mnogość punktów leżących między dwoma punktami danej linii geometrycznej jest nieskończona. Poszczególnym punktom, według relacji jedno-jednoznacznej, daje się przyporządkować odpowiednią liczbę rzeczywistą. Otrzymana mnogość liczb rzeczywistych zawarta między dwoma granicami jest ściśle określona, ponieważ o każdej liczbie można orzec czy należy, czy też nie należy do wyznaczonej mnogości. To samo można orzec o każdym punkcie geometrycznym, czy należy lub czy nie należy do wyznaczonej ich mnogości. Zawartości wyznaczonych mnogości liczb, jak i punktów, są ściśle określone, stałe, niezmiennie. Stanowią mnogość *in statu essendi*. Takie mnogości istnieją aktualnie, w przeciwieństwie do mnogości *in statu fiendi*, mających dopiero zaistnieć całkowicie, a więc istniejących tylko potencjalnie.

Chociaż mnogość nieskończona punktów, istniejąc między dwoma punktami linii geometrycznej, istnieje aktualnie, to jednak mnogość ta nie jest mnogością punktów istniejących aktualnie¹⁶. Co więcej, należy zauważyć, że mnogość

¹⁴ B. Bornstein, *Prolegomena filozoficzne do geometrii*, dz. cyt., s. 42–43.

¹⁵ Zob. I. Kant, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, tłum. A. Banaszkiewicz, Wyd. Zielona Sowa, Kraków 2005, s. 34–42. Pierwodruk: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können*, 1783.

¹⁶ B. Bornstein, *Elementy filozofii jako nauki ścisłej*, Skład Główny w Księgarni E. Wendego i S-ka, Warszawa 1916, s. 37.

tych punktów nie tylko zawiera się w danym odcinku, lecz także wyczerpuje go całkowicie. Pozostaje to zgodne z tym, że każda rozciągłość zawsze jest dostępna dla swych przekrojów, czyli dla punktów geometrycznych. Punkty te mogą w rozciągłości istnieć wszędzie. Zdaniem Bornsteina, nie może istnieć jakakolwiek rozciągłość, „nierozwijająca” się całkowicie w mnogość punktów istniejących potencjalnie. Mnogość ta pozostaje identyczna z danym odcinkiem geometrycznym i dlatego można mówić o mnogości nieskończonej punktów zawartych w danym odcinku, istniejącym aktualnie. Rozpoznane istnienie aktualne odnosi nas do przyjęcia czegoś stałego, niezmiennego, co właśnie stanowi daną mnogość. W analizowanym przypadku jest nią ten dany odcinek. Przeprowadzone analizy uświadamiają nam, że tożsamość w stwierdzeniu: „prostoliniowy odcinek geometryczny jest mnogością nieskończoną punktów” nie zawiera w sobie sprzeczności, z racji tego, że prostoliniowy odcinek geometryczny istnieje aktualnie i jednocześnie nie jest mnogością punktów istniejących aktualnie.

Mamy tu do czynienia z dwoma znaczeniami nazwy „aktualny”. W stwierdzeniu aktualnego istnienia prostoliniowego odcinka geometrycznego, termin „aktualny” odnosi się do mnogości elementów jednoznacznie określonej, gotowej, stałej, zamkniętej w sobie całości. Natomiast w stwierdzeniu aktualnego istnienia mnogości punktów, termin „aktualny” został odniesiony do indywidualnego, jednostkowego istnienia poszczególnych, oddzielnych punktów, które z kolei jako nieskończona mnogość w danym odcinku, istnieją potencjalnie, istnieją jako „wszystkie razem”, „ogół”, jako całość tego odcinka, a nie jako zbiór jego elementów.

Każdy zatem odcinek istnieje przed punktami, które w nim mogą być aktualizowane. W odcinku nie mamy do czynienia z preegzystencją w nim punktów, dzięki czemu zachowana zostaje ciągłość odcinków. Przyjęcie takiego rozwiązania, zdaniem Bornsteina, jest nie tyle oczywiste, co, przede wszystkim, wprowadza do analiz o nieskończoności niezwykle przejrzystość i usuwa wszelkie pozory sprzeczności, nieporozumienia i kontrowersje¹⁷.

Przenosząc podane wyżej rozstrzygnięcia istnienia aktualnego i potencjalnego w dziedzinę teorii zbiorów, unikamy paradoksów pojawiających się z chwilą rozpatrywania zbiorów nieskończonych. Ontologiczne rozstrzygnięcia, doprowadzające do rozróżnienia znaczenia istnienia aktualnego dla całości zbioru oraz poszczególnych jego podzbiorów, nie niosą w sobie sprzeczności. Sprzeczność ta jednak pojawia się w momencie braku powyższego rozróżnienia terminu „aktualny” i stosowania go w sposób niezrozumiały do całości i jednocześnie do elementów składowych owej całości. Podobne niezrozumienie towarzyszy użyciu terminu „zbiór” zarówno w stosunku do elementów zbioru nieistniejących aktualnie, jak i zbioru nieskończonego aktualnie istniejącego.

¹⁷ B. Bornstein, *Elementy filozofii jako nauki ścisłej*, dz. cyt., s. 39.

Należy zwrócić uwagę, że dla Bornsteina każde *continuum* rozciągle jest obiektem realnym. Z całą pewnością nie zgadza się z tymi przedstawicielami idealizmu, którzy istnienie tego rodzaju *continua* sprowadzają jedynie w świat czystych pojęć i wykazują, iż są one właściwościami wyłącznie syntetycznej natury ludzkiej myśli. Oczywiście jest to, że odcinek linii prostej istnieć może, nie tylko we wzorze analitycznym, jako system czysto pojęciowy, jak wykazuje Bornstein, ale także jako obiekt realny. Można tu podać przykład odpowiedniej funkcji ciągłej w układzie kartezjańskim, której odpowiada określona krzywa geometryczna¹⁸. Z tego jednak nie wynika twierdzenie, że żadnej funkcji ciągłej nie odpowiada geometryczny obiekt rozciągly. Natomiast na podstawie twierdzenia, że każda krzywa geometryczna daje się przedstawić funkcjami ciągłymi, błędem byłoby uznać, że każdej funkcji ciągłej odpowiada ciągła geometryczna linia. Oczywiście jest to, że istnieją takie kategorie funkcji ciągłych, które nie mają odpowiedników przestrzennych, np. funkcje o nieskończeniu wielu maksimach i minimach w każdym dowolnie małym przedziale ich dziedziny¹⁹.

Przyjmując natomiast założenie, z którym zgadza się Bornstein, iż krzywa rozciągly nie jest zbiorem poszczególnych punktów, lecz ich systemem, należy zgodzić się z tym, że przedstawiane równania funkcji ciągłej obejmują, za pośrednictwem liczb, wszystkie punkty tworzące w funkcji jedną całość. System ten stanowi obiekt czysto pojęciowy, obejmujący punkty mające stanowić daną geometryczną krzywą. Jednak przy tym założeniu nie jest łatwo udzielić rozstrzygającej odpowiedzi na pytanie, czy odpowiednio określone obiektowi czysto pojęciowemu, idealnej formie, odpowiada forma pozapojęciowa, realna? Odpowiedzi są różne. Można przezwyciężyć tę niedogodność przez uświadomienie sobie zasadniczej różnicy między aktualnymi systemami nieskończonymi czysto pojęciowymi i rozciąglymi. Wpierw można wykazać niesprzeczność czysto pojęciowego aktualnego systemu nieskończonego. System ten posiada nieskończoność wspólnych elementów, objętych pewnym wzorem, a odpowiadający mu rozciągly i realny system nieskończony, wspólne elementy posiada aktualnie, ale jedynie jako ich zaktualizowanie, jako przecięcie linii rozciągly. Jeśli w systemie czysto pojęciowym występuje nieskończoność wspólnych elementów, to nieskończoność ta istnieje w postaci nieskończoności elementów potencjalnych. Z kolei, w rozciąglych systemach liniowych nieskończoność wspólnych elementów byłaby nieskończonością punktów istniejących aktualnie, nieskończonością punktów przecięcia li-

¹⁸ Może to być nawet przykładowo ogólne algebraiczne równanie prostej: $Ax+By+C=0$.

¹⁹ Nie istnieją odpowiedniki rozciągly dla żadnej funkcji ciągłej bez pochodnych, jak to ma miejsce w przypadku funkcji Weierstrassa, która nie posiada w żadnym punkcie określonej pochodnej, czy też dla np. funkcji $f(x)=x \sin 1/x$, która z kolei nie posiada pochodnej w punkcie $(0,0)$. B. Bornstein, *Elementy filozofii jako nauki ścisłej*, dz. cyt., s. 50–63.

nii²⁰. W ten sposób Bornstein wykazał zasadniczą różnicę zachodzącą między dziedziną pojęciową i dziedziną rozciągłą i jednocześnie wykazał, w perspektywie przyjętego przez siebie założenia, że chociaż dana funkcja ciągła może nie zawierać sprzeczności, to jednak jej odpowiednik rozciągły może być obiektem geometrycznym sprzecznym.

Wracając jednak do intuicjonizmu Bergsona i pragmatyzmu Jamesa stwierdzić należy, na podstawie powyższych analiz, że dla Bornsteina poznanie pojęciowe nie jest jedynie praktycznym i pożytecznym ujęciem rzeczywistości, lecz jest solidnie i głęboko w niej ugruntowane. Bornstein opowiada się za stanowiskiem realizmu teoriopoznawczego, przeciwko teoriopoznawczemu idealizmowi przekonującemu, że świat pojęć naukowych, świat nauki jest tylko tworem naszego umysłu, światem fenomenalnym i zasadniczo różnym od rzeczywistości takiej, jaką jest sama w sobie. Bergsonizm i pragmatyzm dla Bornsteina przedstawia się tylko jako odmiana i nasilenie idealizmu oraz fenomenalizmu Kanta.

III. System naukowy a pragmatystyczna teoria nauki

O systemie naukowym można mówić wtedy, gdy poszczególne elementy nauki: pojęcia, sądy i wnioski, zostaną uporządkowane, scalone i usystematyzowane. W ten sposób cały materiał elementarny nauki nabiera odpowiedniego zorganizowania. Ukazane zostają związki i zależności między pojęciami i sądami, a twierdzenia będące rezultatem czynności poznawczych wiążą się ze sobą tworząc organiczną całość. Oczywiście każda poszczególne dyscyplina wiedzy naukowej znajduje się na drodze swego rozwoju, prowadzącej do ideału naukowego systemu. Przedstawiciele nauk opisowych lub nauk posługujących się eksperymentem starają się powiązać i uporządkować całość swego materiału badań, ale najczęściej czynią to w sposób niedostateczny i w związku z tym dążą do organizacji tego materiału na wyższym poziomie, tworząc teorie naukowe. Dla Bornsteina teoria naukowa daje pod względem formalnym idealny system wiedzy w pewnej dziedzinie, idealną jej organizację. Organizacja ta polega na tym, że wszystkie pojęcia i twierdzenia danej nauki sprowadzają się do niewielkiej liczby zdefiniowanych pojęć i pewników w postaci sądów naczelných, z których powiązania metodą dedukcyjną otrzymujemy całą mnogość pojęć i poszczególnych twierdzeń. W ten sposób, stosując metodę dedukcyjną, tworzone są nauki teoretyczne, nauki ściśle, przedstawiające systemy doskonałe, w odróżnieniu od nauk opisowych i eksperymentalnych, w których twierdzenia, uzyskiwane przez uogólnienia poszczególnych faktów, nie zostały jeszcze dedukcyjnie uporządkowane.

²⁰ Zob. tamże, s. 55–57.

Pierwszą nauką, która wzniosła się na wyżyny systemu dedukcyjnego, była geometria grecka i od tego czasu matematyka przedstawia ideał naukowy, do którego dążą poszczególne nauki. Szczególnie od czasów Kartezjusza, który stosował metodę dedukcyjno - matematyczną do nauk przyrodniczych, zwłaszcza do fizyki, metoda ta zyskiwała coraz większe uznanie. Sukcesem matematycznego przyrodoznawstwa stała się mechanika klasyczna Izaaka Newtona, a następnie inne działy fizyki dźwignęły się z poziomu nauk indukcyjnych na poziom teoretycznie wyższy. Jak zauważa Bornstein, obecnie dokonuje się prób stosowania metody matematycznej w biologii i w naukach humanistycznych, w szczególności w postaci statystyki czy ekonomii. Jak dowodzi Bornstein, logika także wzniosła się do poziomu nauki prawdziwie teoretycznej, dzięki jej zmatematyzowaniu dokonaneemu przez Leibniza i Boole'a. Dla Bornsteina logika matematyczna, jako system dedukcyjny i teoretyczny, nie przedstawia matematyki w zwykłym jej rozumieniu, nie jest nauką o liczbach i wielkościach, nie jest matematyką ilościową, lecz za przedmiot ma jakości, sensory logiczne. Taka matematyka jakościowa może jako metoda przenikać tam, dokąd matematyka zwykła, ilościowa, dotrzeć nie jest w stanie. W ten sposób mogą być uporządkowane i usystematyzowane kolejne dziedziny wiedzy, które traktują o jakościach i nie dają się opisać ilościowo. Największym osiągnięciem Bornsteina pozostaje wypracowana jakościowa metoda w postaci logiki geometrycznej czy też geometrii logicznej²¹. Logika geometryczna zwana także topologią staje się narzędziem także dla filozofii jako najwyższej teorii przedmiotów i świata.

Dla Bornsteina jest oczywiste, że intuicjonizm i pragmatyzm niewysoko stawiają system wiedzy i metodę dedukcyjno-matematyczną. Bornstein postrzega zarówno intuicjonizm jak i pragmatyzm jako stanowiska doceniające dążenia intelektualne zaspokajające potrzeby praktyczne. Stąd też bardzo wyraźnie przedstawia swoje stanowisko realizmu umiarkowanego na tle stanowisk instrumentalistycznych. Jeżeli według intuicjonizmu i pragmatyzmu elementy racjonalne fałszują rzeczywistość, unieruchamiając ją i pozbawiając życia, to co dopiero z fałszowaniem rzeczywistości ujętej w system naukowy, w którym te elementy są uporządkowane w sposób sztywny i bezwzględny. Taki jednak system naukowy, schematyzujący rzeczywistość i wprowadzający porządek matematyczny, pozostaje według Henri Bergsona wysoce wartościowy z punktu widzenia jego użyteczności. Natomiast prawda rozumiana klasycznie, jako zgodność systemu z rzeczywistością, staje się przedmiotem nieinteresującym i bezwartościowym, a nawet szkodliwym, ponieważ ruchomej rzeczywistości nie można ująć w sztywne ramy systemu. Z kolei dla Williama Jamesa rzeczywistość staje się obszarem ludzkie-

²¹ Zob. B. Bornstein, *Architektonika świata. Logika geometryczno-architektoniczna*, t. II, s. 9-91.

go działania, które wprowadza w nią nieustanne zmiany²². W związku z tym, prawdziwość systemu naukowego, czy też w ogóle myśli, sprowadzona zostaje do skuteczności działania. Nauka zatem dostarcza przepisów na skuteczne działanie i dlatego metodę matematyczno-dedukcyjną traktuje się tylko jako pożyteczną, ale nie dostarczającą opisu rzeczywistości²³.

Jak słusznie zauważa Bornstein, gdyby było tak jak głoszą przedstawiciele intuicjonizmu i pragmatyzmu, tj. że istotą rzeczywistości jest ruch, życie, zmienność, to czy wynika z tego, że ten ruch, to życie, ta zmienność stanowią chaos i nie ma w świecie porządku? Bornstein nie zgadza się z tym, aby porządek traktować tylko jako kategorię pragmatystyczną naszego umysłu, dającą nam tylko tzw. orientację w świecie. Nie mamy żadnych danych, aby nie można było wszechświata ujmować jako organiczną, usystematyzowaną i uporządkowaną całość, i to jeszcze uporządkowaną ściśle na wzór matematyczny. Gdyby pojęcia porządku i systemu były istotnie pozbawione wszelkiej obiektywności i pozostawałyby sprzeczne z naturą rzeczywistości, to nie widać żadnych powodów dla których nauka na nich oparta mogłaby być dla nas pożyteczną w życiu i działaniu. Jak podkreśla Bornstein:

„[p]rzecież żyjemy i działamy w istotnej rzeczywistości, a nie w tej złudnej, fenomenalnej, uporządkowanej, stworzonej jakoby przez nasze poznanie naukowe. W jakiż to sposób ta uporządkowana w nauce rzeczywistość mogłaby nam pomóc żyć w rzeczywistości prawdziwej, nie znającej porządku? Przecież wtedy jedynie pożyteczną byłaby właśnie świadomość, że świat nie ma trwałej osnowy, że dziś jest taki, jutro inny, chaotyczny, kapryśny, nieuporządkowany. Taka wiedza byłaby wtedy pożyteczna, nie zaś nauka, przedstawiająca rzeczywistość jako całość systematyczną”²⁴.

Oznacza to, że jeśli system naukowy nie jest prawdziwy we właściwym, realistycznym tego słowa znaczeniu, to nie może być pożyteczny w życiu. Analiza krytyczna założeń pragmatyzmu doprowadza Bornsteina do podważenia pragmatystycznej teorii nauki i zwrócenia uwagi na problem kategoryczności naszego myślenia. W filozofii nauki problem ten ma duże znaczenie dla zrozumienia istoty i wzajemnego związku poszczególnych dyscyplin wiedzy naukowej.

²² Zob. W. James, *Pragmatyzm. Nowe imię paru starych stylów myślenia*, tłum. M. Szczubiałka, Warszawa 1998. Pierwodruk – *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*, Indianapolis – Cambridge, Hackett 1907.

²³ Zob. B. Bornstein, *O najważniejszych zagadnieniach poznania naukowego*, s. 5.

²⁴ Por. tamże. s. 5.

IV. Kategorie umysłu a idealizm kantowski

W każdej dziedzinie wiedzy naukowej, niezależnie od jej rozwoju, występują podstawowe dla niej pojęcia. U podstaw geometrii natrafiamy na pojęcia: punktu, prostej i płaszczyzny, pojęcie układu współrzędnych, jego osi i środka. Z kolei u podstawy logiki dostrzegamy pojęcia rodzaju, różnicy gatunkowej, gatunku. Podobnie u podstawy fizyki, biologii, czy socjologii występują podstawowe pojęcia, które Bornstein nazywa regionalnymi kategoriami poszczególnych nauk²⁵. Między tymi kategoriami istnieją pewne związki i odpowiedniość, do tego stopnia, że te regionalne kategorie przedstawiają się jako specyfikacje czy też konkretyzacje w poszczególnych dziedzinach nauki pewnych ogólnych, uniwersalnych kategorii²⁶. Dla Bornsteina jest to dowód na to, że wielość nauk pozostaje zjednoczona w ich wspólnym, uniwersalnym związku kategorialnym, o którym myśleli filozofowie przekonani o jedności nauk. Jak wykazał Bornstein – szczególnie w *Architektonice świata*, wypracowując kategorialny system metafizyki algebraiczno-geometrycznej – między poznaniem i rzeczywistością istnieje ścisła odpowiedniość. Wykazując jedność nauk w ich kategorialnym ujęciu, Bornstein zaświadczył tym samym o jedności ich przedmiotów i o jedności kategorialnej poszczególnych dziedzin bytu. W związku z tym, rozpoznane uniwersalne struktury kategorialne rzeczywistości uzyskały znaczenie nie tylko dla teorii poznania i teorii nauki, lecz również dla ontologii jako teorii przedmiotu i bytu, a ich badanie tzw. kategoriologia jest, według Bornsteina, podstawową nauką filozoficzną²⁷.

Należy zauważyć, że dużo miejsca badaniom kategoriologicznym poświęca również Kant w swej *Krytyce czystego rozumu*²⁸. Uważa on kategorie naszego rozsądku za pojęcia aprioryczne, które organizują nasze doświadczenie zmysłowe, nadając mu sens i kierunek, a wraz z tym obiektywizują je, przeprowadzają ze sfery subiektywnych doznań do dziedziny powszechnie obowiązującego, naukowego poznania. Przykładowo, następstwo zjawisk w naszej subiektywnej świadomości może pretendować do miana związku obiektywnego, jeśli zostanie podda-

²⁵ Zob. B. Bornstein, *O najważniejszych zagadnieniach poznania naukowego*, dz. cyt., s. 6.

²⁶ Przykładowo, w różnych dziedzinach bytu dostrzegamy specyfikacje uniwersalnej kategorii stałości, niezmienności, bądź w postaci zasady zachowania energii, bądź dziedziczności, a nawet w socjologii i politologii kategoria ta występuje, zdaniem Bornsteina, pod postacią zasad konserwatywnych. Zob. np. B. Bornstein, *Pierwsze prawo Mendla w świetle logiki geometrycznej* (nieopublikowana praca z roku 1938, Biblioteka Jagiellońska nr 9023 III) oraz liczne przykłady podane w pracy *Architektonika świata*.

²⁷ W sposób najpełniejszy rozstrzygnięcia ontologiczne z zakresu teorii przedmiotu i bytu Bornstein przedstawił w *Teorii Absolutu*.

²⁸ Zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Wyd. Antyk, Kęty 2001. Pierwotny druk: *Kritik der reinen Vernunft*, 1781.

ne kategorii przyczynowości. Kant wykazał, że naczelne pojęcia naszego umysłu nie dostosowują się do przedmiotów zmysłowych, lecz odwrotnie – przedmioty te dostosowują się do naszych pojęć. Według Kanta nie poznajemy rzeczywistości takiej, jaką ona jest, lecz poznajemy tylko świat zjawisk, świat fenomenalny, który jest pomimo swej fenomenalności światem obiektywnym. Należy jednak pamiętać, że tę obiektywność zawdzięcza on nie realności, lecz apriorycznym elementom naszego umysłu. Kant, ratując obiektywność poznania, pozbawia je jednak realności i zamienia realne przedmioty poznania na idealne wytwory naszego umysłu. W związku z tym, tworząc naukę, tworzy równocześnie jej przedmioty, narzucając im formy i kategorie naszych władz poznawczych.

Bornstein zastanawia się, czy w teorii poznania kantowski idealizm i fenomenalizm może być nadal aktualny, czy też obiektywność poznania należy inaczej wyjaśnić. Jak zauważa, u Kanta wyróżnione są dwa różne, o odmiennej naturze światy: świat naszego umysłu wraz z jego formami i kategoriami oraz świat istotnej realności. Jeśli przyjmiemy, że aprioryczne formy czasu i przestrzeni oraz kategorie są natury subiektywnej i w rzeczach samych nie mają swych właściwych odpowiedników, czyli rzeczy te nie istnieją ani w czasie, ani w przestrzeni, ani nie są substancjami posiadającymi odpowiednie cechy, to w poznaniu oba światy wchodzi w kontakt, w którego rezultacie rzeczywistość uzależnia się od naszego umysłu. Rzeczywistość uzależnia się od czegoś, co jest całkowicie jej obce i w związku z tym ulega ona całkowitemu wypaczeniu i zniekształceniu. Dzięki tej niepojętej transformacji powstaje, według Kanta, nauka obiektywna w sensie idealistycznym. Bornstein, w pracy *Zasadniczy problemat teorii poznania Kanta*²⁹, zajął się tym „problematem”, tj. zagadnieniem stosunku zmysłowości do rozsądku. Wykazał, że w pierwszej fazie twórczości Kant ujmuje istotę zmysłowości w kategoriach bierności i wrażliwości, a istotę rozsądku – w kategoriach czynności i samorzutności. Stąd też stosunek naszych władz poznawczych okazuje się być stosunkiem przeciwstawności. Kant, nie mogąc rozwiązać tego zasadniczego problemu połączenia zmysłów i rozsądku, porzuca dziedzinę doświadczalną i wprowadza do swej teorii poznania dogmatyczną zasadę harmonii ustanowionej przez Boga³⁰. Kant ostatecznie nie rozwiązał problemu stosunku zmysłów do

²⁹ Zob. B. Bornstein, *Zasadniczy problemat teorii poznania Kanta*, Skład główny w Księgarni G. Centnerszvera i S-ki w Warszawie oraz H. Altenberga we Lwowie, Warszawa 1910.

³⁰ Kant po wielu latach wyteżonej pracy nad zgłębianiem istoty naszej wiedzy zmuszony był odejść z drogi krytycyzmu i wejść na drogę dogmatyzmu, po której nie chciał kroczyć. Jednak na drodze dogmatyzmu nie można konsekwentnie przyjąć immanentnego racjonalizmu. Przed apriorycznym racjonalizmem, w sprawie przeciwstawności zmysłów i rozsądku, stają dwa niesprzeczne rozwiązania. Jedno, proponowane przez Platona, gdzie czystym pojęciom rozsądku mają odpowiadać idee z rzeczywistości ponadzmysłowej, a drugie, zaproponowane przykładowo przez Leibniza, gdzie, pozostając w dziedzinie zjawisk zmysłowych, aby wykazać możliwość koniecznego

rozsądku. Bornstein wykazał jednak możliwość zbliżenia się biegunowo przeciwstawnych władz i elementów naszego umysłu. Mimo niezależności i przeciwstawności zmysłów i rozsądku mogą one sobie odpowiadać i łączyć się w poznaniu przedmiotu. W pracach *Preformowana harmonja transcendentalna jako podstawa teorii poznania Kanta*³¹ (z 1907 roku) oraz *O najważniejszych zagadnieniach poznania naukowego* (z roku 1942) wykazał, że oba światy nie są sobie obce, gdyż nasz umysł jest częścią rzeczywistości, tak więc formy umysłu i formy rzeczywistości dokładnie sobie odpowiadają.

„A w takim razie formy aprioryczne naszego umysłu są formami nie tylko naszego umysłu, lecz i formami przedmiotów realnych, mają w rzeczywistości prawdziwej swe dorównane odpowiedniki. Kategorie, budujące naukę, i nauka na nich oparta posiada obiektywność realną, nie zaś idealną tylko czy fenomenalną; kategoriologia zaś staje się równocześnie teorią przedmiotów realnych, ontologią świata realnego. Nauka i filozofia są już organami prawdy w właściwym tego słowa znaczeniu”³².

Rozwiązanie przez Bornsteina dualizmu zmysłowości i rozsądku u Kanta, a następnie rozwiązanie dualizmu świata myśli i świata przestrzennego w wypracowanej jakościowo – kategoryalnej logice geometrycznej³³, doprowadziły do odkrycia ogólnoswiatowych struktur. Struktury te ujawniły ontologiczne znaczenie dla badań filozoficznych, stając się u niego podstawą koncepcji naukowej metafizyki.

* * *

Przeprowadzając wnikliwie i poprawnie metodologicznie badania z zakresu teorii poznania u Kanta oraz logiki jakościowej i geometrii jakościowej, Bornstein wypracował własne rozstrzygnięcia z filozofii nauki. Wykazał, że u podstaw wszelkiego poznania, a w szczególności poznania naukowego, występują elementy pojęciowe i elementy intuicyjne. W sposób szczególny zwrócił uwagę na za-

i powszechnego poznania należy immanentny racjonalizm intelektualizować. Kant swój racjonalizm poprowadził pomiędzy tymi dwoma rozwiązaniami. Dążył do urzeczywistnienia racjonalizmu immanentnego opartego na dualizmie zmysłów oraz rozsądku i, jak wykazał Bornstein, popadł w wewnętrzną sprzeczność wynikającą właśnie z biegunowej przeciwstawności elementów naszego poznania. Zob. B. Bornstein, *Zasadniczy problemat*, dz. cyt., s. 230–233.

³¹ Zob. B. Bornstein, *Preformowana harmonja transcendentalna jako podstawa teorii poznania Kanta*, „Przegląd Filozoficzny” 10(1907)3, s. 261–303.

³² Por. B. Bornstein, *O najważniejszych zagadnieniach poznania naukowego*, dz. cyt., s. 8.

³³ Wspólną strukturę dla dziedziny logiki i dziedziny geometrii Bornstein wskazał w 1922 roku. Zob. B. Bornstein, *Zarys architektониki i geometriji świata logicznego*, „Przegląd Filozoficzny” 25(1922)4, s. 475–490.

gadnienia ontologiczne w filozofii geometrii i arytmetyki. Badał sposób i naturę istnienia obiektów geometrycznych i arytmetycznych. Sięgając do rozstrzygnięć Arystotelesa, oryginalnie rozwiązał istnienie mnogości nieskończonych przez różniczenie istnienia potencjalnego i aktualnego obiektów matematycznych.

Benedykt Bornstein wyjaśnił rozwój teorii naukowych poszczególnych dyscyplin przechodzeniem od wykorzystania metod indukcyjnych do zastosowania metod dedukcyjnych. Zauważył, że każda dyscyplina naukowa tworząc swe teorie dąży do ścisłości, a zwieńczeniem jest teoria o charakterze matematyczno-dedukcyjnym.

W filozofii nauki zwracał także uwagę na kategoriałność naszej myśli, która jest w stanie dosięgać kategoriałności uniwersalnych struktur świata, dzięki czemu mamy możliwość dążenia i poznawania prawdy o rzeczywistości.

Jan Skoczyński
Jestestwo i znicestwienie

Maria Jonczyk-Rosół
Poglądy Zofii Daszyńskiej-Golińskiej na temat eugeniki

Leszek Gawor
Teoria cywilizacji Erazma Majewskiego

Wojciech Zieliński
Znanickiego wskazówki dla współczesnej etyki.
Komentarz do *Noty metodologicznej*

Leszek Łysień
Pomiędzy aksjologią a mistyką.
„Religia wartości” Henryka Elzenberga



JAN SKOCZYŃSKI

Jestestwo i znicestwienie

Zacznijmy od kilku uwag terminologicznych; dotyczą one pojęć, jakie pojawiły się w tytule. „Jestestwo” – obok takich słów jak: „jesteństwo” i „jestwo” – odnotowuje B. S. Linde w *Słowniku języka polskiego*¹, tłumacząc je jako: „przyrodzenie, przymiot, bytność, substancję”. Na Lindego powołuje się też *Słownik polszczyzny XVI wieku*², informując, że „jestestwo” to: „Istnienie, byt, egzystencja; odpowiednik scholastycznego terminu *esse* i być może *essentia, existentia, subsistentia*”. Cytuje też zwroty: „jestestwo mieć”, „esse abo jestestwo”, czy „istność i jestestwo”. Synonimy „jestestwa” to: „bycie, byt, bytność, egzystencja, esse, esencja, istność, istota, natura, substancja, żywot”. „Jestestwo” to pojęcie stare, od dawna zadomowione w polskim języku i przynależne do tzw. podstawowego zasobu słownictwa, skoro dotyczy bytu, czyli „tego, co istniejące”.

Drugi stary termin – „znicestwienie” to rzeczownik odsłowny, czyli odczasownikowy, pochodzący od przestarzałego słowa „znicestwić”, które znaczy tyle samo co: unicestwić, zniweczyć, obrócić w niwecz. Wedle *Słownika języka polskiego* „unicestwić” to: „przestać istnieć, obrócić się w nicość, zniknąć, przepaść...”³. Dowiadujemy się też, że wyrazy te odnotowują również inne stare wokabularze: *Słownik wileński* (1861) i *Słownik warszawski* (1902), w których „znicestwienie” funkcjonuje również jako derywat, czyli wyrażenie pochodne od „znicestwić”.

Obydwa pojęcia zapewne odeszłyby w zapomnienie, gdyby nie epoka romantyczna, w której kilku polskich myślicieli podjęło świadomy wysiłek stworzenia rodzimej, oryginalnej terminologii filozoficznej. Kiedy bowiem kraje Europy

¹ T. II, Lwów 1855; reprint 1951, PIW, s. 268.

² T. X, Wrocław 1975, s. 439.

³ T. X, Warszawa 1968, s. 1233.

zachodniej: Niemcy, Francja czy Anglia szczyli się już własnym słownictwem filozoficznym, filozofia polska niewolniczo trzymała się terminologii scholastycznej, bądź posługiwała się kalkami językowymi najbliższego geograficznie języka niemieckiego. Świadomy wysiłek podjęli w tym względzie szczególnie dwaj polscy filozofowie doby romantycznej: Bronisław Trentowski i Karol Libelt – obaj wykształceni w uniwersytetach niemieckich i mający świadomość atrakcyjności filozofii niemieckiej i takiegoż słownictwa filozoficznego.

W niniejszym rozważaniu nie będę się jednak zajmował tą kwestią, choć – sama w sobie – jest ona interesująca i warta osobnej rozprawy. Pojęcia tytułowe chciałbym natomiast powiązać z zagadnieniem narodu, ponieważ epoka romantyczna dostarcza w tej kwestii bogatego materiału, jaki – w kontekście kilku insurekcji – odnosi się do narodowego „być albo nie być” zarówno w warstwie historycznej, politycznej, kulturowej czy ideowej.

Zacznę od tej drugiej warstwy, która znalazła najpełniejszy wyraz w piśmiennictwie wczesnego romantyka Maurycego Mochnackiego (1803–1834), zwłaszcza w jego formule dotyczącej „uznania się narodu w swoim jestestwie”. O co w tej formule chodzi? Najogólniej rzecz ujmując, w kontekście rozważań nad literaturą polską Mochnacki podejmuje zagadnienie świadomości narodowej, czyli samowiedzy, która ma dla niego wymiar obiektywnej prawdy o własnym narodzie, budowanej w oparciu nie tylko o narodowe piśmiennictwo, lecz także – a może przede wszystkim – tworzonej przez: „instytucje, formy życia publicznego, prawodawstwo a nawet działalność polityczną (...)”⁴.

Zanim rzecz się wyjaśni, celowe będzie nawiązanie do Hegla, który o samowiedzy, czyli świadomości siebie pisze tak: „Dwie rzeczy odróżnić należy w świadomości; po pierwsze, że wiem; po drugie, co wiem. W samowiedzy zlewa się jedno z drugim, ponieważ duch wie o sobie samym, jest oceną własnej istoty i równocześnie czynnością dochodzenia do siebie i tworzenia w ten sposób siebie samego”⁵. W odniesieniu do samowiedzy zbiorowej Mochnacki poszedł o krok dalej; dla niego „na uznanie się narodu w swoim jestestwie składają się dwa akty: znać siebie i chcieć być sobą. Widocznie – dodaje jego współczesny komentator – nie miał pewności, czy Polacy znają swą rzeczywistość i czy chcą pozostać sobą, skoro uważał, że trzeba im o tym mówić jako o powinnościach”⁶.

Samowiedza, a zwłaszcza proces jej budowania mają ważne znaczenie, pozwalają bowiem zarówno indywidualnie jak i zbiorowości dotrzeć do natury (istoty) własnego bytu, czyli jestestwa. Człowiek współczesny, dla którego naród to prze-

⁴ Por. B. Łagowski, *Filozofia polityczna Maurycego Mochnackiego*, Kraków 1977, s. 15.

⁵ G. W. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. I, przekł. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1958, s. 14 (?).

⁶ Por. B. Łagowski, *Filozofia polityczna...*, dz. cyt., s. 23.

de wszystkim wspólnota polityczna zajmująca pewne terytorium, nie bardzo rozumie wysiłek intelektualny myśliciela, któremu nie wystarczał taki uproszczony opis. Dla Mochneckiego bowiem

„naród nie jest to zbiór ludzi zamieszkałych na przestrzeni określonej pewnymi granicami (...) istota narodu jest (...) zbiór wszystkich jego wyobrażeń, wszystkich pojęć i uczuć odpowiadających religii, instytucjom, politycznym, prawodawstwu, obyczajom, a nawet będącym w ścisłym związku z położeniem geograficznym, klimatem i innymi warunkami empirycznego bytu”⁷.

Zwróćmy uwagę, że dla romantycznego filozofa treści istotne „narodu” ujęte zostały w dwie klamry: z jednej strony – czynnika ideowego; z drugiej – fizycznego: położenia, klimatu i warunków przyrodniczych.

Tak więc samowiedza to *ex definitione* wiedza subiektywna. Mochneckiemu idzie o zmianę statusu tej wiedzy, czyli o jej obiektywizację. Ma on świadomość, że taka zmiana w sferze mentalności zbiorowej wiąże się z dużym wysiłkiem, jakiego wymaga przejście od myślenia podmiotowego (subiectum) do myślenia przedmiotowego (obiectum); od subiektywizacji do obiektywizacji. Wymaga też dojrzałości, na którą stać nie każdy naród. Mając świadomość trudności, jakie się z tym wiążą, pisał: „Najlepiej widzimy swe rzeczy, widząc je tak, jak je nieprzyjaciel pojmuje”⁸; wszak spojrzenie z zewnątrz zawiera większą dozę obiektywizmu aniżeli ogląd własny.

W tym miejscu rodzi się pytanie, dlaczego pisarz romantyczny – jakby na przekór epoce zdominowanej przez subiektywność – taką wagę przywiązuje do obiektywizacji? Jego odpowiedź jest jednoznaczna i nie pozostawia wątpliwości: „Myśleć i to wiedzieć, i w tym myśleniu się rozumieć, jest to „być”. „Być” – jest to tylko być przedmiotem dla samego siebie. Kto nie może być przedmiotem dla samego siebie i w tym się bezprzestannie uznawać – ten nie jest”. Dopowiedzmy: nie istnieje! Zwłaszcza, że czytamy dalej: „Kto tego, że jest, nie wie, jest tak, jakby go nie było. Jest, ale dla kogo innego, nie dla siebie”⁹.

W skomplikowanej strukturze epistemiczno-ontycznej, jaką jest samowiedza narodowa, najważniejszym czynnikiem okazuje się historia, rozumiana jednak nie jako historiografia, ale raczej jako pamięć przeszłości, świadomość historyczna, w oparciu o którą tworzy się „indywidualność narodu”¹⁰. Pisane w przeddzień insurekcji listopadowej dzieło Mochneckiego *O literaturze polskiej w wieku*

⁷ M. Mochnecki, *O literaturze polskiej w wieku XIX*, [w:] *Dzieła*, t. V, Poznań 1863 – cyt. za B. Łagowskim, *Filozofia polityczna...*, dz. cyt., s. 13.

⁸ M. Mochnecki, *Powstanie narodu polskiego*, dz. cyt., t. I, s. 179 – cyt. za B. Łagowski, *Filozofia polityczna...*, dz. cyt., s. 122.

⁹ M. Mochnecki, *O literaturze polskiej...*, dz. cyt., s. 25.

¹⁰ Wyrażenie B. Łagowskiego (*Filozofia polityczna...*, dz. cyt., s. 22).

XIX nie ma więc wymiaru tylko retrospektywnego, a kwestia samowiedzy, która się tam pojawia, nie jest wyłącznie kluczem do narodowej przeszłości. Owszem, dzięki niej naród może kształtować swoją terażniejszość i przyszłość. Dla Mochnackiego prospektywny wymiar samowiedzy jest oczywisty i nie podlega dyskusji.

Przenikliwy interpretator jego dorobku B. Łagowski uwypukla również aksjologiczny charakter „indywidualności narodu” w kontekście uniwersalistycznych tendencji epoki oświecenia. Warto o tym opamiętać u progu XXI wieku, w dobie narastających tendencji unifikacyjnych, a zwłaszcza globalizacji, pod wpływem których dokonuje się swoiste „przewartościowanie wartości”. Jeśli samowiedza miała dla Mochnackiego „wyraźny etyczny charakter”, to współcześnie będzie mieć także wymiar ekonomiczny, naukowy, cywilizacyjny, nie mówiąc o treściach, o jakie kategorię „samowiedzy” wzbogaciła (a może zubożyła?) ponowoczesność...

Pozostaje faktem, że nieustannie trzeba o nią dbać, ponieważ do kondycji tak jednostki jak i narodu należy nieustanny wysiłek „uznawania się w swoim jestestwie”. Jak przestroga brzmi w tym kontekście następujący wywód Mochnackiego:

„Że jedne narody giną i śladu po sobie nie zostawiając, a drugich pamięć przechowuje się w dziejach, skądże to pochodzi? Co sprawia te tak ważną różnicę? Oto że ostatnie za dni swoich przyszły ku uznaniu siebie w masie swych myśli i wyobrażeń; a jestestwo pierwszych zasadzało się jedynie na zmiennych, przemijających warunkach bytu, to jest: na pewnej liczbie indywidualów, które mieszkając w przestrzeni określonej pewnymi granicami nigdy samych siebie w jestestwie swoim nie uznały; uznania tego świadectw ani piśmiennym dostatkim, ani w dziełach sztuki potomności nie przekazały; – a tym samym żadnej reprezentacji czy to w moralnym, czy to umysłowym, czy w estetycznym świecie mieć nie mogły. Takie zbiory indywidualów są na kształt cząstek materii zostających między sobą w słabym ruchu mechanicznym, który środki mechaniczne łatwo rozrywają i niszczą. Niechaj naród raz tylko i choć na czas najkrótszy ma to uznanie samego siebie w swoim jestestwie, a już pamięć jego nie zginie”¹¹.

Jako myśliciel polityczny Mochnacki miał zapewne przeczucie przyszłych losów narodu, którego kolejne powstania pogrążały w politycznym niebycie. Ratuszek widział w zachowaniu przez naród bytu duchowego, który sprowadzał do „uznania siebie w masie swych myśli i wyobrażeń”. W przyszłości miały one być swoistą reprezentacją jeśli nie w świecie politycznym, to przynajmniej w świecie moralnym, umysłowym, estetycznym... Tekst-przestrógę kończy więc apelem o „uznanie samego siebie w swoim jestestwie” – choćby tylko na moment, choćby tylko jeden raz.

¹¹ M. Mochnacki, *O literaturze polskiej...*, dz. cyt., s. 37.

Na przestrzeni ostatnich dwustu lat niewątpliwie dochodziło do takich aktów „uznania się w swoim jestestwie”. Jednak częściej ich podstawą był przegrana – rzadziej zwycięstwo. W naszym kalendarzu narodowych mitów więcej jest rocznic klęsk niż zwycięstw. Z tego syndromu nie potrafimy się wydobyć także dzisiaj, u progu XXI wieku, czego swoistym wyrazem było połączenie w roku 2007 obchodów święta odzyskania niepodległości w dniu 11 listopada z odczytywaniem przez prezydenta RP listy oficerów wymordowanych w Katyniu...

* * *

Przeciwieństwem „jestestwa”, czyli bytu jest „nicestwo” – skutek unicestwienia. Proces ten analizuje późny romantyk Cyprian Kamil Norwid (1821–1883). Unicestwienie narodu jest tematem niewielkiego traktatu, który wydawca jego pism opatrzył tytułem [Znicestwienie narodu]. Norwid pisał:

„Znicestwić żadnego narodu nikt nie podoła bez współdziałania obywateli tegoż narodu i to nie bez współdziałania przypadkowego, częściowego, nominalnego, ale bez współdziałania starannego”¹².

Między wypowiedziami Mochnackiego i Norwida zachodzi nieprzypadkowa koincydencja, którą trudno wytłumaczyć „duchem czasu”, czy też epoką, w jakiej żyli. Rzecz sprowadza się raczej do ich wrażliwości: intelektualnej, moralnej, estetycznej, która jednemu z nich kazała apelować o budowanie narodowej samowiedzy w okresie poprzedzającym powstanie listopadowe (*ante factum*). Drugi żył pod brzemieniem klęski obu powstań, mógł więc sobie pozwolić na analizę insurrekcyjnych niepowodzeń i ich następstw (*post factum*).

Dla obu myślicieli warunkiem istnienia narodu jest jego historyczność, którą buduje się w czasie. Czas jest potrzebny do tworzenia narodowej świadomości; jest też potrzebny do zniszczenia bytu narodowego: kiedy „obywatele będą – corocznie, codziennie, cochwilowo – z zupełną starannością takowe zło uprawiać”. W fragmencie tym zwraca uwagę wyrażenie „zupełna staranność” – dziś powiedzielibyśmy: metodyczność, która towarzyszy obu procesom: konstrukcji i destrukcji.

Dla Norwida narody są „dziełem miłości (naprzód natchnionej, a potem miłości uświadomionej)”. Geneza narodu najpierw ma wymiar religijny („miłość natchniona”), a jej pochodną jest „miłość uświadomiona” (wymiar fizyczny i społeczny). Jeżeli tak, to – cytujemy dalej Norwida – „W zasadzie jest to zapewne niepodobieństwem, ażeby miłość, będąca siłą pogłównie zachowawczą, zaaplikowa-

¹² C. K. Norwid, *Pisma wszystkie*, t. VII: *Proza*, cz. II, s. 85. Wszystkie kolejne cytaty zawierają się na stronach 85–92 rzeczzonego tomu pism Norwida, dla zmniejszenia liczby przypisów nie będę więc mnożył odsyłaczy.

ną być mogła do zniszczenia, praktyka jednakże okazuje fenomena temu lubo przeciwne i mnogie”. To, co nieprawdopodobne, okazuje się możliwe, ponieważ miłość – czynnik scalający i jednoczący – może niekiedy być czynnikiem niszczącym.

Traktat Norwida jest skondensowany i hermetyczny; filozof posługuje się rodzajem szyfru, który stale trzeba rozwiązywać. Najpierw więc odwołuje się do dziejów starożytnego Egiptu, do słynnej bitwy pod Peluzjum (rok 525 przed Ch.), w wyniku której król perski Kambyzes II pokonał faraona i zdobył Egipt. Współczesne źródła podają, że powodem klęski Egipcjan była zdrada ich wysokiego dowódcy, tymczasem Norwid koncentruje się na pomijanym przez historiografię epizodzie bitwy, w której najeźdźcy posłużyli się świętym dla Egipcjan zwierzęciem, jakim był kot. Wiedząc o tym, żołnierze perscy do każdej tarczy przywiązali kota, przez co uniemożliwili Egipcjanom walkę; wszak ci musieliby wpierw pozabijać swoje święte zwierzęta. Do sprawy kota jeszcze wrócimy...

Zagadnienie tytułowe poeta rozważa na szerszym tle, wprowadzając kategorię „narodu europejskiego”, który „składa się nie tylko z tego, co wyróżnia go od innych, lecz i z tego, co go z innymi łączy”. Dzięki temu narody Europy przypominają „osobistości”, które osiągają dojrzałość „przez obcowanie z osobistościami innymi”. Owo „obcowanie” to nic innego jak obiektywizacja, o którą zabiegał Mochnacki. Przynależność do Europy stwarza poszczególnym narodom szansę na „właściwą istność”, która sama w sobie jest wartością. *Differentia specifica* tych narodów to wymiana idei, która wymaga czasu. Stąd biorą się u Norwida dwie następne kategorie: „wczesność” i „spółczesność”, a pierwsza warunkuje drugą. Narody wczesne to te, które mają swoją historię, a przez to również czas teraźniejszy, czyli liczą się w świecie. „Na ludy afrykańskie lub azjatyckie, można rzec, iż czas oczekuje”; w epoce Norwida nie brały one jeszcze udziału w wymianie idei.

Dla ukazania sposobu, „jak zatracić (...) europejski naród”, poeta wraca do pojęć wyjściowych, którymi były: „połączalność” i „wyróżnienie”. Ponieważ są to dla niego żywoity konstituujące byt narodowy; jest przekonany, że wystarczy je wprowadzić w stan zamętu, podobny do zachwiania równowagi rynkowej. Druga para pojęć to „importacja i eksportacja” – synonimy wymiany idei, chociaż autor odwołuje się do ich pierwotnych znaczeń, związanych z wymianą towarową. Przestrzega więc, by nie wywozić z kraju tego, co najlepsze, ponieważ powoduje to nie tylko zubożenie własnego rynku, ale i zachwianie kryteriów oceny tego, co się wytwarza. I choć można wtedy osiągać zyski „w rezultatach”, to ponosi się straty „w przyczynach”¹³. „Nie wiedząc, z czego się zalecać innym? – a w czym iść razem z innymi lub za innymi – społeczność tak uniewiecznionego narodu nie miała by słusznej dumy, ale miała pychę”. Kolejna para pojęć to duma i pycha, zaś na-

¹³ Opis mechanizmu rynkowego jest na tyle sugestywny, że przywołuje na pamięć ekonomię niedoborów okresu realnego socjalizmu, kiedy funkcjonował termin „towar eksportowy”.

ród, który zamienił dumę na pychę, zatracą „trafny instynkt swojej reprezentacji” w świecie, staje się narodem nie na czasie – jakbyśmy to powiedzieli dzisiejszym językiem.

Następnym krokiem na drodze do unicestwienia narodu jest „poróżnienie” geografii z historią. W wyjaśnieniu tej kwestii poeta nie ucieka się już do metafor, lecz pisze wprost, że „narodowy umysł” musi mieć świadomość „ziemskiego ustatkowania”, „doraźnej wymagalności politycznej”, „okoliczności ościennych”; nie może być biernym obserwatorem tego, co się wokół niego dzieje. Jego prawa nie mogą się zamieniać „to w chcenia zdobywcze wtenczas, kiedy on ledwo obronnie działać może, to w zachody obronne, kiedy on zdobywczco wystąpić powinien”. Naród sam się zatracą „przez zaprowadzenie niestatków pomiędzy geograficznymi a historycznymi narodu pojęciami o sobie samym”. Zwróćmy uwagę, że końcowy fragment tej wypowiedzi jest wyraźnym nawiązaniem do Mochnackiego, z czego należy wnosić, że to właśnie samowiedza jest zasadniczym terenem „znicestwienia”¹⁴. Owo „powaśnienie historii z geografją” ma dla filozofa rozmaite aspekty; a więc nie tylko ekonomiczno-merkantylny, którym rozpoczął ilustrację zagadnienia. Mówi też o samoocenie „na polu prac doczesnych, czy w sferze umysłowej i moralnej”.

Skłonność do myślenia dychotomicznego każe mu przeciwstawić sobie dwie kolejne kategorie: „położenie-obywatel” i „obywatel”. Pierwsza oznacza człowieka mającego na względzie własny interes; druga – kogoś kto myśli szerzej, kategoriami dobra wspólnego. Różnicę między nimi najlepiej oddaje dziś opozycja: polityk versus mąż stanu. Jeśli górę wezmą ci pierwsi, w narodzie „wygaśnie instynkt trafnej reprezentacji”. Ich dominacja spowoduje, że „w teje samej chwili będzie się tych samych ludzi podnosiło i beczęściło”. To co w polityce incydentalne i wywodzące się z marginesu („usterki”) stanie się powszechną praktyką, która „to nakłaniając [chodzi o nakaz – J.S.], to warując [chodzi o zakaz – J.S.] pojedyncze a codzienne indywiduów funkcje, uprowadza całą miłość rzeczy publicznej na zatracenie”.

Groźny dla narodu hiatus między geografją a historią stanie się jeszcze groźniejszy przez „powaśnienie (...) pracy z ziemią”. O co chodzi tym razem? Zanim Norwid wyjaśni naturę tego związku, wprowadza nowoczesne – jak na owe czasy – wyrażenie „system komunikacyjny”, który wiąże ludzi z ziemią. Może się zdarzyć, że „najurodzajniejsza ziemia odepchnie rękę pracownika, albowiem trudom jego i interesowi jego wystarczająco nie odpowie”. Inaczej mówiąc, praca

¹⁴ Na marginesie Norwid zajął się sprawą fałszowania historii, które traktuje jako proceder ponadczasowy, zwracając uwagę na jego dodatnie strony. O fałszerzach historii pisze: „(...) oni wierzą, że historia jest siłą, i oni wiedzą, że historię nie tylko stanowią wiarogodne zbiorowiska nagich faktów, ale i pojęcia, jakie naród o swej własnej wyrabia historii” – tamże, s. 88.

narodu zostanie zmarnowana, a sytuacja ta jest możliwa wtedy, kiedy pojawia się tzw. „sfalszowany ogół”, który uruchamia mechanizm przypominający dialektykę zniszczenia. Oto bowiem „ludzie (...) poczują, że nie tylko to złe oni robią, które robić chcą, ale i to, które przez nich robi ogół, jeżeli tego ogółu ciż sami nie zreformują”.

Jest więc szansa przeciwstawienia się „znicestwieniu narodu” pod warunkiem podjęcia reform. Trzeba jednak pamiętać, że „robienie reform powzajemnia się z odrodzeniem ludzi”. Same reformy nie wystarczą, ponieważ – wbrew potocznemu mniemaniu – mogą one unicestwić naród. Dzieje się tak wtedy, kiedy „robione są za późno” i pozostają na papierze; albo „przedwcześnie” – a wtedy są wprowadzane na siłę, bądź nie traktowane jako „rzecz serio”, stając się tylko treścią „rozrywkowych gadek”. Najbardziej zajmuje filozofa to, co określa jako „wytracanie wszelkiego serio”. Przy czym słowo to nie ma dla niego konotacji patetycznej, jak w tragedii, która właśnie przez swój patos nie jest serio, „albowiem serio jest to (...) sam ciąg i rozwój, sama potoczność”. Tragedia ani komedia nie są serio, ponieważ odnoszą się do wrażeń, a nie do sumienia. Ponadto „tęskliwych lamentów (tragedia – J.S.), jako i wyśmiewek (komedia – J.S.) można nadużyć, czyniąc je zupełnie zobojętnionymi (...), tymczasem serio nigdy obojętnym nie bywa ani jest”. Tak więc losu narodu nie należy postrzegać ani przez pryzmat tragiczności, ani komiczności, ponieważ obydwie punkty widzenia nacechowane są sztucznością; są to odmiany fałszywej samowiedzy. Kategoria „sumienia”, którą poeta dwukrotnie wprowadził w tym fragmencie, to nic innego jak samowiedza, widzenie siebie serio. Wszak sumienie to „mniemanie o sobie”, wiedza zobiiektywizowana, bliska samowiedzy Mochnackiego¹⁵.

W kontekście przedstawionych przez Norwida okoliczności nicesztwienie narodu wydaje się nieuniknione. Tymczasem filozof przypomina, że takiemu „wiedzionemu do upadku europejskiemu narodowi” pozostają jeszcze więzy, które go łączą z innymi narodami (teoria partycypacji), a oprócz nich: „przeszłość, czyli tradycja obyczajowa”, „religia”, „umysłowe życie”, które znajduje wyraz w literaturze. Pozostaje mu wreszcie „sama konieczność bytu, którą nazywa „ościennych grą wypadków” i uważa za potężną siłę. Przy jej pomocy można przeciwdziałać procesowi zniszczenia i „niekiedy do gruntu odbudować (...) byt narodowy”.

Sytuacja krańcowa to taka, kiedy narodowi „wiedzionemu do upadku” pozostała już tylko przeszłość. Pyta więc filozof, czy „można poważnie naród z własną

¹⁵ B. S. Linde wyprowadza sumienie z dwu pojęć: *jęć*, *imać* oraz *um* – staropolskie: rozum; stąd oboczne formy: *sąmnienie* i *sumnienie*, por. tegoż: *Słownik języka polskiego*, t. V, Lwów 1859, s. 503. W *Słowniku staropolskim PAN*, t. VIII, z. 1, łacińskim odpowiednikiem sumienia jest *conscientia*, które to pojęcie – w zasadniczym, wziętym z języka greckiego znaczeniu – to „wspólna z kimś wiedza o czymś”. Por. *Słownik łacińsko-polski*, red. M. Plezia, t. 1, Warszawa 1959, s. 695.

przeszłością jego i (.....) przeciw tradycji obrócić”? Okazuje się, że można, ale najpierw trzeba uruchomić kolejne dwie kategorie: „konserwatyzm oświecony i nieoświecony”. Pierwszy podtrzymuje tradycję, drugi – nie. „Oświecony konserwatyzm” wydobywa z przeszłości to, co „postępowe” lub „nasionne” i w ten sposób „legalizuje i miarkuje pochod naprzód”. Konserwatyzm „nieoświecony” albo „źle oświecony” nie posiada tej umiejętności i dla filozofa-poety jest synonimem „najdoskonalszego zatraciciela”, ponieważ potrafi narodowi „obmierzyć” przeszłość. Zauważmy, że obie te kategorie znacznie lepiej opisują rzeczywistość, aniżeli jej współczesne odpowiedniki typu: „polityka historyczna” czy „ahistoryczna”.

Pracę myśli wyłożonej w tym niewielkim tekście kończy zdanie wzięte jakby wprost z *Medytacji kartezyjskich*. Norwid pisze: „ażeby cokolwiek bądź z gruntu obalić – najlepiej bywa zamienić to pierwej w nie usprawiedliwioną niczym religię”. Dopiero teraz zaczynamy rozumieć, dlaczego Bogu ducha winien kot przyczynił się do zguby Egiptu. Poeta pisze o religii „nieusprawiedliwionej” – jednak czy można jej przeciwstawić religię „usprawiedliwioną”? Wszak Nietzsche mówił o dobrej i złej wierze... Norwida jednak nie zajmują kwestie wyznaniowe; jemu chodzi głównie o instrumentalizację religii. Pisze: „(...) wielka mądrość egipska symbolicznie szanując zwierzę, oddawała cześć stwórcy”; błędem natomiast Egipcjan było to, że „ubóstwianego kota obrażę całe miasta mścić gotowe były”. Szacunek dla symbolu przyprawił ich o utratę tego co rzeczywiste, czyli niepodległości. Do znicestwienia narodu może więc doprowadzić „jednogłośnie uwielbiany błąd”, tak jak „zła wiara” prowadzi do degradacji jednostki.

Ostatnie kategorie omawianego traktatu to: wiara „usprawiedliwiona” i „nieusprawiedliwiona”. Ta ostatnia dystynkcja wymaga odwołania się do Pisma Świętego, a w nim do Listu do Rzymian św. Pawła, który w zasadniczej części poświęcony jest kwestii usprawiedliwienia. Apostoł pisze więc o „usprawiedliwieniu przez odkupienie” (3, 24), o tym że „człowiek przez wiarę zyskuje usprawiedliwienie niezależne od uczynków Zakonu” (4, 28), że „będąc usprawiedliwieni przez wiarę, pokój mamy z Bogiem” (5, 1–2). Dla dystynkcji, jaką wprowadził Norwid dla swoich potrzeb, zasadnicze znaczenie ma jednak inny fragment Listu, w którym czytamy: „Zapoznali usprawiedliwienie, które ma źródło swoje w Bogu; natomiast własne ustanowić chcieli: i nie poddali się usprawiedliwieniu przez Boga” (10, 3–4). Ta więc czynność usprawiedliwiania zarezerwowana jest dla Boga; kiedy rości sobie do niej prawo człowiek i czyni to w imię, albo dla dobra narodu sprowadza na naród klęskę. Jest to kolejny przykład instrumentalnego traktowania wiary. Norwid kończy swój traktat uwagą, że tego typu przewartościowanie dokonuje się nieustannie – „Od Tyberiusza do Ludwika XIV, i poniekąd aż do dni dzisiejszych, dowodzą tego narodów i państw dzieje”.

* * *

Pora przejść do konkluzji wiążących obu romantyków: wczesnego i późnego oraz dwu pojęć tytułowych odnoszących się do istnienia i anihilacji. Mochneckiego łączy z Norwidem poczucie konieczności nieustannego obiektywizowania tego, co subiektywne. I jeśli pierwszy z nich pozostaje na poziomie fizycznym, historycznym, to drugi wznosi się na poziom metafizyczny, gdzie o obiektywizację jest znacznie trudniej, ponieważ symbole mają swoją uwodzicielską moc i nie zawsze ułatwiają powrót na ziemię.

Po wtóre, z konfrontacji pojęć tytułowych wynika, że jestestwo zawiera w sobie *in nuce* możliwość zniszczenia, zwłaszcza wtedy, kiedy myślenie o nim zostanie zdominowane przez znaki, gesty i czynności powodujące utratę wrażliwości na rzeczywistość.

Po trzecie, zarówno dwutomowe dzieło Mochneckiego, nominalnie traktujące o literaturze polskiej, jak i miniaturowy traktat Norwida – to w ich zasadniczej warstwie rozprawy z dziedziny filozofii politycznej, które powinny przynależeć do kanonu: narodowej, historycznej czy patriotycznej edukacji w szybko globalizującym się świecie. Póki co, bywają one przedmiotem seminaryjnych dysput studentów filozofii, którzy nierzadko dają wyraz odczuciu, że omawiana problematyka jest cokolwiek anachroniczna. Pocięszam się jednak, że przymiotnik „anachroniczny”, oznaczający „niezgodność z duchem epoki; przeżytek”¹⁶ daje się też objaśnić jako pozostający poza czasem, a więc ponadczasowy!

¹⁶ Por. W. Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych*, dz. cyt., s. 59.

MARIA JONCZYK-ROSÓŁ

Poglądy Zofii Daszyńskiej-Golińskiej na temat eugeniki

Wstęp

Postępujący w drugiej połowie XIX wieku rozwój nowych kierunków filozoficznych, takich jak pozytywizm, ewolucjonizm, darwinizm, narastająca popularność filozofii F. Nietzschego, utylitaryzmu i scjentyzmu stały się bodźcem nowego podejścia wobec człowieka i społeczeństwa. Człowiek przestał być traktowany jako niezbywalny podmiot dziejów, stał się jednym z elementów procesu historycznego. Z pana i władcy podległego tylko Bogu, stawał się trybikiem w dziele postępu, narzędziem dla celu, który był wobec niego zewnętrzny, nosił miano „historii” lub „postępu rasy”, który, jak zakładano, mógłby zostać szybciej osiągnięty poprzez realizowanie różnego rodzaju zabiegów przeobrażających społeczeństwo, w tym eugenicznych. W polskiej myśli społecznej wyraz takim poglądom dawała, między innymi, Zofia Daszyńska-Golińska (1866–1934)¹, przedstawicielka filozofii społecznej, socjolog, ekonomista, demograf zaangażowana działaczka społeczna, opowiadająca się za utylitaryzmem i scjentyzmem, rozumianym jako pro-

¹ O Daszyńskiej pisali: S. Dziewulski, *Działalność naukowa i społeczna prof. dr Zofii Daszyńskiej-Golińskiej*, „*Ekonomista*” 1927, z. 2/3; J. Hulewicz, *Sprawa wyższego wykształcenia kobiet w Polsce w wieku XIX*, Kraków 1939, s. 92; tenże, *Studia Polaków w uniwersytetach obcych w latach 1880–1914*, „*Spraw. PAN*” 1935 nr 9; J. K. Kluzowa, *Zofia Daszyńska-Golińska: metoda socjologiczna w polityce społecznej*, [w:] *Szkice z historii socjologii*, Warszawa 1983, s. 303. J. Szacki (*Sto lat socjologii polskiej*, Warszawa 1995, s. 63) przypomina jej nazwisko dla ilustracji tezy, iż myśliciele przełomu wieków hołdowali jeszcze scjentyzmowi, ale też reagowali na modernizm. M. Jonczyk-Rosół, *Elementy humanizacji pracy w twórczości Zofii Daszyńskiej-Golińskiej*, „*Humanizacja Pracy*” nr 2, 1987, s. 61–70; też, *Koncepcja narodu w pracach Zofii Daszyńskiej-Golińskiej*, „*Studia Nauk Politycznych*” 1(91)1988, s. 43–58; *Zofia Daszyńska-Golińska (1866–1934) – próba biografii*, [w:] *Filozofia Socjologia III Prace Naukowe WSP w Częstochowie*, red. S. Podobiński, Częstochowa 1995, s. 19–35.

mowanie ideologii nauki i jako stanowisko antropologiczne, uznające człowieka za integralną część przyrody, poddaną jej prawom².

Niniejszy szkic, bynajmniej niewyczerpujący tematu, ma charakter sprawozdawczy i służy zrekonstruowaniu poglądów krakowskiej myślicielki, ewoluującej od pozytywizmu do modernizmu, a dotyczących kwestii eugeniki³, ujmowanej jako nauka o ulepszaniu, doskonaleniu fizycznych i psychicznych właściwości ludzkiego organizmu. Z. Daszyńska była aktywnym uczestnikiem ruchu eugenicznego, przynależała do Polskiego Towarzystwa Eugenicznego, brała udział w zjazdach eugeników⁴ (I Zjazd Eugeniczny odbył się w dniach 1–3 XI 1918 roku w Warszawie). Pisała do „Zagadnień Rasy”, pisma uznawanego za organ PTE i, jak wielu ówczesnych intelektualistów, uczestniczyła w burzliwych sporach oraz współtworzyła ideowe oblicze polskiej eugeniki, w jej wymiarze pozytywnym, odwołując się do zachęty i perswazji, a nie przymusowej sterylizacji i kastracji, o co zabiegali zwolennicy eugeniki negatywnej⁵. Wobec eugeniki występowała w roli naukowca, ideologa i działacza, a zarazem była świadoma niezbędności filozoficznego scalania tak odmiennych aspektów.

W porównaniu z liczbą opublikowanych tekstów i rozległością zainteresowań, można stwierdzić, że eugenika to zaledwie obrzeża jej badań i prac. Zbyt dobrze znała nauki społeczne i zagadnienia demograficzne, aby pozwolić sobie na, proponowany przez eugeników, dalekosiężny redukcjonizm i determinizm biologiczny. Nie można się więc zgodzić z opinią M. Gawin, aby w osobie Zofii Daszyńskiej widzieć wiodącą postać polskiej eugeniki⁶. Z drugiej jednak strony, Z. Daszyńska osiągnęła wysoką pozycję w sferze autorytetów naukowych, jak również opinię zaangażowanego działacza, aby zlekceważyć eugeniczne akcenty jej myśli.

Teoretyczne podstawy eugeniki

Charakterystyczne dla pozytywizmu było przeświadczenie, które W. Kula ujął następująco: „Świat poznania ludzkiego miał być uporządkowany na obraz

² Por. W. Tyburski, *Ideologia nauki w świadomości polskich środowisk intelektualnych doby pozytywizmu, Rozwój – metamorfozy – załamania*, Toruń 1989, s. 6; także, S. Dziamski, *Filozofia wartości form ustrojowych*, [w:] *Filozofia społeczna*, red. S. Dziamski, Poznań 1993, s. 77.

³ Nie można jednak redukować genezy poglądów eugenicznych Daszyńskiej do związków z darwinizmem społecznym, a widzieć je na tle szerzej rozumianej filozofii społecznej. Por. M. Gawin, *Rasa i nowoczesność. Historia polskiego ruchu eugenicznego*, Warszawa 2003, s. 62. Na osobną uwagę zasługują związki z filozofią o orientacji rasowo-antropologicznej i koncepcją nadczłowieka F. Nietzschego.

⁴ Zob. *Zjazd w sprawie Wyludnienia Kraju*, „Biuletyn Dyrekcji Służby Zdrowia Publicznego” 1918, nr5, s. 27.

⁵ M. Gawin, *Rasa i nowoczesność...*, op. cit., s. 109.

⁶ M. Gawin często przywołuje nazwisko Z. Daszyńskiej jako osoby legitymizującej poglądy polskich eugeników.

i podobieństwo porządku, panującego w politycznym podziale globu ziemskiego: każdy obszar zamalowany kolorem jakiegoś mocarstwa, nie ma obszarów bezpańskich – ale i nie ma dwuwładztwa”⁷. Wiele nieobjętych wcześniej refleksją naukową, bezpańskich obszarów życia ludzkiego zamalowała eugenika, którą początkowo pojmowano bardzo szeroko, nazywano ją higieną rasy, eugenetyką, antropologią społeczną, polityką rasy, polityką populacyjną, higieną reproduktywną, higieną społeczną. Wieloznaczność i nieprecyzyjność pojęciowa sprawiły, że przyjmowano ją wręcz jako „awangardową dziedzinę nauki”⁸. O jej popularności przesądziło, powszechnie akceptowane, uniwersalne przesłanie: „wydźwignięcie narodów na wyższy poziom cywilizacyjny przez świadomą, sztuczną selekcję społeczeństwa”⁹. Eugenika i ruchy eugeniczne popularyzowane w krajach Europy Zachodniej i w Stanach Zjednoczonych utożsamiano z nowoczesnością, co budziło nadzieje i aspiracje polskich myślicieli, świadomych zapóźnień kulturowych i zacofania rodzimej gospodarki, było więc dodatkowym argumentem na rzecz starań o urzeczywistnienie idei postępu, obok nauki stanowiących „ideały XIX wieku”¹⁰. Wszak programowym postulatem ruchu pozytywistycznego było „wywrwanie społeczeństwa z zacofania, uczynienie go nowoczesnym, wprowadzenie na drogę cywilizacyjnego rozwoju”¹¹.

Pojęcie eugeniki zostało wprowadzone do nauki przez Francis Galtona (1822–1911)¹², w roku 1869. Etymologicznie nazwę wywodził z języka greckiego, w którym wyraz *eugenos* – *eu-gennao* – oznaczał dobrze urodzonego, szlachetnego człowieka. W drugiej połowie XIX wieku zaczęto mianem eugeniki nazywać nową dyscyplinę wiedzy, zakładającą możliwość doskonalenia cech dziedzicznych człowieka, wyrażającą postulaty biologicznego i psychicznego ulepszania gatunku ludzkiego oraz projekty zapobiegania jego degeneracji. Celem eugeniki miało być poszukiwanie metod utrwalania cech dodatnich i eliminowania negatywnych, np. chorób dziedzicznych, także dostarczanie teoretycznej argumentacji

⁷ W. Kula, *Problemy i metody historii gospodarczej*, Warszawa 1983, s. 57.

⁸ M. Gawin, *Rasa i nowoczesność...*, dz. cyt., s. 7. W książce przedstawiono również historię badań eugenicznych, popularyzowanych przez nazwiska wielkich polityków, a także ich instytucjonalizację. Por. rozdział *Historia polskiego ruchu eugenicznego od lat 80. XIX w. do reformy towarzystw naukowych w 1952r.*

⁹ Tamże, s. 7.

¹⁰ W. Tyburski, *Ideologia nauki...*, dz. cyt., s. 46.

¹¹ Tamże, s. 72.

¹² Sir Francis Galton (1822–1911), angielski naukowiec amator, przyrodnik, antropolog, prywatnie kuzyn Karola Darwina, autor *Hereditary Genius* (1869), *Essay in Eugenics* (1909), agnostyk i przeciwnik chrześcijaństwa, członek Geografic Society i Royal Society, autor 14 książek i ponad 200 prac naukowych. Uhonorowany licznymi medalami, zmarł bezpotomnie. Pośmiertnie, na mocy testamentu, został fundatorem Katedry Eugeniki im. Galtona przy Uniwersytecie Londyńskim. Karl Pearson (1857–1936) był w latach 1911–1933 profesorem eugeniki.

dla zapobiegania rozmnażania się osobników słabych (z wadami genetycznymi) i tworzenia korzystnych warunków dla rozwoju osobników o dodatnich cechach genetycznych. F. Galton ujmował eugenikę jako „naukę o doskonaleniu dziedzictwa ojcowskiego, nie ograniczającą się tylko do warunków najbardziej celowego krzyżowania ras, lecz zajmującą się najdrobniejszymi nawet wpływami, które mogłyby przyczynić się do zapewnienia przewagi jednostek wartościowych nad mniej wartościowymi”¹³. Taki sposób widzenia eugeniki czyni zasadną uwagę W. Tatarkiewicza, że pozytywizm angielski „(...) przyjmował bez zastrzeżeń fakty nauki i nie zastanawiającego się nad tym, jakie są ich założenia i jaki stopień wiarygodności”¹⁴.

Badania nad eugeniką, nieodmiennie krytykowaną ze strony Kościoła, prowadzone są wielotorowo z różnych perspektyw, z uwzględnieniem filozoficznych, antropologicznych i aksjologicznych źródeł, a uległy dynamicznemu przyspieszeniu, gdy w eugenice odkryto pseudonaukowy paradygmat ludobójstwa¹⁵. Marta Gawin genezę eugeniki wywodziła z teorii ewolucji Karola Darwina, praw dziedziczenia Georga Mendla oraz postulatu sztucznej selekcji ras wysuniętego przez Francisa Galtona¹⁶. Kamila Uzarczyk w rozprawie *Podstawy ideologiczne higieny ras i ich realizacja na przykładzie Śląska w latach 1924–1944* analizowała ideologiczne źródła eugeniki, na gruncie niemieckim, częściej nazywanej higieną ras, wspierane przez szerokie kręgi naukowców, polityków i bogatych przemysłowców. Zdaniem K. Uzarczyk dla niemieckiej myśli eugenicznej charakterystyczny był lęk przed degeneracją rasy nordyckiej i gorączkowa próba jej oczyszczenia z wszelkich niszczących ją elementów, szczególnie w postaci chorych, biednych ludzi pochodzenia żydowskiego i słowiańskiego. K. Uzarczyk źródła ideowych eugeniki poszukiwała w darwinizmie, w, popularyzowanej na gruncie niemieckim, teorii degeneracji ras, opracowanej przez francuskiego myśliciela Augustyna Morela (1809–1873) i w społeczno-politycznych implikacjach darwinizmu społecznego¹⁷. Edwin Black w książce *Wojna przeciw słabym. Eugenika i amerykańska kampania na rzecz stworzenia rasy panów*, wydanej w 2003 r., przedstawił historię poglądów i praktyki eugenicznej w USA, a także złowrogie apogeum eugeniki w postaci niemieckich obozów koncentracyjnych¹⁸. Edwin Black praźródła myśli eugenicznej upatrywał również w darwinizmie, a dalej w nieodpowiednim rozumieniu nauki, pisząc:

¹³ Cyt. za K. Uzarczyk, dz. cyt., s. 5.

¹⁴ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 3, Warszawa 1984, s. 71.

¹⁵ E. Black, *Wojna przeciw słabym. Eugenika i amerykańska kampania na rzecz stworzenia rasy panów*, tłum. H. Jankowska, Warszawa 2004, s. 17.

¹⁶ M. Gawin, *Rasa i nowoczesność...*, dz. cyt., s. 25.

¹⁷ K. Uzarczyk, dz. cyt., s. 18–35.

¹⁸ E. Black, *Wojna przeciw słabym...*, dz. cyt., s. 42.

„Nowa dyscyplina sankcjonująca ucisk człowieka przez człowieka – nauka o rasach – powstała ze splotu kilku odrębnych dotąd wątków. Minęły stulecia, zanim trzy tak odległe od siebie dyscypliny – nauka o ekonomii i społeczeństwie, filozofia i biologia – spotkały się, by stworzyć potężną i szybko rozwijającą się pseudonaukę, która miała odmienić świat”¹⁹.

Natomiast inny badacz, Daniel Kevles, przedstawił eugenikę w kontekście historii genetyki, neomaltuzjanizmu, emancypacji kobiet. Przyczyn jej popularności upatrywał w integralnej strategii państwa opiekuńczego, jako wyraz prymatu scjentyzmu nad aksjologią w polityce²⁰. Ożywienie ruchów eugenicznych traktuje się też jako „polityczną ekspresję warstwy professionals”, której znaczenie rosło wraz z rozwojem społeczeństwa przemysłowego²¹. Zwolennicy eugeniki i jej propagatorzy wywodzili się z różnych warstw, a ich pozycja społeczna zdeterminowana była umiejętnościami zawodowymi i posiadaną wiedzą. Powstawała (również w Polsce przybierając postać inteligencji pracującej) nieznaną wcześniej „ideologia ekspertów”, której celem była nowa stratyfikacja zależna nie od kapitału, własności, pracy, ale od stopnia zasług i nabytej wiedzy²². Inaczej było w przypadku polskiej inteligencji, która pełniła wyjątkową rolę w XIX i na początku XX w. Zdaniem J. Chałasińskiego polska inteligencja, wyróżniona ze względu na szczególny typ orientacji aksjologicznej, w dobie rozbiorów, wywodząc się z kultury szlacheckiej, była wyrazicielem kultury szlacheckiej, wraz z wszystkimi jej wadami i misją społeczną²³. Urzeczywistniała prometejski mit narodowego rządu dusz, pełniła funkcję reprezentacji ogółu narodu, pozbawionego władzy państwowej. Do specyficznych cech konstytutywnych samoświadomości warstwy inteligentycznej należały zadania intelektualne i moralne, zadanie misji i posłannictwa narodowego²⁴, swoisty paternalizm narodowy. Być może, taki sposób widzenia swej roli społecznej wywierał wpływ na ograniczoną akceptację idei eugenicznych.

Badacze wiążą rozwój eugeniki, pod koniec XIX wieku, z kryzysem liberalizmu, antydemokratycznymi i elitarnymi tendencjami myśli społecznej, w której dominowały również tendencje etatystyczne. W sporze o relacje pomiędzy jednostką i społeczeństwem, twórcy i propagatorzy eugeniki opowiedzieli się wyraźnie za koncepcją A. Comte’a, głoszącego wyższość społeczeństwa nad jednostką,

¹⁹ Tamże, s. 43.

²⁰ D. J. Kevles, *In the Name of Eugenics. Genetics and the Uses of Humana Heredity*, Cambridge–Londyn 1995. Zob. M. Gawin, *Rasa i nowoczesność...*, dz. cyt., s. 18.

²¹ Tamże, s. 38.

²² Tamże.

²³ J. Chałasiński, *Spółeczna genealogia inteligencji polskiej*, Łódź 1966.

²⁴ J. Kurczewska, *Inteligencja*, [w:] *Encyklopedia Socjologii*, red. W. Kwaśniewicz, t. I, Warszawa 1998, s. 342.

a zanegowali indywidualizm J. St. Milla²⁵. To społeczeństwo determinuje zachowanie jednostki, która musi podporządkować się zasadom nim rządzącym, porządek moralny postrzegali w kategoriach społecznych nie indywidualnych²⁶, a prymat dobra zbiorowego przedkładali nad dobro jednostki. Twórcy eugeniki wykorzystywali matematykę i statystykę²⁷ w celu racjonalizacji i obiektywizacji badań, chlubili się swym ukierunkowaniem scjentystycznym²⁸.

Uznanie K. Darwina, F. Galtona i G. Mendla, A. Morela jako twórców idei determinujących podstawy refleksji eugenicznej ukazuje biologiczny, techniczny, „inżynieryjny”, instrumentalny horyzont eugeniki, mechanicznie podporządkowującej antropologię ujęciu scjentystycznemu, pozbawiając ją sfery aksjologicznej na rzecz wąsko rozumianych czynników pragmatycznych i pozamoralnych.

Protoplastą takich rozważań był Thomas Malthus (1766–1834)²⁹, wpływowy autor książki *Prawa ludności (Essay on the Principle of Population, 1798)*, określany „prorokiem zguby ludzkości”. Wysnuł pogląd, że zasoby żywności są ograniczone a ich ilość rozwija się na wzór przyrostu matematycznego, natomiast przyrost ludności wzrasta w postępie geometrycznym. Aby więc przeciwdziałać zbliżającemu się widmu głodu z powodu nieuchronnego przeludnienia, należy ograniczyć przyrost ludności, poprzez kontrolę urodzeń i promowanie zachowań wstrzemięźliwych. Instytucje dobroczynności, wspierając nędzarzy powodują także przekazywanie nędzy z pokolenia na pokolenie. T. Malthus stał się symbolem konieczności ograniczania pomocy biednym³⁰, a prorokując przeludnienie wywoływał potrzebę kontrolowania i ograniczania przyrostu naturalnego. Edwin Black cytował, przejętego pesymizmem idei Malthusa, angielskiego autora *The Seven Curses of London (Siedem plag Londynu)*, który pisał o

„tej zakale każdej cywilizowanej społeczności, mężczyznach i kobietach, których naturalnym kolorem skóry jest kolor brudu, których ciarki przechodzą na samą myśl, że mogliby zapracować na swe utrzymanie, a chlebem powszednim są dla nich łachmany i bezwstyd”³¹.

Świadomie tłumiono wrażliwość wobec „odrębnej klasy nędzarzy”, traktowanej jak plaga społeczna, oskarżanej o wichrzycielstwo, o „uzurpowanie” sobie

²⁵ Rett Ludwikowski, J. Woleński, *J. S. Mill*, Warszawa 1979, s. 101.

²⁶ O poglądach na temat możliwych relacjach pomiędzy jednostką i społeczeństwem, doby pozytywizmu, zob. B. Skarga, część II, lata 1864–1895, [w:] A. Walicki, *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815–1918*, Warszawa 1983, s. 196; także, W. Tyburski, *Ideologia nauki...*, dz. cyt., s. 59.

²⁷ Wybitnym matematykiem i specjalistą badań statystycznych był Karl Pearson (1857–1936), współpracownik F. Galtona. Francis Fukujama, dz. cyt., s. 45.

²⁸ E. Black, *Wojna przeciw słabym...*, dz. cyt., s. 49–51.

²⁹ M. Gawin, *Rasa i nowoczesność...*, dz. cyt., s. 64.

³⁰ E. Black, *Wojna przeciw słabym...*, dz. cyt., s. 46.

³¹ J. Greenwood, *The Seven Curses of London*, cyt. za E. Black, *Wojna przeciw słabym...*, dz. cyt., s. 46.

praw do zasiłku i zdanej na łaskę moźnych³². Zwolennicy teorii Malthusa biedę postrzegali jako rezultat nieodpowiedniej kalkulacji ilości środków do życia wśród robotników, obwiniając za nią nie ustrój a poszczególne osoby. Nawoływali do odpowiedzialności i powściągliwości seksualnej. Powszechnie powtarzano ówczesne credo: „Biedni nie są zdemoralizowani, biedni są zdegenerowani”³³. Eugenicy biedę będą traktowali jako rezultat złej dziedziczności, której nie wyeliminuje jednostkowa przezorność.

Epokowe odkrycia i prace Karola Darwina (1809–1892)³⁴ spopularyzowały biologię, wzmogły zainteresowania ewolucją i natchnęły do różnorodnych poszukiwań³⁵, tego co w świecie społecznym jest związane ze sferą bios. Pojęcia takie jak walka o byt, proces selekcji naturalnej, dobór naturalny, przystosowanie do warunków środowiska, dziedziczenie zmian wykazujących funkcjonalny i przystosowawczy charakter do środowiska, „organy szczątkowe”, przeniesione do przestrzeni społecznej w formie przeżytków, zostały, często automatycznie, przeniesione na grunt nauk społecznych. Wkrótce wybrane teorie T. Malthusa, H. Spencera, K. Darwina złożone zostały w nowe stanowisko nazwane darwinizmem społecznym³⁶, którego zwolennicy poprzez terminy biologiczne, tłumaczyli zjawiska społeczne jako analogiczne do biologicznych i wiedli zażarte spory o granice naturalizmu³⁷, o filozoficzne podstawy kreacjonizmu, społeczne źródła rasizmu i antysemityzmu³⁸. Istotą „darwinizmu społecznego” było 1) bezpośrednie przenoszenie teorii Darwina na grunt nauk społecznych, 2) wrywanie terminów z teorii Darwina i nadawanie im nowej funkcji, jako terminów wyjaśniających dynamikę społecznych przemian³⁹. Niejednokrotnie w stanowisku dar-

³² Tamże, s. 45, 46.

³³ M. Gawin, *Rasa i nowoczesność...*, dz. cyt., s. 37.

³⁴ Polska recepcja prac Darwina była bardzo burzliwa, artykuły zamieszczano na łamach wielu czasopism: „Przyroda i przemysł”, „Wszczęświata”, „Przegląd Tygodniowy”, „Prawda”, „Ate-neum”, „Przegląd Katolicki”, o czym pisze J. Nusbaum. Zob. Z. Kępa, *Recepcja darwinizmu na ziemiach polskich w latach od 1859–1884*. B. Skarga natomiast krytycznie oceniała ówczesne teksty „najwybitniejszych przedstawicieli «młodej prasy». (...) Autorzy bez skrupułu sięgali po teorie cudze, składali z nich najrozmaitsze mozaiki wysypując do jednego worka tezy Comte’a, Milla, Büchnera, Sieczenowa, Darwina, Ribota” (*Polska myśl filozoficzna i społeczna*, t. 2, red. B. Skarga, Wrocław 1975, s. 13–14).

³⁵ W. Tatariewicz, *Historia filozofii*, t. III, Warszawa 1970, s. 74, por. także *Filozofia. Podstawowe pytania*, red. E. Martens i H. Schnädelbach, Warszawa 1995, s. 574; Szczurkiewicz, *Wpływ teorii ewolucji Darwina na nauki społeczne*, [w:] *Studia socjologiczne*, dz. cyt., s. 64.

³⁶ *Polska myśl filozoficzna*, t. 2, red. B. Skarga, Wrocław 1975, s. 14.

³⁷ W. Tulibacki, *Etyka i naturalizm. Problem naukowego kontekstu etyki*, Olsztyn 1998, s. 13–31.

³⁸ F. Copleston, *Historia filozofii*, t. VIII, s. 106 i 107.

³⁹ Analizę darwinizmu społecznego i bogatą bibliografię przedstawia Hans-Günter Zmarzlik, *Sozialdarwinismus*, [w:] *Sowjetsystem und demokratische Gesellschaft*, Freiburg–Basel–Wien, s. 906–910.

winizmu społecznego dostrzec można przykład wynaturzenia teorii samego Darwina. Wprawdzie pojęcia biologiczne, takie jak: rasa, dziedziczenie, więzy krwi, odsłaniały nowe, niezbadane dotychczas obszary, ale jednostronnością zastosowania wypaczały inne. Szczególnym przykładem darwinizmu społecznego były nurty organicystyczne w XIX wieku, teoria „walki organizmów kolektywnych”, odżywanie idei konfliktu znanej z filozofii T. Hobbes’a, tworzenie teorii determinizmu demograficznego, również wizji traktujących wojny jako emanat natury ludzkiej, poszukiwanie naturalistycznych źródeł religii, moralności, psychologii, ekonomii⁴⁰. Stronnicy uznali, że w świecie społecznym w walce o byt zwyciężają silniejsi, a słabsi i niedostosowani są skazani na eliminację. Nie dostosowywanie do zmiennych warunków środowiska, a aktywna walka o byt w świecie pozbawionym dostatecznej ilości pokarmu, co przewidywał Thomas Malthus, miało stać się fundamentem ewolucyjnych zmian. Darwinizm zrodził postulat hodowli człowieka, możliwej do przeprowadzenia dzięki naukowym wskazówkom⁴¹, albowiem wskaźnikiem wyposażenia biologicznego każdej jednostki był jej status społeczny i pozycja ekonomiczna⁴².

Sam Darwin był przeciwny automatycznemu przenoszeniu wniosków i zasad jego teorii do nauk społecznych, zwłaszcza zasady doboru naturalnego zrodzonego z walki o byt, na grunt społeczeństw, sądził bowiem, że jeśli mogła mieć znaczenie to tylko na początku dziejów ludzkich. Utrzymywał, że rozwój kultury wzmagał rozwój altruistycznych więzi moralnych i instynktów społecznych, które skutecznie mogą wspierać przetrwanie osobników mniej przystosowanych⁴³.

Ostrożne wnioski Darwina, snute zgodnie z regułami postawy badawczej sformułowanymi przez J. S. Milla, oddają słowa T. H. Huxleya, który napisał, że Darwin „Zmierzał do indukcyjnego określenia wielkich faktów za pomocą obserwacji oraz eksperymentu, a następnie rozumował wychodząc od otrzymanych w ten sposób danych, zaś na koniec sprawdzał słuszność swego rozumowania, porównując swe dedukcje z zaobserwowanymi faktami przyrodniczymi”⁴⁴. Zwolennicy i interpretatorzy nie byli już tacy ostrożni. Absolutyzowanie prawa dziedziczności i wykorzystywanie go w procedurach eugenicznych skazywało nieprzystosowanych i biednych na eliminację⁴⁵.

⁴⁰ Tamże, s. 906–910.

⁴¹ F. Fukujama, *Koniec człowieka*, Warszawa 2004, s. 41.

⁴² K. Uzarczyk, dz. cyt., s. 34.

⁴³ T. Szczurkiewicz, dz. cyt., s. 80.

⁴⁴ H. Huxley, *Lay Sermons Addresses and Reviews* (*Kazania świeckie, wystąpienia, recenzje*), cyt. za F. Copleston, dz. cyt., s. 108.

⁴⁵ H.-G. Zmarzlik, *Auswirkungen des Sozialdarwinismus*, „Forschung in Freiburg” przedruk z „Badische Zeitung”, 28,04,1986.

T. Szczurkiewicz⁴⁶ zauważył, że spośród kierunków biologicznie zorientowanej filozofii społecznej najbardziej wpływowy był kierunek rasowo-antropologiczny. Należały do niego wszelkie teorie, które społeczne zachowanie się jednostek i zbiorowości ludzkich, ustroje społeczne, ich instytucje oraz kulturę tłumaczyła przez „rasę”, „dziedziczność” i „dobór” („selekcję”). Hans-Günther Zmarzlik przyczyn wpływu darwinizmu społecznego i kierunków rasowo-antropologicznych na rozwój idei eugenicznych upatrywał w bezkrytycznym łączeniu wykładów z biologii z upowszechnianiem darwinizmu społecznego jako metody ideologicznej indoktrynacji studiującej młodzieży⁴⁷.

Odkrycie procesu i praw ewolucji pogłębiało zainteresowanie problematyką dziedziczenia, które już wcześniej formułowano na gruncie polityki i biologii⁴⁸. Prosper Lucas w 1847 i 1850 opublikował Rozprawę na temat dziedziczenia, w której dowodził, że historia jest przestrzenią kształtowaną przez ten proces. Jean Baptiste Antoine de Lamarck (1744–1829), w swej teorii zmian „nienormalności morfologicznych”, akcentował adaptacyjne wysiłki poszczególnych gatunków realizujących immanentną, samej ewolucji, celowość⁴⁹. Teoria doboru naturalnego K. Darwina sprawiła, że pojęcie dziedziczności stało się swoistym wytrychem mentalnym ówczesnego myślenia. Zmiany zachodzące w cechach gatunkowych, według Darwina, miały charakter przypadkowy, korzystny bądź szkodliwy dla organizmu. Przekazane cechy zdecydują o przetrwaniu osobników najlepiej dostosowanych, inni zginą w walce o byt. Opracował teorię pangenezy, w którym to procesie bierze udział „Życiodajna ciecz z ciał rodziców, która miesza się w organizmach dzieci”⁵⁰. Innymi słowy dziedziczenie następowało poprzez mieszanie się płynów ustrojowych. Doświadczenia na groszku zielonym przeprowadzone przez mnicha austriackiego Grzegorza Mendla potwierdzały proces dziedziczenia⁵¹. Determinizm biologiczny posłużył Cesare Lombroso (1835–1909) do sformułowania teorii urodzonego przestępcy, dziedziczącego swe zbrodnicze cechy, bez wpływu kształtującej roli środowiska. Modna też była teoria ciągłości plazmy zarodkowej A. Weismanna (1834–1914)⁵². Niemiecki biolog odnotował, że

⁴⁶ T. Szczurkiewicz, *Kierunek rasowo-antropologiczny w socjologii*, [w:] *Studia socjologiczne*, Warszawa 1970, s. 131.

⁴⁷ H.-G. Zmarzlik, *Sozialdarwinismus im Biologieunterricht*, [w:] *Historia integra*, red. H. Fenske, W. Reinhard, E. Schulin, Berlin 1977, s. 349–365.

⁴⁸ F. Fukujama, op. cit., s. 41, także M. Gawin, *Rasa i nowoczesność...*, dz. cyt., s. 43.

⁴⁹ W. Tulibacki, dz. cyt., 34.

⁵⁰ Por. S. Jones, *Bóg, geny i przeznaczenie. Co mamy we krwi*, Warszawa 1997, s. 12.

⁵¹ Zob. J. Bronowski, *Potęga wyobraźni*, Warszawa 1988, s. 383. Autor opisuje perypetie związane z odkryciami Grzegorz Mendla, przywróconymi nauce po ponad trzydziestu latach.

⁵² J. R. Nusbaumowie, *Nowsze poglądy na istotę dziedziczności*, „Wszechświat” 1887, także Z. Szymanowski, A. Wiesmann, „Ogniwo” nr 8, s. 172–174.

„fizyczne przyczyny wszystkich nieistotnych z pozoru dziedziczonych nawyków, (...) dziedziczonych talentów oraz innych cech umysłowych muszą się zawierać w drobinach plazmy zarodkowej, znajdującej się w jądrze komórki rozrodczej”⁵³.

Zagadnienie dziedziczności stało się też obiektem skrupulatnych badań biometrycznych F. Galtona, który obwieścił, że o tym jakim jest człowiek decyduje pula wyposażenia biologicznego⁵⁴.

Wraz z analizą procesu dziedziczenia, w drugiej połowie XIX wieku przybierała na sile fascynacja zjawiskiem degeneracji ras, którą zajmowali się myśliciele różnych orientacji filozoficznych i politycznych: Hipolit A. Taine, E. Durkheim, Gustaw Le Bon, Cesare Lombroso, Fryderyk Nietzsche, również liberałowie, socjaliści, konserwatyści⁵⁵. Badacze podkreślają, że „Idea degeneracji przeżyła ewolucję od jednostki przez rodzinę, do ras, narodów i społeczeństw”⁵⁶. Poszukiwano i odnajdywano egzemplifikacje „rasowej i historycznej degeneracji społeczeństw”, na przykład w upadku starożytnego Rzymu, lub w szerzących się patologiach, a nawet w psychicznej chorobie kretynizmu... W celu ochrony postulowano izolację społeczną takich ludzi. Upowszechniający się lęk, zagrożenie przed degradacją i degeneracją, przybierał różne oblicze w poszczególnych krajach. We Francji przeważał lęk przed obniżeniem przyrostu naturalnego, w Anglii, zagrażające zdawały się być wielkie skupiska ludzkie, wytwory cywilizacji przemysłowej, w Niemczech lęk przed patologiami społecznymi mieszał się z lękiem przed degenerującym wpływem ras słowiańskich. W Polsce zauważano dwie tendencje, pierwsza to lęk przed miastem molochem miejskim, druga to lęk przed postępującą degeneracją ciała, wyraźnie zaobserwowaną podczas badań mobilizowanych wojennych rekrutów. Gwałtowny przyrost i wzrost liczby ludności miejskiej wywoływał patologie i progresywne zwyrodnienie. Miasto moloch generowało „lichwiarstwo, sutenerstwo, złodziejstwo” mogące dziedzicznie obciążać następne pokolenia. „Nie możemy nawet obliczyć – zanotował Kraepelin – tej całej masy upośledzonych umysłowo, epileptyków, psychopatów, zbrodniarzy, prostytutek i włóczęgów, pochodzących z rodziców pijaków lub syfilityków, a którzy dalej szerzą swoje upośledzenie na mocy nieubłaganego prawa dziedziczności”⁵⁷. Szczególnie groźne skutki dostrzegali literaci (B. Prus i A. Dygasiński) i lekarze, widzieli bowiem jak niewystarczająca jest pomoc lekarska medyczna, brak szpita-

⁵³ E. Black, *Wojna przeciw słabym...*, dz. cyt., s. 53.

⁵⁴ Przeciwnikiem teorii dziedziczenia był Adam Mahrburg, przestrzegał przed teorią, która „tanim kosztem” uzasadnia nie do końca zbadane problemy. Zob. A. Mahrburg, *Dziedziczność pod względem empirycznym*, „Ateneum” 1889, t. 4, s. 315–316.

⁵⁵ F. Fukujama, dz. cyt., s. 119.

⁵⁶ M. Gawin, *Rasa i nowoczesność...*, dz. cyt., s. 53.

⁵⁷ E. Kraepelin, *W sprawie zwyrodnienia*, „Zdrowie” 1909, nr 7, s. 538.

li i najprostszych środków higieny, brak wody pitnej i infrastruktury urbanistycznej. Eugenicy proponowali ograniczanie takich zjawisk, powołując się naukowe ustalenia nowej dyscypliny.

Seweryn Dziamski, analizując scjentyzm, napisał: „Scjentyzm w swej trosce o zapewnienie poznaniu pewności petryfikuje funkcję praktyczną nauki, upatrując w jej bezpośrednio obserwowalnych skutkach jedyny miernik jej wartości. (...) Wysilek poznawczy wielu pokoleń cywilizacji europejskiej nastawiony był bowiem na utylitarny charakter rezultatów poznania”⁵⁸. Według badacza, scjentyista preferuje postać i treści „stymulujące skuteczność stosowanych przez człowieka środków działań praktycznych (...). Scjentyista, wbrew swoim zapatrywaniom czyni więc ze swego poglądu na naukę swoistą ideologię, która określa charakter jego stosunku wartościującego do rzeczywistości”⁵⁹. Scjentyzm posłużył za papierek lakmusowy ideologii wykluczenia, za narzędzie legitymizujące eliminację niedostosowanych.

Eugenika jako element konstytutywny polityki populacyjnej

Z. Daszyńska-Golińska traktowała eugenikę jako część składową demografii, jako narzędzie szeroko rozumianej polityki społecznej, a ściślej jako teorię wspomagającą prowadzoną przez państwo politykę ludnościową. Praca doktorska, poświęcona zagadnieniom demograficznym⁶⁰, szerokie zainteresowania naukowe, sprawiły, że do wypracowania poglądów eugenicznych dochodziła stopniowo, nadając im wymiar paradygmatu naukowego, tworzonego na styku filozofii społecznej i nauk przyrodniczych, antropologii, socjologii, ekonomii, który skuteczniej mógłby legitymizować wprowadzanie niezbędnych reform społecznych. Od początku swej drogi filozoficzno-naukowej, Zofia Daszyńska-Golińska uczestniczyła w sporach pomiędzy zwolennikami różnych koncepcji myśli socjalistycznej, angażując się szczególnie w propagowanie jej wersji etycznej. Przed odzyskaniem niepodległości, zamiast walki o byt, zamiast marksowskiej walki klas, opowiadała się za „prawem do istnienia”, „obejmującym każdą jednostkę ludzką, wynik szlachetnie pojętego humanitaryzmu”⁶¹. Dopiero powstanie państwa polskiego skłoniło autorkę Nauki o ludności do przynależności do Towarzystwa Eugenicznego i głoszenia własnych poglądów eugenicznych.

⁵⁸ S. Dziamski, *Między scjentyzmem a aksjologizmem*, „Człowiek i Światopogląd” 1985, nr 10, s. 74.

⁵⁹ S. Dziamski, dz. cyt., s. 76.

⁶⁰ Z. Poznańska, *Zürichs Bevölkerung im XVII Jahrhundert*, doktorat opublikowany w 1891 r.

⁶¹ Z. Daszyńska-Golińska, *Przedmowa*, [w:] *Prawo do całkowitego wytworu pracy*, Warszawa 1908, s. 4.

Zajęciu się eugeniką przez Z. Daszyńską towarzyszyła znajomość odkryć w naukach biologicznych i przesłanki filozoficzne. Pierwsza to odkrycie, że człowiek dziedziczy cechy przodków, a wpływ środowiska jest nieporównanie mniejszy⁶². Druga to przeświadczenie o możliwości racjonalnego sterowania procesem ewolucji gatunku ludzkiego⁶³. Trzecia to pozytywistyczny nakaz rozwijania użytecznej funkcji nauki, aby służyła celom cywilizacyjnym i narodowym⁶⁴. Daszyńska wyraźnie solidaryzowała się z hasłem B. Prusa „Bądźmy użyteczni” dla dobra całości, pisząc:

„Poza tym wyobraźnia nasza pragnęłaby widzieć ludzkość na drodze postępu, i zużytkować ku jego osiągnięciu wszystkie zdobycze, jakie człowiek dotąd osiągnął. Wreszcie człowiek chce być władcą, a zatem świadomym regulatorem stosunków ludzkich w znaczeniu postępów rasowej wartości”⁶⁵.

Neomaltuzjanizm, ewolucjonizm, darwinizm społeczny, teorie dziedziczenia i problemy degeneracji rasy stanowiły kontekst ideowy formułowanych przez nią poglądów eugenicznych, będących integralną częścią nauki o ludności, polityki demograficznej, polityki społecznej, a szerzej polityki rasy. Autorka skrupulatnie zaznajamiała polskiego czytelnika ze stanowiskami zachodnich twórców eugeniki, ale sama ich nie powielala, budując własny wizerunek omawianej dziedziny.

Eugenikę określiła następująco: „Narodowa eugenika jest to badanie środków, które pod kontrolą społeczną mogą poprawić rasę, albo zapobiec jej pogorszeniu (znaczy obniżeniu typu rasy) fizycznie lub intelektualnie wśród przyszłych pokoleń”⁶⁶. Wydaje się ważne dla Z. Daszyńskiej aby podkreślić narodowy charakter eugeniki i kontrolę społeczną jako narzędzie egzekwowania jej poczynań. Społeczna aktywna ofiarność w imię dobra wspólnego, a nie tylko państwowy nakaz miały wspierać wcielanie eugenicznych dyrektyw. Odnosząc się do darwinizmu społecznego, przyjęła monizm, biologizm i naturalizm, ale zanegowała wszelkie wnioski, które mogłyby uzasadniać tezę, że życie społeczne stanowi arenę walk i zmagania o przetrwanie. Daszyńska, jak inni pozytywiści, zdawała sobie sprawę, że „konsekwencje wynikające z darwinowskiej tezy są zgubne dla własnego narodu, skazywałyby go bowiem na zagładę”⁶⁷. Spośród praw ogłoszonych przez K. Darwina uznała za prawdziwe: 1) prawo przeobrażania gatunków jako zasadę wyjaśniającą ich mnogość, 2) dobór naturalny jako rezultat procesu selekcji i przystosowywania się do warunków życiowych, 3) przeżywanie jednostek

⁶² S. Szczurkiewicz, dz. cyt., s. 145.

⁶³ Z. Daszyńska-Golińska, *Zagadnienia polityki populacyjnej*, Warszawa 1927, s. 12.

⁶⁴ W. Tyburski, *Ideologia nauki...*, dz. cyt., s. 73.

⁶⁵ Z. Daszyńska-Golińska, *Zagadnienia polityki populacyjnej*, dz. cyt., s. 234.

⁶⁶ Tamże, s. 314.

⁶⁷ W. Tyburski, *Ideologia nauki...*, dz. cyt., s. 52.

lepiej przystosowanych do zmieniających się warunków otoczenia. Eliminowała natomiast prawo walki o byt. Eugenika nie może więc służyć selekcjonowaniu ludzi.

Ewolucja świata organicznego, jej zdaniem, dąży do swoistego monizmu biologicznego, który istnieje jako rezultat kilku biologicznych mechanizmów krzyżowania, selekcji, dziedziczenia cech nabytych. Zmienność biologiczną tłumaczyła zaistnieniem nowych właściwości w stosunku do odziedziczonych. Jej zdaniem: „Osobnik dziedziczy plazmę ze strony ojca i matki, a zespół odziedziczonych warunków nadaje nowej istocie jej cechy fizyczne i właściwości duchowe”⁶⁸. Pod wpływem warunków otoczenia, odżywiania, wychowania mogą ujawnić się w którymś pokoleniu, nieujawnione wcześniej, utajone w plazmie właściwości, które staną się przyczyną nowych zmian. Dziedziczenie plazmy, pogląd przejęty od A. Weismana, ujednocila ontyczną jedność gatunku ludzkiego, a wpływy otoczenia i warunki życia ją różnicują. „Warunki otoczenia – jak pisała – zamożności, kultury nie mogą wprawdzie uczynić człowieka pozbawionego zdolności genialnym, ale zdolności mogą pozostać utajone, o ile przez cały okres życia osobnika będzie żył w nędzy i ciemności”⁶⁹. Suma cech wrodzonych to „konstytucja ustroju”. Na człowieka oddziałują rozmaite czynniki zewnętrzne, ale następcom przekazuje on tylko cechy konstytucjonalne. Daszyńska sądziła, podobnie jak Lamarck⁷⁰, że: „Tworzenie się nowej cechy wyobrazić sobie można jedynie przez częściowe i długotrwałe przystosowanie się organizmu do nowych czy też udoskonalonych już funkcji”⁷¹. Zmiana cech dziedzicznych może iść w kierunku zwyrodnienia, czyli „pogorszenia funkcjonalnej dzielności”⁷² i, w przeciwieństwie do opóźnienia lub osłabienia rozwoju, nie da się wyrównać. W swej interpretacji teorii dziedziczenia pragnęła połączyć „weismanizm”, głoszący dziedziczenie plazmy zarodkowej, „lamarckizm”, proklamujący wpływ środowiska z „darwinizmem”, uzasadniającym przemiany na poziomie biologicznym, poprzez selekcję i dobór naturalny.

W przeciwieństwie do eugeników typu F. Galton, nie negowała wpływu otoczenia. Państwo, poprzez odpowiednio realizowane reformy może więc i powinno tworzyć sprzyjające warunki, by nowe cechy mogły się ujawnić.

Różnice jednostkowe, poprzez mutację skokową, prowadzą do powstawania odrębnych kultur, narodów i ras historycznych. Nawiązując do powszechnego wśród eugeników biologicznego ujmowania narodu określała naród jako „orga-

⁶⁸ Z. Daszyńska-Golińska, *Polityka populacyjna*, dz. cyt., s. 231.

⁶⁹ Tamże.

⁷⁰ W. Tulibacki, dz. cyt., 34.

⁷¹ Z. Daszyńska-Golińska, *Zagadnienia polityki populacyjnej*, dz. cyt., s. 235.

⁷² Tamże, s. 232.

nizację opartą na wspólnocie biogenetycznej i cywilizacyjnej⁷³. A jego spójności sprzyjać miała potęga dziedziczonych instynktów, np. instynkt samozachowawczy. „Dążność do zachowania bytu broni życia jednostki. Jest to instynkt indywidualny, instynkt rozmnażania, jest instynkt rasy, broni życia pokoleń⁷⁴. Pisała, że podczas „wegetatywnego życia ludzkości” ulegała ona dominacji instynktu płciowego, czego rezultatem był wielki przyrost ludności. „Na tym stadium stoją dotąd ubogie i ciemne warstwy w każdym narodzie⁷⁵. Później ludzkość, jako świadome swoich celów społeczeństwo, dążyła do ograniczenia tego instynktu. Wprawdzie instynkt pojmowała jako właściwość biologiczną, ale podkreślała jego podatność na działanie rozumu i wpływów społecznych, unikając tym samym skrajnego biologizmu. Mózg, jako siedlisko procesów psychicznych uznała za rezultat rozwoju gatunków organicznych. Pisała:

„Układ mózgowo-rdzeniowo-nerwowy jest narzędziem, za pośrednictwem którego działają władze duszy. Nie wdajemy się tu w spór, czy ta dusza jest tylko funkcją mózgu, lecz czy też mózg, podobnie jak wszystkie części organizmu przez duszę czy ducha zostały ukształtowane. Jedno i drugie jest raczej wiarą niż naukową prawdą. Ponieważ jednak jakaś przyczyna tworzyła świat od początku, a zatem wiele wcześniej niż powstał człowiek i wydoskonił mózg, pozwalający mu stworzyć świat i cywilizację, autorka skłonna jest uznać pierwszeństwo ducha w czasie i znaczeniu⁷⁶.

Daszyńska wpisywała w ten sposób swe stanowisko w tradycję agnostycyzmu, tak pieczołowicie przestrzeganą przez ewolucjonistę H. Spencera⁷⁷. Dała też wyraz swym związkom z witalistami, czyli tym kierunkiem filozoficznym, który odnawiał metafizykę, eliminowaną przez pozytywistów⁷⁸, a za ich przykładem również przez eugeników. Podkreślała przy tym, że ewolucja biologiczna gatunku ludzkiego przebiega tak wolno, że może budzić wątpliwości, czy w ogóle zachodzi. Był to, w jej mniemaniu, proces bardzo powolny i trudno doczekać się rezultatów, choć czekanie na te skutki to wciąż „szlachetne złudzenia”.

Eugenicie towarzyszyła wizja postępu rasy ludzkiej, która wprawdzie nie zostawiła dowodów, iż kieruje się li tylko racjonalnymi kryteriami postępowania, ale jest przecież na ewolucyjnej drodze doskonalenia się, która nie jest automatyczna i może być też zagrożona „zwyrodnieniem funkcjonalnej dzielności⁷⁹”.

⁷³ Tamże, s. 15.

⁷⁴ Tamże, s. 238.

⁷⁵ Tamże.

⁷⁶ Tamże, s. 234.

⁷⁷ W. M. Kozłowski, *Wykłady z filozofii współczesnej*, dz. cyt., s. 242.

⁷⁸ W. Tatarkiewicz, dz. cyt., t. III, s. 263.

⁷⁹ Z. Daszyńska-Golińska, *Zagadnienia polityki populacyjnej*, dz. cyt., s. 232.

Polityka rasy miała chronić wartości kultury narodowej, takie jak język i tradycje narodowe. Kultura określa naród, jej upadek wiedzie do śmierci narodu, a „upadek narodu lub jego zagłada równa się wyschnięciu jednego ze źródeł, które zasilają rzekę ogólnoludzkiej cywilizacji”⁸⁰.

Polityka rasy, wykorzystując, odkryte biologiczne prawa krzyżowania się i selekcji, miała przysłużyć się „postępom rasowej wartości” poprzez rozwiązanie problemów odpowiedniego zaludnienia na danym terytorium, poprzez rozpoznane uprzednio określone wzorce prokreacji. Ich zbadanie mogłoby zrationalizować politykę populacyjną, zawierającą w sobie szereg zagadnień, którymi zająć się może „polityka rasy”. Daszyńska pojęciu „rasa” nadawała dwoistość znaczeniową, rozpatrywała ją w perspektywie biologii i socjologii. Dla socjologa „rasa to pokolenia dawne, pokolenia przyszłe, ale i pokolenie żyjące, uznaje on jednakowo ich prawo do życia i ceni korzyści, które z pełnego rozwoju właściwości indywidualnych wynikają”⁸¹. Rasa w znaczeniu socjologicznym może być synonimem ludzkości, która jest jaka jest, bez znamion wartościujących lub oceniających.

Rasa w znaczeniu biologicznym to swoisty materiał mający być poddany oddziaływaniom eugenicznym. Pisała, że biolog „bierze pod uwagę wartość pokoleń i zapragnie największej liczby egzemplarzy, wśród których dokona się dobór naturalny, a człowiek przeprowadzić może selekcję”⁸². Uwzględnienie aspektu biologicznego, zdaniem Daszyńskiej, umożliwi: 1) reprodukcję gatunku, w takiej liczbie jednostek, „ażeby istniała nadmierna ich część, spośród której najdzielniejsze, czy najlepiej przystosowane, przeżywałyby i dawały życie następcom”⁸³, 2) przeciwdziałanie czynnikom mogącym spowodować zwyrodnienie rasy. Należy w tym celu spowodować odsunięcie od możliwości prokreacji ludzi niższej wartości jak idioci, ułomni, obłąkańcy, przestępcy, wenerycy, alkoholicy...

Daszyńska wprowadziła ontologiczną gradację człowieczeństwa, wyróżniając człowieka jako podmiot procesów społecznych i człowieka jako materiał biologiczny, wartościowany z perspektywy jego jakości antropologicznej, obiektywizowanej sprawnością fizyczną, zajmowaną pozycją społeczną, stopniowanej w postaci życia człowieka, jakości tego życia, zbędności niektórych jego przedstawicieli. „Przedłużenie życia – jej zdaniem – jest niewątpliwie triumfem cywilizacji, jakkolwiek nie w każdym wypadku twierdzić możemy żeby istotną korzyść przynosiło społeczeństwu”⁸⁴. Nie samo życie jest celem, a przedłużanie życia jest tylko wówczas wartościowe, kiedy przeżywają najlepiej przystosowane osobni-

⁸⁰ Tamże, s. 253.

⁸¹ Z. Daszyńska-Golińska, *Zagadnienia polityki populacyjnej*, op. cit., s. 239.

⁸² Tamże, s. XIV.

⁸³ Tamże., s. 239.

⁸⁴ Z. Daszyńska-Golińska, *Nauka o ludności*, dz. cyt., s. 170.

ki, gwarantujące również posiadanie zdrowego potomstwa. Ułomni dziedzicznie nie powinni mieć dzieci. Wartość stanowi nie sam człowiek jako indywidualna jednostka, ale człowiek jako istota gatunkowa, będąca częścią ludzkości, kolektywnie przynależna do narodu. Człowiek zdolny do samodzielnego życia i pozytywnie waloryzowanej prokreacji, służącej dobru ludzkości i rasy⁸⁵. Rasa i człowiek, taka byłaby ontyczna hierarchia semantycznie niejednorodnej ludzkości. Tym samym Daszyńska kwestionowała platońsko-augustyńską filozoficzną linię esencjalizmu, wedle której to co istnieje ma wartość i eugenizmowi przypisywała rolę normy selekcyjnej istnienia. Polityka społeczna winna być prowadzona z punktu widzenia interesu gatunku i rasy. „Z badaniem eugenicznym – zdaniem Daszyńskiej – wiązać będzie cel trwalszej budowy, większej odporności, wyższego poziomu intelektualnego składających je obywateli, a zatem wzmocnienie wyższego poziomu w walce o byt, jaką każde państwo stworzyć musi”⁸⁶.

Autorka *Nauki o ludności* miała świadomość trudności z obiektywizowaniem statusu ontologicznego takich pojęć, jak rasa czy naród. Rasy były, według niej, pomieszane, a „...narody odróżniają się od siebie bardziej cechami zewnętrznymi, jak język, obyczaje, stopień zamożności i oświaty, a niżeli właściwościami organizmu fizycznego albo intelektu”⁸⁷. Polityka populacyjna winna pomóc wydatniać cechy przyrodzone rasy po to aby eliminować ujemne. Mitologizowała odwieczne marzenie ludzkości, którym miało być stworzenie wyższej rasy. Pisała: „Nie czym innym, jak ludźmi o wyższej skali siły i potęgi jest świat bogów różnorodnych mitologii. I religie monoteistyczne szukają praźródła istot zaludniających świat w istocie zaziemskiej, której emanacje dają początek wszystkiemu co żyje i istnieje na świecie. Takim jest pojęcie Boga w religiach chrześcijańskich, w wierze żydowskiej, mahometańskiej czy w teozofii. Religie politeistyczne przenoszą wprost bohaterów swoich w zaświaty, ich życie ziemskie ubierają w legendy, czynią z nich bogów i półbogów. Na ziemi zaś oddają niemal boską cześć wodzom, królom, sułtanom, otaczają ich osoby hołdem i ceremoniałem, które stoją na przeszkodzie łączeniu się ze zwykłymi śmiertelnikami i zazdrośnie bronią ludowi dostępu do poświęconych osób. Wszystko to wskazuje na tkwiące głęboko przekonanie o istnieniu ludzi różnej wartości, a raczej wyodrębnieniu się z szerszej masy istot nie przez stanowisko, lecz przez swoją wyższość uprzywilejowanych. Do powstania wszelkiej organizacji istoty takie wzbudzające szacunek i posłuch są bardzo cenne i potrzebne”⁸⁸. Wielkie jednostki, Nietzscheański nadczłowiek miałby być świadomie konstruowanym celem polityki ludnościowej. Ponieważ

⁸⁵ Tamże, s. 172.

⁸⁶ Z. Daszyńska-Golińska, *Zagadnienia polityki populacyjnej*, dz. cyt., 318.

⁸⁷ Tamże.

⁸⁸ Tamże, s. 320.

śmierć jednostki to koniec organizmu, a więc w interesie rasy jest „aby przywiłej wyższości przeszedł na potomków wielkiego człowieka”⁸⁹. Rodzinom panującym plemię przypisuje wyższość. Religie monoteistyczne uznają Istotę najwyższą i hierarchię istot duchowych wyższych od ziemskiego człowieka – na przykład kapłani. Święty, bohater, artysta, geniusz ucieleśnia na ziemi tęsknotę za nadczłowiekiem⁹⁰. Odrębne, według niej, choć niesprzeczne z eugeniką tezy głosili przedstawiciele teozofii, prorokujący przeobrażenie dzisiejszych ludzi w istoty wyższe. Teozofię wywodziła z religii hinduskich. Teozofia wymaga wprawdzie wiary, ale zdaniem Daszyńskiej nie jest sprzeczna z teorią zmienności. Akcentowała przecież różnice pomiędzy teozofią i eugeniką. 1) Eugenizm uznaje zależność władz duchowych od organizmu. 2) Teozofia uznaje duchową przyczynę, a ciało traktuje jako wtórne narzędzie powstawania jednostek wyższego typu, niezależnie od rasy i czasu. 3) Eugenizm jest emulacją ras i narodów, sprzyja ewolucji, a teozofia głosi miłość braterską. 4) Eugenizm redukuje życie człowieka do ziemskiego bytowania, a teozofia uwzględnia również życie pozaziemskie. 5) Eugenizm i teozofia są ufundowane, według niej na naukowo pojętej ewolucji i na zdobyczach nauk ścisłych. 6) Eugenizm uzasadnia niezbędność typów wyższych dla tworzenia wyższej rasy. Teozofia ukazuje wyższe i niższe szczeble uduchowienia i rozwoju nakazuje wierzyć w zwycięstwo jednostki. Można przypuszczać, że teozofia teozoficzny spirytualizm zostały użyte do metafizycznej legitymizacji eugeniki, a zarazem do wskazania wartości hierarchii i zróżnicowania społecznego.

W sporze o maltuzjanizm, traktowany jako eugeniczny fundament, Daszyńska kwestionowała słuszność wykładni teorii Malthusa⁹¹. „Ludność kraju – jej zdaniem – stanowi największe jego bogactwo (...), stanowi o tej sumie sił, którymi gospodarstwo społeczne posługiwać się może i których podtrzymaniu służy”⁹². Rządy pragną więc zawsze oddziaływać na przyrost ludności⁹³, aby powiększyć jej liczbę, a tym samym poszerzać zakres swej władzy. T. Malthus się mylił, krótkotrwałe tendencje uznał za prawa, nie uwzględnił przemiany duchowej człowieka i jego zmiany chęci posiadania ilości dzieci w zależności od statusu bytowego i kulturowego⁹⁴. W przeciwieństwie do stanowiska T. Malthusa sądziła, że kwestie demograficzne nie zależą tylko od ilości pokarmu, ale od wielu czynników, od

⁸⁹ Tamże, s. 320.

⁹⁰ Na osobną uwagę zasługuje rozpatrzenie związków poglądów eugenicznych Daszyńskiej z koncepcją nadczłowieka głoszoną przez F. Nietzschego, wszak była autorką pierwszej, wydanej po polski monografii niemieckiego filozofa. Por. Z. Daszyńska-Golińska, 1896 Z. Daszyńska-Golińska, *Nietzsche – Zarathustra*, Kraków 1896.

⁹¹ Zob. *Dyskusja nad referatami sekcji eugenicznej*, „Zagadnienia Rasy” 1921, nr 1, s. 10 n.

⁹² Z. Daszyńska-Golińska, *Nauka o ludności*, dz. cyt., s. 4.

⁹³ Tamże, s. 18.

⁹⁴ Z. Daszyńska-Golińska, *Nauka o ludności*, dz. cyt., s. 64.

oświaty, od sytuacji materialnej rodziców, a nade wszystko od równouprawnienia społecznego i politycznego kobiet⁹⁵. Z perspektywy eugeniki w 1926 roku oceniała sytuację demograficzną Polski jako nie w pełni zadowalającą, zauważyła, że w Polsce panuje „proletariacki typ rozrodczości”, który proponowała zmienić na „racjonalny typ rozrodczości” poprzez: podniesienie poziomu oświaty i rozwój potrzeb. Wbrew zwolennikom determinizmu demograficznego, sądziła, że zmiana charakteru i struktury potrzeb może wpływać na ilość posiadanych dzieci. Przeludnienie nie zagraża ludzkości, a poprawa warunków bytowych, wywołuje zmianę potrzeb duchowych, których wzrost ogranicza przyrost. Nie ma potrzeby obawiać się przeludnienia, bo ludzkość sama reguluje przyrost⁹⁶. „Przeludnienie nie jest zatem prawem przyrody, jest wynikiem bezradności, zjawiskiem, z którym społeczeństwo nie zawsze umie sobie radzić”, a w chwilach kryzysu z bezradności przywołuje „widmo fatalistycznej teorii Malthusa”⁹⁷.

Krytykowała, jej zdaniem, błędne przekonanie Malthusa o nieznanym prawie przyrody decydującym o przyroście. Wnosiła, że o popularności jego teorii zdecydowały względy polityczne, wygoda społeczeństwa angielskiego, które chciało rozumieć, że nędzę można wytłumaczyć albo spaczonym ustrojem społecznym, albo prawem przyrody, które nie daje się odwrócić. Podkreślała, że K. Darwin z teorii Malthusa przejął prawo walki o byt, które w rezultacie prowadzi do usuwania słabszych. Klimat niechęci pogłębiał jeszcze J. S. Mill, porównując „grzech rozrodczości” klas biednych do „grzechu pijaństwa”. W 1930 roku sądziła, że płonne były przepowiednie demografów przestrzegające przed przeludnieniem. Teorie te nie były spójne, jej zdaniem, grzeszyły pośpiesznością hipotez i jednostronnością wniosków. Szczegółowo opracowana literatura demograficzna pozwalała wysnuć wnioski, że nie odkryto jeszcze teorii ludnościowej, która „zastosować by się dała do przyrostu i jej rozwoju w każdym stadium historycznego bytu”⁹⁸. Sama wysnuła następujące wnioski: 1) zagrożenie przeludnieniem, było tylko „majaczeniem niedoinformowanych umysłów”; 2) przyrost i rozwój ludności przestały być faktem tylko biologicznym, stały się historyczno-społecznym; 3) prawa przyrostu utraciły status praw przyrodniczych i niezmiennych, a zaczęły być traktowane jak historycznie zmienne, w każdej epoce zależne od woli człowieka, a formułowane przez naukę demografii, którą postrzegała jako naukę z pogra-

⁹⁵ Z. Daszyńska-Golińska, *Przyrost ludności po wojnie światowej*, CLXXIV. Broszura, brak daty wydania. Przewidywała w XX wieku zagrożenie dla Europy w postaci nadmiernego przyrostu ludności Azji i narastający przyrost rasy murzyńskiej.

⁹⁶ Z. Daszyńska-Golińska, *Nauka o ludności*, dz. cyt., s. 70.

⁹⁷ Z. Daszyńska-Golińska, *Widmo Malthusa po wojnie światowej*, Cykl „Eugeniczny”, Warszawa 1930, s. 17.

⁹⁸ Z. Daszyńska-Golińska, *Z badań nad zagadnieniami ludności*, „*Ekonomista*”, t. II, r. 1908, t. I. 1909. s. 30.

nicza biologii i psychologii społecznej. Zdaniem Daszyńskiej: 1) W krajach kultury współczesnej obniża się liczba urodzeń, a przyrost ludności należy przypisać malejącej liczbie zgonów; 2) Na rozwój ludności wpływa cywilizacyjna zamożność, praca kobiet, alkoholizm, stosunki kapitału i pracy, ideały życiowe; 3) Świadoma wola ludzi, nauka o higienie to czynniki ograniczające przyrost. „Obawa przeludnienia, która przez tyle lat hipnotyzowała umysły, ustąpiła raczej trosce o możebność zmniejszenia się liczby przedstawicieli narodów kulturalnych”⁹⁹. Podstawą polityki populacyjnej są prawa lub prawidłowości uwarunkowane przez „zasadnicze instynkty ludzkie, określone przez tworzenie się i przechodzenie organizmów uzasadnione przez potrzeby każdorazowej epoki”¹⁰⁰. Malthus nie tworzył teorii, ale znalazł swoisty środek rozwiązania kwestii społecznej. Stanowisko sprzeczne z aprobowanymi przez eugeników obawami T. Malthusa ograniczało zasięg argumentacji eugenicznej.

Dostrzegała natomiast zagrożenie społeczeństwa nadmiernym przyrostem wśród klas uboższych i niepokojąco szybko postępującą degenerację zdrowotną nowych pokoleń Polaków, co wymuszało interwencje o charakterze eugenicznym aby usprawnić „stałą cyrkulację elit”.

Ustawodawstwo eugeniczne winno regulować liczbę ludności, „wartość narodową państwa”. Optimum to liczebna zgodność z zamożnością wyżywienia i zatrudnienia. Postęp byłby mierzony wzrostem potrzeb i możliwością ich zaspokojenia. Racjonalny rozwój ludzkości, w ramach polityki populacyjnej, winien sprzyjać uniemożliwianiu prokreacji przez jednostki szkodliwe. Należy usuwać wpływy obniżające wartość rasy.

W 1927 roku Daszyńska pisała:

„...iluzja, że wytworzyć się da rasa wyższych ludzi należy niewątpliwie do szlachetnych złudzeń, które pokonywać każą obecnemu pokoleniu trudności doskonalenia. Piękniejszym jest wszak cel udoskonalenia rasy, niż doskonałości osobniczej”¹⁰¹.

Krzyżowanie, selekcja podtrzymuje dobre własności rasy. Widziała sprzeczność w kształtowaniu i zmienianiu warunków bytu, co umożliwiał przeżywanie istotom zwyrodniałym, a tym samym obniża przeciętny typ rasy. Sądziła, że

„Świat kultury białej rasy idzie zatem ku prawdziwej wymianie ludności. Świadoma racjonalizacja urodzeń zmniejsza ich liczbę, higiena publiczna i prywatna, właściwa ocena znaczenia powietrza i czystej wody, dobór pożywienia może prze-

⁹⁹ Z. Daszyńska-Golińska, *Z badań nad zagadnieniami ludności*, „*Ekonomista*” R. X, t. 1910, s. 1.

¹⁰⁰ Z. Daszyńska-Golińska, *Zagadnienia polityki populacyjnej*, dz. cyt., s. 13.

¹⁰¹ Tamże, s. 234.

dłużyć życie, a postęp medyczny podtrzymuje niejednego osobnika, który przed 20 laty skazany byłby na śmierć”¹⁰².

Akcentując aspiracje eugeniczne, pisała:

„Wchodzimy w okres walki ze zwyrodnieniem rasy, walki o lepszy, wyższy materiał ludzki, a walkę tę nadmierny przyrost ludności utrudnia i hamuje”¹⁰³.

System pracy taśmowej, stosowany w przemyśle, wykazał możliwość zwiększenia wydajności pracy. To osiągnięcie techniczne Daszyńska przyjmowała z niepokojem, ze względu na zagrożenie dla rozwoju rasy. Postulowała aby uporządkować ustawodawstwo sankcjonujące 8 godzinny dzień pracy i poprzez reformy społeczne rozwiązywać kwestie ludnościowe, a nie poprzez radykalizację eugenicznych żądań.

Redaktorka pisma kobiecego „Na Posterunku”, inaczej niż F. Galton, nie uznawała dyskryminacji płci, a jej przyczyn upatrywała w nieodpowiednio prowadzonej polityce społecznej. Twórca eugeniki różnice płciowe uznał za fakt biologicznie zdeterminowany, którego nie zmienia zasady sprawiedliwości ani równości. Macierzyństwo kobiet, jako przejaw ich biologicznej konstytucji w ostateczny sposób determinuje ich podporządkowanie mężczyźnie. Zdaniem Daszyńskiej, nie można przeoczyć biologicznej różnicy płci, ale rozwój procesów emancypacyjnych konsekwentnie zmierza do równouprawnienia. Pisała: „Kobieta staje się indywidualnością taką samą jak mężczyzna. Przestaje być przeto bawidełkiem albo ofiarą skazaną na wyrzeczenie się życia i rozwoju osobniczego, natomiast odczuwa i ponosi całą odpowiedzialność za potomstwo”¹⁰⁴. Uczucia, nauka i rozum to podstawy polityki społecznej, a wzrost indywidualności kobiet wpływa na poziom rozrodczości. Kobieta jest pionierką polityki społecznej, która winna uwzględniać interes gatunku i rasy. „Kobiety są wprawdzie dużo zdrowsze fizycznie i moralnie od mężczyzn, ale dziedziczność musi być dwustronna. Nie sądzę też, aby zmniejszenie się liczby potomków u warstw średnich dokonywało się z istotną szkodą dla rasy i narodu”¹⁰⁵. Szybkie postępy równouprawnienia kobiet jako rezultaty działań prawno-publicznych zmierzają ku stworzeniu ras lepszych, doskonalszych, podobnie jak walka o prawa polityczne, walka z alkoholizmem, prostytutką, chorobami wenerycznymi usuwa zwyrodnienie rasy. Kwestię kobiecą sytuowała w kontekście interesu gatunku, gdyż wzrost indywidualności kobiet wpływa na rozrodczość.

Eugenizm staje się najbardziej skrajną postacią utylityzmu etycznego, zdolnego poświęcać jednostkę jeśli nie służy dobru rasy, w biologicznym sensie.

¹⁰² Tamże, s. 9.

¹⁰³ Z. Daszyńska-Golińska, *Zagadnienia polityki populacyjnej*, dz. cyt., s. 234.

¹⁰⁴ Tamże, s. 208.

¹⁰⁵ Tamże, s. 209.

Polityka rasy miała uwzględniać przesłanki biologiczne i przesłanki socjologiczne, ponieważ twórczyni demografii historycznej uważała, że: 1) Dobór naturalny tym jest łatwiejszy im większy przyrost ludności; 2) Poprawa warunków pomaga w ograniczaniu przyrostu ludności; 3) Każdy typ cywilizacji ma własny stopień zaludnienia i rozmnażania; 4) Warunki otoczenia, depopulacja jest osłabieniem państwa, które to zjawisko jest „groźne wobec sąsiadów, zawsze gotowych do korzystania z tej niższości”¹⁰⁶. Eugenika i polityka rasy – uważała autorka *Nauki o ludności* – imperatywnie winny służyć wzmocnieniu państwa.

Niepodległemu państwu nie przeznaczy jednak roli koordynatora nakazów eugenicznych, bo rolę tę, przejąć winna, w jej mniemaniu, świadoma swych zadań rodzina. Uwzględnienie przesłanek socjologicznych rasy winno się przejawiać w dbałości o korzystne warunki rozwoju rodziny, która jest podstawową komórką społeczną i to ona stanowi o ciągłości rasy. Małżeństwa winny być zawierane nie dla korzyści ekonomicznych, ani prestiżowych, ale dla wzajemnego uzupełniania się walorami fizycznymi i duchowymi¹⁰⁷. Zagadnienie rodziny stało się zagadnieniem omawianym na tle problematyki demograficznej. Składnikiem konstytutywnym społeczeństwa była, według niej, rodzina, której funkcje ulegają ewolucyjnemu przeobrażaniu, maleje rola „wytwórcza” rodziny i rola „spożywcza”, pozostało natomiast znaczenie więzów krwi, a narasta znaczenie więzi duchowych, które służą przekazywaniu dziedzictwa duchowego przeszłych pokoleń. Rodzina współtworzy i przekazuje tradycje rodowe i narodowe, staje się nośnikiem świadomości narodowej. Własność, prawo dziedziczenia, utrwalane monogamicznymi małżeństwami, pogłębiło znaczenie rodziny, tradycji rodowej i jej wpływu na świadomość narodową. Poszerzający się zakres wspólnotowego ujęcia odpowiedzialności moralnej był, według autorki Przełomu w socjalizmie, znamieniem postępu społecznego, gdy tymczasem, zdaniem A. Świętochowskiego, postęp ujawniać się winien we zroście autonomii jednostki¹⁰⁸.

Skłonność Daszyńskiej do swoistej gloryfikacji rodziny wynikała z funkcji, jakie jej przypisywała. Rodzina była miejscem narodzin nowych ludzi. To rodzina stawiała się przestrzenią ontologiczną jedności tego co biologiczne z tym co społeczne, tego co fizyczne z tym co psychiczne, tego co indywidualne z tym co społeczne. Rodzina mogła wyzwać spontanicznie altruizm, była miejscem kształtowania bezinteresownej solidarności. Rodzina mogła pełnić rolę nośnika wartości narodowych¹⁰⁹, podlegać winna jak najdalej idącej ochronie.

¹⁰⁶ Z. Daszyńska-Golińska, *Zagadnienia polityki populacyjnej*, dz. cyt., s. 243.

¹⁰⁷ Tamże, s. 249.

¹⁰⁸ W. Tyburski, *Ideologia nauki...*, dz. cyt., s. 61.

¹⁰⁹ J. Supiński, B. Limanowski, ks. A. Wójcicki się w tej rodzinie razem spotkać mogli, jako że rodzina stanowiła syntezę „zasobu duchowego”, więzi uczuciowych i przestrzeni wychowawczej. Zob. Z. Daszyńska-Golińska, *Zagadnienia polityki populacyjnej*, dz. cyt., s. 191.

Zakończenie

Uwzględnianie eugenizmu i stanowisk eugenicznych obrazuje, w pewnym stopniu, bezkrytyczną postawę wobec nowych, modnych teorii, w tym także teozofii¹¹⁰, wobec której również Zofia Daszyńska-Golińska czuła się zobligowana zająć stanowisko. Z jednej strony był to przejaw jej sympatii scjentystycznych, wyraz ewolucji jej poglądów, to narastanie napięć intelektualnych, obecnych już u Spencera, obrazujących drogę od naturalistyczno-biologicznego przymusu do społecznego zrozumienia i przejścia w obszar umowy społecznej, kodyfikowanej, w niepodległej Polsce, prawnie, polityką społeczną. Z drugiej strony eugenika i teozofia to jeszcze jeden przykład trudności kreowania świadomości modernistycznej przełamującej w sobie dążenie do scjentystycznej wizji świata i dążenie do wykraczania poza ciasne ramy scjentyzmu. Eugenikę traktowała jak narzędzie postępu społecznego, który nie jest samoczynny i zależy od człowieka.

Daszyńska uczestniczyła w przemianach światopoglądu pozytywistycznego, czego wyrazem był też Przełom w socjalizmie. Przejście od eugeniki do eugenizmu można traktować jako jej udział w dyskusji nad utylitarnym wymiarem nauki, w kontekście, odbijającym się szerokim echem tekstu A. Świętochowskiego Dumania pesymisty, kwestionującego możliwości poznawcze człowieka¹¹¹. Świętochowski pisał:

„Człowiek naukowy i szczerzy widzi naraz wielkość i małość umysłu ludzkiego, jego potęgę w sferze doświadczenia i jego niemoc poza granicami tegoż doświadczenia. Sam czuje niemożliwość pojęcia najprostszego faktu samego o sobie. Sam widzi dokładnie, że wiedza bezwzględna jest niemożliwa. Sam wie, że na dnie każdej rzeczy spoczywa niezgłębiona tajemnica”¹¹².

¹¹⁰ Oto lista prac Z. Daszyńskiej-Golińskiej, poświęconych zagadnieniom ludnościowym: Zofia Poznańska, tytuł pracy doktorskiej *Zürichs Bevölkerung im XVII Jahrhundert*, opublikowana w 1891; *Nauka o ludności*, Warszawa 1902; *Alkoholizm i społeczeństwo*, Warszawa 1902; *Badania nad alkoholizmem w Galicji zachodniej*, Kraków 1902; *Alkoholizm jako objaw choroby społecznej*, Warszawa 1905; *Z badań nad zagadnieniem ludności*, „*Ekonomista*”, t. II, r. 1908, t. I. 1909; *Teoria ludności R. T. Malthusa*, „*Ekonomista*” 1909, *Myśli o przyszłym ustroju rodziny*, Warszawa 1910; *Z badań nad zagadnieniem ludności*, „*Ekonomista*” 1910, R. X, t. II; *Współczesny rozwój ludności w świetle teorii*, „*Ekonomista*” 1910; *Demografia jako nauka*, „*Ekonomista*” 1911; *Ustawodawstwo eugeniczne wobec małżeństwa*, Warszawa 1925, *Kwestia kobieca a małżeństwo*, Warszawa 1925; *Kwestia kobieca a małżeństwo*, Warszawa 1925, *Przyrost ludności po wojnie światowej*, „*Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny*” z. 3, 1926; *Nauka o ludności*, Warszawa 1927; *Polityka populacyjna*, Warszawa 1927; *Zagadnienia polityki populacyjnej* (Biblioteka Gazety Administracji i Polityki Państwowej, t. VI) Warszawa 1927; *Zagadnienia populacyjne w świetle obrad Kongresu*, „*Ekonomista*” 1928, t. I; *Widmo Malthusa po wojnie światowej*, Warszawa 1930, *Nauka o ludności*, Warszawa 1932.

¹¹¹ W. Tyburski, *Ideologia nauki...*, dz. cyt., s. 95.

¹¹² A. Świętochowski, *Herbert Spencer (studium z dziedziny pozytywizmu)*, „*Przegląd Tygodniowy*” 1872, nr 15, cyt. za W. Tyburski, *Ideologia nauki...*, dz. cyt., s. 104.

Podobnie jak Świętochowski dodawała, że człowiek wykraczając poza swe doświadczenie spotyka się z trudną do pokonania tajemnicą. Właściwe pozytywistom tendencje minimalistyczne obecne w jej poglądach, przejęte od Spencera zasady agnostycyzmu i minimalizmu poznawczego¹¹³, ulegają przewyciężeniu przez teozoficzny spirytualizm. Daszyńska nie była skłonna stawiać linii demarkacyjnej pomiędzy wiedzą, a światopoglądem.

Eugenicznie nakierowana polityka rasy uprzedmiotowiła człowieka, uczyniła z niego przedmiot poddawany funkcjonalnej ocenie, uwzględniającej jakość życia, nie życie samo. Polską eugenikę tworzyli przede wszystkim lekarze, jak Leon Wernic (1870–1952), T. Janiszewski (1885–1947)¹¹⁴, a Z. Daszyńska swym autorytetem naukowym wzmacniała jej znaczenie, tym samym wpisała się w jakąś uliczkę selektywnego humanizmu.

Eugenika, etatyzacja gospodarki to swoiste mury graniczne myśli Daszyńskiej, zamykające horyzont jej wizji postępu. Eugenizm zakłada pewien wzorzec idealny, ku któremu ludzkość miałaby zmierzać i jest przejawem myślenia teleologicznego. Dziś, kiedy medycyna i nauki biologiczne dostarczają narzędzi eugenicznej kontroli¹¹⁵, teksty Daszyńskiej nabierają dramatycznej aktualności.

¹¹³ W. Tyburski, *Ideologia nauki...*, dz. cyt., s. 111.

¹¹⁴ M. Gawin, *Rasa a nowoczesność...*, dz. cyt., s. 58.

¹¹⁵ F. Fukuyama, dz. cyt., s. 23.



LESZEK GAWOR

Teoria cywilizacji Erazma Majewskiego

Kwestia warunków konstytutywnych cywilizacji, pojmowanych jako najbardziej rozbudowanych i najpełniejszych form życia społecznego rodzaju ludzkiego, obecna już w starożytności, szczególnie mocno uwidoczniła się na przełomie XIX i XX wieku: w okresie powstania antropologii kulturowej, dyskusji nad charakterem badań historycznych, wykluwania się socjologii, znacznego rozwoju filozofii człowieka i filozofii kultury, ale i jednocześnie w ramach wielkiego filozoficznego sporu między zwolennikami pozytywizmu i jego przeciwnikami. Na gruncie polskim zagadnienie to przyobiekło postać powstania opozycyjnych względem siebie teorii cywilizacji, akcentujących ich kulturowy (Feliks Koneczny, Marian Zdziechowski, czy Florian Znaniecki) lub naturalistyczny charakter. Najsłynniejszym orędownikiem tego drugiego ujęcia cywilizacji był w tym czasie, zresztą nie tylko w Polsce¹, Erazm Majewski.

Majewski (1858–1922), urodzony w Lublinie, przyrodnik, etnolog, archeolog (po I wojnie piastował funkcję kierownika Katedry Archeologii UW), ekonomista, przemysłowiec a także jeden z pierwszych na niwie polskiej autor powieści science fiction (*Doktor Muchotałapski*, 1890; *Profesor Przedpotopowicz*, 1898) był klasycznym polskim scjentyistą. W tym duchu uprawiał badania z rozlicznych dziedzin, przykładowo: ewolucji życia na ziemi (*Potop biblijny i periodyczne postępy Ziemi*, 1881; *Koniec świata, przegląd wypadków jakie mogą spowodzić zagładę ziemi*, 1887); entomologii (*Insecta Neuroptera Polonica. Systematyczny*

¹ Zwraca na ten fakt uwagę jeden z pierwszych krytyków i popularyzatorów koncepcji Majewskiego, W. Horodyski (*Cywilizacja a życie. Teoria E. Majewskiego*, Warszawa 1912, s. 5–12, 145). Jest to praca omawiająca dwa pierwsze tomy Majewskiego magnum opus, błędnie zresztą opisując t. 1 jako *Prolegomena i podstawy do filozofii dziejów i socjologii*; por. także: A. i J. Szymański, *Cywilizacja w koncepcji filozoficznej Erazma Majewskiego*, „Studia Filozoficzne” 1975, nr 8, s. 107.

spis owadów żyłkoskrzydłych polskich, 1883); nazewnictwa zoologicznego i botanicznego (*Słownik nazwisk zoologicznych i botanicznych polskich*, 1885; 1891–1898). Był ponadto prężnym przemysłowcem, filantropem (założył w Warszawie Muzeum Prehistoryczne) oraz niekłamany sympatykiem filozofii. Przyjaźnił się, między innymi, z Ludwikiem Gumplowiczem i Marianem Massoniušem, co zapewne wywarło wpływ na podjęcie przez niego szeroko zakrojonych badań z zakresu filozofii społecznej. W tej to dziedzinie Majewski odniósł największy swój naukowy sukces, publikując w latach 1908–1923 czterotomową pracę *Nauka o cywilizacji*², z których szerokim międzynarodowym echem odbił się tom 1, zatytułowany *Prolegomena do socjologii i antropozofii* (wraz z t. 2. tłumaczony na język francuski), oraz tom 3 opatrzony tytułem *Kapitał*³.

Erazm Majewski punktem wyjścia swej refleksji nad cywilizacją uczynił znaną formułę, iż

„(...) zjawiskami społecznymi rządzą specjalne prawa socjologiczne, tak samo, jak biologicznymi rządzą biologiczne, ale aby pierwsze odszukać i poznać, nie trzeba spuszczać z oka praw fizycznych i biologicznych, ponieważ pierwsze są tylko ich rozwinięciem i transformacją właściwą nowemu środowisku, w którym się przejawiają”⁴.

Założenie to nader jasno odzwierciedla zasadnicze kierunki myśli polskiego uczonego w zakresie cywilizacyjnych rozważań.

Deklaruje się więc on jako zwolennik naturalistycznego monizmu, tak charakterystycznego dla światopoglądu inspirowanego pozytywizmem końca XIX wieku. Stąd, dostrzegając interdyscyplinarny wymiar rozważań nad cywilizacją, snutych przez historię, socjologię, antropologię czy filozofię dziejów, ujmuje jednak kwestie istnienia, rozwoju, postępu czy upadków cywilizacji w kategoriach nie człowieka i stosunków międzyludzkich a uwarunkowań środowiskowych: „(...) historia rodu ludzkiego w tych granicach, jak ją sobie zakresliła historiozofia i socjologia, jest (...) nauką przyrodniczą”⁵.

Majewski dostrzega wszak swoistości natury i kultury – jakościowo wyodrębnionych płaszczyzn rzeczywistości, stąd nie ma we wzmiankowanym założe-

² E. Majewski, *Nauka o cywilizacji*, t. 1: *Prolegomena do socjologii i antropozofii*, Warszawa 1908; t. 2: *Teoria człowieka i cywilizacji*, Warszawa 1911; t. 3: *Kapitał*, Warszawa 1914; t. 4: *Narodziny i rozwój ducha na ziemi*, Warszawa 1923.

³ Postać Erazma Majewskiego współcześnie nie jest zbyt znana. Pobieźna charakterystyka jego poglądów zamieszczona jest w *Zarysie dziejów filozofii polskiej 1815–1918* (red. A. Walicki, Warszawa 1983, s. 391–394); o jego koncepcji cywilizacji pisali A. i J. Szymańscy (*Cywilizacja w koncepcji filozoficznej Erazma Majewskiego*); a także W. Horodyski, dz. cyt.; por. także: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 19.

⁴ E. Majewski, *Nauka o cywilizacji*, t. 1, dz. cyt., s. 271.

⁵ Tamże, t. 1, s. 271.

niu redukcjonizmu i wzajemnej przekładalności tych zróżnicowanych obszarów, właściwych np. scjentystycznej wizji świata. Uwidacznia to szczególnie jego pojmowanie cywilizacji z jednej strony, co prawda, jako najwyższej biologicznie zorganizowanej formy rzeczywistości, lecz z drugiej – jako płaszczyzny zasadniczo różniącej się od innych, niższych, poziomów organizacji natury, umożliwiającej bowiem „narodziny i rozwój ducha na ziemi”.

Opierając się na powyższych tezach, Majewski w swym rozumieniu cywilizacji zdecydowanie dystansuje się do dwóch obiegowych wówczas w tym zakresie koncepcji. Nie godzi się więc on na ujmowanie cywilizacji, wzorem Lewisa H. Morgana, jako najwyższego stopnia rozwoju ludzkości (według cytowanego przez Majewskiego Emila Littre – cywilizacja w tym ujęciu to stan społeczeństwa ówczesnych narodów europejskich)⁶, co jest swoistym pokłosiem oświeceniowej idei postępu, jak i na rozpowszechnione w tym czasie pojmowanie cywilizacji pod postacią „(...) sumy wszelkich objawów życia zbiorowego i indywidualnego, sumy idei będących w obiegu, sumy objawów działalności społecznej, odkryć wynalazków i ich zastosowań, stan ustroju rodzinnego i klasowego i w ogóle społecznego, ustroju wszelkich instytucji”⁷, co było udziałem zwolenników antytypozytywistycznej Diltheyowskiej koncepcji rozumienia historycznego, czy też refleksji strukturalnej w historii. Uważając powyższe próby określenia cywilizacji w istocie za wąskie i fragmentaryczne, proponuje polski uczony cywilizację traktować przede wszystkim jako zjawisko specyficzne dla ludzkiego życia. W tym ujęciu jest ono wyróżnialne przy pomocy trzech najogólniejszych cech.

Po pierwsze mianowicie cywilizacja dla Majewskiego jest zjawiskiem życia społecznego ludzi. Materiałem podstawowym tegoż życia jest rodzina, na kanwie której powstają gromady, społeczności i społeczeństwa. Wszakże te formy życia społecznego rodzaju ludzkiego nie pokrywają się, zdaniem polskiego uczonego, z cywilizacją. Stanowią one jedynie konieczną i niezbędną podstawę, swoisty fundament nadbudowującej się na nim cywilizacji.

Po drugie, twórcą cywilizacji, jej materiałem społecznym – jak to określa Majewski, jest człowiek, „osobnik jednogatunkowy i morfologicznie jednakowy”. Wyjątkowość człowieka w przyrodzie, jako twórcy i zasadniczego elementu cywilizacji, tkwi według twórcy nauki o cywilizacji, w jego trwałej wrodzonej dyspozycji do życia gromadnego oraz, co najważniejsze, w uposażeniu w wybitnie sprawne władze umysłowe.

Trzecią wreszcie cechą, w istocie *differentia specifica* cywilizacji wśród innych, ludzkich i zwierzęcych form życia stadnego, jest pełnienie w obrębie społeczeństwa zróżnicowanych funkcji (poza rozrodczymi) przez homogeniczne jed-

⁶ Tamże, s. 25.

⁷ Tamże, s. 26.

nostki ludzkie. Ma tu Majewski na myśli wzniesienie się rodzaju ludzkiego na poziom znacznej organizacji życia społecznego, wymagającego zróżnicowanych jednostkowo ról społecznych, jako warunku koniecznego zaistnienia zjawiska cywilizacji⁸. Tak ogólnie, co należy zaznaczyć, określoną cywilizację Erazm Majewski sytuuje w monistycznym planie przyrody, jako najwyższy element ciągu manifestacji życia, odpowiadającego, co prawda nie do końca, poszczególnym stopniom organizacji natury, wyróżnianym w ramach historii naturalnej.

Znajduje otóż polski uczony w przyrodzie trzy zasadnicze etapy jej rozwoju – tzw. realności A, B i C, które występują także w porządku synchronicznym.

Realność A to powstanie poziomu mikrocząstek fizykochemicznych, któremu po stronie życia odpowiada płaszczyzna pojawienia się biogen (białka, plazmy) – pierwocin biologicznej egzystencji. To cała płaszczyzna bytu nieorganicznego z elementami prewitalistycznymi.

Realność B to poziom komórkowej, złożonej już struktury natury. W ciągu manifestacji życia temu stopniowi organizacji przyrody odpowiada komórka organiczna i jej złożenia w postaci organizmów żywych. To obszar bytu ożywionego.

Realność C to poziom istnienia wolnych organizmów, składających się z komórek, ale to także obszar pojawienia się organizmów społecznych, wpiętych zwierzęcych, potem ludzkich – gromady, społeczności i wreszcie społeczeństwa człowieka, ale jeszcze nie cywilizacji. Zdaniem Majewskiego to właśnie na tym etapie zatrzymała się dotychczasowa cywilizacyjna refleksja.

Ukazanie przez Majewskiego analogii między organizmem biologicznym a społeczeństwem, usprawiedliwionej tradycją myśli społecznej⁹ i potraktowanie społeczeństwa jako jednego wielkiego supraorganizmu ma na celu wyeksponowanie zasady, porównywalnej z więzią organiczną organizmów wielokomórkowych, łączącej społeczeństwo w całość. Należy tu wszak zaznaczyć, iż Majewski nie utożsamia bezpośrednio w tym ujęciu społeczeństwa z organizmem; nic go nie łączy z Spencerowskim organicyzmem. Zwraca on uwagę, że społeczeństwo nie tworzy takiej więzi organicznej lub fizycznej (jak to się dzieje w organizmach), lecz wyłącznie pozwalającej na ludzkie bytowanie więzi funkcjonalnej.

Otóż zdaniem Majewskiego takim łącznikiem społeczeństwa ludzkiego, stanowiącym jednocześnie przyczynę i uspołecznienia rodzaju ludzkiego i jego zróżnicowania funkcjonalnego, jest fenomen mowy ludzkiej. Dzięki aparatowi mowy bowiem, człowiek wznosił się ponad świat zwierzęcy;

„(...) zwierzę można wystawić sobie jako całość otwartą na świat tylko jednostronnie, dośrodkowo. Taka całość otwarta jest nie dla świata zewnętrznego,

⁸ Tamże, s. 33–36.

⁹ Tamże, s. 93.

lecz tylko na świat (...). Osobnik zaś ludzki jest całością otwartą obustronnie - dośrodkowo i odśrodkowo. On przyjmuje od innych i oddaje innym"¹⁰.

Ta wymiana informacji, możliwa nie tylko przy pomocy bezpośredniej, słownej formy, ale i szybko powstałej pośredniej - pisanej, umożliwiającej kontakt względnie niezależnie od czasoprzestrzeni, umożliwiła człowiekowi zajęcie uprzywilejowanego miejsca w porządku przyrodniczym. Przede wszystkim doniosłym skutkiem pojawienia się i rozwoju mowy było to, że:

„Doświadczenie jednego osobnika mogło nie przepadać dla innych, mogło być udzielane darmo innemu i wzbogacało zasób jego wyobrażeń zdobywanych dawniej tylko przez doświadczenie. Tak środek komunikacji sprawił, że człowiek może udzielać innym nie tylko swego doświadczenia, ale może wyręczać innego w pewnych funkcjach i być wyręczanym w innych. Od tego procesu wymiany myśli i wymiany usług zależy zróżnicowanie funkcjonalne osobników, które jest cechą i warunkiem społecznej formy bytu"¹¹.

Dzięki mowie więc ukształtowany został, najogólniej – ogólnoludzki zasób wiedzy pojmowany jako wspólny dorobek pokoleń i wieków. On to właśnie tworzy, zdaniem Majewskiego, świat specyficznie ludzki, który co prawda wyrósł na przyrodniczych podstawach, lecz kieruje się własnymi prawami.

Mowa ludzka pełni zatem nie tylko funkcję podstawowego zwornika społecznej egzystencji rodzaju ludzkiego, ale i zarazem jest, według Majewskiego, osnową nowego etapu w ciągu manifestacji życia – realności poziomu D.

Realność D zdaniem Majewskiego, to nic innego jak właśnie cywilizacja. To obszar rzeczywistości charakteryzowany uprzednio wymienionymi trzema cechami i ponadto poszerzony, wskutek aparatu mowy ludzkiej, o całokształt działań ludzkich o społecznym charakterze, tych minionych i aktualnie podejmowanych, jak i ich wytworów - wiedzy, techniki, instytucji społecznych, tradycji, wierzeń czy sztuki. Realność D zatem to tak społeczeństwo ludzkie, stanowiące w tym przypadku biologiczny materiał społeczny, jak i to, co najogólniej określa się mianem kultury ludzkiej, tj. ogółu rezultatów tak materialnej, jak i duchowej natury, osiągniętych i osiągniętych przez człowieka w swym rozwoju filogenetycznym.

Tak rozumiana cywilizacja tworzy dla człowieka jego naturalne środowisko. „Každy człowiek jest naprzód wytworem cywilizacji, a potem jej wytwórcą przez to, że jest jej narzędziem"¹² – pisze autor *Nauki o cywilizacji*. Stąd człowiekowi nie jest dane wykroczyć poza z góry dane mu kulturowe uwarunkowania. Každy człowiek przypisany jest do takiej cywilizacji, jaka za pomocą języka (artykulacji

¹⁰ Tamże, s. 111.

¹¹ Tamże, s. 118.

¹² Tamże, s. 254.

wszak zróżnicowanej) kształtuje i wywiera nań wpływ. Stąd i Majewski wyciąga wniosek, iż skoro to mowa odgrywa podstawową rolę w tworzeniu społeczeństw - wspólnot językowych, narodowych więc, to ludzkość jest jedynie hipostazą, zaś realnie istnieją wyłącznie zróżnicowane cywilizacje narodowe¹³. Jest to wniosek analogiczny do koncepcji wielości cywilizacji Feliksa Konecznego czy Zygmunta Wasilewskiego wizji cywilizacji narodowych¹⁴.

Nie ten wszakże problem stanowi pierwszoplanową płaszczyznę zainteresowań Majewskiego. Głównie chodzi mu o wykazanie, że powyższe ujęcie cywilizacji nie jest, wbrew pozorom, przeciwstawne światowi przyrodniczemu. W końcu podstawa cywilizacji – mowa, ma rodowód jednoznacznie biologiczny. Potencjalnie jest w nią wyposażony cały świat zwierzęcy, jednakże jedynie rodzaj ludzki zdołał wyjątkowo wykorzystać ten środek społeczny do niespotykanego w skali przyrody rozwoju gatunkowego. Dlatego też zdaniem polskiego autora cywilizacja jest jedynie prostym przedłużeniem natury, kolejnym, najwyższym i najbardziej złożonym ogniwem w łańcuchu życia, realnym tworem przyrody¹⁵. W cywilizacji przyroda (po komórce i organizmie) osiągnęła kres komplikacji układów biologicznych. „Najbardziej złożoną postacią życia ziemskiego nie jest człowiek lecz – cywilizacja”¹⁶.

Tworząc hierarchiczny ciąg przyrody od materii nieorganicznej do cywilizacji, podkreślając jednocześnie swoistość realności D w stosunku do pozostałych, niższych stopni organizacji natury, Majewski w swej teorii cywilizacji usiłował przerzucić pomost między naturalistyczną tezą o jednorodnym charakterze rzeczywistości a twierdzeniem optującym za pełną odrębnością i opozycyjnością wobec natury sfery świata ludzkiego (kultury). Polski autor dostrzegał niewystarczalność do zrozumienia człowieczej rzeczywistości metod stosowanych w zakresie czy to przyrody nieorganicznej (mechanicyzm), czy organicznej (biologizm), powszechnie panujących w epoce pozytywistycznej. Stąd też, wyróżniając realność D, utrzymywał, iż w zakresie nauk humanistycznych należy uwzględnić fakt przede wszystkim cywilizacyjnego rozwoju człowieka, w nim upatrując zasadniczej przyczyny odrębności kultury od natury, jak i sposobu rozumienia świata ludzkiego. Jednakże cywilizacja w jego koncepcji traktowana była przyrodniczo i mimo wszelkich deklaracji, jakich Majewski nie szczędził, o odrębności i nieredukowalności płaszczyzn realności A, B i C z jednej, a realności D z drugiej strony, jego koncepcja cywilizacji ma jednoznacznie charakter naturalistyczny. Jest

¹³ Tamże, t. 2, s. 280–294.

¹⁴ Por. F. Koneczny, *O wielości cywilizacji*, Kraków 1935; Z. Wasilewski, *O życiu i katastrofach cywilizacji narodowych*, Warszawa 1921.

¹⁵ E. Majewski, *Nauka o cywilizacji*, t. 1, dz. cyt., s. 253.

¹⁶ Tamże, s. 265.

reprezentatywnym przykładem teorii społecznej inspirowanej monistycznym biologizmem.

Należy dodać jeszcze, iż nauka o cywilizacji miała w zamyśle Majewskiego pełnić funkcję swoistej *mathesis universalis*. Jej wiodącym zadaniem było przecież ostateczne i jednolite opisanie (i wyjaśnienie) całej rzeczywistości, tak przyrodniczej, jak i społecznej. W trakcie realizacji tego zadania odsłonięta zostaje, niejako pośrednio, istota cywilizacji, która jawi się z jednej strony jako przedłużenie naturalnych przyrodniczych zmienności, z drugiej zaś wskazuje na ukonstytuowaniu się na jej gruncie nowej jakościowo i nieredukowalnej do poprzednich fazy rozwoju natury. Na drodze do pełnej realizacji tego projektu¹⁷ stanęły Majewskiemu wprawdzie długotrwały paraliż, potem zaś śmierć.

¹⁷ Por. tamże, t. 1, s. 14; ten wymiar koncepcji Majewskiego akcentują także: A. i J. Szymańscy, s. 110.



WOJCIECH ZIELIŃSKI

Znanieckiego wskazówki dla współczesnej etyki Komentarz do *Noty metodologicznej*

Wstęp

Uwagi niniejsze naznaczone są aspiracjami filozofii praktycznej, a jest to przecież taka filozofia, która nie zadowala się wyłącznie logiczną spójnością własnych konstrukcji, ale dopiero instruktywnym związkiem takowych z określoną sferą ludzkiego działania. Uprawianie praktycznej filozofii domaga się możliwie największej wiedzy o jej teoretycznych podstawach, ale zdobywanie takiej wiedzy nie może odbywać się kosztem rezygnacji z refleksji o możliwościach i uwarunkowaniach praktycznego jej zastosowania. Biorąc pod uwagę powyższe deklaracje, nieco dziwić może fakt umieszczenia ich we wstępie tekstu proponowanego do zbioru studiów z filozofii polskiej a stanowiącego zaledwie komentarz do innego tekstu, nie będącego zgoła rozprawą z filozofii praktycznej, ale metodologicznym wprowadzeniem do obszernej pracy socjologicznej. Ewentualna wątpliwość w tym względzie wydaje się jednak pozorna i zasadne jest zneutralizowanie jej w załączku, zanim przedstawiony zostanie materiał będący przedmiotem komentarza.

Prawdziwe wydaje się twierdzenie, iż punkt skupienia uwagi filozofii praktycznej ulokowany jest w teraźniejszości lub w mniej lub bardziej określonej przyszłości, ale nie w przeszłości. Pytamy o pożądane stany rzeczy, pytamy o właściwe – wedle określonych kryteriów – sposoby działania, ale ewentualne odpowiedzi na te pytania interesują nas o tyle, o ile dadzą się one przełożyć na działanie. Działać możemy *dzisiaj*, coś zrobić możemy *jutro*, ale *wczoraj* – gdy chodzi o działanie – jest już dla nas *zamknięte*. Być może, owszem, coś można było, a może nawet należało zrobić inaczej, nie możemy jednak cofnąć czasu i owego „inaczej” nie podobna już ulokować w układzie spraw lub sytuacji postrzeganym przez nas dzisiaj jako nie w pełni uporządkowany. Wspomniane „wczoraj”, zamknięte dla działania, nie jest jednak zamknięte dla refleksji: wydaje się, iż nie ma takiego

przeszłego doświadczenia – zapisanego, reflektowanego lub jedynie przeżytego – które nie mogłoby być z pożytkiem wyzyskane dla potrzeb, żyjącej dniem dzisiejszym lub jutrzejszym, filozofii praktycznej. I na takim właśnie założeniu oparte są uwagi zamieszczone poniżej.

Przedmiotem komentarza jest *Nota metodologiczna*¹, zamieszczona w pierwszym tomie znanego i uznanego dzieła Williama I. Thomasa (1863–1947) i Floriana Znanięckiego (1882–1958), *Chłop polski w Europie i Ameryce*². Dwie kwestie wymagają tu usprawiedliwienia. Po pierwsze, komentowany tekst ulokowany jest w dziele socjologicznym i sam poniekąd stanowi rozprawę z zakresu socjologii teoretycznej³. Może zatem pojawić się obawa o filozoficzną klarowność podjętej refleksji. Po drugie, autorstwo reflektowanego tekstu – formalnie, niezależnie od proporcji rzeczywistych – jest podwójne⁴, a tymczasem zamiarem piszącego te słowa jest skupienie uwagi na twórczości tylko jednego z wyżej wymienionych autorów, tj. Znanięckiego⁵. Czy owo skupienie uwagi jest w tej sytuacji możliwe?

Odpowiadając na wątpliwość pierwszą, a tym samym – przynajmniej intencjonalnie – usprawiedliwiając podjęte działania, należałoby podkreślić z jednej strony deklarowaną wcześniej *otwartość przeszłości* dla współczesnej filozofii praktycznej i *wielozródłowość* jej refleksji. Z drugiej strony zaś – niezmierną dzisiaj złożoność praktycznego doświadczenia w tym względzie. Choć bowiem parcelacja problematyki filozoficzno-praktycznej, a zwłaszcza najbardziej nas tutaj zajmującej problematyki etycznej, na wycinkowe obszary rozmaitych nauk szczegółowych, m.in. socjologii, niekoniecznie dobrze służy samorozwojowi tejże filozofii (etyki), to jednak jako taka pozostaje faktem, elementem społecznej praktyki, i domaga się uwzględnienia w ramach *całościującej* ją refleksji.

Jeśli zaś chodzi o wątpliwość drugą, dotyczącą podwójnego autorstwa komentowanego tekstu, przyjęto założenie możliwie najprostsze: Ponieważ przedmiotem-zadaniem niniejszej analizy nie jest „egzegeza” komentowanego dzieła lub rozpoznanie indywidualnych doświadczeń i udziałów poszczególnych auto-

¹ Odtąd, w tekście głównym i przypisach występować będzie skrótowy zapis: *Nota*.

² W. I. Thomas, F. Znanięcki, *The Polish peasant in Europe and America. Monograph of an immigrant group*, Chicago 1918–1920. Wydanie polskie *Chłop polski w Europie i Ameryce*, przeł. M. Metelska, Warszawa 1976; tu *Nota* zamieszczona na stronach: 41–96.

³ *Chłop polski...* to książka wielokrotnie wznawiana w różnych językach i powszechnie cytowana, jako dzieło klasyczne, wprowadzające do badań socjologicznych tzw. metodę dokumentów osobistych; tu obejmujących, zebraną przez Znanięckiego, korespondencję pomiędzy polskimi chłopami, którzy wyemigrowali do Stanów Zjednoczonych a ich rodzinami, pozostałymi w Polsce. W. Sitek, *Znanięcki Florian*, [w:] *Encyklopedia socjologii*, red. W. Kwaśniewicz i in., t. 4, Warszawa 2002, s. 369. Zob. także: J. Szacki, *Znanięcki*, Warszawa 1986, s. 63 n. Na temat *Chłopa polskiego...* m.in.: H. Blumer, *An appraisal of Thomas and Znanięcki's "The Polish peasant in Europe and America"*, New York 1939.

⁴ Por. J. Szacki, dz. cyt., s. 26, 60–85.

⁵ Twórczości wyzyskiwanej dla potrzeb współczesnej filozofii praktycznej.

rów w jego ostatecznym kształcie, lecz wyzyskanie zawartych w nim uwag dla potrzeb refleksji filozoficzno-praktycznej osadzonej w realiach dnia dzisiejszego, uznano, że brak wyraźnych zastrzeżeń dotyczących autorstwa poszczególnych partii tekstu oznacza akceptację jego treści przez każdego z podpisanych pod nim autorów, i – z opisanych wyżej względów praktycznych – może być potraktowany jako pośredni wyraz deklaracji autorstwa wyłącznego.

Jeżeli uwagi poczynione wyżej są dla Czytelnika akceptowalne, przejdźmy do meritum sprawy i przyjrzyjmy się *Nocie metodologicznej* pod kątem tego, co, zaczerpnięte z *Noty*, może być dla nas – filozofów *praktycznych*, etyków – przydatne dzisiaj, zarówno na przedmiotowym, jak i na metapredmiotowym poziomie refleksji. Dla uporządkowania wypowiedzi, całość zawarta zostanie w siedmiu punktach.

Rozwinięcie

1. Nie mówi o tym w *Nocie* jej autor, ale w tekście wprowadzającym do lektury *Chłopa polskiego...* pisze o tym pośrednio Jan Szczepański: Znanicki nie jest *filozofem fotelowym*, nie należy do gatunku tych, którzy tworzą rozmaite teorie społeczeństwa bez empirycznej znajomości przedmiotu; a których nie brakowało w czasie, gdy powstawała *Nota*⁶ i których bez wątpienia nie brakuje też dzisiaj. „Niegabinetowe” doświadczenie Znanickiego, mające niewątpliwie niebagatelne znaczenie dla jego twórczości filozoficznej, to m.in. jego praca wykonywana w pierwszych latach XX stulecia w instytucjach opieki nad wychodźstwem⁷, pozwalająca określoną problematykę społeczną uchwycić przez pryzmat jednostkowego jej doświadczenia. Dla filozofii praktycznej – dla etyki (trzymajmy się już tego dookreślenia), zwłaszcza posadowionej empirycznie⁸ – *doświadczeniowe* osadzenie refleksji – zarówno przedmiotowej (normatywnej), jak i metapredmiotowej (metaetycznej) – wydaje się warunkiem *sine qua non* jej praktycznej użyteczności i ewentualnej falsyfikowalności⁹. I choć podmiotowe doświadczenie działania (moralnego)¹⁰ z oczywistych względów nie stanowi jedynego możliwego

⁶ Por. J. Szczepański, *Dzieło W. I. Thomasa i F. Znanickiego w rozwoju socjologii*, [w:] W. I. Thomas, F. Znanicki, *Chłop polski...*, s. 32.

⁷ Por. tamże; zob. też J. Szacki, dz. cyt., s. 22 n.

⁸ Na temat empirycznego modelu w etyce zob. m.in. M. Olech, *Ija Lazari-Pawłowska jako metaetyk i moralista*, Słupsk 2007, s. 13–21, 29, wraz z przypisami.

⁹ Zob. R. Wiśniewski, *Probabilizm etyczny*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” R. 8 (1999), nr 1 (29), s. 139–141; tenże, *Możliwość probabilizmu etycznego. Studium metaetyczne ewolucji empiryzmu w etyce polskiej*, Toruń 1992, s. 155–158.

¹⁰ Na ten temat zob. m.in. W. Zieliński, *Podmiotowe doświadczenie działania. Relektura wybranych uwag Znanickiego*, „Studia z Filozofii Polskiej”, t. 1, red. M. Rembierz, K. Śleziński, Białsko-Biała-Kraków 2006, s. 197–206.

przedmiotu refleksji, jego eliminacja z analizy może prowadzić (a) do faktycznego zerwania więzi etyki z przedmiotem jej zainteresowania, i tym samym, (b) do jałowości etycznych dywagacji.

2. Z treścią wyrażoną powyżej wiąże się zagadnienie kolejne. Autor *Noty* podkreśla, że badania etyczne podporządkowane są *problemowi idealnych norm zachowania* i że w związku z tym opracowanie metody czysto teoretycznych badań etycznych nie wydaje się możliwe¹¹. Jaki związek ma ta uwaga z perspektywą niniejszego komentarza? Otóż wydaje się, że współczesna kondycja etyki w znacznym stopniu naznaczona jest piętnem swoistej *naturalizacji* jej problematyki, powodowanej ekspansywnym, wręcz agresywnym rozwojem nauk szczegółowych, zawłaszczających m.in. tradycyjny obszar refleksji etycznej¹² – zwłaszcza refleksji mądrościowej, zmierzającej do podporządkowanego oczekiwaniom jednostki *całościowania* doświadczenia moralnego – i roszczeniach do wyłączności kompetentnego wykładu zawartości wspomnianego obszaru. Tymczasem Znaniecki, traktujący świat społeczny, świat kulturowy, jako wytwór wybitnie ludzki, i kontestujący koncepcje przyrodnicze w zakresie ich roszczeń do samodzielnego objaśniania specyfiki tego świata¹³, uwagą o charakterze badań etycznych przynajmniej pośrednio podkreśla nieusuwalną wyjątkowość etyki jako refleksji filozoficznej. W dzisiejszej dobie daleko posuniętej proceduralizacji i standaryzacji wszelkiej zinstytucjonalizowanej pracy intelektualnej – dobie nie będącej jednak czasem wolnym od moralnych dylematów rejestrowanych na poziomie *praxis* – etyka może, i być może powinna, pozostawać przestrzenią refleksji *niepośluszej* wspomnianym procedurom i standardom, bo, jak się zdaje, tylko w takiej postaci będzie w stanie (a) czytać doświadczenie moralne w sposób sobie właściwy i – za sprawą jego reflektowania – (b) nadawać mu wymiar humanistyczny, niesprowadzalny do tego, co o moralnym doświadczeniu człowieka są w stanie powiedzieć wzięte razem nauki szczegółowe.

3. Kolejnym walorem *Noty metodologicznej*, elementem wartym podkreślenia ze względu na współczesne potrzeby etyki, jest akcent kładziony w niej na indywidualizm metodologiczny jako zasadę opisu i wyjaśniania złożonych komponentów ludzkiego doświadczenia. Oto czytamy w *Nocie*, iż

„założenie spontanicznego rozwoju skłonności jednostki, jeśli dane są warunki materialne, znajduje wyraz w wyolbrzymionej doniosłości, jaką reformatorzy przypisują zmianom środowiska materialnego, i w pochopnie wyciąganych wnioskach z wpływu warunków materialnych na mentalność i charakter jednostek i grup”¹⁴.

¹¹ *Nota*, s. 57. Autor mówi tu w szczególności o etycznym studiowaniu postaw.

¹² Por. J. Russ, *Współczesna myśl etyczna*, przeł. A. Kuryś, Warszawa 2006, s. 109–111.

¹³ Por. J. Szczepański, dz. cyt., s. 33.

¹⁴ *Nota*, s. 49.

Owszem, przyznaje autor, „warunki materialne rzeczywiście w dużej mierze pomagają lub przeszkadzają rozwojowi odpowiednich kierunków postępowania”¹⁵. Ale i samo to nie dzieje się bezwarunkowo. Wszak najpierw musi być *skłonność do działania*, ponieważ sposób, w jaki wspomniane warunki zostaną wykorzystane, *zależy od ludzi, którzy z nich korzystają*¹⁶.

Ta oczywista skądinąd konstatacja może wręcz razi swoją banalnością, zwłaszcza w końcowej części jej sformułowania. Ale czyż mimo tego nie zasługuje na podkreślenie właśnie w dobie obecnej? Nie brakuje chyba przykładów działań, które zakładają to, co powyżej jawi się jako wątpliwe: a) relacje między pracownikami firmy będą właściwe, jeśli w odpowiedni sposób sprecyzowane zostaną zapisy firmowego kodeksu etyki; b) lekarze będą leczyć lepiej, jeśli będą więcej zarabiać (nie dlatego, że zarabiając mniej, lekceważą swoje obowiązki, ale dlatego, że zarabiając mało podejmują pracę dodatkową, co skutkuje powszechnym zmęczeniem i radykalnym ograniczeniem możliwości podnoszenia kwalifikacji poprzez chociażby lekturę literatury fachowej)¹⁷; c) jakość pracy rady gminnej wzrośnie, jeśli poprawią się techniczne warunki jej funkcjonowania (jeśli np. na potrzeby rady zainstalowana zostanie maszyna do liczenia głosów); itd. Owszem, każde ze wspomnianych działań może przyczynić się do poprawy określonej sytuacji, ale gwarancji takowej poprawy nie ma. Ad. a) Pracownik *X* może tłumaczyć swoje wątpliwej jakości postępowanie wobec pracownika *Y* (1) brakiem wyraźnego zakazu takowego działania w *kodeksie*, albo np. (2) niefortunnym odczytaniem zamieszczonych tam nakazów; ad. b) lekarz, który otrzyma znaczącą podwyżkę pensji może uznać, że skoro jednak – mimo przemęczenia – jakoś do tej pory sobie radził z wielością zajęć, to poradzi sobie i teraz, tyle, że za większe pieniądze¹⁸; ad. c) radni pracujący wygodniej i sprawniej mogą nie zechcieć przeznaczyć zaoszczędzonego czasu na głębsze rozeznanie diskutowanych problemów, a szybkość przeprowadzanych głosowań może nie przełożyć się na jakość lokalnie stanowionego prawa. I tak dalej. Wszak takie sformułowanie możliwych przeciwieństw jest oczywiste. Ale nie jest dzisiaj oczywiste zalecenie sformułowane w *Nocie*:

„Normalnie społeczna akcja powinna rozwinąć pożądaną skłonność i stworzyć jednocześnie odpowiednie dla niej warunki, a jeśli to niemożliwe, należy

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ „Najpierw trzeba dołożyć do płac lekarzy, po to, żeby nie mieli potrzeby tyrania ponad fizyczną normę. Żeby byli bardziej efektywni w jednym miejscu pracy” (J. Czapiński) – *Dlaczego władza nie ustąpi lekarzom. Rozmowa z prof. Januszem Czapińskim, psychologiem społecznym* (rozmawia Robert Walenciak), „Przegląd” 23 (2007); www.przegląd-tygodnik.pl [dostęp: 19.06.2007].

¹⁸ Oczywiście, dotyczy to rozmaitych porównywalnych sytuacji także w innych zawodach, z nauczycielami akademickimi włącznie, a może na czele.

zwrócić uwagę raczej na rozwój skłonności niż na zmianę warunków, ponieważ silna społeczna skłonność zawsze dojdzie do głosu poprzez modyfikację warunków, podczas gdy zaniedbanej skłonności nie pomogą najlepsze warunki materialne¹⁹.

Oczywistości takiego zalecenia nie można uzyskać drogą perswazji. Drogą zaniechania można jednak stracić je z pola widzenia, a potem, na poziomie moralnej praktyki – brnąć w działania spektakularne, ale nie dające oczekiwanych rezultatów.

4. Skupienie uwagi na działaniu jednostki, lub szerzej rzecz ujmując, na jednostkowym oddziaływaniu na struktury nie jest jednak w *Nocie* bezwarunkowe. Zastrzeżenia dotyczą między innymi ograniczeń jednostkowej wiedzy.

„Nietrudno wykazać – czytamy w *Nocie* – że nawet najpełniejsza jednostkowa znajomość rzeczywistości społecznej, nawet najlepsza indywidualna adaptacja do tej rzeczywistości nie może na serio gwarantować ważności uogólnień opartych na zdrowym rozsądku²⁰.

Zakres praktycznej jednostkowej wiedzy pozostaje bowiem zawsze zaledwie małą częścią całej złożoności społecznych faktów²¹. Jest on ograniczony zewnątrz – obecnością jednostki w określonym zaledwie fragmencie świata społecznego, ale jest także ograniczony wewnątrz: temperament jednostki i jej podobne składowe osobowościowe sprawiają, że znaczna część społecznego doświadczenia pozostaje przez jednostkę niezauważona. Do tego dochodzą zaś indywidualne zainteresowania, swego rodzaju poznawcze filtry (W.Z.), sprawiające, że przeżywane doświadczenie podlega dalszej, tu już bardziej świadomej i zamierzonej selekcji. I selekcja ta, wedle *Noty*, pozostaje subiektywna – „uzasadniona wyłącznie dla konkretnej jednostki, w określonej sytuacji społecznej²². Mimo, że tak pojmowana jednostkowa wiedza naznaczona jest zatem dużą dozą potencjalnego lub aktualnego błędu, zachowuje również pewną ważność obiektywną. Bez niej bowiem, czytamy w *Nocie*, „człowiek nie mógłby żyć w społeczeństwie²³. Z kolei przystosowanie do społecznego życia – jeśli powiązać je z potrzebą sprawowania kontroli nad otoczeniem – wymaga właśnie określonej wiedzy: tym większej, im większe są aspiracje co do zakresu kontroli (na przeciwnym biegunie, możliwie pełne przystosowanie można osiągnąć bardzo niewiele od życia wymagając)²⁴. Swego rodzaju kryterium prawdziwości tej wiedzy – której za-

¹⁹ *Nota*, s. 49.

²⁰ Tamże, s. 43.

²¹ Tamże.

²² Tamże, s. 44.

²³ Tamże.

²⁴ Tamże.

kres odpowiada najczęściej zakresowi spraw, nad którymi jednostka faktycznie panuje – stanowi *sukces w działaniu*²⁵. Lektura *Noty* skłania jednak do ostrożności w tym zakresie. Wszak wartość sukcesu, jako kryterium prawdziwości wiedzy jednostki maleje, jeśli wziąć pod uwagę, że szczęście lub zwykły przypadek mają swoje udziały w osiągnięciu sukcesów²⁶.

Jeśliby zatem, reasumując, wartość tzw. zdrowego rozsądku jednostki i jej praktycznie zdobytej wiedzy uznać za klucz otwierający wszystkie drzwi do działania systemowego, bardzo szybko mogłoby pojawić się rozczarowanie: uogólnienia wyciągnięte z doświadczenia jednostkowego mogłyby nie sprawdzić się na ponadindywidualnym poziomie. Wszak, przekonuje *Nota*, „prawdy wypróbowane w praktyce indywidualnego życia są zawsze schematami ograniczonymi i jednostkowymi, takimi jak sytuacje, w których jednostka się znajduje”²⁷. Można byłoby tu jednak pokusić się o sugestię, że dla osiągnięcia ponadindywidualnej ważności doświadczenia jednostkowego, należałoby – w jego analizie – uwzględnić zarówno określoną jednostkową wiedzę, jak i sytuacyjną ramę, okoliczności zdobycia właśnie tejże wiedzy.

5. W ten sposób dochodzimy do kolejnego, zawartego w *Nocie*, istotnego podkreślenia: Praktyczne, czynne sytuacje – (u)kształtowane niezależnie od ich zewnętrznego obserwatora, a przy tym nigdy nie izolowane lub bierne, ale zawsze dynamiczne i ułożone w spektrum szerszego doświadczenia – zdają się stanowić materiał wyjściowy wszelkich działań poznawczych i modyfikacyjnych w zakresie społecznej praktyki²⁸. Ponieważ zaś praktyczne sytuacje są konkretne a prawa nauki abstrakcyjne, ustalenie adekwatnej charakterystyki praktycznych problemów, wymagających rozwiązania z wykorzystaniem zobiektywizowanej wiedzy, stanowi istotny etap wstępny działań docelowych²⁹.

Zauważmy teraz, wykorzystując także treść poprzedniego punktu, że ustalenie takowej adekwatnej charakterystyki problemu praktycznego zdaje się w sposób wręcz kategoriyczny wymagać, owszem, (1) możliwie wszechstronnego rozeznania określonej sytuacji, będącej nośnikiem rozpoznawanego problemu, ale także (2) uwzględnienia tego, jak sama ta sytuacja definiowana jest przez jej uczestników. Teraz zaś, biorąc pod uwagę wcześniejsze ustalenia na temat ograniczeń jednostkowej wiedzy, widzimy, jak może to być psychologicznie trudne. Podmiot przypisujący sobie – być może w sposób uprawniony, z racji posiadanego wykształcenia, zdobytego doświadczenia lub np. określonego ułożenia insty-

²⁵ Tamże.

²⁶ Por. tamże.

²⁷ Tamże.

²⁸ Por. tamże, s. 84.

²⁹ Por. tamże.

tuczonalnego – wystarczającą kompetencję w zakresie badania określonego fragmentu lub aspektu doświadczenia społecznego, o ile nie jest wystarczająco otwarty poznawczo, może z trudem godzić się lub nie godzić się wcale na to, aby w formułowaniu charakterystyki praktycznego problemu wymagającego rozwiązania, uwzględniać sposób widzenia owego problemu właściwy uczestnikom działania, praktycznie tym problemem dotkniętych. Ustalenia *Noty* dotyczące teorii społecznej okazują się – o ile wykorzystać je szerzej – niebagatelne dla teorii etycznej. Dokonane w wyniku etycznego badania (a) rozpoznanie sytuacji problemowej *X* i (b) skierowanie pod adresem tej sytuacji określonego zalecenia normatywnego, mogą chybić celu, jeżeli okaże się, że niedostatecznie lub wcale nie zostało rozpoznane (z)definiowanie owej sytuacji właściwe jej uczestnikom³⁰.

6. Można powiedzieć, że takie chybianie celu – niedostateczne rozpoznanie sytuacji problemowej, rozmiianie się działań modyfikacyjnych i modyfikowanych – ma miejsce wtedy, gdy z pola widzenia tracimy *współczynnik humanistyczny*, narzędzie analitycznej obróbki świata społecznego³¹. A wedle *Noty*, jest to sytuacja nierzadka. Wszak

„na każdym kroku próbujemy wytwarzać pewne społeczne wartości bez brania pod uwagę tych, które już istnieją i od których będzie zależał wynik naszych starań w takim samym stopniu, jak od naszej intencji i wytrwałości”³².

Tymczasem, rzeczywistość społeczna jest zbyt złożona – nie stanowi przecież prostej sumy czynności, postaw i wartości indywidualnych, ale obejmuje także społeczne sytuacje, instytucje i wartości, *utrwalone przez tradycję i warunkujące postawy* – by można było, bez szkody dla końcowych efektów działania poznawczego lub modyfikacyjnego, ignorować rolę wspomnianego narzędzia³³. Współczynnik humanistyczny zdaje się zatem pełnić rolę nie tylko klucza analitycznego, ale także – swego rodzaju kryterium oceny działań faktycznie w omawianym zakresie podejmowanych. Tam, gdzie przedmiotem refleksji, analizy, zalecenia normatywnego itp. jest człowiek w jego osadzeniu społecznym i gdzie zarazem brak

³⁰ Wydaje się, że problem ten dotyczy m.in. kwestii etycznej wykładni zagadnienia praw autorskich, ich zastosowań, ograniczeń, niejasności dotyczących ich przekraczania itd. Na ten prawdziwie globalny temat m.in. w: L. Pang, *Cultural control and globalization in Asia. Copyright, piracy, and cinema*, London–New York 2006 (tu zwłaszcza rozdz. *Copyright's Limits and Ethics*).

³¹ Na temat współczynnika humanistycznego (ang. *humanistic coefficient*) zob. m.in. F. Znaniecki, *Wstęp do socjologii*, Warszawa 1988, s. 24–25; J. Szacki, dz. cyt., s. 90–102. Koncepcja współczynnika humanistycznego pojawia się w pracach dotyczących etyki stosowanej. Zob. też np. W. Gasparski, *The ethical issue of corporate governance and management science theories*, [w:] *Global perspectives on ethics of corporate governance*, ed. by G. J. Rossouw, A. J. G. Sison, New York 2006, s. 99.

³² *Nota*, s. 74.

³³ Por. tamże, s. 73–74.

jest uwzględnienia tego, jak ów człowiek własne doświadczenie postrzega, mamy do czynienia prawdopodobnie z daleko idącym zaniedbaniem.

Dla refleksji etycznej ten wniosek wydaje się szczególnie istotny z dwóch powodów. Po pierwsze, niedostateczne rozpoznanie złożonego doświadczenia moralnego – nawet w sytuacji pozornie błahej – w oczywisty sposób nie pomnaża wiedzy etycznej. Po drugie zaś, normatywne zalecenie skierowane pod adresem działania lub etyczna ocena działania dokonanego, o ile naznaczone będą wspomnianym zaniedbaniem poznawczym, mogą okazać się przeciwnie skuteczne. Wydaje się, że otwarta, rzeczowa, nieuprzedzona analiza wielu praktycznych sytuacji moralnych – także tych najbardziej prozaicznych, rejestrowanych w doświadczeniu codziennym – skłania do wykorzystywania współczynnika humanistycznego. Narzędzie to jednak nie dołącza się automatycznie do prowadzonego badania. Decyzja o jego wykorzystaniu faktycznym leży po stronie tego, kto wspomnianej refleksji lub analizy dokonuje.

7. W ten sposób dochodzimy do kolejnego, wartego wyeksponowania, wątku *Noty metodologicznej* – wskazania na to, iż „każdy produkt indywidualnej działalności jest w jakimś sensie nową wartością i o tyle oryginalną, że nie istniejącą wcześniej”³⁴. Jeśli owo „wcześniej” rozumieć nie absolutystycznie ale kontekstowo – to znaczy, jeśli odnosić je do warunków danego układu, przedmiotu analizy, abstrahując od innych faktycznych lub jedynie możliwych układów – to okaże się, że ta przytoczona uwaga *Noty*, o wartości jako produkcie działalności indywidualnej, ma kapitalne znaczenie ogólno-etyczne – a więc m.in. zarówno (1) meta-etyczne, jak i (2) moralne.

Oto bowiem (ad. 1), przywołując na chwilę zapiski punktu poprzedniego rzec można, że niezależnie od tego, czy lub jak często współczynnik humanistyczny by(wa)ł wykorzystywany w badaniu etycznym, każde aktualne wprowadzenie go do takowego badania jest zarazem wytworzeniem nowej, określonej wartości w ramach badawczego układu, które, generując wspomnianą wartość, nadaje owemu układowi wymiar niesprowadzalny do wymiarów poprzednich. Innymi słowy, humanistyczne naznaczenie badanego problemu etycznego może przynieść skutki nieosiągalne przy (za)stosowaniu procedur pozbawionych omawianego współczynnika. Podkreśla zarazem to, jak wielką odpowiedzialność za formę i efekty własnego działania ponosi etyk – podmiot (a) w sposób metodyczny i systemowy poznający doświadczenie moralne, a zarazem, z konieczności, (b) dokonujący w tym zakresie rozmaitych selekcji; tych metodycznych, ale także tych zapewne mniej świadomych, bo wynikających z własnych preferencji aksjologicznych. Przestrzeń *możliwie twórczego* działania etycznego okazuje się zatem

³⁴ Tamże, s. 67. Na temat Znanickiego teorii wartości zob. R. Wiśniewski, *Możliwość probabilizmu etycznego...*, s. 91 n.

niezmiernie rozbudowana, ale stopień *faktycznie twórczego* zagospodarowania tej przestrzeni nie zawsze bywa wysoki³⁵.

Nie inaczej (ad. 2) sprawy mają się na poziomie samego doświadczenia moralnego. Wszak stanowi ono rozległy teren codziennego *wytwarzania* wartości. Nie potrzebujemy tu jednak ogarniać go całościowo. Wystarczy, jeśli zastosujemy pewną *ramę sytuacyjną*. Ponownie korzystając z *Noty*, a przy tym zbierając pewne uwagi zapisane już w punktach poprzednich powiedzieć możemy, że *sytuacja* stanowi pewną tymczasową kompozycję różnorodnych elementów, dającą się analitycznie wyodrębnić z szerokiego spektrum doświadczenia społecznego³⁶. Składają się na nią pewne obiektywne warunki działania, ale także definicje tych warunków będące w dyspozycji uczestników sytuacji; składają się na nią rozmaite zastane wartości i postawy – stanowiące swego rodzaju warunki początkowe działania uczestników, ale także ich (uczestników) własne definicje owych wartości i postaw; na sytuację składają się wreszcie również same działania jej uczestników i tychże uczestników definicje działań³⁷.

Powstaje pytanie, co wynika z działań podejmowanych przez uczestników w ramach określonej sytuacji? Otóż, w wielkim uproszczeniu możemy powiedzieć, że niewiele wynika z działań, które skupione są wyłącznie na sobie, na własnych definicjach, na definicjach własnych warunków itd. W takim stanie rzeczy warunki końcowe działań, i szerzej: sytuacji, niewiele różnią się od warunków początkowych. Nowa jakość powstaje wtedy, kiedy w ramach sytuacji, działania jej uczestników poddane zostają twórczej, komunikacyjnej konfrontacji;

³⁵ Florian Znaniecki podkreśla, iż nie wystarczy duchowi ludzkiemu panowanie nad światem materii. „Trzeba mu jeszcze tworzyć wartości duchowe, inaczej – przestrzega cytowany autor – grozi niebezpieczeństwo, że pochłonięty swym zadaniem zapomni o sobie” – cyt. za: J. Chałasiński, *Polonia amerykańska*, [w:] W. I. Thomas, F. Znaniecki, *Chłop polski...*, dz. cyt., s. 26. Zauważmy, że w kontekście uwag poczynionych wyżej, również to zalecenie-przestrożę Znanieckiego można odczytać metaetycznie, i to z pewną nutą ambiwalencji: (1) pozytywnie, jeśli owo „pochłonięcie” etyka interpretować humanistycznie jako jego poświęcenie dla wykonanej pracy aż do zapomnienia o sobie; ale z kolei (2) negatywnie, jeśli oznaczałoby, że dany etyk, pochłonięty przez własne zadania, zapomniał o sobie, zapomniał o tym, że jest etykiem, i o tym, że jego praca jest wnoszeniem nowych wartości do badanej problematyki wówczas, gdy nie zasklepia się w tym, co jest jej własnym przedmiotem.

³⁶ W zawężeniu możemy mówić o sytuacji moralnej wyodrębnianej z szerokiego spektrum doświadczenia moralnego. A jeżeli, posługując się porównaniem fotograficznym, uznamy analityczną trwałość sytuacji wyodrębnionej – tak, jak analitycznie trwała, choć już w swej realnej postaci nieistniejąca jest jakaś sytuacja *x* „uwieczniona” na zdjęciu – to wówczas możliwe będzie mówienie np. o elementarnej sytuacji moralnej – zawierającej treści, komponenty, konstytuujące doświadczenie moralne, choć każdorazowo lokowane w jedynie akcydentalnych okolicznościach sytuacyjnych.

³⁷ Por. *Nota*, s. 85. Biorąc pod uwagę, że (a) sytuacja jest obiektem analizy złożonym z różnorodnych elementów (komponentów) i że (b) składową sytuacji jest także jej definicja, przyjmując, że składowymi sytuacji pozostają także definicje poszczególnych jej komponentów.

kiedy wytwarza się to, co można nazwać mianem *krytycznego działania komunikacyjnego* [wyróżnienie – W.Z.]. Owszem, różność, nietożsamość końcowych (wyjściowych) i początkowych (wejściowych) warunków działania komunikacyjnego sama w sobie nie stanowi wartości. Stanowi jedynie pewną *daną* sytuacyjną. Ale jeśli uznać, że daną sytuację wyodrębniamy ze względu na jakiś *problem*, który ona zawiera – innymi słowy, jeśli wyodrębniamy ją jako *sytuację problemową* – to co najmniej prawdopodobne jest, że jesteśmy zainteresowani rozpoznaniem warunków i możliwości rozwiązania owego problemu. Takowe rozwiązanie realnej sytuacji problemowej z całą pewnością nie nastąpi wyłącznie na mocy naszej analizy owej sytuacji, ale dopiero za sprawą określonego działania tych, którzy są jej faktycznymi uczestnikami.

Codzienna praktyka moralna pełna jest sytuacji problemowych: (a) faktycznie, jako problemowe, przeżywanych przez ich uczestników, lub też jedynie (b) konceptualizowanych jako problemowe przez analityków doświadczenia moralnego. Poczynione w tym punkcie uwagi zakończyć wypada sugestią, że wiele sytuacji nierozwiązanych, to efekt niedostatecznego wykorzystania twórczego potencjału ich uczestników. Twierdzenie, że jednostka wiele dobrego może zdziałać w praktyce moralnej jest banalne. Ale jest też prawdziwe. W dobie obecnej, gdy o doświadczeniu moralnym myślimy nierzadko jedynie systemowo (a nie podmiotowo) – socjologizując, instytucjonalizując, strukturalizując to doświadczenie – krytyczna lektura prac Znanickiego każe dostrzegać moralnie twórczą rolę indywidualnego podmiotu i systemowe znaczenie *produktów* jego indywidualnej działalności. Bierność podmiotu moralnego w sytuacji, gdy w ramach danego układu moralne sprawy *nie idą dobrze*, nie jest moralnie obojętna, przeciwnie – przyczynia się do reprodukcji warunków systemowych, skądinąd być może przez podmiot ów kontestowanych. Z kolei jego twórcza aktywność, owszem, nie dając gwarancji zmiany pozytywnej, do takowej zmiany z pewnością przybliży. I choć przyznać trzeba, że społeczne wyniki działalności indywidualnej – których skala i tempo osiągania odpowiadają m.in. pozycji zajmowanej przez twórczą jednostkę w ramach danego systemu, układu spraw³⁸ – zależą nie tylko od samej tej działalności, ale również od społecznych warunków jej wykonywania³⁹, to jednak nie mniej uzasadnione jest przewidywanie, że bez zmiany w organizacji postaw i wartości samych działających podmiotów, czyli bez ich twórczej aktywności na poziomie działania jednostkowego, nie nastąpią żadne zmiany strukturalne⁴⁰. Tym, co autor niniejszego komentarza chciałby w tym miejscu dopowiedzieć, jest kilkakrotnie już sygnalizowane wskazanie na wartość krytycznego działania ko-

³⁸ *Nota*, s. 68.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Por. J. Chałasiński, dz. cyt., s. 23.

munikacyjnego tych indywidualnych podmiotów. Nie tylko bowiem wzajemna konfrontacja kilku jednostek aktywnie twórczych, ale także poznawczo zaangażowana konfrontacja pojedynczego działającego podmiotu z biernymi uczestnikami danej sytuacji problemowej, mogą skutecznie przyczynić się do wytworzenia wartości pozytywnie reorganizujących ową sytuacją. Wszak, przybliżanie się do prawdy nie zawsze przebiega drogą prostą.

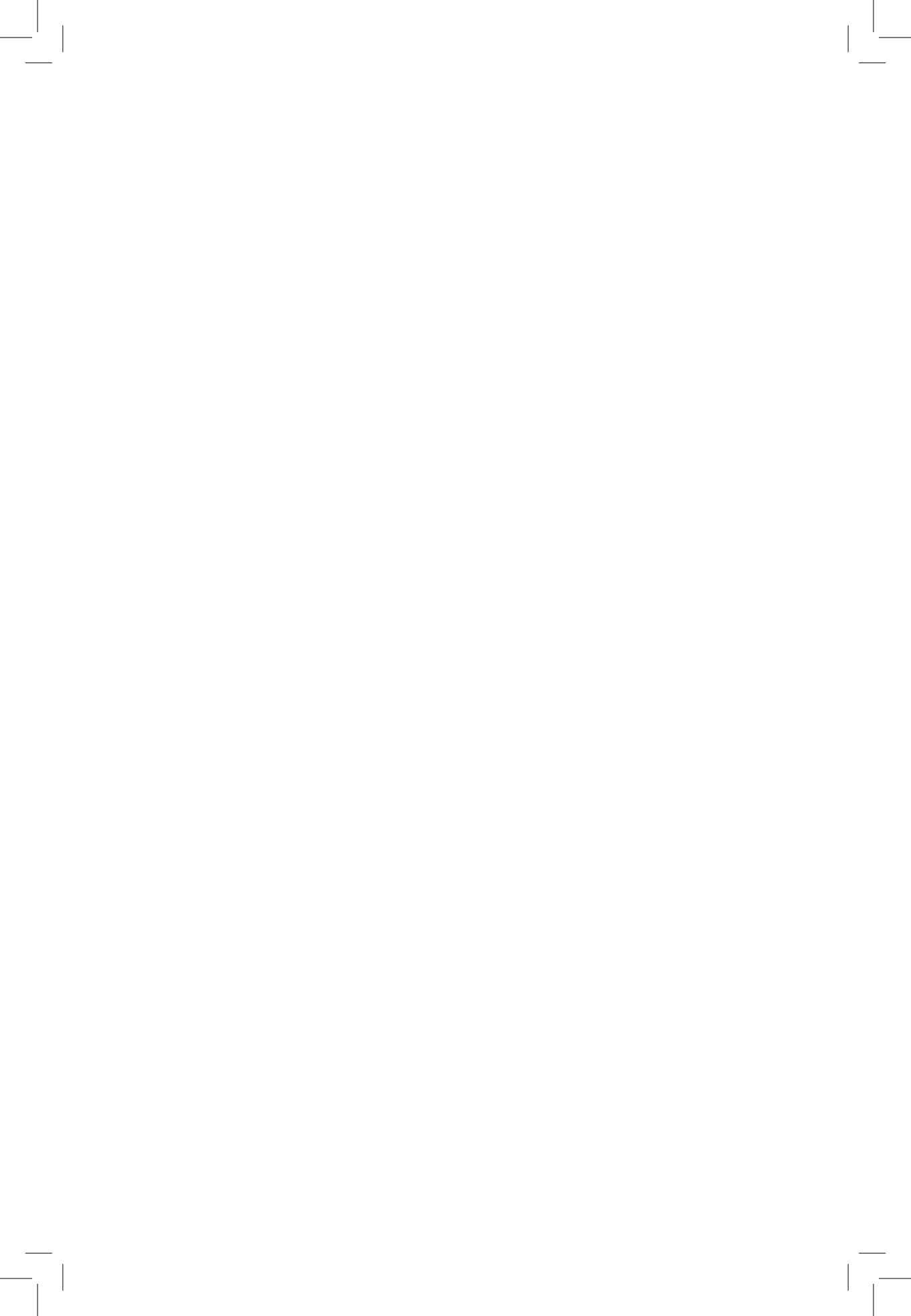
Zakończenie

Krytyczna lektura *Noty metodologicznej* dobiega końca, poczyniony komentarz wypada zwięździć stosownym podsumowaniem. Przypomnijmy zatem, że celem przeprowadzonej analizy było wydobyć z *Noty* tego, co może być przydatne dzisiaj, zarówno na przedmiotowym, jak i na metapredmiotowym poziomie refleksji etycznej. Ta swoista inwentaryzacja, z konieczności jedynie szkicowa i niekompletna, pozwoliła wydobyć siedem istotnych wątków komentowanego tekstu.

(1) *Teoria etyczna i moralna praktyka wymagają łączności*. Nie będąc „filozofem fotelowym”, Znaniecki formułował uwagi metodologiczne naznaczone brzemieniem konfrontacji z doświadczeniem społecznym. Choć postulat utrzymywania takowego związku nie budzi zapewne większych kontrowersji, praktyka refleksji etycznej nie jest pod tym względem w pełni jednoznaczna. (2) *Etyka ma właściwą sobie specyfikę*. Zagrożeniem nie jest dla niej bliskość moralnego, czy szerszej, społecznego doświadczenia, ale uległość wobec wyspecjalizowanych ścieżek jego badania. Tam, gdzie etyk z pola widzenia traci całego człowieka, pod znakiem zapytania staje sensowność jego własnej profesji. (3) *Moralna praktyka jest tworem działających ludzi*. Stosowana w analizie etycznej zasada indywidualizmu metodologicznego pozwala ze złożonego doświadczenia moralnego wyodrębnić udziały pojedynczych podmiotów. Ich twórcza aktywność bądź zaniechania działań przekładają się na jakość obiektów złożonych, efektów aktywności ponadindywidualnej. (4) *Kompetencja pojedynczego podmiotu moralnego jest zawsze niepełna*. Ograniczony (pre)dyspozycjami wewnętrznymi podmiotów pozostaje także ograniczony zewnętrznymi – wycinkiem świata społecznego, w którym jest usytuowany. I choć w ramach tej ograniczonej przestrzeni indywidualna kompetencja pozwala na społeczne funkcjonowanie podmiotu, to jednak dla ponadindywidualnego wykorzystania wymaga twórczej konfrontacji z kompetencjami, wiedzą innych podmiotów. (5) *Konfrontacja kompetencji podmiotów moralnych dokonuje się w ramach określonej sytuacji działania*. Ta zaś ma charakter dynamiczny – stanowi element większej całości, kontekstu społecznego, a zarazem konstytuowana jest przez bieżącą aktywność jej uczestników. (6) *Badanie sytuacji*

moralnych z uwzględnieniem tzw. współczynnika humanistycznego pozwala etyce zachowywać lepszą łączność z praktyką moralną, bez szkody dla własnej normatywności. Wykorzystanie tego narzędzia metodologicznego wydaje się jednak stanowić wyłącznie jedną z wielu możliwych opcji refleksji etycznej, wymagającą m.in. opracowania zasad selekcji osiąganych efektów pod kątem stopnia ich powiązania ze specyfiką wspomnianego narzędzia. (7) *Zarówno moralna praktyka, jak i refleksja etyczna, zawierają potencjał pracy twórczej, aktualizowany w działaniu podmiotów.* Wiele dobrego można zdziałać w życiu codziennym, wiele dobrego można zrobić także w systematycznej refleksji nad nim. Warunkiem jest tu jednak traktowanie zastanych form – życia lub refleksji – jako stanu zaledwie wyjściowego, otwartego na zmiany służące jego ulepszeniu.

W ostatnim słowie rzec można, że *Nota metodologiczna* została tu potraktowana bardzo instrumentalnie – jedynie jako pewien rezerwuar idei i wskazówek metodologicznych, oraz punkt odniesienia dla refleksji na temat współczesnych problemów etyki, widzianych w sposób właściwy piszącemu te słowa. Krytyczny odbiorca poczynionych tu uwag może zatem potraktować je, jako nader swobodne i, być może, przez to niekompetentne, bo np. ignorujące złożoność historycznych, ideowych itp. czynników jakie złożyły się na powstanie *Noty*. Z drugiej strony jednak warto zauważyć, że niniejszy komentarz z oczywistych względów nie powstałby, gdyby nie istniał jego przedmiot. Jeśli zatem cokolwiek dobrego dla refleksji etycznej można wyczytać z uwag poczynionych w tym kończącym się już tekście, przypisać to należy w pierwszym rzędzie *Nocie metodologicznej*. Za wszelkie uchybienia, uproszczenia i nieściśłości odpowiada zaś jedynie podpisany niżej autor komentarza.



LESZEK ŁYSIEN

Pomiędzy aksjologią a mistyką. *Religia wartości* Henryka Elzenberga

W eseju *Troska i myśl. O początkach mojego filozofowania* zanotuje profesor Henryk Elzenberg (1887–1967) następującą uwagę:

„Określono kiedyś moją postawę jako «religię wartości» i mimo intencji raczej krytycznej, w jakiej było to powiedziane, jestem gotów określić to przyjąć. Nie wyobrażam sobie, żeby w świecie takim, jakim on jest, a nie w jakimś raju, w którym można by było wyłącznie chłonąć piękno i nim się radować, moja droga myśli mogła być inna”¹.

Henryk Elzenberg źle i ciasno czuł się w rzeczywistości empirycznej, w świecie tego, co dane, świecie takim jaki on jest, czystej pozytywności. Również i czasy, w których żył, komfortu egzystencjalnego nie zapewniały. Do tego wszystkiego także sytuacja filozoficzna na polskiej scenie intelektualnej nie odpowiadała wrażliwości i intelektualnej i etycznej Profesora. Odrzucał zatem pewną postać racjonalizmu, taką mianowicie jaką uprawiali przedstawiciele szkoły Lwowsko-warszawskiej, których (Twardowszczyków) nazywał „biurokratami ścisłości”². Racjonalizm z ekspansywnym i narzucającym na rzeczywistość siatkę pojęć ratio prowadzi do zubożenia rzeczywistości w całym jej bogactwie, do jej zasłonięcia, wyjałowienia. Ratio sprawia, że zamiast z rzeczywistością, mamy do czynienia z konstrukcjami umysłu. Racjonalista ogranicza rzeczywistość świata do tego, co wysnuł sam z siebie, co sam skonstruował. Stąd nazywa konstrukcjonizmem taką postać racjonalizmu. Ponadto racjonalizm ten pozbawiony jest pierwiastka intuicji, która odgrywała w aksjologii Elzenberga rolę ogromną. Tak pisał o swoim rozstaniu z tą formacją intelektualną oraz przejściu na pozycje irracjonalne (nie na-

¹ H. Elzenberg, *Z filozofii kultury*, Kraków 1991, s. 117.

² Por. *Kłopot z istnieniem*, Kraków 1963, s. 359.

leży tego stanowiska rozumieć jako nieokiełznanego emocjonalizmu, raczej jako sceptycyzm, który zakreśla granice poznaniu dyskursywnemu):

„Przyczyny stwierdziłem różne: od samego początku podkopujący poczyna-
nia racjonalne sceptycyzm – niemożność wypracowania sobie, na drodze czysto
racjonalnej, jakiejś po ludzku przyzwoitej postawy życiowej – niewydolność ra-
cjonalizmu przy ujmowaniu zjawisk i rzeczy, które mnie zawsze najwięcej intere-
sowały (indywidualność, zjawiska sztuki) i, w związku z tym, nieodparcie się na-
rzucająca konieczność wprowadzenia do ich opisu elementów irracjonalnych. (...)
«Rozum», który miałem na myśli, kiedy racjonalizm aprobowałem, to był zawsze
ten ujmujący rzeczywistość najprzód w takich lub innych intuicjach podstawo-
wych, by potem – ale potem dopiero – dyskursywnie je rozprowadzić. Natomiast
na szkole warszawskiej – i na niej dopiero z dość bliska – poznałem „rozum”
gruntownie oczyszczony z tego pierwiastka, rozum czysto algebraiczny”³.

Stąd jego z niezwykłą konsekwencją podjęta wyprawa w świat aksjologii z jej
centralnym pojęciem wartości perfekcyjnej, której dwoma aspektami są piękno -
wartość estetyczna oraz dobro - wartość etyczna.

Głód zbawienia

Pragnienie wydostania się ze świata empirii, ale i owego „rozumu algebra-
icznego” (w swoim dzienniku filozoficznym zanotuje: „Filozofia to dynamit do
rozsadzania empirii”⁴) jest tak przemożne, że wprowadzi myśliciel pojęcie „zba-
wienia” (wszak zadomowione źródłowo na gruncie religijnym) jako kategorię naj-
bardziej doniosłą swojej perfekcjonistycznie zorientowanej etyki. Zostaje ono tym
samym przeniesione na płaszczyznę etyczną (miało to już miejsce w stoicyzmie
i epikureizmie). H. Elzenberg na miejscu *homo religiosus* umieści *homo ethicus*.
Napisze:

„*Homo ethicus* to człowiek, któremu własna moralność jakoś szczególnie leży
na sercu i który do niej dąży świadomie, oczywiście właśnie dlatego, że się cał-
kiem w porządku nie czuje”⁵.

Postawa soteryczna charakteryzuje się nie tyle zdobywaniem dobra, ile wy-
zbywaniem się zła. Soteryk (człowiek dążący do zbawienia) pragnie definitywnie
wyzwolić się od zła. „Wyzwolenie się od zła całkowite” myśliciel nazywa zbawie-
niem. Jest to także wyzwolenie się z wszelkiej empirii. Elzenberg zanotuje:

³ Tamże, s. 332–333.

⁴ Tamże, s. 352.

⁵ H. Elzenberg, *Ideał zbawienia na gruncie etyki czystej*, [w:] *Wartość i człowiek*, Toruń 1966,
s. 215.

„Do «zbawienia» nie jest potrzebna nieśmiertelność; zbawienie to jest coś, co się osiąga przed śmiercią; co już przed śmiercią wyprowadza nas poza życie. Zbawienie to oczyszczenie z brudu, nędzy, grzechu, zła, winy, ale także – z wszelkiej empirii”⁶.

Pozostaje pytanie, czy w obszarze życia ziemskiego jest możliwe osiągnięcie takiego stanu, czy nie pozostaje on ideałem, nie zaś celem realnym? Oddajmy głos Elzenbergowi:

„Zbawienie to coś znacznie większego (aniżeli chwilowe wyzwolenie od zła) – to zanik i kres możliwości popadnięcia w zło kiedykolwiek, rękojmia, że nie zbłądzi się nigdy. By móc słusznie pomyśleć: «jestem zbawiony», musiałby człowiek wiedzieć nie tylko, że żadnego zła dzisiaj w nim nie ma, ale również, że go zło żadne nie zdoła opanować w przyszłości. To już nie jest jakiś stan aktualny, ale – jak predestynacja, jak fatum – pewne wyznaczenie tego, co będzie, aż do chwili kiedy sam podmiot, na którym zło albo dobro może się ziścić, przemienie”⁷.

Elzenberg jest świadom tego, że termin „zbawienie” brany w swoim znaczeniu czystym posiada konotacje religijne czy też metafizyczno-religijne. Odczucie przez człowieka swojego bytu empirycznego jako egzystencji widmowej, pozornej, może być przyczyną pragnienia pełni ontycznej, spełnienia ostatecznego swojego bytu. Wówczas mamy do czynienia ze zbawieniem metafizycznym, które pozostaje poza zainteresowaniami H. Elzenberga. Istnieje też inna postać zbawienia od metafizyki niezależna, mianowicie postać etyczna. Tę ma nade wszystko na myśli Elzenberg, kiedy używa tego terminu. Jest przekonany, jak Platon czy Plotyn, że własną wyteżoną pracą, wysiłkiem przemożnym intelektualnym i moralnym, zdoła osiągnąć stan spełnienia siebie. Stąd też aksjologia budowana przez Elzenberga dotyczy wyłącznie wartości perfekcyjnych (bezwzględnych), takich, które budzą cześć, szacunek. Wyklucza z niej wartości utylitarne, które zaspokajają potrzebę, pragnienie, posiadając tym samym charakter instrumentalny. Wartość znajduje się ponad bytem, ponad tym, co jest, bowiem przedmiot wartościowy w sensie perfekcyjnym, to przedmiot taki, jaki powinien być. Przyjmuje w ten sposób Elzenberg przeświadczenie Platona, iż dobro znajduje się ponad bytem (istotą) – *epekeina tes ousias*. W *Kłopot z istnieniem* zanotuje: „Etyka jest nauką o męznym zachowaniu się wobec bytu. Wartość nie pożąda istnienia”⁸. Aksjologia bierze rozbrat z ontologią, zaś soteriologia z teologią.

Zanim pójdziemy dalej w naszych rozważaniach, należy zwrócić uwagę na trzy pojęcia rzeczywistości, które wskazuje H. Elzenberg. Pierwsze dotyczy tego,

⁶ H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem*, dz. cyt., s. 157.

⁷ H. Elzenberg, *Ideał zbawienia na gruncie etyki czystej*, dz. cyt., s. 136–137.

⁸ Tamże, s. 143.

co dane, treści doświadczenia. Tutaj rzeczywisty jest zarówno wyobrazony smok, jak i faktyczna jaszczurka wygrzewająca się na kamieniu. Znajdują się na jednym planie, wzajemnie nieodróżnialne. Jest to „rzeczywistość zjawisk”, „rzeczywistość fenomenalna”. Drugie dotyczy rzeczywistości w sensie praktycznym, w przeciwieństwie do marzenia sennego, złudy pozoru, tego co jest „tylko zjawiskiem”. Rzeczywistość ta może na nas oddziaływać, oraz my możemy oddziaływać na nią. Jest to „rzeczywistość rzeczy”, przedmiotów, ukochana sfera ludzi praktyki oraz filozofów materialistów. Trzecie pojęcie odnosi się do bytu, *to on*, tego co jest, niepodlegającego żadnej epistemologicznej krytyce, zatem rzeczywistości w znaczeniu mocnym⁹. Tej sfery dotyczy zainteresowanie Elzenberga i z nią wiąże doświadczenie mistyczne. Zanim jednak do mistyki Profesora przejdziemy, musimy przyrzeć się uważnie stosunkowi myśliciela do religii.

Mądry pesymista

Z biegiem lat potęguje się pesymizm Elzenberga, zarówno kosmologiczny, jak i antropologiczny. Życie w społeczeństwie wydaje mu się być nieustannym zaniżaniem poziomu moralnego, poddawaniem się presjom i oczekiwaniom społecznym, graniem ról narzuconych przez bliźnich. Społeczeństwo tłumi wyższe aspiracje człowieka, sankcjonuje płaskość i nijakość życia. Lęk przed społecznym zwierzęciem odczuwali J. J. Rousseau, Kierkegaard, Gombrowicz. W kwestii nieautentyczności charakteryzującej życie zbiorowe wystarczy przypomnieć Heideggerowskie „się”. Elzenberg jednak poddaje krytyce społeczeństwo najpierw w perspektywie swojej aksjologii a potem mistyki. Daje o sobie znać szczególnie arystokratyzm etyczny Profesora.

W eseju *Lukrecjusz i materializm* wyrazi myśliciel nieufność do natury jako rzeczywistości obcej i wrogiej:

„Świat jest nieludzki i tępy, bezsensowny i bezcelowy, po bezmyślnej grze kilku eonów skazany na spłynięcie z powrotem do mgławicy, z której się zrodził: gdzież jest gwiazda, która w tej nocy da się uczcić i sens życiu przywróci? Gwiazdą jest myśl i poznanie, zdolność oceniania i twórczości, wizja dobra, świętości i piękna. Przywiązując nas do siebie miłością silniejszą, niż wszystkie instynkty, potęgi te umieją to sprawić, że w sporze najbardziej istotnym my jesteśmy od natury silniejsi”¹⁰.

Przypatrzmy się teraz pogłębiającemu się pesymizmowi antropologicznemu, który jest wyrazem dystansowania się Elzenberga od ludzi, z którymi nie jest

⁹ Por. H. Elzenberg, *O poznaniu mistycznym*, [w:] *Henryk Elzenberg i mistyka*, Znak – Idee, Kraków 1990, s. 32.

¹⁰ H. Elzenberg, *Z filozofii kultury*, dz. cyt., s. 152.

w stanie znaleźć żadnej wspólnoty duchowej. W notatce z 4 X 1950 roku napisze:

„Olbrzymia większość ludzi nie ma żadnych potrzeb aksjologicznych, a cóż dopiero «ontycznych». Jeżeli by nawet woleli nie umierać, to tylko po to, by się jeszcze i jeszcze pogapić na widowisko istnienia, po trosze i bez ryzyka w nim uczestniczyć, – no i tego się naplotkować”¹¹.

Kilka tygodni potem zanotuje:

„Im dłużej żyję, tym bardziej człowiek staje się dla mnie czymś egzotycznym. Nic z niego nie rozumiem; żadnych mostów ani doświadczeń nie znajduję; wszystkie zbliżenia i nawiązania stały się czystym złudzeniem. Ja źle się czuję w empirii i roi mi się <zbawienie>: oni chcieliby tylko wygodnej i coraz wygodniejszej empirii. Ja w stosunkach z nimi szukam porozumienia w jakimś stopniu także uczuciowego, a że go nie znajduję, więc się odwracam... Ja wierzę, że są rzeczy wyższe i doskonalsze od innych: oni tylko, że bardziej potrzebne, przyjemniejsze, pożyteczniejsze”¹².

Idąc dalej tropem pogłębiającego się znużenia człowiekiem, swoistej rezygnacji, natykamy się na notatkę następującej treści:

„(...) istota bez żadnego poziomu, bez żadnych przeze mnie cenionych (nie mówię <realizowanych>) treści duchowych, z chwilą gdy to jest *homo sapiens*, należy ze mną, tym samym, do tej jakiejś wielkiej wspólnoty, jaką stanowi gatunek biologiczny: on jest człowiek i ja jestem człowiek. Nie widać jednak żadnej racji, dla której by ta wspólnota, sama z siebie i bez tamtych dodatków, pociągała za sobą nakaz jakiejś szczególnej z tą istotą solidarności, wykraczającej poza tę, która nas łączy ze wszystkimi istotami na świecie. A cóż dopiero, jeśli ów *homo* nie tylko wszelkich aspiracji wyższych jest pozbawiony, ale jest nawet ich wrogiem”¹³.

Warto byłoby zapytać o przyczyny tak surowej, a w swojej surowości wzmagającej się oceny nikłej moralnej kondycji człowieka. Otóż, jak celnie zauważa L. Hostyński, w systemie filozoficznym Elzenberga sfera wartości wzięta na siebie tę rolę, jaką w religii pełni Bóg¹⁴. Człowiek, jeżeli tylko wyczerpie wszystkie potencje swojej istoty etycznej, jest w stanie podołać urzeczywistnieniu tych wartości, które stanowią o pełni jego człowieczeństwa. Ten, kto nie zdoła tego uczynić, w niewielkim tylko albo zgoła żadnym stopniu na miano człowieka zasługuje. Kiedy mierzymy człowieka miarą Boga, człowiek odstawia się w całej swojej nędzy, ale też jawi się jako istota niepowtarzalna i jedyna. Ta sfera, którą zamieszkuje Bóg

¹¹ H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem*, dz. cyt., s. 359.

¹² Tamże, s. 360.

¹³ Tamte, s. 372.

¹⁴ Por. L. Hostyński, *Układacz tablic wartości*, Lublin 1999, s. 109.

(oczywiście w wersji teistycznej, chrześcijańskiej) człowiekowi w żaden sposób dostępna nie jest. Człowiek zawsze pozostaje w obliczu świętego i dobrego Boga (*Deus semper major*) grzesznikiem. Wystarczy przypomnieć określenie człowieka wywodzące się od niewątpliwie typowego *homo religiosus*, M. Lutra: *simul iustus et peccator* (zarówno grzesznik jak i zbawiony). Stąd ocena człowieka w świetle Bożej świętości zawsze musi nosić na sobie ślady wyrozumiałości, pewnej rezerwy, ale równocześnie bezwzględności realizmu. Wszyscy uczestniczymy w kondycji ludzkiej zranionej. Jest to piętno, którym naznaczony jest zarówno nikczemnik i heros moralny. Ponadto to człowiek jako osoba odgrywa tutaj rolę wiodącą, pozostając w relacji do osobowego Boga. W świetle etyki perfekcjonistycznej wartość stanowi bezosobowa idea, do której winien się podciągać człowiek, zaś właściwości, cechy, jakie w sobie w ramach tego treningu wypracuje, nie zaś on sam, są przedmiotem upodobania. Kiedy zbawienie staje się dziełem wyłącznie człowieka, wówczas tylko herosi etyczni, arystokraci ducha zasługują na uwagę. Oto charakterystyczne zapiski Profesora:

„10. Człowiek jest czymś tylko o tyle, o ile jest taflą, w której odbija się słońce jakiejś idei”. 11. «Ludzie są jak moneta papierowa; mają wartość tylko o tyle, o ile jest na nich pieczęć, piętno idei». I wreszcie: «Tak, tak to jest: cechy, nie ludzie, są przedmiotem pierwszym ‘słusznej miłości’»¹⁵.

Postawa religijna

W tym świetle ocenia też Elzenberg rzeczywistość religii, zwłaszcza religii pozytywnych, historycznych (chrześcijaństwa nade wszystko). Otóż przede wszystkim religia w rozumieniu Elzenberga nie jest systemem twierdzeń, ale pewną postawą. Jest sposobem otwarcia się człowieka na rzeczywistość a nie zespołem przekonań na temat tej rzeczywistości. Akcent położony jest tutaj na podmiotową stronę religii. Myśliciel podkreśli, iż „religie” jako systemy twierdzeń są tylko „niedoszłymi filozofiami”¹⁶. Wskaże Profesor trzy konstytutywne cechy postawy religijnej: 1) Przekonanie o zasadniczej irracjonalności świata, wyrażające się tym, że żadna myśl dyskursywna nie jest w stanie przeniknąć rzeczywistości. 2) Porzucenie świata empirii, danych zmysłowych, zaś zwrócenie się ku temu, co znajduje się poza empirią, ku temu, co rzeczywiste, irracjonalne, niezmysłowe, a co ogarnia i przenika całość bytu. 3. Wreszcie obdarzanie tej rzeczywistości uczuciami miłości¹⁷. Właściwie żadna ze znanych religii wszystkich tych warunków nie spełnia.

¹⁵ H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem*, dz. cyt., s. 38, 167.

¹⁶ Por. tamże, s. 363.

¹⁷ Por. tamże s. 363–364.

Nie spełnia ich nade wszystko chrześcijaństwo, zwłaszcza pierwszego, podobnie jak i drugiego, pozostając w empirii, zbyt wiele błogosławiąc i uświęcając z rzeczy tego świata¹⁸. Z trudem też spełnia wymienione postulaty ulubiony przez Elzenberga buddyzm.

Szczególnie surowej ocenie poddane zostanie chrześcijaństwo. Jest ono umasowionym ruchem społecznym, siłą społeczną nade wszystko, która dopuszcza zbyt wiele kompromisów ze światem, obniża poziom moralny człowieka, uświęca wiele jego słabości, czyniąc z niego zwierzę stadne, zwolnione z obowiązku podejmowania decyzji, wodzone na pasku odgórnych dyrektyw. Zanotuje Elzenberg:

„Chrześcijaństwo, dla Europejczyka, bywa pokusą w chwilach największej słabości; bo w chwilach największej słabości łakniemy nie tylko religii, ale religii wspólnej, jednoczącej nas z otoczeniem”¹⁹.

Ocena zgoła ostrzejsza znajduje się w innym zapisku:

„Chryścianizm, ten zorganizowany, masowy, ten, który był i jest siłą społeczną, to po prostu organizacja Wielkiego Odczepnego dla Absolutu. Mija się ze swym powołaniem religia, która aż tak zasadniczo uświęca ziemskość, która pozwala, na wojnie, zanosić .modły o zwycięstwo jednej ze stron walczących jednakowo obojętnych na słuszość. Ale czy nie mija się nawet i ta, która uświęca małżeństwo albo rodzinę?

Może jednak jestem niesprawiedliwy. Bo czy to nie każda religia, gdy wejdzie w swoje stadium zorganizowania, jest taka? I czy biorąc «religie» w tym sensie i przeciwstawiając je mistycyzmowi, nie należy powiedzieć ogólnie: «Religie to organizacje odczepnego dla Absolutu?»²⁰.

Kilka wątków przewija się w tej notatce. Elzenberg nie czuje się ani trochę chrześcijaninem. Nie znajdujemy w jego pismach śladu fascynacji osobą Chrystusa, natomiast nastawienie do Niego jest zgoła negatywne: „drażni mnie kult boskiego Chrystusa, grozą moralną, zarówno jak intelektualną odrazą przejmuję mnie szereg dogmatów”²¹. Przewija się tutaj również wątek gnostycyzmu, który jest pokusą tak wielu intelektualistów. Organizacja religijna jest jednym z kilku konstytutywnych wymiarów fenomenowi religii na pewnym etapie jej dziejów. Wreszcie wątek, którym zajmujemy się za moment, mianowicie przeciwstawienie religii i mistyki.

W niezwykle krytycznej ocenie religii pozytywnych przewijają się myśli, którym trudno nie przyznać racji. Religie w niejednym przypadku zaspokajają ludz-

¹⁸ Por. tamże, s. 376.

¹⁹ H. Elzenberg, *Mistyka teistyczna, teizm, Bóg jako symbol*, [w:] *Henryk Elzenberg i mistyka*, dz. cyt., s. 54.

²⁰ H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem*, dz. cyt., s. 344.

²¹ H. Elzenberg, *Mistyka teistyczna...*, dz. cyt., s. 54.

kie potrzeby narcystyczne, służą utrwalaniu się postaw roszczeniowych, stanowią funkcję iluzorycznego pocieszania się człowieka co do swojej wyjątkowej pozycji i znaczenia. Bóg takich religii jest swoistym zapychaczem dziur ludzkiej niewiedzy, protezą ludzkich słabości i niedoskonałości, rozdawcą tanich pocieszeń, utrwalających ludzką niedojrzałość i infantylność, jest po prostu Bogiem na miarę człowieka. Krytykę religii tego typu znamy z pism Nietzschego czy Freuda. Znamy też krytykę religii przeprowadzoną przez D. Bonhoeffera, protestanckiego pastora, który odrzucił wszelkie postacie religii kultywujące ludzką niedojrzałość oraz ją stymulujące, w imię dorosłości człowieka, który winien żyć w świecie *et si Deus non daretur*. Religię jako twór czysto ludzki krytykował będzie K. Barth, twórca teologii dialektycznej. Jednym z argumentów przeciw teistycznej koncepcji Boga, obok którego nie można przejść obojętnie, jest zarzut nadmiernej antropomorfizacji Boga jako gwaranta ludzkiej przeciętności. Teizm taki lansuje obraz Boga nadzwyczaj ludzkiego, zbyt odpowiadającego małym, egoistycznym interesom człowieka. Bóg taki za szarością i przeciętnością barwioną ludzką egzystencją na ziemi obdarowuje filistra i kołtuna chrześcijańskiego wiecznym życiem, będącym przedłużeniem nijakiej ziemskiej wegetacji. Za Nietzschem moglibyśmy powiedzieć: Bóg ludzi małych czyni ludźmi małymi. Trzeba w tym miejscu stanowczo odpowiedzieć profesorowi, że bynajmniej biblijny Bóg nie toleruje nijakości i przeciętności ludzkiej. Znakomitą intuicją wiedziony S. Wyspiański w jednym ze swoich dramatów o Bogu tym powiada: „Bo nie jest on Bogiem robactwa tego, co pełza. On lubi huczny lot olbrzymich ptaków i koni rozhukanych On nie kiełza”. Przytoczny dłuższą notatkę Elzenberga, w której połyskuje wielością znaczeń znakomita krytyka przeciętności hodowanej przez religię:

„Religia staje się niemoralna, gdy ma służyć zaspokojeniu ludzkich potrzeb autocentrycznych, poręczać nieśmiertelność duszy, opatrność, porządek moralny w świecie, panowanie sprawiedliwości. Religia nie jest od pocieszania naszych zawiedzionych przez brzydki, zły świat egoizmów; kto w te pocieszające kombinacje wierzy, ten w swej religijności jest podejrzany; kto w nie wierzy dlatego, że są pocieszające, ten grzeszy. Religia ma życiu dawać pełnię, polot, bogactwo – także chyba pewną surowość, wynosić je ponad siebie i przepajać blaskiem mistycznym, a nie wmawiać stworzonkom, że w gruncie rzeczy wszystko ślicznie jest urządzone z uwzględnieniem ich interesów i pragnień.

Dusza nie jest potrzebna do tego, żeby była nieśmiertelna (...). Dusza jest potrzebna do dwóch rzeczy: 1) żeby była wolna; 2) żeby była sędzią rzeczywistości. To drugie zresztą jest również pewną odmianą wolności”²².

Wiąże z religią Profesor również inne znaczenie. Z powyżej przytoczonego tekstu wynika, że religia posiada pozytywne znaczenie. Zamiast hodować ludzką

²² Tamże, s. 368.

przeciętność, hołdować ludzkim potrzebom autocentrycznym, pielęgnować żalony egoizm człowieka, może go wynosić ponad siebie samego, karmić pokarmem wielkości i przewyższania siebie. Takimi są religie mistyczne. Natomiast religiom pozytywnym, historycznym przyznaje Elzenberg rolę „organizacji mistyki”. Zaraz potem dodaje kilka obrazowych objaśnień: „religia to system akweduktów, którymi się choć coś trochę z mistyki doprowadza do mas”, albo gorzej: „to rozpylacz obliczony na to, by się dostało coś, a nie dostało za dużo”. Albo – z tej samej beczki – jeszcze inaczej: religia to mistyka rozwodniona²³. Daje tutaj o sobie znać elitaryzm Elzenberga. Mistycy to awangarda rodu ludzkiego, nieliczni, którym dane jest obcowanie ze sferami najwyższymi. „Mystyk żyje w atmosferze niesamowicie rozrzedzonej, wśród przedmiotów – o ile to jeszcze można nazwać przedmiotami - niesamowicie lotnych, niedotykalnych, nieważkich”²⁴. Za ten przywilej płacą owi arystokraci ducha wysoką cenę, między innymi cenę samotności. Muszą się wyemancypować z życia zbiorowego, które takim wzlotom i szybowaniu nie sprzyja. Religia stanowi akwedukt, którym spływają ku masom rozrzedzone owoce doświadczeń elitarnych. Pisze J. A. Kłoczowski:

„Religia jest organizacją irracjonalności, organizacją społecznego kształtu, jaka ta irracjonalność przyjmuje w życiu, czy też lepiej: we współżyciu ludzi”²⁵.

Mistyka według Profesora Elzenberga

Czym zatem jest dla Profesora Elzenberga mistyka? Jak podkreśla L. Hostyński, cechą charakterystyczną Elzenbergowskiego sposobu myślenia jest próba uchwycenia konstytutywnych cech postawy mistycznej na drodze etycznej²⁶. Sam Elzenberg w zapisku z 1955 roku, nawiązuje do wypowiedzi R. Otto, który twierdził, że każda mistyka musi wyrastać na podłożu jakiejś religii. Szuka jednak Profesor przykładów innych. I tak u Goethego znajduje mistykę na podłożu myślenia przyrodniczego, zaś u Platona na podłożu myśli częściowo matematycznej, abstrakcyjnej i dialektycznej²⁷. Podłożem, z którego wyrasta mistyka Profesora jest aksjologia. Należy jednak stwierdzić, że mistyka Elzenberga obywa się bez pojęcia Boga, a w szczególności Boga osobowego. W zapiskach zatytułowanych *Mistyka teistyczna*. Teizm. Bóg jako symbol najpierw podkreśla:

²³ Tamże, s. 413.

²⁴ Tamże, s. 412.

²⁵ J. A. Kłoczowski, *Profesor Henryk Elzenberg o religii i mistyce*, [w:] *Henryk Elzenberg i mistyka*, dz. cyt., s. 12.

²⁶ Por. L. Hostyński, *Układacz tablic wartości*, dz. cyt., s. 261.

²⁷ Por. *Kłopot z istnieniem*, dz. cyt., s. 412–413.

„Mistyka teistyczna. – Niższe piętro mistyki stanowi mistyka teistyczna, mistyka Boga. Polega ona na tym, że się przyjmuje osobę lub osoby boskie, inaczej mówiąc, Boga lub Bogów osobowych, w znaczeniu mniej lub więcej tradycyjnym, i że się z nimi obcuje”²⁸.

Zatem mistyka, która rozwija się na podłożu teizmu, jest czymś drugorzędnym, stanowi jeszcze ciągle przedłużenie religii. Elzenberg jest bardzo ostrożny wobec użycia słowa „Bóg”. Podobny problem dotyczący prawa do używania tego słowa pojawia się w znakomitym dziełku M. Bubera zatytułowanym *Zaćmienie Boga*. Profesor pisze:

„Jeśli się nie jest wyraźnym, personalistycznym teistą, lepiej słowa Bóg nie używać. Zanadto ten wyraz jest obciążony antropomorfizmem a choćby tylko wyobrażeniem osobowości: zanadto każe przypuszczać częściową przynajmniej tożsamość między mistyką a mitologiami popularnymi”²⁹.

Elzenberg nie zgadza się również na to, aby uczynić Boga symbolem Nieokreślonego. Nieokreślone może być symbolizowane tylko przez takie przedmioty, w których cecha nieokreśloności występuje szczególnie silnie. Osobowość zaś jest czymś wyjątkowo określonym. Pisze:

„Toteż symbolem religijnym wolno uczynić co się chce: morze, płomień, melodię, kwiat dzikiej róży, drzewo, linię horyzontu, grę świateł – ale nie wolno nim robić osoby. (...) Religia – religia Nieokreślonego, religia ideału, religia Dobra, religia Atmana, religia takich czy innych Sił Natury – może nawet być symboliczna, ale nie ma prawa operować symbolem Bogów. Bóg może być symbolem w poezji; w życiu może być tylko przedmiotem realnej wiary”³⁰.

Ku „Nieokreślonemu”

Podstawowym pojęciem mistyki Elzenberga jest „Nieokreślone” – „głęboka rzeczywistość świata”. Myśliciel ma nieustanne poczucie nierzeczywistości tego, co dane empirycznie, ale również tego, co skonstruowane przez rozum dyskursywny. Również i religie, które zwracają się w stronę Bóstw osobowych nie zaspokajającego aspiracji, jak była o tym mowa powyżej. Czym jest zatem owo Nieokreślone? Jest niewysławialne, nie poddające się jakiegokolwiek kategoryzacji, można o nim mówić wyłącznie negatywnie, a zatem za pomocą teologii apofatycznej. Nie to jest jednak dla Elzenberga ważne w odniesieniu do Nieokreślonego. Pisze:

„O «Nieokreślonym», głębokiej rzeczywistości świata, można mówić tylko w terminach mistyki – metafizyki indyjskiej, albo Dionizego Areopagity mówiące-

²⁸ H. Elzenberg, *Mistyka teistyczna, teizm...* [w:] *Henryk Elzenberg i mistyka*, dz. cyt., s. 48.

²⁹ Tamże, s. 50.

³⁰ Tamże.

go o Bogu. A jednak dwa określenia otrzymuje to Nieokreślone: 1) przyjmuje się je za rzeczywiste; 2) nadaje mu się pozytywny znak wartości”.

I dalej:

„Możemy doskonale przyjąć, że Nieokreślone cenimy nie za jego nieokreśloność, ale za jego rzeczywistość. – Ale dlaczego w takim razie cenimy Nieokreślone? – Bo jest jedyną rzeczą rzeczywistą na świecie; innej nie ma. Gdyby jedyną rzeczą rzeczywistą było ,coś określonego, to byśmy czcili to coś określonego; np. Boga osobowego”³¹.

Elzenberg niezwykle wysoko cenił myśl indyjską. To tam mamy do czynienia z owym ciężeniem ducha indywidualnego (Atmana) w kierunku duszy Całości (Brahmana). Również Platoński Eros wznosi się jakby naturalnym ciężeniem ku Idee Dobra zawierającej największy potencjał rzeczywistości. To ona jest *ontos on* (Rzeczywistością rzeczywistą). Wreszcie możemy odnieść się do mistyki Plotyńskiej, gdzie niewypowiedziane Jedno poza wszelkimi przeciwstawieniami, poza bytem i niebytem, stanowi ośrodek ciężenia duszy indywidualnej. Posłuchajmy końcowych słów *Ennead* Plotyna:

„I oto życie bogów oraz bożych i szczęśnych ludzi - poniechanie rzeczy innych, ziemskich, życie, które się nie lubuje w ziemskich rozkoszach, ucieczka samotnika do Samotnika”³².

W myśli indyjskiej na określenie Brahmana mamy dwa słowa *neti, neti*. Nie jest on ani tym, ani tamtym. W takim znaczeniu pisze Elzenberg o Nieokreślonym:

„Powtórzmy: nie jest duszą ani inteligencją, nie ma rozumu, nie jest myślą, nie jest światłem, nie jest potęgą ani też nie ma potęgi. Nie żyje i nie jest życiem. Nie jest wiedzą, prawdą, mocą, mądrością; nie jest dobrocią. Nie jest duchem (tu zastrzeżenie); i znowu: nie ma w nim wiedzy; nie zna rzeczy, które istnieją. (...) I teraz jedno tylko pytanie: jaki cień sensu, by taki przedmiot jeszcze nazywać Bogiem? Można by, czysto konwencjonalnie, skorzystać z wyrazu Absolut; ale ja wolę, zgodnie z opisem, powiedzieć: Nieokreślone”³³.

Pragnieniem Elzenberga, przyjmującym postać mistyczną, jest przebicie się ku rzeczywistości prawdziwej ostatecznie. Życie w krainie cieni, przejawów rzeczywistości jest nieznośne i stanowi swoiste przekleństwo metafizyczne. Tym, co najbardziej dokuczliwe, jest doświadczenie zła. To ono kwestionuje radykalnie prawdziwość bytu. Mistyka jako ucieczka ze świata, który „w złem leży” ma za barwienie pesymistyczne.

³¹ Tamże, s. 46.

³² Plotyn, *Enneady*, t. VI, przekł. A. Krokiewicz, Warszawa 2003, s. 841.

³³ H. Elzenberg, „*Nieokreślone*”, [w:] *Henryk Elzenberg i mistyka*, dz. cyt., s. 47.

„Mystyk na bliską mi modłę, to człowiek, dla którego świat określoności zawiera druzgocącą przewagę zła. I szukając wyleczenia radykalnego, zwątpiwszy o usunięciu zła przy pozostawieniu dobra, jednym całościowym zamachem odrzuca wszystko, pozbywa się świata w ogóle, żeby pozbyć się jego zła. Mistycyzm ten jest pesymistyczny w swych założeniach i odwrócony od życia. Taka też jest i moja religia”³⁴.

Mistyka dla Profesora Elzenberga jest „organizacją samotności jednostki”³⁵. Religia mistyczna jest zerwaniem ze światem. Elzenberg powie, iż jednym z głównych źródeł mistycyzmu jest pesymizm co do natury ludzkiej i pesymizm dziejowy. Religie historyczne są uwikłane społecznie, wpisane w układy i instytucje. Aby zostać mistykiem trzeba daleko poza sobą zostawić społeczeństwo oraz historię. Mistyk odrzuca cały świat (świat życia zbiorowego), aby uwolnić się od jego zła.

Trzeba zwrócić uwagę na jeszcze jeden rys mistyki Elzenberga. Jest ona mistyką dynamiczną, wręcz rewolucyjną. Rewolucyjność owa nie dotyczy stosunków społecznych. Mistyk nie jest rewolucjonistą, pragnącym przebudować struktury społeczne. Od nich jako źródła zła odsunął się daleko. Pragnie przebudować swoją jaźń. Uwięziony w empirii, w sieci rozumu algebraicznego, dyskursywnego, opętany obsesją definiowania, określania, szuka dostępu do Rzeczywistości prawdziwej. W notatce z 19.09.1937 roku podkreślił dwa wyróżniające mistykę elementy:

„Z jednej strony jest w mistyce jakieś «przebicie się» poza kategorie bytu i niebytu, tak że pytanie postawione o jakiegokolwiek rzeczy określonej, czy jest, czy nie jest, traci swój sens; z drugiej strony jest poczucie obcowania z jakąś Rzeczywistością prawdziwą, w przeciwieństwie do różnych rzeczywistości pozornych, niepełnych czy nieistotnych, z którymi mamy do czynienia na co dzień”³⁶.

Aby do owego *ontos* on dotrzeć nie trzeba odkrywać faktów dotąd nieznanych, lecz zrewolucjonizować sposób postrzegania świata. To właśnie stanowi istotę mistyki. Elzenberg stwierdza:

„Mistyka nie jest «uzupełnieniem» doświadczeń dostarczonych przez praktykę czy przez naukę; jest to rewolucja wewnętrzna, która wszystko do gruntu rozwała. Mistyka nie jest docieraniem do faktów, które przedtem były nieznanne, ale przebudową podstaw umysłu i, w związku z tym, przebudową naszej wizji rzeczywistości. Kosmos leci w drzazgi, a spoza niego wyłania się świat inny, który już nie jest kosmosem”³⁷.

³⁴ Tamże, s. 28.

³⁵ H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem*, dz. cyt., s. 307.

³⁶ H. Elzenberg, *Do „Religii i mistyki”*, ME, teczka 55 (98), s. 1; cyt. za L. Hostyński, *Układacz tablic wartości*, dz. cyt., s. 261.

³⁷ H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem*, op. cit., s. 274.

Zaś w notatkach zatytułowanych *O poznaniu mistycznym* dodaje:

„Ma on swoje nazwy: otchłań, abyssus, morze światła, muzyka, jedność (ten ostatni termin naj gorszy). Mistyka nie jest «uzupełnieniem» doświadczeń praktyki czy nauki; jest to rewolucja wewnętrzna, która wszystko do gruntu rozwała”³⁸.

Z tekstu emanuje ogromny patos. Poprzez radykalną zmianę sposobu myślenia (termin występujący u św. Pawła *metanoia* oznacza właśnie dogłębną zmianę sposobu myślenia, zmianę struktur świadomości, dokonującą się jednakże dzięki otwarciu się na łaskę Boga) dokonaną jednak własnym wysiłkiem otwiera się przed rewolucyjnym umysłem to, co całkowicie inne, Nieokreślone, niweczące wszelkie podziały i granice, uwalniające z pęt empirii oraz zrywające pajęczynę rozsnutą przez rozum dyskursywny oraz przywracając mistykowi wolność.

Zamiast zakończenia

Myśliciel stawia intuicję ponad rozumowanie dyskursywne. Włącza się tym samym w szeroki nurt myślicieli przejawiających preferencje podobne. Już Platon wyżej stawiał władzę *noesis* (*nous*) intuicji intelektualnej, bezpośredniego oglądu idei dostępnemu dzięki nieustannemu ćwiczeniu dialektycznemu aniżeli dianoię, władzę rozumowania dyskursywnego. Potem Tomasz z Akwinu przeciwstawił sobie *intellectus*, intelektualny ogląd rzeczywistości, *ratio*, czyli rozumowaniu. Tym, co najwyższe w naszym poznaniu, jest *intellectus* nie zaś *ratio*. Rozum rozumujący winien nieustannie korygować swoje wyniki poprzez odnoszenie ich do nadrzędnej władzy intuicji intelektualnej. Podobnego rozróżnienia dokona Mikołaj z Kuzy.

Spotykamy się niewątpliwie u Elzenberga z ideą autosoteryzmu. Zbawienie funduje sobie człowiek sam. Profesor wiedziony jest przemożną intuicją, która mu podpowiada, że tam gdzie istnieje osobowość, tam też istnieje określoność, a zatem granica, podział, odrębność i zło. Dopiero Nieokreślone jest zniesieniem a zatem ostatecznym przewyciężeniem zła: Staje jednak myśliciel wobec nieprzewyciężalnej i nieuniknionej zarazem alternatywy rozłącznej. Albo ostateczne zachowanie ja indywidualnego w osobowym Bogu, który jest miłością, osiągnięte po perypetiach egzystencji doczesnej, a zatem nieustannie zagrożonej złem, albo absorpcja ja indywidualnego w absolutną, bezosobową całość, a zatem rozpląnięcie się indywiduum (które stanowi patologię bytu) w niezróżnicowanym *Ultimum*. Elzenberg zdaje się (przy całym zniuansowaniu swojej myśli) akceptować stanowisko drugie.

³⁸ H. Elzenberg, *O „poznaniu” mistycznym*, [w:] Henryk Elzenberg i mistyka, dz. cyt., s. 40.

Polska myśl religijna nie miała swojego Angelusa Silesiusa, nie miała Mistra Eckharta i innych wysokiego lotu mistyków, miała jednakże H. Elzenberga. Nie było u nas krytyków religii na miarę Nietzschego, Sartre'a czy Bonhoeffera. Był jednakże Profesor, który równie przenikliwe rzeczy powiedział na temat „źle uszczęśliwionych” przez fatalnie aplikowane treści religijne.

Marek Rembierz
Ethos edukacji i jej filozoficzny logos.
Elementy filozofii edukacji w dociekaniach Tadeusza Kotarbińskiego

Maciej Woźniczka
Logika w szkole – utracony paradygmat edukacyjny



MAREK REMBIERZ

Ethos edukacji i jej filozoficzny logos Elementy filozofii edukacji w dociekaniach Tadeusza Kotarbińskiego

W dociekaniach Tadeusza Kotarbińskiego (1886–1981) wyodrębnić można elementy filozofii edukacji. Tworzą one wszakże integralny system myślowy z elementami teorii poznania, metodologii ogólnej, logiki, prakseologii i etyki¹. W wielu tekstach Kotarbiński analizuje aksjologiczne i prakseologiczne aspekty działań pedagogicznych (wychowawczych, dydaktycznych i opiekuńczych). W szczególności rozpatruje kwestie dydaktyczne i formacji nauczycieli, zwracając uwagę na rolę logiki w wychowaniu intelektualnym i rolę prakseologii w edukacji szkolnej². Kieruje się przy tym przekonaniem aksjologicznym o powinności konsekwentnego rozwijania w działaniach pedagogicznych „postawy samodzielności sądu”³ i służącej temu kultury logicznej, oraz podmiotowości moralnej, czyli kształto-

¹ Kotarbiński o swej twórczości: „To jest całość, nie konglomerat! To jest system... (...) nie wyzywajcie mnie od eklektyków...” (*Odpowiedź*, w: tenże, *Drogi dociekań własnych. Fragmenty filozoficzne*, Warszawa 1986, s. 61). Jak stwierdza Klemens Szaniawski: Kotarbiński „jest nade wszystko filozofem w ścisłym sensie tego słowa, tj. myślicielem, który stawia sobie za zadanie konstrukcję całościowego poglądu na świat” (K. Szaniawski, *Przedmowa*, w: T. Kotarbiński, *Szkice z historii filozofii i logiki*, Warszawa 1979, s. 7–8).

² Zob. T. Kotarbiński, *Sprawności i błąd (z myślą o dobrej robocie nauczyciela)*, Warszawa 1970. W edycji *Dzieł wszystkich* część II tomu *Prakseologia* (red. odpowiedzialny W. Gasparski, red. naukowy D. Miller, Wrocław 2003) zawiera dział *O nauczaniu* (s. 578–688), grupujący teksty dotyczące dydaktyki i nauczania logiki. Jan Woleński w monografii dotyczącej Kotarbińskiego (seria „Myśli i Ludzie”) stwierdza: „Kotarbiński szczególnie interesował się problemami wychowania, nauczania i nauki. Propagował racjonalne zasady działalności nauczycielskiej (...). Podkreślał, że każdy nauczyciel jest *eo ipso* wychowawcą (...)” (J. Woleński, *Kotarbiński*, Warszawa 1990, s. 120).

³ T. Kotarbiński, *Drogi dociekań własnych...*, s. 157; kwestia osiągnięcia wieloaspektowej samodzielności przez jednostkę – m.in. dzięki filozofii, etyce, logice i prakseologii – jest silnie akcentowana przez Kotarbińskiego.

wania sprawnego sumienia i posłuchu wobec „zwierchności sumienia”⁴, często wbrew – przeciwnym głosowi sumienia – naciskom społecznym (także w edukacji). Podstawową ideą regulatywną działań pedagogicznych powinna być idea prawdy (pojętej absolutystycznie) i postulat dążenia do prawdy: należy tak nauczać i studiować, „by wydobyć prawdę, a nie tak, by urobić siebie na absolutnego wyznawcę określonych doktryn”⁵. W kontekście państwowego socjalizmu, roszczonego sobie prawo do wyłącznego propagowania (wpajania przez nauczycieli) jego ideologii jako „naukowej prawdy”, Kotarbiński sformułował zalecenie ważne w każdej sytuacji: „Dzielny nauczyciel (...) musi być prawdomówny (...), przeświadczony o słuszności tego co głosi, (...) musi docierać do rzetelnych źródeł prawdy. W aurze półprawdy lub antyprawdy powstaje niedowład funkcji nauczyciela. Światło spolaryzowane przeradza się w laser i może ciąć, ale przestaje oświecać”⁶. Ostrzega się tu przed systemami pedagogicznymi posługującymi się kłamstwem, których celem jest zniewalanie umysłu i sumienia.

⁴ Wedle Kotarbińskiego „hasło zastąpienia głosu sumienia dyrektywą dyscypliny organizacyjnej paraliżuje wprost osobowość moralną człowieka”. Kategorycznie stwierdza: „I żadne cudze sumienie nie może zastąpić Twego własnego sumienia. (...) przypadkiem nieuczciwością jest głoszenie fałszu, gdy uczciwość wymaga głoszenia prawdy” (*Drogi dociekań własnych...*, s. 387).

⁵ T. Kotarbiński, *Drogi dociekań własnych...*, s. 146; Jerzy Pelc: „Zwłaszcza godna pogardy i niebezpieczna jest nieuczciwość intelektualna, (...), okłamywanie tych, których winniśmy wychowywać przekazując im prawdę” (*O Tadeuszu Kotarbińskim mówią*, W: J. Mikke, *Wizerunki ludzi myślących*, Warszawa 1973, s. 98). Przypomina się klasyczna idea *gaudium veritatis*: radości, którą daje poznanie (przybliżenie się do) prawdy. W polskiej filozofii edukacji zagadnienie roli prawdy w nauce i nauczaniu podejmował Jan Śniadecki. Dobitnie stwierdzał: „Miłość prawdy była i będzie zawsze panującą namiętnością twórczych umysłów, a razem źródłem tych nadzwyczajnych odmian, którymi świetnieją myśli ludzkie w umiejtnościach”. Zwracał uwagę na uzyskiwaną dzięki nauce pokorę intelektualną: „kto przedarł się przez ciernie i trudności jakiej nauki, widzi przed sobą częstokroć jeszcze twardsze niż te, które pokonał i nie może być w niej zanadto skromny. (...) Im więcej zgłębiamy się w naukę, tym więcej uczymy się poznawać, jak nam wiele brakuje”. Z powodu złej dydaktyki przybywa „niedouczonej półmędrków, którzy przysionek nauk biorą za ich granicę, a szczupłe zapasy ich wiadomości za wszystkie rozumie ludzkiego zdobycze” (cyt. za: W. Tyburski, *Myśl etyczna w Polsce od XVI do XIX wieku*, Toruń 2000, s. 308, 309). Szkolna produkcja „niedouczonej półmędrków” jest niebezpieczna dla jakości wiedzy i jakości życia społecznego. Wedle Tadeusza Czeżowskiego podstawowe zadanie nauczania w szkole polega na tym, że „Wskazuje ideał najbardziej wzniosły, najbardziej czysty, bo wyższy ponad wszelkie partykularne walki i pragnienia, ogólnoludzki ideał prawdy. Wszczepiając zaś bezinteresowną miłość do prawdy, buduje w duszach podstawy etyki [...]” (T. Czeżowski, *O stosunku nauki do państwa*, Warszawa 1933, s. 12).

⁶ *Ideolog człowieczeństwa*, [w:] J. Mikke, *Wizerunki ludzi myślących...*, s. 96. Bertrand Russell: „Poczucie intelektualnej niezależności jest podstawowym zadaniem nauczyciela. (...) Nauczyciele powinni trzymać się z dala od konfliktów partyjnych, powinni wpajać młodzieży zasady bezstronnego dociekania prawdy, uczyć ją, by (...) wystrzegano się przyjmowania na wiarę jednostronnych twierdzeń. (...) Pogląd, że fałszowanie rzeczywistości może oddziaływać budująco, należy do uporzeczonych grzechów (...) systemów oświatowych” (B. Russell, *Zadania nauczyciela*, [w:] tenże, *Szkice niepopularne*, tłum. H. Jankowska, Warszawa 1997, s. 140–141).

Analizy Kotarbińskiego dotyczące edukacji wpisują się w polski styl filozofowania, który ma być nastawiony na praktykę. Kotarbiński sądzi, iż „orientacja na pojęcie czynu (...) [to] pewne *specificum* polskiego [...] filozofowania”⁷. A istotnym dla życia indywidualnego i społecznego czynem są działania edukacyjne. Za jakość i skutek tego czynu – za jego ethos – powinna odpowiadać też filozofia; powinna ona – swym logosem – ten czyn przenikać.

Aksjologiczny i wychowawczy aspekt uprawiania filozofii zostaje uwydatniony przez Kotarbińskiego. Zgodne jest to z metafizologią Kazimierza Twardowskiego, który „widział w filozofii przede wszystkim nauką teorię podstaw poznania i świadomego działania ludzi, podkreślając płynący stąd, doniosły aksjologiczny jej charakter”⁸. Filozof jest odpowiedzialny za odkrywanie i urzeczywistnianie różnych wartości, a nie tylko wartości poznawczych.

Problematykę działań pedagogicznych Kotarbiński rozpatruje jako prakseolog i jako etyk⁹. Rozróżnia on „racjonalność techniki od rozumnego wyboru możliwości”. Do kwestii pedagogicznych odnieść należy jego uwagę: „Prakseologia jest nauką o technice działania, a to nie wystarcza. Prócz techniki potrzebna jest mądrość, trafna hierarchia wartości”¹⁰. Jest to ważne wskazanie dla pedagogiki, niekiedy sprowadzanej do metodyki technik kształcenia.

Prakseologiczne i aksjologiczne idee Kotarbińskiego w filozofii edukacji zachowują swą aktualność. A opowiada się on za klasycznymi – wręcz: konserwatywnymi¹¹ – zasadami kształtowania sprawności moralnych i intelektualnych oraz rozpoznaje zagrożenia tkwiące w błędnych wizjach edukacji. Nie ulegając „politycznej poprawności”, rozpatruje wychowanie i nauczanie jako pewnego typu walkę oraz uwydatnia niezbędność przymusu w kształceniu.

⁷ T. Kotarbiński, *Myśli o ludziach i ludzkich sprawach*, re. J. Kotarbińska, Wrocław 1986, s. 321.

⁸ I. Dąbmska, *O niektórych koncepcjach metafizologicznych w szkole lwowsko-warszawskiej*, w: red. J. Perzanowski, *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii*, Warszawa 1989, s. 24.

⁹ Zob. m.in. teksty w „Etyce” 2006, nr 39 (J. Woleński, *Naturalistyczne uzasadnienie etyki niezależnej [spolegliwego opiekuna]*; M. Przełęcki, *W sprawie realizmu praktycznego*; R. Wiśniewski, *Recepcja etyki Tadeusza Kotarbińskiego w Polsce*; A. Brożek i J. J. Jadacki, *Minimalizm etyczny Tadeusza Kotarbińskiego*). Zob. też I. Lazari-Pawłowska, *Etyczne wskazania Tadeusza Kotarbińskiego* „Studia Filozoficzne” 1976, nr 3 oraz A. Drabarek, *Etyka umiaru. Ideał człowieka i jego szczęście w poglądach filozofów ze szkoły lwowsko-warszawskiej*, Toruń 2004, s. 89–98 i 147–156.

¹⁰ *Ideolog człowieczeństwa*, [w:] J. Mikke, *Wizerunki ludzi myślących...*, s. 94. Zob. też: E. Żarnecka-Biały, *Aksjologiczne podstawy prakseologii Tadeusza Kotarbińskiego*, [w:] *Sens, prawda i wartość: filozofia języka i nauki w dziełach Kazimierza Ajdukiewicza, Witolda Doroszewskiego, Tadeusza i Janiny Kotarbińskich, Romana Suszki, Władysława Tatarkiewicza*, red. J. Pelc, Warszawa 2006, s. 63–75 (autorka wnikliwie rozpatruje i trafnie wykazuje zasadniczy związek czynu i wartości w prakseologicznych dociekaniach Kotarbińskiego).

¹¹ Zob. H. Fend, *Morfologia pedagogicznego konserwatyzmu*, tłum. E. Drgas, [w:] *Nieobecne dyskursy*, cz. III, red. Z. Kwieciński, Toruń 1993, s. 110–117 (odmiennie od neokonserwatystów Kotarbiński interpretuje m.in. kategorię walki w edukacji, a także rolę przekonań religijnych w wychowaniu).

Do myśli pedagogicznej Kotarbińskiego warto wracać także dlatego, że stanowi ona znaczącą inspirację w polskiej pedagogice. I są racje ku temu, aby ją nadal stanowiła¹². Choć myśl ta bywa redukowana do ideologicznego (areligijnego, czy antyreligijnego) przesłania¹³. Nietrafnie rozumiany bywa ideał spolegliwego opiekuna (wzorzec pedagoga). „Spolegliwość” błędnie tłumaczy się jako uległość, a nie jako postawę osoby, na której można polegać, gdyż potrafi konsekwentnie walczyć o te dobra, do których ochrony i rozwoju jest przekonana.

Własne doświadczenie pracy pedagogicznej uznaje Kotarbiński za ważne dla swego rozwoju intelektualnego jako filozofa. Podkreśla, że był nauczycielem języków klasycznych i akcentuje dydaktyczne walory ich nauczania¹⁴. Dokonując identyfikacji zawodowej, deklaruje: „Czuję się (...) przede wszystkim nauczycielem: zanim zostałem profesorem uniwersyteckim, byłem nauczycielem łaciny i greki oraz wychowawcą w szkole średniej”. Na podstawie swych doświadczeń formułuje myśl, „iż współkształtowanie cudzej psychiki daje satysfakcję moralną bezpośrednio, nie wymagającą dalszych uzasadnień”¹⁵.

Wyznanie Kotarbińskiego, iż postrzega on siebie przede wszystkim jako nauczyciela, można zderzyć z ironicznym życzeniem „obyś cudze dzieci uczył” i brakiem szacunku dla pracy nauczyciela. Jednak wedle Kotarbińskiego zawód nauczyciela jest powołaniem i misją, której należy pozostać wiernym, mimo zmieniających – nawet niesprzyjających – warunków¹⁶.

¹² Zob. J. Rudniański, *O dobrym wychowaniu i kształceniu. Kryteria moralne i prakseologiczne*, Warszawa 1981 oraz W. Kojas, *Edukacja, pedagogika i prakseologia – wybrane płaszczyzny współdziałania*, w: *Pogranicza pedagogiki i nauk pomocniczych*, red. St. Palka, Kraków 2004, s. 97–109. Profesorowi Wojciechowi Kojasowi dziękuję za inspirujące dyskusje nad podjętymi w tym tekście problemami.

¹³ Na dwa sposoby interpretowania myśli Kotarbińskiego zwraca uwagę Jerzy Pelc. Można akcentować to, co wzmaga antagonizmy (zwłaszcza między osobami wyznającymi wiarę religijną i nie wyznającymi takiej wiary), albo można akcentować to, co skłania do dialogu. Optując za tworzeniem „szerokiego pola do dyskusji” [dialogu], Pelc zauważa: „Ale niestety, (...) ludzie mają bardziej skłonność do podkreślania [...] tego co ich różni, niż tego co może ich łączyć (...)” (*Głos w dyskusji „Dziedzictwo myśli etycznej Tadeusza Kotarbińskiego wobec moralnych problemów naszych czasów”* [15 marca 2005], „Res Humana” 2005, nr 6, s. 28).

¹⁴ „(...) przekłady szkolne z łaciny lub na łacinę spełniały funkcję niejako gimnastyki umysłu (...). Sytuacja obecnie jest niedobra: tamtą metodę (...) oddaliśmy do lamusa, nowej (...) nie obmyśliśmy i wypuszczamy ze szkoły średniej umysły niewy gimnastykowane (...)” (T. Kotarbiński, *Drogi dociekań własnych...*, s. 203).

¹⁵ T. Kotarbiński, *Myśli o ludziach i ludzkich sprawach...*, s. 336.

¹⁶ „Dzieło nauczycielskie Kotarbińskiego, żyjące w setkach urobionych przezeń osobowości (...), jest nie mniej doniosłe niż dorobek badawczy (...)” (Jerzy Pelc). Podobnie sądzi Klemens Szaniawski: „Funkcję nauczycielską zawsze uważał za swoje powołanie główne. Ma liczne grono uczniów, którym oprócz wiedzy przekazał swój ethos badacza” (K. Szaniawski, *Przedmowa*, [w:] T. Kotarbiński, *Szkice z historii filozofii...*, s. 20).

Teza Kotarbińskiego, iż „współkształtowanie cudzej psychiki daje satysfakcję moralną bezpośrednią, nie wymagającą dalszych uzasadnień”, ma kapitalne znaczenie dla rozumienia działań edukacyjnych. Dzięki swoistej intuicji aksjologicznej doświadcza się („widzi się”, rozpoznaje) sens konkretnych działań, dzięki którym uzyskuje się pożądane zmiany. Jakby „narzuca się” oczywistość rzeczywistnianych wartości. Poczuciu sensu pracy towarzyszy zadowolenia z jej wykonywania. Gdy jednak zanika doświadczenie „satysfakcji moralnej bezpośredniej”, to występuje niepożądany stan, określane mianem „wypalenia zawodowego” (bierności, apatii), a wiele spośród wypowiedzi mających wykazać sens pracy pedagoga okazuje się tylko „werbalną atrapą”, zasłaniającą brak rzeczywistnych przekonań.

Określając charakter działań pedagogicznych Kotarbiński mówi o współkształtowaniu, akcentując pożądany fakt współpracy ucznia i nauczyciela. Współkształtowanie, jako forma współdziałania, zakłada współuczestnictwo ucznia i nauczyciela we wspólnym im świecie wartości, podzielenie wspólnych przekonań aksjologicznych co do wartości, które powinny być rzeczywistniane dzięki działaniom edukacyjnym. Rysują się tu dwa modele sytuacji pedagogicznej: albo pedagog i uczeń współdziałają, gdyż wyznają wspólne wartości, albo ma miejsce konfrontacja i wrogość między nimi, gdyż są po przeciwnych stronach „barykady”.

Nauczycieli postrzega Kotarbiński jako „jedną tylko z ekip wychowujących”, bowiem „wywierają na bliźnich wpływ wychowawczy po prostu wszyscy, a (...) systematycznie, choć w zasadzie nieumyślnie, pracownicy wszystkich zawodów, o których funkcje zająć się perypetie indywidualów i gromad”. Występuje wiele podsystemów edukacyjnych w różnych obszarach (systemach) życia społecznego i zawodowego. Mimo powszechności działań edukacyjnych są one jednak czynione „w wielkiej mierze wadliwie, (...) karykaturalnie”¹⁷. Niezreflektowane krytycznie działania zazwyczaj realizują „ukryty program”. Dlatego potrzeba profesjonalnych działań pedagogicznych. Należy więc uznać fakt „pierwszorzędnej ważności pedagogiki, niezmiernie pragmatycznej nauki humanistycznej”¹⁸, i dostrzec jej rolę w procesie wytwarzania dóbr, nie tylko osobowych i intelektualnych, ale też ekonomicznych, jako „współsprawcy pośredniego”¹⁹. Ta „prakseologiczna rewizja” w spojrzeniu na funkcje pedagogiki, której dokonuje Kotarbiński w latach

¹⁷ T. Kotarbiński, *Odrębność i rodzaj użyteczności nauk humanistycznych*, w: tenże, *Ontologia, teoria poznania i metodologia nauk, Dzieła wszystkie*, red. odpowiedzialny J. Woleński, red. naukowy D. Miller, Wrocław 1993, s. 83; zob. R. Kleszcz, *Nauki humanistyczne w koncepcji T. Kotarbińskiego. Niektóre zagadnienia klasyfikacyjne i próba charakterystyki*, „Studia Filozoficzne” 1984, nr 5, s. 63–68.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ T. Kotarbiński, *Prakseologia i ekonomia*, [w:] tenże, *Prakseologia*, cz. I, s. 291. Zob. J. Woleński, *Kotarbiński...*, s. 83 n.

60. XX wieku, jest zapowiedzią dzisiejszych dyskusji i koncepcji dotyczących zarządzania wiedzą w społeczeństwie uczącym się.

Wychowanie „sztuką życzliwego kształtowania przez walkę”

Kotarbiński, rozpatrując w studium *Pozytywne i negatywne formy współdziałania* (1967) działania pedagoga, zauważa: „Wychowanie bywa sztuką życzliwego kształtowania przez walkę”²⁰. Pojawiają się tu cztery zespolone z sobą kategorie: sztuka, życzliwość, kształtowanie i walka. Pierwsze trzy nie budzą wątpliwości w opisie wychowania. Ale walka, jako aprobowany sposób prowadzenia działań edukacyjnych, spotyka się ze sprzeciwem ze strony niektórych pedagogów. Atoli, analizując różne aspekty rzeczywistości, Kotarbiński sięga po kategorię walki i jest ona dla niego kategorią istotną (mimo, iż sam był pacyfistą).

Czy można wyeliminować kategorię walki z realistycznego opisu wychowania? Różne „stosunki walki” występują przecież w działaniach pedagogicznych. Rozpatruje je Stefan Baley w *Psychologii wychowawczej w zarysie* (wyd. I Książnica-Atlas 1938); i stwierdza tam:

„Związanie wpływów wychowawczych ze stosunkiem walki da się odszukać (...) w życiu rodzinnym dziecka i w jego kontakcie ze środowiskiem [...], także na terenie szkoły. I znowu postulaty pedagogiczne trzeba odróżnić od rzeczywistości. Pedagogika żąda [...], aby nie było stosunku walki między nauczycielem i uczniem. Historia wychowania [i obserwacja] mówi (...), [iż szkoła jest] terenem takich walk (...). Szkoła dzisiejsza nie obchodzi się przecież bez przymusu, a temu przymusowi odpowiada opozycja jej wychowanków”²¹.

Realizm praktyczny²² nakazuje liczyć się z wymaganiami rzeczywistości takiej jaką ona jest, a nie ulegać utopijnym wizjom niektórych nurtów pedagogiki oferujących świat wolny od konfliktów (przy innej okazji dobitnie ujmuje Kotarbiński kwestię statusu naszych rojeń: „faktyczność naszych rojeń nie gwarantuje bynajmniej faktyczności tego, co sobie roimy”²³). Rozpatrując dokonania nauko-

²⁰ T. Kotarbiński, *Pozytywne i negatywne formy współdziałania*, w: tenże, *Dzieła wszystkie, Prakseologia*, cz. I, red. odpowiedzialny W. Gasparski, red. naukowy D. Miller, Wrocław 1999, s. 405. O życzliwości – zob. Cz. Znamierowski, *Oceny i normy*, Warszawa 1957, s. 318–320, 341–368; o walce – zob. J. Rudniański, *Elementy prakseologicznej teorii walki*, Warszawa 1983.

²¹ S. Baley, *Psychologia wychowawcza w zarysie*, Warszawa 1960, s. 214.

²² Realizm praktyczny wykazuje człowiek, który „patrzy trzeźwo na świat, bierze za punkt wyjścia to, co teraz istnieje, respektuje warunki i granice możliwości działań, (...) trafnie ustala hierarchię ważności względów przy wyznaczaniu dyrektyw czynów i planów konkretnych” (T. Kotarbiński, *Realizm praktyczny*, [w:] tenże, *Wybór pism*, Warszawa 1958, s. 684). Zob. J. Woleński, *Kotarbiński...*, s. 30–31.

²³ T. Kotarbiński, *Spór o desygnat*, [w:] tenże, *Ontologia, teoria poznania i metodologia nauk...*, s. 495 (pierwodruk: „Prace Filologiczne” 18[1963], s. 83–87).

we Bogdana Nawroczyńskiego, Kotarbiński (w 1962 r.) wskazuje na trwałe walory jego rozprawy *Swoboda i przymus w wychowaniu* (1929):

„w urabianiu niezbędnych usposobień niepodobna wyrzekać się (...) przymusu, lecz należy koniecznie dbać o stopniowe zastępowanie form przymusu mniej kształcących przez postacie bardziej kształcące. A najcenniejszą będzie (...) zdobyczą, jeśli (...) wystarczy przymus w formie dyscypliny wewnętrznej, w formie głosu rozbudzonego sumienia”²⁴.

Postuluje się tu przejście od przymusu zewnętrznego, którego całkowicie uniknąć nie można, do wypracowania wewnętrznego „musu”, dzięki odpowiednio ukształtowanemu sumieniu.

Kwestię przymusu i autonomii Kotarbiński akcentuje także w swej refleksji nad myślą pedagogiczną Sergiusza Hessena. Rozpatrując jego „doktrynę o kształtowaniu osobowości wedle trzech stadiów: anomii, heteronomii i autonomii”, stwierdza, że Hessen dobrze wykazał, że „łatwizną by było (...) rezygnować w wychowywaniu z wszelkiego przymusu. (...) Przymus w wychowaniu musi być, tylko w różnych jego fazach różny”²⁵. Jeśli uwzględnia się przemiany form przymusu, to szczególnie walory posiadają Hessena analizy fazy autonomii.

Opisywanie działań pedagoga z pomocą kategorii walki i przymusu, nie wyklucza się z dążeniem – dzięki tym działaniom – do kształtowania pożądanej autonomii jednostki²⁶.

Doświadczenie walki, zwłaszcza walki obronnej – bezpośredniego zmagania się o ochronę zagrożonego dobra – Kotarbiński prezentuje jako doświadczenie formujące postawę spokojnego opiekuna. Dlatego jego postawa posiada „aspekt dwoisty: sentymentu dla istot bronionych i walorów składających się na waleczność w stosunku do sił grożących istotom podopiecznym”²⁷. A podopiecznym grożą nie tylko siły zewnętrzne, ale także siły tkwiące w nich samych i z tymi siłami (m.in. ze słabościami podopiecznych) trzeba również walczyć.

Moralnej aprobacie walki obronnej towarzyszą dylematy: „Człowiek dobry, kochający bliskie mu istoty i porywający za oręż w ich obronie, jest tragicznie

²⁴ T. Kotarbiński, *Przemówienie na uroczystym posiedzeniu Rady Wydziału Pedagogicznego UW, zwołanym na dzień 10 IV 1962 r. dla uczczenia 80-lecia profesora dra Romana Bogdana Nawroczyńskiego*, [w:] tenże, *Myśli o ludziach i ludzkich sprawach...*, s. 248–249 (pierwodruk: „Kwartalnik Pedagogiczny” 1962, nr 3).

²⁵ T. Kotarbiński, *Myśli o ludziach i ludzkich sprawach...*, s. 213–214.

²⁶ Zob. też tekst ks. Jana Salamuchy pt. *Zagadnienie przymusu w życiu społecznym* („Prąd” 1939, t. 37, nr 3, s. 172–182), o którym ks. Konstanty Michalski stwierdza, że to „prawdziwy klejnot” (przedruk w: J. Salamucha, *Wiedza i wiara. Wybrane pisma filozoficzne*, red. J. J. Jadacki i K. Świętorzecka, Lublin 1997, s. 167–174).

²⁷ T. Kotarbiński, *Medytacje o życiu godziwym*, Warszawa 1966, s. 71. Zob. J. Woleński, *Kotarbiński...*, s. 115.

świadom tego, że ci, których zwalczą, podobni są do tych, kogo broni”. W walce obronnej nie wolno więc zadawać „ani jednego ciosu ponad bojową konieczność” i należy ograniczać ilość użytych środków.

Analityczną rozprawę *Podstawowe pojęcia ogólnej teorii walki* (1936) kończy myśl: „Walka bowiem jest dziedziną, w której ludzie, stawiając wzajemnie przed sobą trudności do pokonania, uczą się nawzajem nawet wówczas, gdy pragną sobie szkodzić”²⁸. Nie tylko działania pedagogiczne jawią się jako prowadzenie walki, ale sam proces walki zawiera w sobie – istotne dla jej przebiegu – elementy edukacyjne.

Kotarbiński wyjaśnia, co rozumie przez zwycięzcę i pokonanego w walce. Zwycięzca „uniezależnia późniejszą realizację celu walki od dalszych działań przeciwnika przy zachowaniu zależności realizacji celu walki od dalszych działań własnych”. Akcent pada na uniezależnienie. Przegrywa strona tracąca „możliwość oddziaływania wedle własnego zamiaru na wynik walki przy zachowaniu takiej możliwości (...) u strony przeciwnej”²⁹. Te rozróżnienia są istotne dla analizy działań pedagogicznych, ujętych jako pewnego typu walka: zwycięża ten kto rozwija swą samodzielność, kto zyskuje większy zakres samostanowienia i wzmacnia swą podmiotowość, przegrywa natomiast ten kto staje się bezradny i bardziej zależny od innych.

Szkoła (podobnie jak szpital lub fabryka) jest organizacją funkcjonującą na zasadzie rozkazu i posłuszeństwa. Uprawia się w niej nie tylko współdziałanie pozytywne, bowiem „między dysponentami a adresatami rozkazów istnieje walka, współdziałania negatywne”. Współdziałanie to także „pełni funkcję gwaranta ładu”³⁰ i należy uwzględniać jego obecność.

Platońską metaforę „młodych źrebców”, prowadzonych przez woźnicę w zaprzęgu, przywołuje Kotarbiński, jako obraz współdziałania negatywnego w szkole: „Zdolną a krnąbrną z natury młodzież [...] urabia się [wśród sprzeciwów] na stwory pożyteczne, ucząc je sprawnie nosić jeźdźca lub chodzić w zaprzęgu”³¹. Człowieka należy tak przygotować, aby potrafił „nosić jeźdźca”, czyli unieść ciężar samego siebie w swym własnym życiu i umiał „iść w zaprzęgu”, czyli właściwie postępować z tymi, za których jest odpowiedzialny.

Przypominając (w 1955 r.) dzieło edukacyjno-opiekuńcze Heleny Radlińskiej, Kotarbiński zwraca uwagę na cechy jej postępowania pedagogicznego i podkreśla, iż

²⁸ T. Kotarbiński, *Podstawowe pojęcia ogólnej teorii walki*, tłum. B. Wakar, [w:] tenże, *Prakseologia*, cz. I, s. 166.

²⁹ T. Kotarbiński, *Problematyka ogólnej teorii walki*, [w:] tenże, *Prakseologia*, cz. I, s. 201.

³⁰ T. Kotarbiński, *Pozytywne i negatywne formy współdziałania...*, s. 405.

³¹ Tamże.

„zachowała dobroć w walce, cnotę w naszych surowych czasach tak potrzebną – cnotę, która oby pozostała jako najpiękniejszy składnik spuścizny kultury chrześcijańskiej, gdy zaświatowe wierzenia i praktyki kościołów staną się wreszcie przeszłością”³².

Posiadanie cnoty dobroci w walce jest trudnym wyzwaniem i cnota ta stanowi element swoisty kultury chrześcijańskiej. Ujawnia się tu też postulat Kotarbińskiego, aby – również w działaniach pedagogicznych – zachować dziedzictwo etyki ewangelicznej (normatywnej etyki miłosierdzia), acz uwolniwszy się od metafizycznych tez religii i zobowiązań konfesyjnych. Jednak to, czy można – nie tylko indywidualnie, lecz w skali społecznej – praktykować taką etykę niezależnie od „wierzeń”, budzi kontrowersje światopoglądowe, także na gruncie pedagogiki i teorii wychowania moralnego.

Metody dydaktyki wychowawczej i kształcenie nauczycieli

Kotarbiński posługuje się pojęciem dydaktyki wychowawczej: rzetelnie ucząc wyrabia się pożądane cechy woli i intelektu, a „będzie się złym wychowawcą z powodu złego pełnienia zadań dydaktycznych”³³. Jako wzorcowa jawi się myśl i działalność pedagogiczna Twardowskiego³⁴. W jego dydaktyce wychowawczej wyróżniają się cztery elementy: rozwój samodzielności myślenia, tolerancja

³² T. Kotarbiński, *Myśli o ludziach i ludzkich sprawach...*, s. 245; o dokonaniach Radlińskiej pisał ks. Konstanty Michalski: „przez 50 lat budziła z uśpienia w pokrzywdzonych (...) warstwach narodu głód prawdy, moralnego dobra i wycucia więzi społecznej. Szła do swego celu (...) nie z tanim entuzjazmem, lecz sięgnęła do metod naukowych na to, by poznać (...) środowiska zaniedbanych warstw i poznać jednostkę ludzką rozbudzając w niej poczucie własnej godności” (*Bez spoczynku*, „Tygodnik Powszechny” 1947, nr 23, s. 5; przedruk w: K. Michalski, *Nova et vetera*, red. S. Rospond, Kraków 1998, s. 172); zob. W. Theiss, *Radlińska*, Warszawa 1984.

³³ T. Kotarbiński, *Spostrzeżenia w sprawie sposobów urabiania postawy i uzdolnień młodych pracowników naukowych*, w: tenże, *Sprawność i błąd...*, s. 37. Podobnie sprawę ujmuje T. Czeżowski: „nauczanie w szkole nie tylko uczy – ale wychowuje. Wymagając bowiem pilności i wytrwałości, kształci wolę i uczy pokonywać trudności (...)” (T. Czeżowski, *O stosunku nauki do państwa...*, s. 12). W kontekście wymagań dydaktycznych często nadużywa się kategorii spotkania i dialogu, aby niby „złagodzić” te wygania, akcentując kwestie wychowawcze. Jednak filozof dialogu, Józef Tischner – podobnie jak Kotarbiński i Czeżowski – stwierdza: „Zawsze uważałem, że pierwszym zadaniem szkoły jest uczyć, nie wychowywać”; i dodaje: „spierałem się na ten temat z wieloma nauczycielami. Byłem zdania, że wychowuje się poprzez uczenie. Gdybym miał wybierać między dobrym nauczycielem a dobrym wychowawcą, wybrałbym nauczyciela” (*Przekonać Pana Boga*. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawiają Dorota Zańko i Jarosław Gowin, Kraków 1999, s. 144). Tischner opowiada się za dydaktyką wychowującą, zakładając, że dzięki rzetelnemu uczeniu się wykształca się pożądane sprawności (walory) charakteru, że w systematycznym działaniu nabywa się pozytywnie ocenianych postaw.

³⁴ Zob. też: W. Szulakiewicz, *Istota i zakres dydaktyki ogólnej w Szkole Kazimierza Twardowskiego (Kazimierz Twardowski – Kazimierz Sośnicki – Bogdan Nawroczyński)*, [w:] *Inspiracje*

(„dla cudzych byle rzetelnie głoszonych poglądów”), dyskusja („uporządkowana proceduralnie, lecz co do meritum całkowicie swobodna”) oraz „ćwiczenia sprawozdawczo-analityczno-interpretacyjne”, przyczyniające się do „rozumnego umiaru”³⁵. Wykłady Twardowskiego to – w opinii Kotarbińskiego – „znakomita propedeutyka dla wszystkich, którzy potem mieli kogokolwiek czegokolwiek nauczać”³⁶.

Wytyka jednak dydaktyce Twardowskiego istotny brak: nie koncentrował uwagi koło „wielkiej merytorycznej idei”, bo „w trosce o unaukowanie myślicielstwa filozoficznego (...) unikał zagadnień, w których (...) [trudno o] porozumienie intersubiektywne” (m.in. „wielkie zagadnienia światopoglądowe” nie były podejmowane na wykładach). Powiadano krytycznie, iż metoda Twardowskiego „uczyła ostrzyć nożyce, nie uczyła co nimi krajać”³⁷. Atoli w ten „neutralny” sposób wdrażając w metodyczne postępowanie, przysposabiała do samodzielnego wyboru zagadnień oraz do wypracowania – i argumentacyjnej obrony – własnego stanowiska.

Kotarbiński przybliży też swoistą metodę nauczania Stanisława Leśniewskiego:

„Olśniony wspaniałością Nauki przez duże N, oddany namiętnie pokonywaniu największych trudności (...), olśniewał innych własnym olśnieniem i był przez to znakomitym (...) pedagogiem”.

Ostrzega jednak, iż nie jest to działanie dostępne każdemu, gdyż „można być (...) znakomitym znawcą i bardzo złym nauczycielem w zakresie przedmiotu własnego znawstwa”³⁸.

Edukację w zakresie filozofii (podobnie jak w zakresie sztuki) traktują niektórzy jako sferę dowolności i braku „twardych” zasad, gdyż – jak się dość „bełkotliwie” powiada – „każdy ma swą filozofię”. Kotarbiński ma jednak inne – konserwatywne – zapatrywania w tej kwestii: „Myśl filozofa wyszkolonego może próbować dziwnych lotów, ale szkołę trzeba przejść i szkoła musi być klasyczna”. I wiąże się to z ogólniejszą zasadą działań edukacyjnych: kształcenie właściwie pojętej osobowości odbywa się „w walce ze stylem przebytej szkoły”³⁹.

dla współczesnej edukacji w dydaktyce Drugiej Rzeczypospolitej, red. D. Drynda, Katowice 2000, s. 22–35.

³⁵ T. Kotarbiński, *Spostrzeżenia w sprawie sposobów urabiania postawy i uzdolnień...*, s. 34.

³⁶ T. Kotarbiński, *Styl pracy Kazimierza Twardowskiego*, w: tenże, *Sprawność i błąd...*, s. 24.

³⁷ T. Kotarbiński, *Spostrzeżenia w sprawie sposobów urabiania postawy i uzdolnień...*, s. 35.

³⁸ Tamże, s. 37.

³⁹ T. Kotarbiński, *Czynniki krępujące swobodę myśliciela*, w: tenże, *Prakseologia*, cz. II, s. 455.

W kontekście własnych doświadczeń szkolnych Tischner broni instytucji szkoły wraz z jej formami działania: „Moja spontaniczność w szkole podstawowej była zdecydowana skierowana na łowienie ryb”; podkreśla – polemizując z J. J. Rousseau, który „usiłował stworzyć szkołę bez formy, na zasadzie czystej spontaniczności” – że „rozumność musi przechodzić przez formy” (*Przekonać Pana Boga...*,

Można więc sformułować regułę: Im mocniejszy – trudniejszy do przewyciężenia – jest styl szkoły i zarazem im walka z nim jest bardziej konsekwentna i metodyczna, tym ukształtowana w niej osobowość jest dojrzsza i wyrazistsza.

Ci, którzy rezygnują z tej twardej walki o styl, prezentują się w oczach Kotarbińskiego jako „uzdolnione ofiary tzw. słowiańskiej nieproduktywności”. Przytacza on takie wyznanie „zreflektowanego bankruta”: „Chciałem od razu tworzyć, (...) nudziły mnie pięciopalcówki, nie umiałem zadawać gwałtu na szkolny sposób własnej indywidualności”. Aby ukształtować pożądaną indywidualność trzeba – jak dość drastycznie stwierdza Kotarbiński – „zadawać gwałt na szkolny sposób”. Te słowa są tu świadomie dobrane, aby wyeksponować wymóg walki z samym sobą. Jeśli chce się „rozwinąć skrzydła w dojrzałych latach do wysokiego lotu”, to wpieryw należy „podwiązywać je za młodu”. Jeśli chce się ukształtować dojrzałą – a nie tylko pozorną – indywidualność, to „trzeba ją ćwiczyć wśród gorzkich wyrzeczeń”⁴⁰. W efektywnych działaniach pedagogicznych nie uniknie się momentu ascezy oraz wyborów dokonywanych w sytuacji wzmożonego i dolegliwego konfliktu wartości.

Typem walki właściwej działaniu pedagoga jest „przeszkadzające pomaganie”. Polega ono na podnoszeniu stopnia trudności zadań i wyrabia w jednostce pożądane cechy, których bez tej walki (m.in. ze swymi słabościami) się nie osiągnie. Jest to dezintegracja pozytywna: przechodzenie od tego, co słabsze i dochodzenie do tego, co doskonalsze. Ujmując rzecz w aforyzm: „Kształci się młodego zarówno pomagając, jak przeszkadzając”. Zachodzą jednak niepożądane zmiany w praktyce pedagogicznej, gdyż obecnie pomaganie „forytuje się (...) w stosunku do uczniów (metodę utrudniania życia stosując (...) nader chętnie do nauczycieli)”.

Często w rozważaniach pedagogicznych formułuje się alternatywę: albo uprawia się naśladownictwo, albo – twórczość. Kotarbiński przeciwstawia się temu błędnemu mniemaniu:

„Naśladownictwo jest drogą do twórczości. Chcąc zdobyć własny styl, dobrze bywa wcielić się w cudzy – potem zaś się otrząsnąć. Niejeden utknie w terminatorstwie. (...) Praktyka u mistrza działa jak sito, przesiewa”⁴¹.

Do twórczości dochodzi się drogą selekcji, ale nie każdy może wykazać się twórczością. Tu nie ma równouprawnienia: jedni okazują się lepsi od drugich. Utopijna wizja, iż „każdy może na swój sposób być twórczy” deprecjonuje wartość twórczości i rozmywa sens pojęcia.

s. 145). Choć mogą się komuś te „formy” nie podobać i może ktoś źle znosić szkolną formację, to okazują się one konieczne dla rozwoju rozumności.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Tamże, s. 454.

Spotyka się – jak zauważa Kotarbiński – nauczycieli, którzy są „rozumni i troskliwi”, i swą pracą „hodują dusze jak kwiaty”, ale jest istotny brak w ich działaniu, bo „nie wychowują indywidualności”⁴². Cóż to za niedobór? Zasadniczo brakuje tu selekcji. Działania edukacyjne podobne są bowiem do czynności ogrodnika: pracochłonnych, acz koniecznych zabiegów „pielienia i przycinania gałązek”. Za jedną z „najzłudniejszych formuł wychowawczych” uznaje Kotarbiński „powtarzany wielokrotnie postulat harmonijnego rozwoju wszystkich uzdolnień” (lub „wszechstronnego rozwoju”). W uczniu rozbudza się wiele zainteresowań, a każde jest podobne do „trutnia pszczelego, jednego z rzeszy konkurentów, aspirujących do małżeństwa z królową”. Wśród zainteresowań należy – m.in. ze względu na specjalizację zawodową – dokonać rozsądnego wyboru. Jeśli nie będzie respektowany zakaz rozpraszania się, to grozi „ciężka niemoc – dyletantyzm”. Konieczna jest eliminacja jednych zainteresowań i zdolności, na rzecz rozwoju innych; tak jak w przyrodzie: „plemniki jednego z konkurentów wydadzą owoce, reszta – skazana jest na żywot bezpłodny w marazmie”⁴³. Albo dokona się trafnego wyboru, albo zachowując pozory „wszechstronnego rozwoju” popadnie się w zastój.

Rozprawę *O zdolnościach cechujących badacza* („Nauka Polska” 1929, nr 11) otwiera prowokująca teza, iż „prawie wszyscy wielcy badacze byli złymi uczniami”, a przyczyną tego są „werbalizm i schematyzacja zwykłego nauczania szkolnego”. Jedną z „dysharmonii życia” jest, iż „każemy swoim synom uczyć się w szkole jak najlepiej”, a zarazem „chowamy ukrytą chęć: ‘wolę, byś się tak (...) nie wyróżniał, bo z pierwszych uczniów nie wyrastają przodujące duchy’”⁴⁴. Błąd prymusa „przystosowanego do ustroju szkolnego” polega tym, iż jest istotą „układającą się, jak ciecz, w kształt wyznaczony przez budowę naczynia” i dlatego nie potrafi „szukać nowych dróg...”. Nie tyle więc należy „przystosować siebie do środowiska”, lecz nade wszystko „przystosować środowisko do siebie”. Czym innym jest systematyczność działań narzucona danej osobie z zewnątrz, a czym innym systematyczność osiągnięta dzięki wewnętrznej dyscyplinie i krytycznej (samo)refleksji. Pierwsza to „systematyczność koła w maszynie, (...) automatu nastawionego na wolę obcą”. Natomiast druga „ma źródło w (...) świadomości metody potrzebnej przy torowaniu nowych dróg (...) Jest ona autonomiczna i plastyczna. Przeważa w niej pierwiastek metodyczności nad pierwiastkiem automatyzmu (którego pewna doza we wszelkim działaniu być musi)”⁴⁵. To pierwiastek metodyczności ma być rozwijany i umacniany w konsekwentnie prowadzonych dzia-

⁴² Tamże, s. 455.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ T. Kotarbiński, *O zdolnościach cechujących badacza*, [w:] tenże, *Prakseologia*, cz. II, s. 427: Kotarbiński zmierza do tego, aby „z ujawnionych wad [prymusa] domyślić się potrzebnych zalet”.

⁴⁵ Tamże.

łaniach dydaktycznych.

Co wyróżnia nauczyciela „w najwyższym stylu”? Otóż, on „uczy tworzyć wiedzę”⁴⁶. Moment twórczości jest tu czymś podstawowym. Umiejętności kształtowania sprawności twórczych wyróżnia wybitnych nauczycieli. Jest to jednak w dużej mierze przeciwne instytucji szkoły, która „każe pracować równomiernie”. Prymus „dobrze czuje w ładzie szkolnym, żyje według zegarka”. Patologię prymusa Kotarbiński ujmuje w aforyzmie: „W takich ludziach, poliniowanych i pokratkowanych, robota zabija czyn”⁴⁷. Szkoła kształcąc prymusów, czyni zarazem w nich spustoszenie: „Oduczają się tego, co może najważniejsze: inicjatywy, (...) stawiania sobie dużych i dalekich zadań i robienia jak najintensywniej tego, co prowadzi do obranego celu”⁴⁸. Zasadniczy błąd dydaktyczny polega na tym, iż prymusa wdrożono do „uczenia się, jako przejmowania wedle wykładu rezultatów cudzych badań”, do „nauczania, jako informowania drogą wykładu o takich rezultatach”. Prymusów – „w nagrodę za pracowitość” – dotyka dyletantyzm encyklopedystów: „ogarniają swój przedmiot, mają (...) bogactwo wiedzy – i nic w nim nie robią nowego”⁴⁹. Obawiają się postawić „pierwszy krok samodzielny”, bo są obarczeni „hipertrofią książkoznawstwa”. Natomiast jedynie właściwa jest postawa tych, którzy „potykają się z problematami twarzą w twarz”.

W systemie szkolnym reprodukuje się niepożądany wzorzec prymusów. Występują bowiem wśród nauczycieli typy improduktywów, które „zaniedbują prace badawcze skutkiem przerostu instynktów nauczycielskich. Pogardliwie nazywa się to zblęźnieniem”⁵⁰. Aby temu przeciwdziałać należy obrać spolegliwego opiekuna za wzorzec działalności pedagogicznej. Zastanawiając się „czego potrzebuje warstwa nauczycielska”, chcąc „dorosnąć do własnych zadań”, Kotarbiński stwierdza, iż nie potrzebuje „cieplarni”, ale „świeżego powietrza” i „soków ożywczych”. Postuluje, aby doskonale i ustawicznie kształcić stan nauczycielski, aby urzeczywistnić „uczone nauczycielstwo”. Postuluje, aby wydział filozoficzny był wydziałem nauczycielskim. Apeluje w tekście z 1920 roku: „Niechaj i wydział

⁴⁶ Tamże, s. 429. Zob. klasyczną rozprawę Jana Łukasiewicza pt. *O twórczości w nauce* (z lat 1912–1915), [w:] tenże, *Logika i metafizyka. Miscellanea*, red. J. J. Jadacki, Warszawa 1998, s. 9–32; zob. też B. Nawroczyński, *Potęga nauki i jej etos*, „Studia Filozoficzne” 1970, nr 1, s. 17–21.

⁴⁷ Choć dodaje: „Przydadzą się na wykonawców (...), na tresowników dla przeciętnej masy, na pośredników między głównymi odkrywcami a ogółem. Potrzebni są (...), jako antidotum przeciwko toksynom warcholstwa”.

⁴⁸ Tamże, s. 428.

⁴⁹ Tamże, s. 429.

⁵⁰ Tamże, s. 430; B. Russell: „Nikt nie oczekuje od księży, że codziennie przez wiele godzin będą wygłaszać kazania, a od nauczycieli oczekuje się takiego wysiłku. (...) wielu z nich żyje w napięciu (...), nie śledząc najnowszych osiągnięć w dziedzinach, których nauczają, nie są w stanie przekazać uczniom poczucia intelektualnej rozkoszy, jaką się czerpie (...) ze zdobywania wiedzy” (*Zadania nauczyciela*..., s. 144).

filozoficzny poczuje się wydziałem nauczycielskim. Niechaj powstanie uczone nauczycielstwo i niechaj uczeni poczują się nauczycielami”⁵¹. Filozofia ma więc kształtować właściwy ethos edukacji. Dzięki ścisłemu związkowi filozofii z pedagogiką ma rozwijać się „uczone nauczycielstwo”, które w każdym działaniu edukacyjnym – a nie jedynie w ramach osobnego przedmiotu – będzie formowało kulturę logiczną i sprawności określone w prakseologii.

Związek filozofii z pedagogiką wspiera wychowanie intelektu, który powinno się „usposobić do inicjatywy, czyli samorzutnego przedsięwzięcia zadań bez czyjeś rozkazu i bez presji doraźnej konieczności, trzeba zaprawić umysł do wysiłku”. Ma to przyczynić się do wypracowania zintegrowanego wychowania intelektualnego, gdyż „musi [ono] (...) tak być scalone z wychowaniem jaźni w całości, jak odżywianie mózgu związane jest jak z odżywianiem krwi, przenikającej do miążgi jego komórek”⁵².

Osiągnięcie takiego – aksjologicznie i prakseologicznie optymalnego – ethosu edukacji, natrafia jednak na trudności wynikające tak z ludzkich skłonności i zdolności, jak i z warunków życia społecznego. Oceniając (w 1971 r.) dokonania lewicowego pedagoga Władysława Spasowskiego dostrzega w nich zasadnicze sprzeczności: zdeklarowany „wolnościowiec” prezentował „żarliwość kolektywisty”, gdyż „nadzieje pokładał w rewolucji pod hasłem komunizmu”: „Łudzi się przeto, upatrując w epoce przełomów realizację wolności duchowej, (...) wolność zachowuje się w dalszych perspektywach, (...) w aktualności wysuwa się na plan pierwszy dyscyplina”⁵³. Mimo, iż Kotarbiński zgłaszał – co najmniej częściowo – akces do idei socjalistycznych (zwłaszcza do „humanizmu socjalistycznego”), to jednak wskazywał w realnym socjalizmie i jego systemie edukacyjnym na radykalne odstępstwa od podstawowych (uniwersalnych) zasad etycznych: od wolności sumienia i od wolności dyskusji, służącej nieskrępowanemu dążeniu do prawdy. Kotarbiński wskazuje też na zanik filozoficznego logosu we wszelkiego typu edukacji, która – wpajając ideologię i wymuszając uznanie jej tez – zniewala umysły i znieprawia sumienia.

Model ethosu edukacji prezentowany przez Kotarbińskiego, jest ukształtowany przez stałą pracę filozoficznego logosu. I wydaje się, że jest to propozycja, która inspiruje do sformułowania zintegrowanej i wieloaspektowej koncepcji działań pedagogicznych.

⁵¹ T. Kotarbiński, *Czy wydziały filozoficzne uniwersytetów maja być wydziałami nauczycielskimi?*, [w:] tenże, *Prakseologia...*, cz. II, s. 427.

⁵² T. Kotarbiński, *Wychowanie intelektualne*, w: tenże, *Prakseologia...*, cz. II, s. 644; zob. W. Kojs, *Edukacja, pedagogika i prakseologia – wybrane płaszczyzny współdziałania...*, s. 105–109; L. Koj, *Nauka i nauczanie*, w: tenże, *Wątpliwości metodologiczne*, Lublin 1993, s. 22–39.

⁵³ T. Kotarbiński, w: tenże, *Myśli o ludziach i ludzkich sprawach...*, s. 212.

MACIEJ WOŹNICZKA

Logika w szkole – utracony paradygmat edukacyjny*

*Nie mieliśmy i nie mamy jeszcze wielkiego szczęścia
do podręczników szkolnych,
a chyba żadnego szczęścia nie mieliśmy
do podręczników logiki*
Jan Nuckowski, Chyrów 1904

Błąd człowieka wydaje się należeć do podstawowych problemów filozoficznych. Pytanie o dyscyplinę, która powinna go badać, należy do najczęściej dyskutowanych. Już Leibniz polemizował z Arnouldem, czy rzeczywiście „ludzie rzadko błędzą w formie, lecz wyłącznie niemal w materii” (Scholz 1965, s. 63; por. dyskusję towarzyszącą narodzeniom logistyki: tamże). Eliminacja błędów myślowych, popełnianych przez człowieka, winna należeć do podstawowych składników edukacji. Poszukiwanie przyczyn i natury podstawowych nieporozumień, występujących w percepcji i interpretacji rzeczywistości, jest ważne dla współczesnych dyskusji, dotyczących problemu nauczania filozofii w szkole. Tradycyjnie była to domena logiki. Właściwie od początków filozofii logika była z nią nieodłącznie związana i wiele jej problemów wyrastało z kłopotów z nauczaniem filozofii (Kotarbiński 1985, s. 7). Z. Ehrenberg stwierdził w 1886 r.: „nowa instrukcja nazywa teorię mylników praktycznie najważniejszą częścią logiki” (1886, s. 630), ukazał

* Autor tego tekstu nie jest logikiem. Pisze o potrzebie logiki z punktu widzenia nauczyciela filozofii, z pytaniem o jej zasadność w kursie filozofii szkolnej, czy możliwość regeneracji, czy też innego wykorzystania tej tradycji. Tekst ma stanowić nawiązanie do pięknej tradycji polskich nauczycieli logiki w szkole.

nawet, w jaki sposób logika może współdziałać z funkcją wychowawczą szkoły. Ta tradycja edukacji logicznej jeszcze jest żywa w świadomości społecznej – jej upadek nastąpił dopiero w pokoleniu naszych rodziców i naszych nauczycieli.

Zagadnienia wstępne

W propozycjach powrotu do edukacji filozoficznej (zwłaszcza okresu przed II wojną światową) mało miejsca poświęca się logice. Publikuje się prace o potrzebie logiki w liceum. Ukazują się tłumaczenia zachodnich podręczników do filozofii dla szkoły średniej, ale miejsca na logikę nie ma w nich wcale (co może być zrozumiałe, bowiem to polscy logicy w okresie międzywojennym należeli do czołówki światowej tej nauki). Co się stało z tradycją szkoły lwowsko-warszawskiej – a zwłaszcza jej oddziaływaniem na powszechną kulturę edukacyjną? Przecież była to jedna z niewielu polskich formacji filozoficznych o wręcz światowym znaczeniu. Dlaczego Polacy nie korzystają z jednej ze swych najsilniejszych kompetencji – również i w zakresie edukacyjnym – tradycji kształcenia logicznego. Taki stan rzeczy można oczywiście motywować uzasadnieniami społecznymi. Jeśli w czasach współczesnego lekceważenia kwestii logicznych, powodowanego oddziaływaniem kultury masowej i ekspansją cywilizacji technicznej gubi się w ogóle filozofię, to co dopiero mówić o logice. Swoistym paradoksem kultury jest to, że w kraju o takich tradycjach intelektualnych wciąż nie można zdawać matury z filozofii (za to można ją składać z „wiedzy o tańcu”). A regularne kształcenie logiczne trwało przecież od czasów średniowiecznych (fragment tzw. dobrej tradycji kulturowej średniowiecza), już nie wspominając o szkole matematycznej pitagorejczyków i Platonie (znaczenie edukacji matematyczno-logicznej dla edukacji w ogóle – jako środek do kształcenia duszy). Czy to chwilowe wahnięcia (spowodowane np. racjami politycznymi, czy chwilową zmianą polityki edukacyjnej aktualnych władz oświatowych kraju), czy też oznaka poważniejszych przemian edukacyjnych, radykalnie zmieniających stare wzorce kształcenia? Jakie są powody społeczne odrzucenia wyższej kultury logicznej, o ile uległa zmianie wizja propedeutyki filozofii w liceum, która z założenia miała stanowić wstęp do właściwego kursu filozofii na studiach wyższych? Czy zmiana paradygmatu edukacyjnego ma charakter kulturowy (zlogiczowaną wersję propedeutyki filozofii wprowadzono w austriackich gimnazjach w 1849 r. według programu Herbarta, zob. Moese 1971, s. 143) i motywowana jest racjami społecznymi (logika szkolna została wyparta przez nauki matematyczne i przyrodnicze), czy politycznymi (propedeutykę filozofii w szkołach miał znieść w 1948 r. Jakub Berman, zob. Kossecki 2005, s. 37) i nie jest konsekwencją żadnych zmian koncepcyjnych w kształceniu filozoficznym (czy szerzej: kształceniu humanistycznym)? Czy jest tak, że filozofia

w rozmaitych wariantach (przy praktycznie braku nawiązań do logiki) okazała się przedmiotem wysoce elitarnym (w sensie elity intelektualno-duchowej), możliwym do przekazu szkolnego jedynie w wybranych placówkach edukacyjnych?

Podstawowym elementem programu przedwojennej propedeutyki filozoficznej był kurs logiki. Miał stanowić przygotowanie metodologiczne do poważniejszej edukacji w ogóle, a edukacji filozoficznej na studiach wyższych w szczególności (*Organon* – czyli narzędzie). Ale czy wiemy dzisiaj, czym jest logika, interpretowana jako podstawowy element wykształcenia na poziomie szkoły średniej i jaką powinna odgrywać w nim rolę? Od V w. n.e. nauczano logiki na poziomie średnim w ramach *trivium* (*artes* – przedmioty humanistyczne) jako dialektyki. W XVII w. Christian Thomasius i Christian Wolff sugerują terminy „nauka rozumowania” i „sztuka rozumowania”. Franciszek Bacon proponuje rozszerzyć znaczenie logiki do „sztuki myślenia”. Jan Nuckowski za najważniejszy cel nauczania logiki w gimnazjum uznał wytworzenie krytycyzmu wobec własnych i cudzych rozumowań (1904, s. 35). Obszerną analizę dziejowych sposobów rozumienia logiki przeprowadził Władysław Biegański (1912).

Rozumiem, że nauczanie etyki może budzić wątpliwości (ideologiczne – związane ze sztucznym, administracyjnym przeciwstawieniem jej religii w ramach przedmiotu religia/etyka), ale logiki? Zarzut nadmiernej abstrakcji i zbytowego spekulatywizmu nie wytrzymuje obrony, bowiem możliwe są takie programy, w których opiera się treści logiczne na materiale empirycznym. Może w okresie międzywojennym kurs logiki jako element programu propedeutyki filozofii był stosunkowo bezpiecznym rozwiązaniem – pozwalał na unikanie nierozstrzygalnych sporów światopoglądowych, zapewniając jednocześnie istnienie fragmentu kształcenia filozoficznego w szkolnictwie średnim. Ale we współczesnym postmodernizmie tolerancja światopoglądowa jest oczywistością. W polskiej kulturze edukacyjnej jest tak, że to światopogląd dorosłych warunkuje światopogląd młodzieży. Nie zawsze jednak odpowiada to potrzebom młodzieży (przy wspólnym narzekaniu na brak krytycyzmu, zdolności myślenia, osadzenia w poważniejszych wartościach kulturowych). Mimo możliwości nauczania etyki w wielu szkołach ich rady pedagogiczne zwykle nie dopuszczają nawet możliwości wyboru takiej alternatywy edukacyjnej. Etyka obecnie nauczana jest w postaci szczątkowej, nie ma do niej podręczników, przewodników metodycznych czy innych podstawowych materiałów edukacyjnych. O możliwości nauczania logiki jako odrębnego przedmiotu nie mówi się w ogóle.

Również w kształtującym się środowisku szkolnym profesjonalnych nauczycieli filozofii nie podnosi się w ogóle problemu nauczania logiki. Obecne podręczniki do ścieżki filozoficznej w gimnazjum pomijają także kwestie logiczne (samo porównanie konwencji edukacyjnych z roku 1938 i współczesnych dla przed-

miotu mającego w nazwie „filozofia” wskazuje na radykalne różnice – tak, jakby w ogóle zmieniła się sama tożsamość filozofii!). Stowarzyszenie Edukacji Filozoficznej *Phronesis* nastawione jest na kształcenie na niższych poziomach nauczania i korzysta głównie z Lipmanowskich wzorców (www.phronesis.republika.pl). W kolejnych tomach-rocznikach (ukazało się ich już sześć) „Filozofii w szkole”, wydawanych przez kieleckie środowisko naukowe nie ma ani śladu problemu kształcenia logicznego. Nie ma sugestii powrotu do nauczania logiki w propozycjach pozarządowego Instytutu Spraw Publicznych, podejmującego zadanie kolejnej reformy edukacyjnej (www.isp.org.pl). Nie ma elementów logiki w standardach maturalnych z filozofii (jedynej matury z filozofii dozwolonej dla młodzieży po II wojnie światowej w 2002 r.). W programie przeznaczony dla szkół olimpiady filozoficznej w ogóle nie występują kwestie logiczne. W materiałach sekcji dydaktyki filozofii kolejnych zjazdów filozoficznych nie sposób znaleźć jakichkolwiek materiałów dotyczących nauczania logiki w szkole. Duża tradycja, a taka bieda – dlaczego nie ma kilku podręczników logiki do poziomu gimnazjum i liceum?

Do dyspozycji pozostają więc jedynie materiały historyczne. Przyjrzyjmy się podręcznikom – ostatnim w II Rzeczypospolitej podręcznikom logiki w liceum. Zwłaszcza że zostały wydane tuż przed wybuchem II wojny światowej i praktycznie nie miały możliwości poważniejszego funkcjonowania edukacyjno-kulturowego. Po wojnie nastąpiła zasadnicza zmiana w dydaktyce nauk filozoficznych. Czy i co sprawiło, że logika straciła w ogóle rację bytu?

Podręcznik propedeutyki filozofii Kazimierza Ajdukiewicza

Stosunkowo najobszerniejszy materiał z zakresu logiki dla poziomu szkolnego przedstawił Kazimierz Ajdukiewicz (1948)¹. Druga część podręcznika, poświęcona logice, zajmuje 102 strony (ok. 48% całego tekstu). Część pierwsza ma tytuł *Psychologia procesów poznawczych*, natomiast część trzecia *Postępowanie człowieka*. We wstępie do swojego podręcznika autor określił logikę jako „naukę o poznaniu naukowym”. Propedeutykę filozofii sprecyzował jako „wprowadzenie w krąg zagadnień filozoficznych”. W części logicznej wyróżnił cztery rozdziały: *Nauka o pojęciu i sądzie*, *Wiadomości z logiki formalnej*, *Rodzaje wnioskowania*, *Rozumowanie* oraz *O naukach*. W rozdziale pierwszym podawane są definicje podstawowych terminów: znaczenie wyrażenia, sąd (z odróżnieniem sądu w sensie logicznym i sądu w sensie psychologicznym), zdanie w sensie logicznym (z odróżnieniem zdania w sensie gramatycznym), pojęcie (znaczenie nazwy w sensie

¹ Trzecie wydanie podręcznika zatwierdzone do użytku szkolnego pismem Ministerstwa Oświaty z 6 marca 1948 r. Nr VI OC – 769/45 N. Jest to ostatnie zezwolenie na kształcenie logiczne w polskich szkołach średnich!

logicznym), desygnat, zakres nazwy i zakres pojęcia, treść nazwy i pojęcia, stosunki między zakresami pojęć, podział logiczny. W podrozdziale *O wadliwościach mowy* rozpatrzył problem wieloznaczności, kwestię pojęć niewyraźnych i pojęć intuicyjnych, pojęć niejasnych (nieostrzych). Rozdział pierwszy kończy analiza definicji, traktowanej jako „najważniejszy środek do precyzowania terminów i pojęć nieostrzych” – ze zwróceniem uwagi na definicję normalną i definicję indukcyjną, definicję nominalną i rzeczową.

Rozdział drugi, poświęcony wiadomościom z logiki formalnej rozpoczyna przedstawienie zasady sprzeczności i zasady wyłączonego środka. Następuje odróżnienie sprzeczności logicznej od sprzeczności ontologicznej (i analogicznych poziomów w przypadku zasady wyłączonego środka). Obszerny podrozdział traktuje o zdaniu warunkowym i stosunku wynikania – z określeniem jego własności (niesymetryczność, przechodniość). Wprowadzona została notacja logiczna i omówione podstawowe prawa rachunku zdań (modus ponens, modus tollens, prawo transpozycji, sylogizm hipotetyczny). Omówiony został kwadrat logiczny i prawa konwersji (prostej i ograniczonej). W analizie sylogizmu klasycznego występuje nawet odwołanie do logiki starożytności i średniowiecza (wskazanie na opracowanie przez nich 256 trybów sylogistycznych i podanie słynnego heksametru: *Barbara Celarent prima Darii Ferioque...*).

Trzeci rozdział, dotyczący rodzajów wnioskowania, otwierają zagadnienia związane z wnioskowaniem dedukcyjnym (niezawodność). Wnioskowanie redukcyjne zostało przedstawione jako przykład wnioskowań niededukcyjnych (z zaznaczeniem ich doniosłości dla tworzenia wiedzy – przykład analiz Younga, dotyczących natury światła). W wnioskowaniu indukcyjnym wyróżniona została indukcja niezupełna, indukcja zupełna i odrębnie – indukcja matematyczna. Wnioskowanie przez analogię zostało określone jako „ściśle spowinowacone” z indukcją niezupełną. W analizie rozumowań przedstawiono dowodzenie (dowody analityczne i dowody syntetyczne), sprawdzanie (pozytywne i negatywne – dowody niewprost w naukach matematycznych). Rozdział ten kończy ważna dydaktycznie analiza błędów wnioskowania (błąd materialny, błąd *petitio principii* – z wyróżnieniem błędnego koła w dowodzie, błąd formalnej niepoprawności – np. entymemat).

Rozdział czwarty *O naukach* rozpoczyna wyróżnienie twierdzeń nie zdobytych w drodze wnioskowania (przyjęte na podstawie oczywistości, oparte na spostrzeżeniu). Na podstawie kryterium przyjmowania pierwszych przesłanek przedstawiony został „naczelny podział nauk” na nauki aposterioryczne (empiryczne) i nauki aprioryczne. Wskazana została rola doświadczenia jako środka heurystycznego w naukach apriorycznych. W obrębie nauk empirycznych występują dwie grupy nauk: nauki przyrodnicze i nauki empiryczne. W stadium przedak-

sjomatycznym nauk apriorycznych jako sądy przyjęte w charakterze pierwszych przesłanek wyodrębnia się pewniki (którym przysługuje walor bezpośredniej oczywistości). Wnioski z pewników można wysnuwać tylko metodą dedukcyjną. Wyróżnione pewniki nauki apriorycznej określa się jako jej aksjomaty. W naukach przyrodniczych działaniami prowadzącymi do zdobywania wiedzy są: obserwacja (postrzeganie zorientowane na uzyskiwanie odpowiedzi na z góry postawione pytania), eksperyment (obserwacja zjawiska umyślnie wywołanego), pomiar (pozwalający na badanie relacji między przedmiotami), wyjaśnianie (którego jednym z elementów są hipotezy). Działania te mogą prowadzić do tworzenia praw empirycznych. Grupy hipotez, służące do wyjaśniania pewnych praw to teorie tworzące pewną dziedzinę wiedzy. W naukach humanistycznych ważne jest doświadczenie wewnętrzne (introspekcja), w psychologii korzysta się z *retrospekcji*. Historia jest przykładem nauki humanistycznej, która w swych metodach różni się radykalnie od nauk przyrodniczych. Ze względu na sposób interpretacji faktów nauki podzielono na idiograficzne i nomotetyczne. W historii podstawowymi zabiegami badawczymi są: analiza i synteza historyczna, a proces zdobywania wiedzy opiera się na interpretacji źródeł (co jest związane z oceną autentyczności źródła i wiarygodności jego autora). Część logiczną kończy refleksja związana z wartością nauki. Ze względu na cel badań naukowych dzieli się nauki na stosowane (praktyczne) i nauki czyste (teoretyczne). Zdaniem Ajdukiewicza „najszczytniejszym powołaniem człowieka” jest „uczestniczenie w budowaniu gmachu nauki”.

Nawet i dla współczesnego ucznia jest to raczej trudny podręcznik (w sensie: chwilami zbyt obszerny i szczegółowy). Autor dość powszechnie czyni wiele komentarzy i uwag dookreślających jego stanowisko, co nie jest najlepszym pomysłem dla edukującej się młodzieży (nawet jeśli niektóre z tych komentarzy wydrukowane są mniejszą czcionką). O ile pasuje zdecydowanie do poziomu dydaktyki akademickiej, to o tyle jest niedostosowany do poziomu dydaktyki szkolnej. Pewne uproszczenia w dydaktyce szkolnej są nieuniknione, młodzież posiada pewne intuicje, którymi wyjaśnia sobie zbyt abstrakcyjne kwestie i zastępuje dopiero rozwijające się myślenie racjonalne. Atrakcyjne dydaktycznie jest umieszczenie po każdym rozdziale zadań i pytań do samodzielnego rozwiązania. Fragmenty o charakterze definicyjnym lub z innych powodów istotne wyróżniono kursywą. Nie mniej klarowność tekstu jest zaskakująco duża – jeszcze dzisiaj może być wspomniałym podręcznikiem dla samouków. Może trochę nużące – szczególnie współcześnie – jest „zauroczenie arystotelizmem”. W tym sensie podręcznik pisany jest w zbyt apodyktycznej, europejskiej konwencji. Tam, gdzie autor pisze np. możliwe jest, należałoby pisać – w tej konwencji możliwe jest. Możliwe są przecież logiki niebinarne, odwołania do logiki Dalekiego Wschodu czy inne formuły „logicznego rozmycia” struktur formalnych opisujących rzeczywistość. Mimo niewątpliwie

dydaktycznie dobrej szkoły, jaką dawała logika europejska, nie należy przesadzać z jej uniwersalizmem.

Podręcznik propedeutyki filozofii Tadeusza Czeżowskiego

Podręcznik Tadeusza Czeżowskiego (1946) liczy 198 stron, z czego logice i metodologii poświęcono 76 stron (dodatkowo w zakończeniu wyróżniony jest rozdział *O naukach filozoficznych* liczący 6 stron) co czyni ok. 41% całości podręcznika. W końcu podręcznika podany jest wykaz lektur, indeks nazwisk oraz indeks rzeczowy, co daje całości walor akademicki (zgodnie z intencją autora przedstawioną we wstępie do drugiego wydania podręcznika). Części trudniejsze, wykraczające poza program licealny specjalnie oznaczono. Rozdział traktujący o logice wraz z rozdziałem noszącym tytuł *Psychologia poznania* tworzy część pierwszą pt. *O poznaniu*. Część druga posiada tytuł *O postępowaniu*.

Treści poświęcone logice otwiera rachunek zdań. W podrozdziale pierwszym *O zdaniach* wprowadzone są pojęcia: semantyki, zdania w sensie logicznym (prostego i złożonego), znaczenia, supozycji, asercji, zmiennych zdaniowych. Przedstawione zostały podstawowe funkcje zdaniowe wraz z odpowiadającą im notacją (łącznie z alternatywą rozłączną - dysjunkcją). Spośród praw logicznych omówiono: zasadę identyczności, zasadę wyłączonego środka i zasadę sprzeczności, zasadę podwójnego zaprzeczenia i odwrotną zasadę podwójnego zaprzeczenia, zasadę sylogizmu (z wyróżnieniem sylogizmu hipotetycznego i warunkowego), zasadę transpozycji, sylogizm konstrukcyjny (*modus ponens*) i sylogizm destrukcyjny (*modus tollens*), sylogizmy: *modus tollendo ponens* i *modus ponendo tollens* oraz prawa de Morgana dla koniunkcji i alternatywy. W analizie wnioskowania jako jednego z rodzajów rozumowań wyróżniono takie elementy, jak: przesłanki częściowe, konkluzja, człony implikacji (poprzednik i następnik). Spośród ważniejszych odmian wnioskowania (wyróżnianych w oparciu o zasady wnioskowania) wyodrębniono: sylogizm hipotetyczny i konstrukcyjny, prawo transpozycji oraz sylogizmy: destrukcyjny, alternatywny i dysjunktywny. W podrozdziale drugim *O nazwach* omówione zostały właściwości semantyczne nazw (z ładnym początkiem paragrafu: „Jak przekonania wyrażamy w zdaniach, tak przedstawienia wyrażamy w nazwach”). Funkcje semantyczne nazw: wyrażanie, znaczenie i nazywanie związane z rozróżnieniem aktu, treści i przedmiotu przedstawienia. Wyróżnione zostały sposoby użycia nazw (supozycja zwykła, materialna i formalna) oraz ich rodzaje (nazwy indywidualne i generalne). Istotnym elementem tekstu jest wyczerpująca analiza spójki „jest”: poprzez stosunek przynależności, identyczności, subsumpcji oraz odrębnie w funkcji egzystencjalnej i temporalnej. Przedstawione zostały podstawowe działania związane z przekształcaniem

zakresu terminów (logiczne dodawanie, mnożenie i dalsze) ilustrowane odcinkami prostej oraz łukami okręgów.

Istotne, ale zapewne nieco archaiczne jest nawiązanie do podziału stosunków między terminami, czynione w logice klasycznej. Trojakię wyróżnienie orzeczników (rodzaj, różnica gatunkowa i właściwość) czynione jest w nawiązaniu do systematyki Arystotelesa (substancje i cechy dające łącznie 10 kategorii). Obszerny rozdział poświęcony został definiowaniu. Wyróżnione zostały: definicja nominalna i definicja realna; wskazane błędy w definiowaniu (definicja zbyt obszerna, czy za ciasna, błędne koło); wśród realnych omówiono: definicje analityczne i syntetyczne. Zwrócona została uwaga, że wyrazy występujące w zdaniach mogą mieć charakter niesamodzielny (wyrazy synkategorematyczne) – np. funktory oraz wyrazy samodzielne (wyrazy kategorematyczne). Obok definicji równościowych precyzowanie znaczenia terminów może być dokonywane w definicjach aksjomatycznych i definicjach przez abstrakcję. W analizie związków międzynazwowych przeprowadzono podział zdań kategoriycznych i przedstawiono kwadrat logiczny. Odrębny podrozdział poświęcono sylogizmowi kategoriicznemu. Przedstawiono określenia terminu większego i mniejszego, przykładowe tryby sylogizmu (*Barbara*, *Celarent*, *Felapton* i in.). Podane nawet zostały reguły praktyczne, pozwalające na sprawne wnioskowanie przy pomocy sylogizmów oraz rozwiązywanie zadań sylogistycznych w schematach Eulera (łącznie z sylogizmem skróconym – entymematem). W analizie rozumowań omówiono: rozumowanie dedukcyjne i redukcyjne, rozumowania odkrywcze (heurystyczne) i uzasadniające (dowodzenie), sprawdzanie pozytywne (weryfikacja) i sprawdzanie negatywne (falsyfikacja). Cenne dydaktycznie jest wyróżnienie podstawowych błędów rozumowań: błąd materialny, błędne koło, błąd formalny, a nawet wskazanie, że to na „defendencie u wstępu dyskusji ciąży *onus probandi* – ciężar dowodzenia”. W analizie procesów dowodzenia wyodrębniono dowody progresywne (syntetyczne) i regresywne (analityczne), nawet odrębnie pojęcie *nerwu dowodu*. Jako przykład dowodu regresywnego podano dowód niewprost (przez sprzeczność, apagogeniczny), a nawet sprawdzenie negatywne jako przykład dowodu fałszywości.

W analizie rozumowań redukcyjnych przedstawiono kwestie wyjaśniania: wyjaśnianie przez prawo i przez hipotezę. Podstawową składową wyjaśniania poprzez prawo jest odkrywanie zależności przyczynowej między faktami (kausalizm). Jako przykład innego sposobu interpretacji związków między faktami przedstawiono funkcjonalizm (np. zależności o charakterze funkcji matematycznych w naukach przyrodniczych). Za najczęściej stosowaną metodę wyjaśniania poprzez prawo uznano indukcję. Omówiono indukcję prostą oraz indukcję przez eliminację z dwiema jej odmianami: metodą zgodności i metodą różnicy. Wskazano na fundamentalne założenia towarzyszące praktyce badawczej: założenie

przyczynowości (determinizmu przyczynowego) niekiedy określane jako zasada jednostajności przyrody z radykalnym stwierdzeniem „zasady przyczynowości udowodnić nie można”. W nawiązaniu do indukcji przez eliminację J. S. Milla scharakteryzowane zostały: metoda zmian towarzyszących i metoda reszt. W analizie hipotez omówiono hipotezy przyrodnicze i hipotezy historyczne. Teoria naukowa została określona jako „grupa zdań empirycznych wraz z wyjaśniającymi je prawami i hipotezami, tworząca całość logiczną”. Wskazano warunki wartości teorii naukowych (prostota, ogólność, możliwość przewidywania faktów, dokładność). Jako ostatni przykład rozumowania scharakteryzowano rozumowanie przez analogię. W kończącym część logiczno-metodologiczną podrozdziale *O naukach* wymieniono główne kryteria podziału nauk: według przedmiotu, uzasadnienia i według zadań. W podziale nauk opartym na kryterium uzasadnienia wyodrębniono nauki aprioryczne (dedukcyjne, racjonalne) i nauki aposterioryczne (indukcyjne, empiryczne). Wydzielone zostało rozumowanie w celu uzasadnienia twierdzeń od rozumowania prowadzonego w celu odkrycia nowych twierdzeń – z konstatacją, że „decydujące dla charakteru nauki są tylko metody uzasadnienia”. W podziale nauk według kryterium zadań wyróżniono nauki teoretyczne (czyste), a wśród nich nauki nomotetyczne i idiograficzne (z cennymi kwestiami zrozumienia i oceny) i nauki praktyczne (stosowane), którym „na ogół” przyznano charakter nomotetyczny (z możliwością akcentu normatywnego). W rozdziale kończącym podręcznik przedstawiono krótką charakterystykę podstawowych nauk filozoficznych (metafizyka, epistemologia, etyka i estetyka, logika – i w zgodzie z ówczesnym paradygmatem - psychologia). Warto zaznaczyć, że „wstęp do filozofii czyli jej propedeutyka” zaliczona została do nauk filozoficznych.

Dydaktycznie ważne jest ilustrowanie wprowadzanych treści odpowiednimi przykładami oraz zamieszczanie po każdym z podrozdziałów właściwych ćwiczeń służących do lepszego zrozumienia i utrwalenia przerabianego materiału. Trochę za trudny (z omawianych chyba najbardziej abstrakcyjny), zbyt formalny tekst jak na możliwości intelektualne i potrzeby zaciekawienia szkolnych umysłów. Podręcznik szkolny winien łączyć analizę subtelności rozważanych problemów z jasnością ich przekazu, nawet więcej – swoistej zachęty do dalszej lektury. Dobry podręcznik z logiki można napisać, ale jak go w szkole wykorzystać? Niezbędne są, wzorem innych przedmiotów, systematyczne propozycje metodyczne, ułatwiające przekaz i percepcję zwykle wysoce abstrakcyjnych (zwłaszcza dla młodych umysłów) treści logicznych. Niewątpliwie współcześnie brakuje takich rozwiązań metodycznych (konspekty, scenariusze lekcji, techniki ewaluacji itd.).

Podręcznik propedeutyki filozofii Bolesława Gaweckiego

W podręczniku do propedeutyki filozofii Bolesława Gaweckiego (który liczy 216 stron) wyróżnione są trzy podstawowe działy: poznanie, postępowanie człowieka oraz o filozofii i jej zadaniach (1938).² Logika formalna stanowi część drugą, a metodologia i teoria nauk część trzecią działu pierwszego (łącznie obie części zajmują ok. 86 stron czyli 40% całego podręcznika). Zagadnienia poświęcone logice formalnej uporządkowano w trzech rozdziałach: *Wiadomości wstępne*, *Teoria zdań* i *Teoria nazw*.

W rozdziale pierwszym autor stwierdził, że przedmiotem jego zainteresowań jest „forma myśli ludzkich” jako przeciwstawiona obszarowi sądów czy przekonań, wchodzących w skład psychologii.³ Starając się określić charakter analiz logicznych („rozumowanie jako staranne uwolnienie od stanów wzruszeniowych”) omówił zagadnienia związane z zabarwieniem emocjonalnym języka (wpływ uczuć i woli), historyczną zmianą znaczeń wyrazów, towarzyszącemu rozwojowi nauki procesowi rozwoju samych pojęć. Refleksje te kończą konkluzje, które mogą mieć istotne znaczenie analityczne i interpretacyjne, np.: „ludzkie pojęcia nigdy nie mogą wyczerpać rzeczywistości” czy „oderwanie się od świata rzeczywistego byłoby samobójstwem nauki”. W dalszej części wiadomości wstępnych Gawecki rozważa zagadnienia związane z wieloznacznością nazw, procesami uogólniania i uszczegóławiania oraz zasadami tworzenia terminologii naukowej (zasada jednoznaczności i tożsamości). Drugi podrozdział wiadomości wstępnych poświęcony jest analizie treści i zakresu nazw, kwestiom związanym z definiowaniem (definicja klasyczna i inne postacie definicji), rodzajom nazw oraz zagadnieniom podziału logicznego i klasyfikacji.

W rozdziale drugim przedstawione są podstawy teorii zdań. Autor rozpoczął ten rozdział od definicji zdania w sensie logicznym, omówienia prawa niesprzeczności i prawa wyłączonego środka. Dalsze partie poświęcone są analizie implikacji i równoważności, pojęciu wynikania logicznego, analizie trybów wnioskowania (*modus ponens* i *modus tollens*) oraz formom rozumowania ujętym w postaci praw (prawo transpozycji, prawa de Morgana). Autor przedstawił również macrycę wartości logicznych dla podstawowych funktorów.

Podstawowe zagadnienia rozdziału trzeciego poświęcone są teorii nazw. Po przedstawianiu zdań kategoriycznych i omówieniu relacji między nimi omówione zostały: kwadrat logiczny, zasady odwracania zdań, sposoby ich przekształceń

² Warto zaznaczyć, że podręcznik ten został zatwierdzony do użytku szkolnego przez ówczesne Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego.

³ Por.: „Nie o to więc będzie chodziło, jakie myśli dany zwrot w kimś budzi i jak ktoś ten zwrot rozumie, ale co on naprawdę *znaczy*” (Gawecki 1938, s. 67).

(obwersja, kontrapozycja, inwersja) oraz figury i tryby sylogizmu. Podana została nawet definicja entymematu i wiersz zawierający nazwy trybów. W trzeciej części działu trzeciego *Metodologia i teoria nauk* Gawecki wyróżnił cztery podstawowe rozdziały. Rozdział pierwszy poświęcony jest analizie podstawowych rodzajów rozumowań, które określił jako dedukcyjne (zawierające dowodzenie i wnioskowanie ze zdań pewnych) i redukcyjne (zawierające tworzenie hipotez i wnioskowanie ze zdań niepewnych). Omówił również rozumowanie przez analogię. Odrębną uwagę poświęcił problemowi indukcji, przedstawiając nawet kanony indukcji J. S. Milla. Nie pominął nawet takich szczegółowych przypadków rozumowania, jak rozumowanie statystyczne, czy przeprowadzane na podstawie analizy próbek. Rozdział ten kończy analiza błędów rozumowań z podziałem na błędy formalne i materialne.

Rozdział drugi tej części poświęcony jest analizie typów nauk. Autor omówił w nim rodzaje rozumowań przyjętych w dwóch typach nauk: formalnych i realnych (a wśród nich nauk przyrodniczych i humanistycznych⁴). Przedstawił również inne podziały stosowane w naukach (np. nauki teoretyczne i nauki praktyczne). Powołał się nawet na Comte'owską klasyfikację nauk. Rozdział trzeci zawiera charakterystykę głównych metod stosowanych w nauce (metoda aksjomatyczna i metoda przyrodnicza). Obszerne akapity przedstawiają zagadnienia związane ze sprawdzaniem hipotez (włączając zagadnienia stopnia prawdopodobieństwa czy płodności hipotez) i dokładnością pomiarów. Dokonane zostało odróżnienie w metodologii procesów rozumienia i wyjaśniania z wyróżnieniem takich składowych, jak teoria, model i fikcja. Kończący ten rozdział paragraf poświęcony został metodom stosowanym w naukach humanistycznych (np. z wyróżnieniem rozumienia i oceny, procedur analizy i syntezy)⁵. Ostatni, czwarty rozdział tej części dotyczy zagadnień związanych z wartością nauki. W pierwszej części tego rozdziału przedstawione są cechy poznania naukowego (m.in. obiektywizm, krytycyzm, ścisłość), w drugiej czynniki wyznaczające wartość nauki (m.in. zastosowanie praktyczne, bezinteresowność i kolejna idea Comte'a: przewidywalność). Rozważania swoje Gawecki kończy myślą że również i nauka „podnosi etycznie człowieka”. W ostatnim dział podręcznika *O filozofii i jej zadaniach* można spotkać wiele ogólniejszych uwag o charakterze metodologicznym.

⁴ B. Gawecki przedstawił następującą ich definicję: „Nauki humanistyczne wydzielają z całokształtu zdarzeń w przyrodzie człowieka i jego dzieła (wytwory), stosując kryterium wartości” (1938, s. 130).

⁵ Zastanawiający jest tu komentarz B. Gaweckiego do interpretacji historii jako mistrzyni życia: „Tak np. znajomość całokształtu stosunków polsko-niemieckich... uczy Polaków wielkiej ostrożności w układaniu się z sąsiadem zachodnim, tym więcej, że nic nie wskazuje na to, aby odwieczne parcie żywiołu germańskiego na wschód (*Drang nach Osten*) miało doznać zahamowania w czasach obecnych” (1938, s. 148).

Rozdziały te napisane są w jasny, czytelny sposób. Trudniejsze partie ilustrowane są dobrymi, przejrzystymi przykładami. Przedstawiany materiał zorganizowany jest w jedno- dwustronicowe paragrafy, znacznie poprawiające czytelność poszczególnych zagadnień. Kwestie bardziej szczegółowe omówione są przy użyciu mniejszej czcionki. Przedstawiane wywody zilustrowane są kilkudziesięcioma rysunkami. Podręcznik kończy słowniczek terminów filozoficznych. Całość stanowiła niewątpliwie dobre ujęcie adaptacyjne podstaw logiki i metodologii dla kształcących się umysłów młodzieży szkolnej. Otwarta, podobnie jak w przypadku pozostałych podręczników, pozostaje kwestia jego przydatności metodycznej. Zagadnieniom z teorii nauki można nadać poważniejszy wymiar – w krajach zachodniej Europy zaproponowano możliwość składania egzaminu maturalnego z teorii wiedzy (*International Baccalaureate. The Theory...*, 1992).

Podręcznik propedeutyki filozofii Heleny Lelesz

Stosunkowo najmniej zagadnień poświęconych logice jest w podręczniku propedeutyki filozofii autorstwa Heleny Lelesz(1938)⁶. Część druga pt. *Logika* liczy 40 stron wobec 120 stron całości co daje ok. 33% (tytuły innych części to: *Psychologia poznania, Postępowanie człowieka, Nauki filozoficzne*).

Autorka akcentuje cel logiki szkolnej, którym jest „zaradzenie błędom rozumowania, wynikającym z subiektywizmu natury ludzkiej” i „określenie warunków prawdziwości rozumowania”. Rozdział pierwszy poświęcony jest analizie wyrażań. Omówione zostały: zagadnienia związane z treścią i zakresem nazw, stosunki między zakresami, klasyfikacja i podział logiczny, rodzaje definicji i warunki ich poprawności. Dydaktycznie cenne było zwrócenie uwagi na „wadliwość mowy”. Rozdział drugi poświęcony jest zagadnieniom teorii zdań. W omawianiu poszczególnych relacji między zdaniem wykorzystana jest podstawowa symbolika logiczna. Podane zostały elementarne schematy wnioskowania (*modus ponens, modus tolens*, sylogizm warunkowy i dalsze). Rozdział trzeci stanowi kontynuację rachunku zdań, związaną z kwadratem logicznym. Precyzyjnie przedstawiona została konstrukcja sylogizmu, tryby sylogizmu i warunki ich poprawności. W rozdziale czwartym dokonany został podział rozumowań (dedukcyjne i redukcyjne – z indukcją niezupełną i zupełną, rozumowaniem przez analogię). W rozdziale piątym wyodrębnione zostały kwestie związane z błędami rozumowania (błąd formalny i materialny, błędne koło). W ostatnim, szóstym rozdziale podjęte zostały zagadnienia związane z podziałem nauk (nauki aprioryczne i empiryczne). W analizie wykrywania i uzasadniania twierdzeń autorka doszła

⁶ Podręcznik ten został zatwierdzony do użytku w szkołach pismem Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświaty Publicznej z dn. 7 października 1938 r. nr II pr. 16276/38.

do istotnej konstatacji: „A więc nie sposób wykrywania nowych prawd, lecz metoda ich uzasadniania decyduje o charakterze apriorycznym matematyki i logiki” (tamże, s. 65), co może stanowić nawiązanie do formułowanego w filozofii nauki odróżnienia kontekstu odkrycia od kontekstu uzasadnienia. W dyskusji nauk przyrodniczych przeprowadziła analizę podstawowych ich wyznaczników, takich jak: obserwacja, eksperyment, prawa empiryczne, prawa jakościowe i ilościowe, wyjaśnienie, hipotezy, teorie naukowe. Za ważne uznała przeprowadzenie na przykładzie historii, elementarnej analizy metodologii nauk humanistycznych. Wprowadziła takie pojęcia, jak metoda historyczna i źródła historyczne, krytyka zewnętrzna i krytyka wewnętrzna (interpretacja historyczna), analiza i synteza historyczna. W charakterystyce poznania naukowego opisała własności poznania przednaukowego i przedstawiła warunki jego modyfikacji do poznania naukowego (np. formułowanie praw naukowych, obiektywny charakter praw naukowych, procedura „wytwarzania rzeczywistości” przez naukę). Rozdział ten kończą refleksje poświęcone wartości nauki (praktyczna a teoretyczna wartość osiągnięć naukowych), z podkreśleniem ich znaczenia jako wartości natury intelektualnej i wiedzotwórczej.

Tekst poświęcony logice napisany jest bardzo dobrze pod względem dydaktycznym. Przy pomocy prostego dla uczniów języka autorka, zwłaszcza w części poświęconej metodologii nauk, przedstawia główne problemy ówczesnego stanu nauki. Może budzić zdumienie wartość tej propozycji dydaktycznej – zwłaszcza w kontraście do zupełnego zagubienia i zatracenia kształcenia filozoficznego w szkole w okresie powojennym. Istotny jest zwłaszcza „duch” tego tekstu: wartościotwórczy, optymistyczny, skupiony na statecznych wywodach i zachęcający do postawy naukotwórczej. Nawet i wobec współczesnego niepokoju kultury tekst ten i dzisiaj zdaje się nie mieć wartości jedynie historycznych. Tekst ten może być wręcz wzorem zachęty, stymulacji pozytywnej, o którą tak trudno we współczesnych, niekiedy wielce udziwnionych postmodernistycznych kontekstach.

Podręcznik filozofii Joachima Metallmanna

Propozycja Joachima Metallmanna (1939) *Wprowadzenie do zagadnień filozoficznych*, jakkolwiek adresowana do „studentów Instytutu Pedagogicznego, młodzieży Państwowych Pedagogiów i słuchaczy Uniwersytetów”, to jednak zawierała cenne treści, pomocne w kształceniu filozoficznym w szkole średniej. Motywem napisania tej książki była bowiem potrzeba stworzenia swoistego „wstępu do filozofii” (dotychczas słabo praktykowanego w polskim piśmiennictwie filozoficznym); autor do lektury książki nie zakładał potrzeby posiadania nawet średniego wykształcenia. Istotna jest, zawarta już w *Przedmowie* uwaga autora, iż „rozniesienie ciekawości intelektualnej” jest cenniejsze niż prezentacja postawy

encyklopedycznej i pseudo-mądrościowej.⁷ Postawa ta, nadal aktualna, charakterystyczna jest dla współczesnych koncepcji kształcenia filozoficznego w szkole średniej.

Podręcznik Metallmanna, liczący 152 strony, składa się z dwóch zasadniczych części. Pierwsza poświęcona jest zagadnieniom wstępnym, dotyczącym kwestii logicznych, druga dotyczy podstaw naukowej interpretacji rzeczywistości. W rozdziale wstępnym przedstawiane są takie zagadnienia, jak relacja między mową a myślą (z ciekawą propozycją ustalenia hierarchii języków: od mowy potocznej po wyrafinowany język nauk szczegółowych), porównanie języka naukowego i języka potocznego (z takimi kwestiami, jak: ekspresyjna funkcja języka, język artystyczny, automatyzacja mowy, jednoznaczność jako wyznacznik języka nauki). Dalsze paragrafy tego rozdziału poświęcone już są ściśle logicznym kwestiom, stanowiącym wprowadzenie do klasycznego rachunku zdań (funkcje zdaniowe, funktory, kwantyfikatory). Autor omawia podstawy rachunku zdań, nie posługując się prawie żadną symboliką logiczną (szczególną uwagę poświęcając analizie pojęcia implikacji). Rozdział ten kończą rozważania dotyczące stosunku wynikania oraz refleksje dotyczące obszaru właściwego funkcjonowania nauk (tzw. przedmiotów nauk realnych i idealnych). Pytania przedstawione w końcu tego rozdziału mają dość ambitny charakter (jak na możliwości początkujących studentów) – Metallmann odwołuje się w nich do artykułów Tarskiego i Ajdukiewicza, a we wskazówkach bibliograficznych również do m.in. Ingardena, Kotarbińskiego, Łukasiewicza, Ossowskiej i Twardowskiego. Ważne w podręczniku było wprowadzenie refleksji o charakterze metanaukowym. Cenne było wyróżnienie refleksji teoretycznej i metateoretycznej (z przykładem refleksji w obrębie metageometrii), z wyróżnieniem np. „wykrycia i oddzielenia logicznej struktury danej nauki od jej intuicyjnej empirycznej treści”.

Drugi rozdział podręcznika rozpoczyna się od analizy różnych koncepcji metody naukowej. Wzorem dla autora jest analityczna metoda kartezyjska. Podstawową uwagę skupia na analizie nauk empirycznych. Wyraża dużą akceptację dla pozytywistycznej metody analizy faktów, szczegółowo omawiając trudności związane z określaniem faktów (m.in. wskazując na znaczenie założeń teoretycznych, oraz warunki opisu faktów, związane z pomiarem wielkości). Jako metodę analizy faktów omawia obserwację i eksperyment⁸. Powołuje się tu na kanony

⁷ Ciekawe jest, jak historycznie zmienia się nie tylko interpretacja mądrości, ale i głupoty. Metallmann mówił w przedmowie o potrzebie „wzmoczenia tempa i napięcia walki z kołtuństwem” – współcześnie twierdziłoby się zapewne o zagrożeniach idących ze strony kultury masowej.

⁸ Podając nawet swoistą „definicję” eksperymentu: „Eksperyment to w istocie stawianie pytań nie tylko sobie, ale i przyrodzie; co więcej, to próba wymuszenia odpowiedzi, niedwuznacznej, jasnej.” (Metallmann 1939, s. 42).

J. S. Milla, które „i dzisiaj mogą oddać niemałe usługi”. Dalej omawia metodę indukcji niezupełnej, jako powszechnie stosowaną na gruncie nauk empirycznych, prowadzącą do formułowania tzw. praw przyrody. Próbuje opisać relacje między prawami a procesem wyjaśniania, nawet odnaleźć dydaktycznie istotną analogię między prawami przyrody a prawami stanowionymi w prawodawstwie (wskazując i na różnice, związane z normatywnym charakterem prawodawstwa). Przeprowadza analizę procedury przewidywania i sprawdzania, posługując się omówieniem przykładów praw swobodnego spadku i ruchów Browna. Funkcjonowanie hipotez w naukach empirycznych omawia na podstawie odkrycia planety Neptun. Omawia relacje między hipotezą a prawem nauki, wskazując na użyteczną rolę fikcji (idealizacji). Dochodzi do określenia teorii naukowej, którą stanowi „układ praw, definicji i hipotez, rzeczowo i logicznie połączonych” (tamże, s. 65). Tak rozumiana teoria jest nie tylko „skondensowaną i uporządkowaną wiedzą”, ale i „narzędziem dalszej twórczości i odkrywczości” (droga: Galileusz – Kepler – Newton).

Środkiem umożliwiającym przechodzenie od praw ogólniejszych do praw szczegółowych jest metoda dedukcji. Spójne wewnętrznie (do podstawowych warunków określających wartość teorii należą: brak sprzeczności, spełnianie zakładanych oczekiwań - celowość – co współcześnie określilibyśmy mianem efektywności teorii, zdolność do korekty bądź nawet wymiany) i spójne między sobą teorie naukowe są podstawą wiedzy teoretycznej. Teorie naukowe spełniają również istotną rolę heurystyczną: wskazują kierunek poszukiwań i podejmowania kolejnych zagadnień, mogą dostarczyć nowych metod badawczych i są środkiem dalszej działalności naukowej. W analizie procesów wyjaśniania przedstawił różne rozumienia tego terminu (wynikanie inferencyjne z pewnych racji, analiza znaczenia, zupełny i najprostszy opis, wyszczególnienie pewnych cech), stanowiące jego zdaniem o zmienności poglądów na poznanie i naukę. Omówił relacje między stosunkiem przyczynowym a zasadą przyczynowości (komentując m.in. krytykę Hume’a i formułując definicję zasady przyczynowości). Na elementarnych przykładach teorii prawdopodobieństwa wyróżnił pojęcia prawdopodobieństwa *a priori* i *a posteriori*. W analizie zagadnienia indukcji niezupełnej przedstawił stanowisko, iż jest one jedynie „postępowaniem przygotowującym wyjaśnianie”, bowiem właściwe tłumaczenie faktów ma charakter czysto dedukcyjny. Omówił relację między idealizacyjnymi a empirycznymi prawami nauki. W analizie praw statystycznych przedstawił motywy porządkowania danych ilustrowane graficznie charakterystyczną krzywą Gaussa. W analizie praw naukowych wskazał na znaczenie konwencji (Poincare), mającej charakter swobodny (ale i z innych względów arbitralny), dyktowanej jednak powodami praktycznymi.

Przystępując do analizy nauk humanistycznych przedstawił ważną konstatację, iż „typ przedmiotów danej nauki współokreśla jej metodę” (tamże, s. 100). W zgodzie z ówczesnym schematem interpretacyjnym stwierdził, że psychologia nie jest nauką przyrodniczą, choć jest nauką empiryczną. Współcześnie ma miejsce rzeczywiście proces nacisku nauk przyrodniczych na nauki humanistyczne, a problem duchowości i psycho-emocjonalnego funkcjonowania człowieka nie został rozwiązany, lecz przesunięty w inne obszary refleksji. Duchowości nie chce, ani współczesna psychologia empiryczna, ani np. filozofia analityczna (w jakim obszarze refleksji ma być traktowany np. problem percepcji świata duchowego drugiego człowieka) (tamże, s. 103).

W analizach naukoznawczych podjęte zostało poważniejsze zadanie: określenie relacji występujących nie tylko między poszczególnymi naukami, ale i między grupami tych nauk. W analizie historiografii zwrócił uwagę na takie procesy, jak rekonstrukcja faktów, proces subiektywizacji interpretacyjnej, problem przedmiotu poznania, znaczenie introspekcji, czy podział nauk na idiograficzne i nomotetyczne. W analizie nauk apriorycznych (czyli dedukcyjnych) stwierdził, że badają one nie przedmioty realne, lecz przedmioty idealne. Uznał za podstawowe dla stworzenia języka nauk dedukcyjnych wyróżnienie terminów pierwotnych danej nauki. Przedstawił warunki istotne dla stworzenia systemu nauki dedukcyjnej, relacje między systemem aksjomatycznym a systemem sformalizowanym, warunki poprawnej konstrukcji układu aksjomatów (niezależność, niesprzeczność, zupełność). Uwzględniając aktualny ówczesnie stan badań wskazał na opozycyjne programy Hilberta i Gödla, dotyczące podstaw matematyki. Za istotne uznał wskazanie znaczenia elementów intuicyjnych w systemach dedukcyjnych, z cenną uwagą, że „wygnane z systemu sformalizowanego pierwiastki intuicyjne wracają w metateorii, która strukturę tego systemu ma za przedmiot” (tamże, s. 130). Niewątpliwie wówczas nowatorskie było odwołanie się do systemu logiki trójwartościowej Łukasiewicza.

Pewną uwagę w refleksji metanaukowej poświęcił Metallmann stosunkowi logiki do innych nauk. Zagadnienia te mogą nieść istotne znaczenie dydaktyczne. Do cech stanowiących o logice jako podstawie innych nauk zaliczył: możliwość analizy stałych logicznych dowolnych nauk, podległość prawom logicznym, możliwość ujawniania podstaw logicznych danej nauki. W podsumowaniu analiz logicznych wymienił grupę podstawowych zdobyczy logiki matematycznej, tworzących perspektywę rozwojową całej logiki.

Metallmann w podsumowaniu stwierdził, że jego próba przedstawienia nauki skupiona była na dwóch głównych kwestiach: struktury nauki oraz podejmowanych w niej procedurach. O istocie nauki stanowi tworzenie przez nią swoiestego ładu (logiczny porządek myśli korelowany z realnym porządkiem rzeczy)

oraz dynamizm nauki, stanowiący o jej rozwoju. Kończy refleksję konstatacją, iż rozważania nad nauką zależne są od ogólniejszych kwestii dotyczących sensu działania człowieka.

Podręcznik Metallmanna napisany jest na wyższym poziomie teoretycznym, niż poprzednio przedstawione podręczniki, co jest zrozumiałe ze względu na akademickiego adresata. Oddaje jednak pewnego „ducha” ówczesnego kształcenia logicznego. Twórcy podręczników za podstawowe uznawali rzetelne wykorzystywanie dotychczasowej tradycji sposobu i przekazu treści stanowiących kanon ówczesnej wiedzy. Chociaż dzisiaj wiele z poruszanych kwestii ma w sporej mierze charakter historyczny, to jednak pozostałe wciąż mogą być wzorem do dydaktycznego naśladowania. Widoczna jest też niechęć do ulegania chwilowym modom kulturowym i przekonanie, że dobra tradycja winna być podstawą każdego wykształcenia. Dla przykładu Metallmann raczej krytykuje myślenie pozytywistyczne („wybujanie pewnych teorii filozoficznych”, czy „przesadne uroszczenia logików”), dając nawet przykład swoistej agresywności logiki względem filozofii: „filozofia jest logiką nauki” (tamże, s. 140).

Podsumowanie

Współcześnie nie spotyka się w literaturze przedmiotu propozycji wprowadzenia logiki w szkole. Do wyjątków należy projekt logizacji jako kierunku modernizacji nauczania, który przedstawił Jerzy Pelc (1969, s. 212). Wyraził zdumienie z powodu nieobecności logiki w szkole⁹. Podał szereg możliwych przykładów wykorzystania logiki w różnych przedmiotach nauczania. Przedstawił grupę sześciu czynników stanowiących o potrzebie kształcenia logicznego w szkole (m.in. integracja międzyprzedmiotowa¹⁰, trening logiczny, wsparcie metodyczne, kształcenie nauczycieli). Problem na tyle jest istotny, że właściwie należałoby pytanie ponowić: dlaczego należy przywrócić nauczanie logiki w szkołach średnich? Jeśli argument z tradycji nie jest przekonujący (choć 500 lat praktyki edukacyjnej w Polsce trudno przecież beztrąsko odrzucić), to najbardziej podstawowy brzmi: w celu podniesienia kultury logicznej uczniów¹¹. Zasadnicze argumenty szczegółowe do-

⁹ Por.: „Wspomniane tu cechy logiki jako nauki wydają mi się oczywiste, jak również to, że ogólny stan i kierunek nauki światowej decyduje o wzroście znaczenia i aktualności logiki. Toteż zupełnie nie potrafię sobie wytłumaczyć, dlaczego właśnie dziś zniknęła ona jako odrębny przedmiot szkolny z programu szkolnictwa średniego, w którym wszak figurowała przez ładnych paręset lat” (Pelc 1969, s. 212).

¹⁰ Do tej idei, ale na poziomie akademickim nawiązuje propozycja Adama Groblera dotycząca ścisłego związania nauczania logiki z nauczaniem pozostałych przedmiotów, (A. Grobler 2002).

¹¹ Już w 1918 r. Wiktor Wąsik na podstawie swoich doświadczeń z nauczania elementów logiki w ramach programu języka polskiego wymienił szereg korzyści, m.in.: lepszą orientację w zagadnieniach formalnych (gramatyka), pomoc w wypowiedziach pisemnych (ściśłość, staranność),

tyczą potrzeby odniesienia się do edukacyjnie niekorzystnych tendencji współczesnej kultury. Głównie konsumpcyjna kultura masowa nie jest zorientowana na wzmacnianie podmiotowości, samodzielności myślowej, kształcenie zdolności twórczych, rozwijanie poczucia pewności intelektualnej, zdobywanie świadomości błędów i ich eliminację – cechy te wydają się istotne dla edukacyjnego doskonalenia młodych umysłów. Logika może spełniać funkcję swoistego interpretatora „kodu wewnętrznego nauki”, wprowadzając uczniów w podstawowe techniki racjonalnego oglądu rzeczywistości (istotna funkcja kompetencji metodologicznej) i umożliwiając lepszy wgląd w elementarne procesy percepcji i interpretacji (idea perfekcjonizmu). Mogłaby stanowić świetną alternatywę dla postmodernistycznego chaosu „emocjonalno-egzystencjalnego” (przypomina tu się pitagorejsko-platońska doktryna kształcenia matematycznego w celu porządkowania duszy). We współczesnych dyskusjach dotyczących akademickiego nauczania logiki dostrzeżę się również jej inny sens edukacyjny (R. Wójcicki 2002, s. 59). Logika może być traktowana jako element dziedzictwa kulturowego, w którym traktowana jest jako dyscyplina naukowa, w rozwoju której osiągnięto ważne rezultaty. Przeniesienie tego uzasadnienia na poziom szkolny wymagałoby jednak dodatkowej interpretacji.

J. Pelc naszkicował również projekt programu działań społecznych, które miałyby umożliwić wprowadzenie logiki jako samodzielnego przedmiotu kształcenia w szkole średniej. Obecnie jedyna forma kształcenia logicznego w szkole (w postaci szczątkowej w porównaniu z przedstawionymi propozycjami) ma miejsce w programach nauczania matematyki. Zdaniem Jerzego Słupeckiego wprowadzenie elementów logiki do szkolnych programów nauczania, było jednym z czynników stanowiących o rewolucji w nauczaniu matematyki (1971, s. 183). Porównawcze analizy z programami w innych krajach doprowadziły do stwierdzenia dużego podobieństwa w dokonujących się tendencjach rozwojowych w zakresie kształcenia matematycznego. Do wyjątków należą propozycje metodyczne dotyczące włączania elementów logiki do innych przedmiotów. Wiktor Wąsik przedstawił sugestię dotyczącą elementów logiki w programie języka polskiego już w 1918 r.¹² Propozycję tę powtórzyła Maria Ossowska w 1929 r. (Ossowska 1929) i Izydora Dąmbska w 1936 r. (Dąmbska 1936).

troskę o przekaz myśli (nie gadulstwa czy frazesów), ostrożność w wyprowadzaniu wniosków, umiejętność wykazywanie istoty wyводу (Wąsik 1918, s. 493).

¹² Por.: „Co prawda w większości szkół w kl. VIII zwykle w programach figuruje kurs logiki elementarnej, zresztą jako przedmiot nieegzaminacyjny, jednakże jest on mniej celowy od umiejętnego rozproszenia tego zwartego kursu na wszystkie klasy, począwszy od najniższych, w których już można uczniów zaznajomić obok nauki danego przedmiotu z elementami logiki w sposób nawiasowy, atoli metodyczny” (Wąsik 1918, s. 475).

Podstawowe pytanie brzmi: dlaczego współcześnie logika zginęła z programów szkolnych, przecież była nauczana w Polsce jeszcze w okresie międzywojennym. W czasach powrotu do tradycji kształcenia nie motywowanej racjami politycznymi wydaje się ono aktualne. Szczegółowa odpowiedź na to pytanie wymaga odniesienia się do kilku kwestii.

Kwestia statusu logiki

Najpoważniejsza do dyskusji kwestia dotyczy dziejowej zmienności zakresu logiki (ta trudność nie dotyczy w tak dużym stopniu innych przedmiotów szkolnych, np. historii, matematyki). Nieraz stawiano pytanie: czy jest ona nauką o rzeczywistości (starożytność i średniowiecze), nauką o poznaniu (nowożytność), czy też jedynie jej fragmentem: dyscypliną dotyczącą pewnych konstrukcji językowych, dotyczących teoretycznych narzędzi badawczych (nauką z najbardziej precyzyjną aparaturą terminologiczno-pojęciową – współczesność)¹³. Wydaje się, że dziejowe paradygmaty kształcenia logicznego związane są z interpretacją statusu logiki jako odrębnej nauki (z jej tradycjonalizmem i w konsekwencji poważnym zapóźnieniem dydaktyki logiki względem samej logiki – w Polsce zrywanie ze średniowieczną sylogistyką szczególnie trudne ze względu na silny arystotelizm, często motywowany względami pozanaukowymi)¹⁴. W podręczniku K. Ajdukiewicza poczyniona jest uwaga, że „przy dzisiejszym stanie logiki formalnej nauka o sylogizmach nie odgrywa już takiej roli, jaką odgrywała dawniej” (1948, s. 113). Znaczenie tradycji kształcenia logicznego było poważne. Koncepcja układu treści, widoczna we wcześniejszych podręcznikach, zmieniała się powoli, np. u Franciszka Gabryła (1912) – występowały jeszcze kanony indukcji Milla – nawiązywali do nich, jak stwierdziłem, w różnym stopniu: Czeżowski, Ajdukiewicz i Metallmann. Na ewolucyjność kursów logiki zwrócił uwagę Władysław Biegański (1912), poświęcając tej kwestii obszerny rozdział. Istotne, że zamiast podać definicję logiki, podjął wysiłek wprowadzenia porządku w „pomieszanie logiki z psychologią, teorią poznania i metafizyką”. Wraz z rozwojem logiki następuje więc i zmiana obszaru jej zagadnień, podejmowanych w jej dydaktyce. Jako podstawowe paradygmaty należałoby wymienić:

¹³ Stanisław Janeczek wyróżnił silne związki logiki z psychologią, językoznawstwem, ogólną teorią przedmiotów (związki między różnego typu „istnościami”) i matematyką (2003, s. 27).

¹⁴ Współcześnie zwraca się uwagę na bardziej złożony charakter uwarunkowań: „(...) porównanie logiki tradycyjnej i nowożytnej wskazuje przede wszystkim na zdecydowanie krytyczny stosunek logików i filozofów nowożytnych wobec tradycyjnej logiki. Ujmowano ją stereotypowo, nie odróżniając bogactwa wątków ujawniających się od średniowiecza po drugą scholastykę, traktując tradycyjną kulturę logiczną »en bloc« jako scholastyczną oraz nie dostrzegając wykorzystania przez nią bogactwa podejść wypracowanych w renesansie, a więc przede wszystkim pogłębionych filologicznie i historycznie prób odczytywania dziedzictwa Arystotelesa” (Janeczek 2003, s. 628).

- metafizyczny (w którym miało miejsce wkraczanie logiki w obszar metafizyki – z zaznaczeniem, że np. „nominalizm osłabił wartość dowodową sylogizmu”);
- teoriopoznawczy (dopiero po Kancie nastąpiło odróżnienie logiki formalnej od teorii poznania);
- metodologiczny (w XIX w. dokonywało się włączanie metodologii w kursy logiki, co wiązano z rozwojem nauk przyrodniczych, rozwój pozytywizmu powodował niechęć do logiki formalnej);
- psychologistyczny (psychologizm może nie tyle odcisnąć swoje piętno na samym kształceniu logicznym, co bardziej na koncepcjach propedeutyki filozofii (por. Woźniczka 2001);
- analityczno-lingwistyczny (logika to tyle co analiza języka i związanych z nim czynności badawczych).

We współczesnych opracowaniach problemu Stanisław Janeczek (2003, s. 40) zwrócił uwagę, iż idea logiki ogólnej, zorientowanej praktycznie na podnoszenie kultury logicznej (zarówno w nauce, jak i w życiu codziennym) ma swoje źródła w koncepcjach pragmatycznych Kazimierza Ajdukiewicza i Tadeusza Kotarbińskiego.

Czy zatem można mówić o pewnej drodze uprecyzyniania przestrzeni teoretycznej logiki – wyodrębniania się z niej najpierw metafizyki, potem teorii poznania, wreszcie metodologii (i oczywiście sukcesywnym wyprowadzaniu z filozofii kolejnych nauk szczegółowych, również i edukacyjnie np. psychologii). Czy filozofia to swoisty dar kulturowy – hojnie obdarzający ludzkość kolejnymi naukami szczegółowymi i stanowiący niewyczerpane bogactwo dla dalszych pokoleń? Czy z dziejów nauczania logiki da się wypreparować odpowiednie prawidłowości, właściwe dla społecznych przemian edukacyjno-kulturowych? Wydaje się, że tak, ale odpowiedź na to pytanie wymaga odrębnych studiów.

Kwestia podręczników i innych materiałów dydaktycznych

Generalnie brak jest odpowiednich materiałów dydaktycznych do nauczania logiki w szkole. Już S. Kubisztal narzekał, że podręczniki logiki, zamiast ułatwiać percepcję filozoficzną, to ją utrudniają (1889, s. 579)¹⁵. Brak dobrych podręczników szkolnych do logiki był tak dotkliwy, że ukazywały się nawet publikacje poświęcone temu stanowi rzeczy (Nuckowski 1904). Duża dynamika zmian w nauce (ze szczególnym uwzględnieniem logiki) powodowała potrzebę tworzenia no-

¹⁵ Mowa o podręczniku logiki Kremiera, por.: S. Kubisztal, *W sprawie nauki propedeutyki w gimnazjach*, [w:] *Sprawozdanie z szóstego walnego zgromadzenia Towarzystwa Nauczycieli Szkół Wyższych*, „Muzeum” 1889, 5, s. 579–580.

wych podręczników. Jeśli już powstały i uzyskały jako taki status edukacyjny, to rozwój nauki wymuszał potrzebę ich odrzucenia i napisania nowych. Dodatkowo sytuację pogarszał silny tradycjonalizm w nauczaniu logiki (będący zresztą konsekwencją statusu edukacyjnego filozofii). Dość przypomnieć, że Komisja Edukacji Narodowej odrzuciła w 1769 r. pierwszy podręcznik logiki w j. polskim, opracowany przez Kazimierza Narbuta (pisany zbytnio w duchu Leibniza i Wolffa). Zaakceptowany został dopiero w 1802 r. polski przekład (Jan Znosko) podręcznika logiki Condillaca (1780), który do 1830 r. stosowany był w polskich szkołach¹⁶. Brak materiałów metodycznych był niewątpliwie dotkliwy, ale w jakimś stopniu rekompensowały go publikacje w ramach „Licealnej Biblioteczki Filozoficznej”, a dotyczące logiki¹⁷. Przykładem niech tu będzie pozycja Stanisława Kaczorowskiego, dotycząca dziejów logiki matematycznej – z podkreśleniem zasług Leibniza, Boole’a i Schrödera (Kaczorowski 1946).

Chociaż nie dotarłem do odpowiednich materiałów źródłowych (dotyczących wytycznych programowych dla zawartych w podręcznikach kursów logiki), to mam jednak wrażenie, że przedstawiane podręczniki pisane były według dość ściśle określonego, precyzyjnego programu. Może i był on zbyt jednostronny, zbyt mało dopuszczał innych interpretacji. Po cóż bowiem pisać prawie identyczne podręczniki, skoro można napisać różne? Szkoda, że energię włożono w precyzyjną realizację programu, a nie w metodykę. Zrywanie kontaktu z dydaktyką logiki, osłabienie jej przestrzeni edukacyjnej prowadzi bezpośrednio do unicestwienia logiki jako przedmiotu szkolnego. W dydaktyce szkolnej wiele zależy od metodyki. Właściwie każda treść może być przekazana, o ile trafia w przestrzeń emocjonalno-intuicyjnej ciekawości poznawczej, uruchamia dodatkowe skojarzenia, czy pobudza wyobraźnię. O ile wielu jest w Polsce dobrych logików, o tyle bardzo niewielu metodyków kształcenia logicznego. A przestrzeń ta wymaga szczególnej uwagi, jest bodaj najtrudniejsza dydaktycznie – połączenia np. w dydaktyce etyki z obszarem emocji są o wiele bardziej bezpośrednie.

A więc czy rzeczywiście nie mieliśmy szczęścia do podręczników szkolnych? Chyba jednak jest w tym stwierdzeniu sporo racji. Autorami omawianych podręczników szkolnych byli profesorowie akademicy o wysokich kompetencjach naukowych, ale gorszych kompetencjach metodycznych (dotyczących zwłaszcza obszaru szkolnego). W praktyce szkolnej potrzebny jest mistrz – ale – kontaktu dydaktycznego, a nie tylko mistrz spekulacji teoretycznej. Jednostronne sku-

¹⁶ Por.: „Z nauk filozoficznych wprowadzonych do szkół Komisja Edukacji najszczególniej opracowała program logiki. A to ze względu na jej szczególną rolę w dochodzeniu do prawdy” (B. Pleśniarski, *Nauki filozoficzne w szkołach Komisji Edukacji Narodowej*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici, Pedagogika IV. Nauki Humanistyczno-Społeczne” 1974, z. 65, s. 55–56).

¹⁷ Niektóre z tych publikacji ukazywały się jeszcze w kilka lat po wojnie.

pienie na uchwyceniu problemu z możliwie precyzyjnym wyjaśnieniem kwestii szczegółowych z nim związanych, przy pominięciu kwestii metodycznych jest toksyczne dla szkolnego przekazu dydaktycznego. Akcentowanie pozytywów (np. korzyści praktyczne, eliminacja błędów), orientacja na zaciekawienie i zainteresowanie winno być głównym motywem dydaktyki szkolnej. Ważne jest przedstawianie trwałych osiągnięć z jedynie „dydaktycznym” wskazywaniem trudności i, co ważne w przypadku logiki, wyraźna postawa naukotwóca.

Szczególnie podręczniki do logiki winne być pisane w dwojaki sposób: najpierw część teoretyczna, a potem cała obudowa metodyczna: ilustrująca, pobudzająca, zachęcająca. Można nawet paradoksalnie stwierdzić, że w przypadku logiki kanon treści do przekazu szkolnego może być względnie łatwo określony, natomiast cały wysiłek winien być skupiony na sposobach jego przekazu – to one bowiem warunkują powodzenie dydaktyczne przedmiotu. W omawianych podręcznikach uderzająca jest precyzja w przedstawianiu kolejnych partii materiału. Zaskakująca jest dojrzałość, dotycząca zwłaszcza refleksji naukoznawczej. Cechy te niewątpliwie wchodzi w skład trwałego dziedzictwa polskiej dydaktyki nauk filozoficznych. Zwłaszcza, że były pisane przez wybitnych przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej.

Kto miałby nauczać logiki? Zapewne ci, którzy to dotychczas robili. Akademickie kursy logiki prowadzone są w różnym wymiarze na wielu kierunkach studiów przez profesjonalnych logików. Jeśli w programach szkolnych umieszcza się przedmioty kształcenia akademickiego (w niektórych szkołach np. psychologię – tu powrót: w okresie międzywojennym wchodziła w skład szkolnej propedeutyki filozofii – obecnie prowadzą ją zawodowi psychologowie), to dlaczego nie można przywrócić logiki? Oczywiście nie ma bezpośredniego przejścia między dydaktyką akademicką a dydaktyką szkolną. Ale jest tradycja i istnieją – szczególnie dzisiaj – pewne możliwości w ramach poszukiwania nowych rozwiązań edukacyjnych. Szczegółowe określenie, kto miałby prawo do nauczania logiki w szkole wymaga konkretnych rozstrzygnięć organizacyjnych. Zapewne potrzebna by była jakaś propozycja o charakterze pilotażowym. W warunkach współczesnego boomu edukacyjnego w Polsce wprowadzenie studiów podyplomowych z logiki nie wydaje się czymś niezwykłym. W wariantcie podstawowym prawo do prowadzenia tego przedmiotu posiadaliby logicy, w wariantcie szerszym filozofowie (czy absolwenci takich kierunków studiów, w których logika jest istotną częścią programu).

Perspektywy i możliwości kształcenia logicznego w szkole

Odpowiedź na pytanie, czy i w jakim zakresie należy nauczać logiki w szkole zależy niewątpliwie od przyjętych koncepcji edukacyjnych i jest w jakimś stop-

niu funkcją ogólniejszych warunków i dynamiki przemian kulturowych. W stanie świadomości społecznej określonej, z jednej strony, w poważnym stopniu przez kulturę masową, a z drugiej przez nieustanny rozwój nauk szczegółowych, istotne jest zwrócenie poważniejszej uwagi edukacyjnej na elementarne kwestie stanowiące o podstawach naukowego rozumienia i interpretacji rzeczywistości. Rolę taką z powodzeniem mógłby spełniać kurs logiki. Musiałby niewątpliwie być to kurs radykalnie zmieniony. Niewątpliwie potrzebne są poważne i w sposób ciągły przeprowadzane modyfikacje programowe. Obecnie część ściśle logiczna przedstawionych treści możliwa jest do realizacji na lekcjach matematyki, natomiast jej aspekty filozoficzne oraz część poświęcona zagadnieniom naukoznawczym winny być prowadzone w ramach odrębnego kursu filozofii (jeśli już nie wprowadzać samodzielnego kursu logiki). Główny akcent winien być położony na ćwiczenia. Zgodnie z obecnie obowiązującym prawem filozofia może być nauczana jedynie na poziomie licealnym i to tylko w formie zajęć fakultatywnych. W treściach wymienionych w ustawie wymienia się elementy logiki ogólnej i retoryki, a zagadnienia szczegółowe dotyczą takich kwestii, jak: myśl a język; umiejętność stawiania pytań, definiowania, klasyfikacji i argumentacji; dyskusja (Dziennik Ustaw nr 14 z dn. 23.02.1999 r., s. 645). O możliwości porównania tych „elementów logiki” z programami logiki z okresu przedwojennego trudno nawet mówić.

Najpoważniejszy zarzut stawiany logice edukacyjnej dotyczy jej abstrakcyjnego charakteru, braku związku z codziennymi potrzebami żywymi. Można nawet mówić o swoistej zmianie przestrzeni mentalno-egzystencjalnej – młodzież współczesna inaczej żyje: bardziej pragmatycznie, mniej spekulatywnie. Atrakcyjność przekazu kulturowego innych przedmiotów jest nieporównywalnie większa od przekazu, który może nieść logika. A pragmatyczny wymiar tych przedmiotów zawiera, często nieświadomie, przekaz podstawowych reguł logicznego myślenia. Wadę stanowi znaczne obciążenie tradycją (w Polsce silna tradycja arystotelizmu i logiki scholastycznej), wzmacniana dodatkowo, silną tradycją religijną, związaną z filozofią neotomizmu. Problematyczna jest też kwestia, do jakiego stopnia młodzieży szkolnej potrzebne jest tak solidne wykształcenie logiczne (należałoby właściwie rozważyć proporcje między logiką formalną a logiką stosowaną, relacje między czystym myśleniem a jego zastosowaniem). Niektóre z fragmentów logiki formalnej, przedstawiane w analizowanych propozycjach, pasują bardziej do warsztatu naukowca, niż ucznia w szkole – czyli przyszłego człowieka z wyższym wykształceniem, a nie filozofa. Nie należy jednak lekceważyć kształcenia posługiwania się bardziej złożonymi konstrukcjami intelektualnymi. Logika zawiera atrakcyjną dla młodych umysłów strukturę pojęciowych konstrukcji i może stanowić odpowiedź na potrzebę takiej „idealizacyjnej czystości” nauki. Potrzebna jest taka koncepcja kształcenia logicznego, która rozwieje społeczny mit hermetyczności

logiki. Czy logika musi dzisiaj walczyć o swoje istnienie – może byłby potrzebny specjalny kurs logiki empirycznej? A może kształcenie logiczne w szkole wymaga zasadniczej zmiany paradygmatu (myślenie stało się już działaniem prawie nieświadomym, nauczyciele wszystkich przedmiotów muszą uczyć myślenia – tak olbrzymi dokonał się postęp)? Uczenie refleksji logicznej (często w postaci nie do końca uświadomionej) ma przecież charakter powszechny w innych przedmiotach nauczania.

Współcześnie umiejętności logicznego myślenia wykorzystywane są w każdej z nauk. Niekiedy tak mocno (np. w informatyce), że aspekt teoretyczności (spekulacji?) logicznej traci zupełnie na znaczeniu. Prowadzenie kursu logiki teoretycznej byłoby zupełnie nieadekwatne do możliwości jej zastosowań praktycznych. Ważny jest program logiki ukierunkowany na możliwości zastosowań praktycznych w różnych naukach, logiki zintegrowanej z innymi przedmiotami (od literaturoznawczych, językowych po informatykę). Istnieje na pewno wyraźna potrzeba logiki humanistycznej (jak zauważyła Teresa Hołówka: „trzeba powrócić do nauczania logiki jako działu raczej filozofii, niż matematyki”) (T. Hołówka 2002, s. 82), zorientowanej na poprawność i samodzielność myślenia, krytycyzm (błędy i paradoksy logiczne¹⁸), techniki retoryczne i oratorskie, sztukę dyskusji i argumentacji. Rozważany być może np. problem tożsamości narodowej (historia, wiedza o społeczeństwie) w zestawieniu z zasadą tożsamości u Parmenidesa i logicznym prawem tożsamości. Możliwe są też odniesienia tradycji logicznej do tradycji religijnej (np. Tertulian – wierzę właśnie dlatego, że to jest niedorzecznością – *credo, quia absurdum*). Istotne może być też zwrócenie uwagi na zjawisko reklamy (nadrzędność skutków oddziaływań wobec poprawności logicznej wypowiedzi), czy inne zjawiska występujące w środkach kultury masowej. Ale czy dojrzelśmy do takiego paradygmatu interpretacyjnego logiki?

¹⁸ Obecnie paradoksy Zenona z Elei przedstawia się już w kursie gimnazjalnym filozofii jako przykład problemu z zakresu teorii poznania (por. A. Jedynak, T. Walentowicz 2000, s. 24).

Literatura cytowana:

- K. Ajdukiewicz (1948), *Propedeutyka filozofii dla liceów ogólnokształcących*, wyd. trzecie, Wrocław-Warszawa
- W. Biegański (1912), *Teoria logiki*, Warszawa
- T. Czeżowski (1946), *Główne zasady nauk filozoficznych. Podręcznik propedeutyki filozofii*, Toruń, wyd. 2 (wyd. 1 pod tytułem: *Propedeutyka filozofii. Podręcznik dla II klasy wszystkich wydziałów w liceach ogólnokształcących*, Lwów 1938)
- I. Dąmbska, *W sprawie nauczania logiki przy sposobności nauczania języka polskiego*, [w:] „Przegląd Humanistyczny”, Lwów, r. V, 1930, z. 3, s. 279–287
- Z. Ehrenberg (1886), *O wykładzie propedeutyki filozoficznej w myśl zmienionego planu nauki dla gimnazjów*, [w:] „Muzeum” (Lwów), II, s. 497–502, 573–578, 624–631
- Fr. Gabryl (1912), *Logika ogólna*, Kraków
- B. Gawecki (1938), *Propedeutyka filozofii. Podręcznik dla kl. drugiej liceów ogólnokształcących*, Warszawa, s. 216
- A. Grobler (2002), *Logika jako element kształcenia zintegrowanego*, „Filozofia nauki” 2 (38), s. 77–80
- (brak autora) (1992), *International Baccalaureate. The Theory of Knowledge Guide. For examinations from May 1994 onwards*, Geneva
- T. Hołówka (2002), *O uniwersyteckim nauczaniu logiki*, „Filozofia nauki” 2 (38), s. 83
- S. Janeczek (2003), *Logika czy epistemologia. Historycznofilozoficzne uwarunkowania nowożytnej koncepcji logiki*, Lublin
- A. Jedynak, T. Walentowicz (2000), *Filozofia. Podręcznik dla gimnazjum do edukacji filozoficznej. Ścieżka edukacyjna*, Warszawa
- S. Kaczorowski (1946), *Logika matematyczna. Cz. I. Algebra logiki (zarys dziejów)*, II wydanie, Księgarnia Naukowa Łódź, (Seria: „Licealna Biblioteczka Filozoficzna”, t. 6)
- S. Kaczorowski (1939), *Logika tradycyjna. Zarys dziejów*, Lwów, (Seria: Licealna Biblioteczka Filozoficzna, t. 2)
- J. Kossecki (2005), *Brak filozofii jako podstawowy element manipulacji*, [w:] *Filozofia w szkole. Współczesne dylematy i wyzwania etyczne*, t. VI, B. Burlikowski, W. Rechlewicz (red.), Kielce
- T. Kotarbiński (1985), *Wykłady z dziejów logiki*, Warszawa
- H. Lelesz (1938), *Podręcznik propedeutyki filozofii dla klasy drugiej liceów ogólnokształcących*, Lwów
- J. Metallmann (1939), *Wprowadzenie do zagadnień filozoficznych*, Kraków, s. 152
- H. Moese (1971), *Z historii nowożytnej logiki szkolnej*, „Ruch Filozoficzny” 29, s. 143–148
- J. Nuckowski (1904), *Kilka uwag o nowym podręczniku logiki*, Chyrów (wydane w Przemyśle)
- Z. Ogonowski (1985), *Filozofia szkolna w Polsce w XVII wieku*, Warszawa
- M. Ossowska (1929), *Stosunek logiki i gramatyki*, „Kwartalnik Filozoficzny” 7, s. 23
- J. Pelc (1969), *Logizacja nauczania w szkole średniej*, „Studia Logica” 24, s. 209–220

- B. Pleśniarski (1974), *Nauki filozoficzne w szkołach Komisji Edukacji Narodowej*, [w:] „Acta Universitatis Nicolai Copernici, Pedagogika IV. Nauki Humanistyczno-Społeczne” z. 65, s. 49
- H. Scholz (1965), *Zarys historii logiki*, przeł. M. Kurecka-Wirpszowa, przekład przejrzał T. Czeżowski, Warszawa
- J. Słupecki (1971), *Elementy logiki w programach nauczania matematyki*, „Studia Logica” 29, s. 183–189
- H. Struve (1870), *Wykład systematyczny logiki czyli nauka dochodzenia i poznania prawdy*, Warszawa
- W. Wąsik (1918), *Nawiasowy kurs logiki formalnej przy nauczaniu języka polskiego metodą dyskusyjną*, „Przegląd Pedagogiczny” 37, s. 475–494
- M. Woźniczka (2001), *Konsekwencje sporu psychologizm - antypsychologizm w dydaktyce filozofii*, [w:] *Psychologizm - Antypsychologizm*, red. A. Olech, Kraków, s. 169–189
- R. Wójcicki, (2002), *Konferencja „Uniwersyteckie nauczanie logiki”*, Warszawa, 7–8 kwietnia 2001 r., „Filozofia Nauki” nr 2 (38), s. 59–99

Dodatek bibliograficzny (wybór)

Podano daty wydań kolejnych podręczników szkolnych (i innych materiałów wspomagających) do logiki w układzie chronologicznym

- 1499 – Jan z Głogowa, *Exercitium novae logicae*, Kraków, pierwszy w Polsce podręcznik logiki – przeznaczony do użytku szkolnego¹⁹
- 1599 – Bartłomiej Keckermann, *Praecognitorum logicorum tractatus tres* (Wstęp do logiki w trzech traktatach), Hannau i dalsze podręczniki m.in. *Gymnasium Logicum*, Hanau 1605 (wykończony w Gdańsku)
- 1618 – Marcin Śmiglecki (Smiglecius), *Logika*, Ingolstadt (trzykrotnie wydawana w Oxfordzie jako podręcznik uniwersytecki)
- 1618 – Konrad Graser, *Compedium logicae*, (dla potrzeb gimnazjum akademickiego w Toruniu, podręcznik logiki chwalony przez T. Czeżowskiego)
- 1620 – Samuel Wierchoński (Samuel z Lublina), *In universam Aristotelis logicam quaestiones scholasticae ...* (podręcznik logiki, jeden z najobszerniejszych), Kolonia; arystotelizm tomistyczny
- 1639 - Marek Korona, *Directorium*, Lwów, makaroniczny traktat z logiki w języku łacińskim, próba spolszczenia terminów łacińskich z logiki
- 1679–1681 – Szymon Stanisław Makowski, *Cursus philosophicus...*, Kraków (przez E. Jarońskiego oceniana jako lepsza dla Polaków od *Logiki* Condillaca)

¹⁹ Olgierd Narbutt, *O pierwszym polskim podręczniku logiki. Z rozważań nad filozofią Oświecenia*, Łódź 1958, s. 7.

- 1752 – D. J. Rydułski, *Conclusiones philosophicae ex universa logica*, Zamość, scholastyczny podręcznik logiki
- 1753 – M. Kazimierz Stęplowski, *Logica insipientium ...*, Kraków (tylko logika scholastyczna, zdaniem T. Czeżowskiego niesłusznie posiadający złą sławę jako: „logika dla głupców”)
- 1760 – Wawrzyniec Mitzler (Micler) de Kolof (1711–1778), *Pierwsze prawdy całej filozofii*, (inny tytuł: *Pierwsze zasady ogólnej mądrości światowej ...*) Warszawa, (przekład niemieckiej logiki J.C. Gottscheda, *Erste Gründe der gesamten Weltweisheit*) - pierwszy w języku polskim podręcznik logiki, wolffianizm
- 1761 – Benedykt Doboszewicz, *Praelectiones logicae*, Wilno, wpływ Wolffa
- 1764 – Alojzy Antoni Verenius, *De re logica libri sex ...*, Wilno, krytyka scholastyki a nawet pochwała Locke’a
- 1765 – Paweł Makon, *Compendiaria logices institutio*, Wiedeń (posługiwano się jeszcze jako uzupełnieniem do logiki Condillaca)
- 1767 – Stanisław Konarski, *De arte bene cogitandi...*, Warszawa, raczej retoryka
- 1769 – Kazimierz Narbut: *Logika*, Wilno (według pomysłów Ch. Wolffa i w duchu filozofii Leibniza) – pierwszy podręcznik logiki w j. polskim – napisany przez Polaka (odrzucony przez KEN, K. Narbut był pijarem i swoje dzieło pisał w opozycji do jezuickiej scholastyki)
- 1771 – Antoni Genovesi, *Elementorum artis logico-criticae libri V*, Warszawa, w duchu nowożytnym
- 1772 – Stanisław Kleczewski, *Prima elementa philosophiae...*, Lwów, z zamiaru tylko nowoczesna
- 1784 – Andrzej Cyankiewicz: podręcznik logiki z wypisami z Locke’a (*Logika czyli myśli z Lokka o rozumie ludzkim wyjęte* [fragmenty z *An Essay Concerning Human Understanding*])
- 1802 – Etienne Bonnot de Condillac, *Logika czyli pierwsze zasady sztuki myślenia*, przeł. Jan Znosko, Wilno; 2 wyd. – 1808; 3 wyd. – 1819 (przekład podręcznika logiki Condillaca, 1780; zaakceptowany przez KEN, do 1830 r. stosowana w polskich szkołach, wznowienie w BKF w 1952 r. ze wstępem i przypisami T. Kotarbińskiego, Kraków)
- 1812 – Feliks Jaroński: *O filozofii* (cz. I. *Wiadomość o filozofii w powszechności*, cz. II *Logika*, cz. III *Przypisy i objaśnienia do logiki*), Kraków
- 1816 – Patrycy Przeczytański, *Logika czyli sztuka rozumowania*, Warszawa (podręcznik logiki [Przeczytański był pijarem] w duchu sensualizmu i empiryzmu [Locke])
- 1818 – Friedrich W.D. Snell, *Psychologia empiryczna i logika z dzieła o filozofii ... wyjęte i na polski język przełożone przez Wojciecha Izzydora Choyneckiego*, Warszawa
- 1822 – Józef Emanuel Jankowski, *Krótki rys logiki wraz z jej historią*, Kraków
- 1830 – William Pinnock, *Początki logiki. Przekład z angielskiego w wielu miejscach pomnożony dodatkami i rzutem oka na historię logiki*; pracą Jana Waszkiewicza, Wilno
- 1843 – John Stuart Mill, *A system of logic, ratiomative and inductive* (polskie streszczenie: Adolf Dygasiński 1879 Warszawa)

- 1844 – Johann Eduard Erdmann (przeł. L.O.), *Zarys logiki i metafizyki*, Lipsk
- 1844 – Bronisław Ferdynand Trentowski, *Myślini czyli całość kształtu logiki narodowej*, t. II, Poznań
- 1862 – Teofil Borzęcki, *Treść logiki popularnej, poprzedzona krótkim wykładem psychologii*, Warszawa
- 1871 – Ks. Franciszek Kautny, *Propedeutyka filozoficzna oparta na prawdziwych zasadach*, Kraków 1871 (w konwencji ówczesnie przyjętego „pospolitego zwyczaju” składała się z dwóch części: logiki i psychologii empirycznej)
- 1876 – Alexander Bain, *Logika*, (cz. I: *Dedukcja*, cz. II: *Indukcja*), tłum. Fr. Krupiński (*Logic deductive and inductive*, 1871); drugie wydanie - 1878
- 1876 – Józef Kremer, *Początki logiki*, brak dalszych danych (podręcznik polski, dominacja formalistyki)
- 1876 – Józef Kremer, *Zarys logiki*, ss. 117, brak danych
- 1878 – Józef Kremer, *Nowy wykład logiki*, Warszawa (również data 1877)
- 1886 – Louis Liard, *Logika*, Warszawa; brak autora tłumaczenia, (oryginał: *La Logique*, 1884)
- 1878 – Józef Kremer, podręcznik logiki dla gimnazjum, brak danych
- 1891 – Władysław Mieczysław Kozłowski, *Logika elementarna*, Lwów (dla poziomu gimnazjum)
- 1897 – Aleksander Pechnik, *Logika elementarna*, Tarnów (dla poziomu gimnazjum)
- 1901 – Kazimierz Twardowski, *Zasadnicze pojęcia dydaktyki i logiki do użytku w seminariach nauczycielskich i w nauce prywatnej*, Lwów (podręcznik szkolny)
- 1902 – Maurycy Straszewski, *Propedeutyka filozoficzna w naszych gimnazjach*, Kraków
- 1902 – K. Wróblewski, *Propedeutyka filozoficzna w gimnazjum. Szkic metodyczny*
- 1903 – Jan Nuckowski, *Początki logiki ogólnej dla szkół*, Kraków (wyd. III – 1920, II – 1903, I – 1893)
- 1903 – Władysław Biegański, *Zasady logiki ogólnej*, Warszawa
- 1906 – Desire Joseph Mercier (przeł. W. Kosiakiewicz), *Logika*, Warszawa wyd. II (wyd. I – 1901)
- 1907 – Władysław Biegański, *Podręcznik logiki i metodologii ogólnej dla szkół średnich i samouków*, Warszawa 1907 (wyd. 3 – 1916, wyd. 4: Warszawa–Lwów 1916, wyd. 5 – 1916)
- 1907 – Henryk Struve, *Logika elementarna. Podręcznik dla szkół i samouków*, Warszawa (był to przekład rosyjskiego podręcznika logiki do szkół średnich, pierwsze wydanie Moskwa, 1870 – który miał 14 wydań)
- 1910 – Karol Bobrzyński, *Socjalne zadania logiki w Polsce (Studium z nauczania logiki w szkołach średnich)*, Warszawa
- 1916 – Władysław Mieczysław Kozłowski, *Podstawy logiki czyli zasady nauk. Wykład systematyczny dla szkół wyższych i średnich oraz dla samouctwa*, Warszawa
- 1920 – Mieczysław Baranowski, *Dydaktyka uzupełniona zasadami logiki*, Warszawa
- 1921 – William Stanley Jevons (przeł. Cz. Znamierowski), *Logika. Podręcznik do użytku szkolnego*. Warszawa (wyd. 2 – 1922, 1936)

- 1923 – Kazimierz Ajdukiewicz, *Główne kierunki filozofii w wyjątkach z dzieł ich klasycznych przedstawicieli (teoria poznania, logika, metafizyka)*, Lwów
- 1925 – J. Lewicki (zebrał i zaopatrzył ...), *Ustawodawstwo szkolne za czasów Komisji Edukacji Narodowej. Rozporządzenia, ustawy pedagogiczne i organizacyjne (1773–1793)*, Kraków
- 1927 – Kazimierz Sośnicki, *Zarys logiki. Dla klas wyższych szkół średnich ze szczególnym uwzględnieniem seminariów nauczycielskich*, Lwów – Warszawa (wyd. 2 – 1929 Lwów)
- 1927 – Alojzy Hoefler (przeł. Z. Zawirski), *Logika propedeutyczna dla szkół średnich*, Lwów
- 1934 – Leon Chwistek, *Zarys logiki i metodologii nauk ścisłych*, Kraków
- 1934, 1938 – Kazimierz Ajdukiewicz, *Logiczne podstawy nauczania. Odbitka z „Encyklopedii Wychowania”*, Warszawa–Wilno
- 1937 – Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, *Program nauki (tymczasowy) w państwowym liceum ogólnokształcącym z polskim językiem nauczania. Propedeutyka filozofii*, Lwów
- 1938 – Kazimierz Ajdukiewicz, *Propedeutyka filozofii dla liceów ogólnokształcących*, Lwów – Warszawa (wyd. 2 – 1947, 3 i 4 – 1948, wyd. 5 – 1950)
- 1938 – Tadeusz Czeżowski, *Propedeutyka filozofii. Podręcznik dla II klasy wszystkich wydziałów w liceach ogólnokształcących* (wyd. 2 – 1946 pod tyt. *Główne zasady nauk filozoficznych. Podręcznik propedeutyki filozofii*, wyd. 3 – 1959)
- 1938 – Bolesław Gawecki, *Propedeutyka filozofii. Podręcznik dla kl. drugiej liceów ogólnokształcących*, Warszawa
- 1938 – Helena Lelesz, *Podręcznik propedeutyki filozofii dla klasy drugiej liceów ogólnokształcących*, Lwów
- 1939 – Joachim Metallmann, *Wprowadzenie do zagadnień filozoficznych*, Kraków
- 1949, 1984 – Kazimierz Ajdukiewicz, *Zagadnienia i kierunki filozofii (Teoria poznania, Metafizyka)*, Warszawa
- 1950 – Ministerstwo Oświaty, *Program nauki w 11-letniej szkole ogólnokształcącej. Projekt. Logika*, Warszawa (dla jednej godziny tygodniowo – cały kurs – 25 godz.)
- 1951 – Winogradow S.N., Kuźmin A.F. (przeł. M. i S. Rakowscy), *Logika*, Warszawa (polecane do bibliotek licealnych)
- 1953 – Kazimierz Ajdukiewicz, *Zarys logiki. Książka pomocnicza dla nauczyciela*, Warszawa (wyd. 2 – 1955, wyd. wyd. 3 – 1956, 4 – 1957, wyd. 6 – 1959, wyd. 7 – 1960, 1965)
- 1954 – Ministerstwo Oświaty, *Instrukcja programowa i podręcznikowa dla 11-letnich szkół ogólnokształcących na rok szkolny 1954/55. Logika*, Warszawa (dla jednej godziny tygodniowo) (analogiczna instrukcja na rok 1956/57)
- 1961 – Ministerstwo Oświaty, *Instrukcja programowa w sprawie nauczania propedeutyki filozofii w liceach ogólnokształcących, w liceach pedagogicznych oraz w liceach pedagogicznych dla wychowawców przedszkoli*, Warszawa (w całości programu liczącego 60 godz. na logikę przeznaczono 19 godz.)

- 1968 – Leon Koj, *Studium logiki w wyższych uczelniach w świetle nowego programu szkół średnich*, „Życie Szkoły Wyższej”, nr 7–8
- 1982 – Jacek J. Jadacki, *Jakiej filozofii uczniowie potrzebują?*, „Kwartalnik Pedagogiczny”, 1982, 3–4, s. 79–106
- 1985 – Kazimierz Ajdukiewicz, *Co może zrobić szkoła dla podniesienia kultury logicznej uczniów?*, „Język i poznanie” t. II, s. 322–331

Dalej katalogi polskich bibliotek w haśle: *logika – nauczanie – szkoła średnia* są puste!

Listy do doktora Stanisława Czajkowskiego
– opracował Ryszard Kleszcz

∞ archiwum





Listy do doktora Stanisława Czajkowskiego

Doktor Stanisław Czajkowski prowadził korespondencję z wieloma znanymi postaciami życia intelektualnego i filozoficznego w Polsce. W poniższym wyborze publikujemy cztery listy (faktycznie 3 listy i 1 kartkę pocztową) kierowane do S. Czajkowskiego przez Prof. prof.: Stanisława Wędkiewicza, Tadeusza Czeżowskiego, Władysława Tatarkiewicza oraz Wiktora Wąsika. Wszystkie te listy pochodzą z pierwszej połowy lat pięćdziesiątych, kiedy to filozofia polska dotknięta była znacznymi ograniczeniami. Znani profesorowie pozbawieni zostali możliwości pracy dydaktycznej, zamknięto czasopisma filozoficzne, zaś studia filozoficzne nabrały zideologizowanego charakteru. Doktor Stanisław Czajkowski był w tym czasie adiunktem na Uniwersytecie Łódzkim i stracił już właściwie możliwość opublikowania swej pracy poświęconej Kartezjuszowi. Starał się natomiast nie tylko kontynuować pracę, ale także – poprzez dostępne mu kanały – informować środowisko filozoficzne (polskie i francuskie) o efektach swych prac badawczych. Listy publikuję bez zmian i skrótów, zaś w przypisach charakteryzuję własności danego listu i dołączam nieliczne komentarze. Pragnę złożyć serdeczne podziękowania na ręce Pani Doroty Kapuścińskiej, córki filozofa, za udostępnienie mi publikowanych poniżej listów.

Ryszard Kleszcz

List Profesora Stanisława Wędkiewicza¹

892/50

5. 10. 50.

Wielce Szanowny Panie Kolego,

Dziękuję najuprzejmiej za przesłanie mi 4 odbitek rozprawy o Kartezjuszu; postaram się je przekazać uczonym zainteresowanym tymi zagadnieniami.

Niestety nie doczekałem się obiecanych mi publikacji o Kartezjuszu, które miałem przesłać do Poitiers. Przypuszczam, że dobre chęci prof. Ingardena natknęły się na nieprzewidywaną przeszkodę, mianowicie na wyczerpanie przedwojennych książek. Muszę więc ograniczyć się do rzeczy powojennych, a m. i. znajdzie się także odbitka pracy Pana Kolegi.

Rocznica Encyklopedii osiemnastowiecznej nie uszła mojej uwagi. We Francji dotychczas mało się o tej rocznicy mówi, ale zagranicą są zapowiedzi specjalnych na ten temat publikacji. Wiadomo mi, że w Polsce przygotowuje się zbiorowa publikacja. Już wyszedł (w ostatnim zeszycie Pamiętnika Literackiego) artykuł o polonikach w Encyklopedii.

Myślę i ja w związku z ową rocznicą o wydaniu specjalnego Biuletynu, ale to już jest projekt na rok przyszły, tym bardziej, że i rocznicy Balzaka nie uda mi się uczcić przed początkiem 1951 roku.

Łączę wyrazy wysokiego poważania i najlepsze pozdrowienia.

Prof. St. Wędkiewicz

WPan prof. St. Czajkowski, Łódź

¹ Stanisław Wędkiewicz (1888–1963) był romanistą i językoznawcą, profesorem Uniwersytetu Jagiellońskiego. W okresie 1947–1960 pełnił funkcję kierownika Stacji Naukowej PAU a potem PAN w Paryżu. Był też redaktorem Biuletynu wydawanego przez Stację. Publikowany list sporządzony jest pismem maszynowym (poza odręcznym podpisem), na urzędowym papierze stacji z nadrukiem.

Kartka profesora Tadeusza Czeżowskiego²

Toruń, dnia 27 I 1951 r.

Wielce Szanowny Panie,

Dziękuję najuprzejmiej na łaskawe nadesłanie mi interesującego artykułu Pana „Descartes et la Pologne” w biuletynie paryskiej stacji P.A.U.

Zarazem łączę najlepsze wyrazy

List profesora Władysława Tatarkiewicza³

Kraków d. 2 lipca 1953

Szanowny i drogi Panie Doktorze,

Byłoby najwłaściwiej gdyby Komitet Klasyków zajął się sprowadzeniem owego baletu, ale pani K. – nie wiem pod czyją sugestią – zajęła negatywne stanowisko w tej sprawie. Wobec tego sam porozumiałem się Biblioteką Jagiellońską, która podjęła się sprowadzenia. Wobec wakacji może to potrwać nieco dłużej, zresztą na drugą połowę lipca wybieram się nad morze. W każdym razie, jak tylko książkę dostanę, dam znać drogiemu Panu.

Dziękuję za wiadomość o „Biuletynie”, przypuszczam, że go dostanę, bo mi się wydawnictwa PAU „z urzędu” należą, ale dotychczas nie miałem go w ręku.

W poprzednim liście zapytywał Pan, w jakiej powieści Giraudoux występują rodziny Poincaré i Berthelot (oczywiście pod innymi nazwiskami, ale ktoś kompetentny, nie pamiętam już kto, mówił mi o tym). Powieść ta ma tytuł „Bella”, czyta-

² Jest to standardowa kartka pocztowa (tzw. odkrytka). Na pierwszej stronie jest adres nadawcy (Prof. Dr. T. Czeżowski, Toruń, Uniwersytet) oraz adres adresata: Prof. Dr. Stanisław Czajkowski, Łódź Sasanek 49. Pismo maszynowe (poza własnoręcznym podpisem).

³ List sporządzony jest pismem maszynowym, poza własnoręcznym podpisem autora.

łem ją dawno temu, ale wówczas bardzo mi się podobała. Sympatie autora były całkowicie po stronie rzekomych Berthelotów.

Co do p. K., to informacja, którą mi Pan w liście kwietniowym podawał, jest niedokładna, prawdziwa tylko „w przybliżeniu”. W każdym razie baronem nigdy nie był.

Zabrałem się ostatnio do pracy nad historią estetyki, może co z tego wyniknie, ale w każdym razie rzecz długa i trudna, materiały ogromne, a częściowo niedostępne.

Życzę drogiemu Panu przyjemnych wczasów letnich i łączę serdeczne pozdrowienia.

List profesora Wiktora Wąsika⁴

20. 9. 1954

Drogi Panie Kolego!

Sądząc z ostatniego Jego listu, doszedłem do przekonania, że Pan Doktor powraca już stanowczo do zdrowia, co mnie bardzo uspokoiło po alarmach wiosennych. Oczekuję dalszej poprawy, co niewątpliwie nastąpi.

Jednocześnie pragnę Go powiadomić, że już czy też nareszcie ukazał się Nr „Collectanea”, w którym znajduje się Pański artykuł o Kartezjuszu⁵. Ponieważ odbitek nie robi się z różnych poważnych powodów, X. Choj., który także opublikował w zeszycie tym swoją pracę, ma otrzymać 25 całkowitych NN, rozpruć je i wydzielić w całości Jego studia. Otóż zalecam porozumieć się z nim niezwłocznie⁶.

⁴ List pisany jest ręcznie, co niekiedy utrudnia jego odczytanie.

⁵ Chodzi o czasopismo „Collectanea Theologica”. Ten periodyk teologiczny wychodził od 1920, początkowo we Lwowie, po wojnie w Warszawie. Od połowy lat pięćdziesiątych wydawany przez ATK. Należy wspomnieć, że profesor W. Wąsik po urlopowaniu Go w UE, potem zaś wystąpieniu na emeryturę oraz likwidacji jego katedry, zatrudnił się w nowo powołanej, po likwidacji wydziałów teologicznych UW i UJ, Akademii Teologii Katolickiej. Miał też, o czym wspomina w liście, zajęcia zlecone na KUL.

⁶ Chodzi o filozofa, księdza Piotra Chojnackiego (1897–1969). Był on absolwentem studiów filozoficznych we Fryburgu, Lowanium i Paryżu. Po habilitacji w UW został w latach trzydziestych

U nas, tj. u mnie i u żony nic nowego, chyba tylko to, że starzejemy się. Od dwóch miesięcy drukują w Krakowie teksty Petrycego i zajęty jestem korektą, w czym mam różnych nie zawsze powołanych pomocników z ramienia Państwowego Wydawnictwa Naukowego. Ale to nie jest ważne⁷.

Od połowy października zaczynam wykłady i ćwiczenia w KUL-u, dotychczas jednak nie wiem dokładnie ile będę miał godzin. Takie już czasy... Jak głosi staropolskie powiedzonko „Jakoś to będzie”. W każdym bądź razie będzie to już trzeci rok mojej zbożnej pracy w Lublinie. Tyle słów na dzień dzisiejszy.

Załączam pozdrowienia dla całej Rodziny Pana Kolegi, a szczególności życzę Mu powrotu do zdrowia jeśli nie absolutnego, to przynajmniej relatywnego.

Ściskam dłoń.

profesorem tej uczelni. Po likwidacji Wydziału Teologicznego UW został w 1954 profesorem, na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej ATK.

⁷ Ostatecznie Pisma wybrane (tomy 1–2) Sebastiana Petrycego z Pilzna ukazały się w „Bibliotece Klasyków Filozofii” w roku 1956, w opracowaniu W. Wąsika i ze wstępem K. Grzybowski.



Magdalena Hoły
Zagadnienie melancholii w myśli Witelona

warsztaty i debiuty





MAGDALENA HOŁY

Zagadnienie melancholii w myśli Witelona

Melancholia jest trwale obecna w kulturze europejskiej. Można by rzec, iż stanowi ona jej leitmotiv. Znajdująca się w kręgu zainteresowań przede wszystkim filozofii, literatury, sztuki oraz medycyny, a w XIX wieku została zaanektowana przez psychologię (rozumianą już jako samodzielna nauka). Związane jest z tym zmiana terminologiczna: pojęcie „melancholii” zostało zastąpione terminem „depresja”. Na ile uzasadnione jest utożsamianie ich ze sobą to kwestia sporna¹, ale te subtelne dystynkcje mają drugorzędne znaczenie dla tematyki tej pracy. Jej głównym celem jest prezentacja szczególnego aspektu dzieła Witelona – XIII-wiecznego polskiego uczonego, którego wnikliwe i trafne obserwacje dotyczące zjawiska melancholii nie tylko świetnie wpisują się w europejską tradycję myślową, ale są aktualne także i dziś.

Zarys biografii Witelona²

Witelon (Witelo, Vitelo) urodził się prawdopodobnie ok. 1230 w miejscowości leżącej między Wrocławiem a Legnicą, jako syn Polki i Turynga. W swoich dziełach podkreślał, że jego miejscem zamieszkania jest Polska, a rodzinny Śląsk uważał za jej integralną część. Z tego też powodu jest on postrzegany na Śląsku jako postać niemal symboliczna, ze względu na zachodzące tam ówczynie przemiany etniczne³.

¹ Por. A.. Kępiński, *Melancholia*, Kraków 2001, s. 11; J. Kristeva, *Soleil noir. Depression et melancolie*, Paris 1987, za: M. Janion, *Romantyzm i egzystencja*, Gdańsk 2004.

² Klasyczne opracowania życiorysu i twórczości Witelona to prace prof. Aleksandra Birkenmajera i prof. Jerzego Burchardta.

³ S. Dąbrowski, *Słowo wstępne*, [w:] *Witelon. Życie i działalność naukowa. Materiały z konferencji naukowej 25 października 2003*, red. M. Szczypiorski, Legnica 2004, s. 3.

Kształcił się początkowo w szkole katedralnej we Wrocławiu. Następnie w latach 1255–1258 był studentem wydziału sztuk wyzwolonych na Uniwersytecie w Paryżu oraz 1262–1268 w Padwie. Po powrocie został nauczycielem szkoły parafialnej w Legnicy. Przez pewien czas przebywał na dworze papieskim w Viterbo. Jako poseł króla czeskiego Przemysława Ottokara II odwiedził Pragę i Lyon. Zmarł prawdopodobnie w 1314 roku⁴.

Między biografiami Witelona istnieją znaczne rozbieżności, które spowodowane są brakiem pewnych danych. Zmuszeni są oni do pracy na podstawie wzmianek rozproszonych w piśmiennictwie polskim i europejskim XIII wieku oraz stuleci późniejszych.

Główne zainteresowania naukowe

Witelon najbardziej znany jest ze swoich osiągnięć związanych z optyką. Jego dzieło *De perspectiva* było przez dłuższy czas uznawane za lekturę obowiązkową. Do jego uważnych czytelników należeli m.in. Mikołaj Kopernik i Leonardo da Vinci. Jeszcze nawet Jan Kepler zatytułował swoją pracę *Uzupełnienia do Witelona*⁵. Rangę tego dzieła potwierdza również fakt, iż po dziś dzień zachowało się w europejskich bibliotekach jego piętnaście manuskryptów. O perspektywie ma charakter kompilacyjny i stanowi podsumowanie ówczesnej wiedzy z zakresu szeroko pojętej optyki.

Badania związane z optyką, a w szczególności z budową oka, doprowadziły Witelona do pewnych zagadnień z psychologii dotyczących spostrzeżeń. Prowadził on doświadczenia nad światłem zarówno w aspekcie fizykalnym (optyka), jak i sensualnym (fizjologia i psychologia). W konsekwencji przywiodło go to do stworzenia tzw. metafizyki światła. Witelo wyróżnia dwa rodzaje substancji: rozumne i cielesne, istniejące w porządku hierarchicznym. Świat zmysłowy powiązany jest z duchowym przyczynowo, zaś wszystkie byty pochodzą od Boga. Dzieje się to na skutek „wpływów intelektualnych” warunkowanych „światłem boskim” i równocześnie działania „wpływów materialnych” na podstawie „światła dostępnego zmysłom”. W taki oto sposób światło jest rozlaniem form wyższych nadających kształt niższemu ciałom⁶. Kosmologia i psychologia Witelona określana jest mianem neoplatonickiej. Doczekała się ona gruntownego opracowania w rozprawie habilitacyjnej Jerzego Burchardta⁷. Prof. Burchardt tak komentuje twórczość wybitnego myśliciela:

⁴ Za: W. Wąsik, *Historia filozofii polskiej*, Warszawa 1958, s. 28.

⁵ Za: J. Swastek, *Działalność naukowa księdza Witelona*, [w:] *Witelon. Życie i działalność naukowa...*, op. cit., s.78.

⁶ Za: W. Wąsik, *Historia filozofii polskiej*, op. cit., s. 28–30.

⁷ J. Burchardt, *Kosmologia i psychologia Witelona*, Wrocław 1991.

W odnalezionych i poznanych dotąd dziełach Witelo dążył wszędzie za pomocą zewsząd zebranego i kompletnego materiału analitycznego swych źródeł do syntezy prezentowanych nauk (psychologii, demonologii, perspektywy). Zawsze ogarniał scalającą myślą całokształt dotychczasowych badań grecko-arabsko-łacińskich danej nauki⁸.

Należy być świadomym, iż rekonstrukcja poglądów Witelona została dokonana na podstawie dzieł, które zachowały się do naszych czasów. Część dorobku śląskiego myśliciela znana jest tylko z tytułów jego prac. Dziś poza wspomnianą *Optyką* (*De perspectiva*) znamy ponadto: *O naturze demonów* (*De natura daemonum*) i *O najwyższej przyczynie pokuty* (*De primararia causa poenitentiae*).

O naturze demonów

W 1918 roku Aleksander Birkenmajer poinformował Akademię Umiejętności w Krakowie o odkryciu rękopisu łacińskiego (nr 14796) z XV wieku w paryskiej Bibliotece Narodowej, będącego skrótem traktatów Witelona *De causa primaria poenitentiae* oraz *De natura daemonum*⁹. Został on wydany w 1921 roku. Pełną wersję tekstu Birkenmajer odnalazł już po niedługim czasie, w 1923 w British Museum Sloane (nr 2156) i na podstawie tegoż rękopisu Jerzy Burchardt przygotował edycję pism Witelona. W mojej pracy wykorzystuję przekład oparty na wspomnianym już częściowym wydaniu Birkenmajera z 1921 roku¹⁰.

Omawiany tekst to fragment listu, jaki Witelo napisał w okresie padewskim do magistra Ludwika, plebana w Lwówku na zachodnich rubieżach Śląska. Ludwik będący prawnikiem z wykształcenia, nie potrafił połączyć w spójną całość chrześcijańskiej nauki o demonach, jako upadłych aniołach, z przekazem płynącym z lektury platońskiego *Timaios*a, gdzie demony są zarówno dobre jak i złe. Dlatego też zwrócił się listownie do Witelona, z którym miał kontakt poprzez wspólnych znajomych z Legnicy i Wrocławia, aby ten rozwiął jego wątpliwości co do natury demonów i przyczyny przemiany moralnej u ludzi. Witelo nie studiował nigdy teologii, zaś w Padwie zgłębiał prawo kanoniczne. Z tych też względów zdecydował się odpowiedzieć Ludwikowi z punktu widzenia filozofa¹¹. Według niego człowiek znów kierował się ku dobru, gdy dusza wracając do swej rozumnej istoty, decydującej o tym, że człowiek jest człowiekiem, panowała nad władzą zmysłową.

⁸ Tamże, s. 7.

⁹ Za: J. Burchardt, dz. cyt., s. 8.

¹⁰ Witelo, *Skrót traktatu „O najważniejszej przyczynie pokuty i o naturze demonów”*, [w:] 700 lat myśli polskiej. *Filozofia i myśl społeczna XIII–XV wieku*, red. J. Domański, Warszawa 1978.

¹¹ Za: J. Burchardt, dz. cyt., s. 32.

„Grzesznicy – twierdzi Witelon za Boecjuszem – nie są istotami ludzkimi, lecz winno się ich nazywać wieprzami, lwami, niedźwiedziami”¹².

Kwestia demonów przedstawia się daleko bardziej skomplikowanie. Witelon zdefiniował ich naturę na nowo na podstawie filozofii przyrody i teorii kosmologicznych. Demony stały w hierarchii bytów między Stwórcą a człowiekiem. Były one zwierzętami rozumniejszymi i lepszymi od ludzi, aczkolwiek śmiertelnymi i rozpadalnymi, ponieważ składały się z duszy i powietrznego ciała. Demony nie mogły być upadłymi aniołami, ponieważ z Boga powstało tylko mądrość, dobroć, wieczność i ze względu na swą istotę nie mógł przekazać inteligencjom zawiści i pychy¹³.

Witelon opisując naturę demonów, wyodrębnił jeden z ich gatunków – zjawy (*apparitiones*), które ukazują się zazwyczaj ludziom chorym, wskutek wyziewów chorobowych z zatrutej materii ich własnego organizmu. Jak pisze pionier badań demonologicznych w polskiej psychiatrii, doktor medycyny i filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego, prof. Władysław Szumowski:

„Ten gatunek demonów widują chorzy umysłowo, «frenetici», «melancholici», «epileptici», «apopletici», a czasem i zdrowi, zwłaszcza we śnie, kiedy się w nich humory burzą. Prócz tych demonów, wytworów chorobliwej wyobraźni człowieka, Witelon jednakże uznaje i inne demony, już rzeczywiste, i jest w zgodzie z całą demonologią wieków średnich”¹⁴.

Aby pełniej zrozumieć koncepcję Witelona warto najpierw osadzić ją we właściwych jej kontekstach kulturowych.

Średniowieczna demonologia a melancholia

Marek Bieńczyk w swoim znakomitym studium poświęconemu zjawisku melancholii przywołuje średniowieczną koncepcję postrzegającą smutek jako efekt działalności Szatana¹⁵. Obecnie demonologia oznacza naukę zajmującą się badaniem wierzeń w demony. Dla przekonanych o ich istnieniu to wiedza o ich wyglądzie i właściwościach, działaniu pożytecznym bądź szkodliwym, oraz sposobach postępowania z nimi¹⁶. Kodyfikacja średniowiecznej demonologii przeprowadzona przez Michała Psellosa (1020–1105) porządkująca dane zagadnienie stała się trybunałem orzekana bądź o winie, bądź chorobie. Warto zaznaczyć, że

¹² Witelon, dz. cyt., s. 68.

¹³ Por. J. Burchardt, dz. cyt., s.33.

¹⁴ W. Szumowski, *Historia medycyny filozoficznie ujęta*, Warszawa 1994, s. 255.

¹⁵ M. Bieńczyk, *Melancholia. O tych, co nigdy nie odnajdą straty*, Warszawa 1998, s. 95.

¹⁶ Za: J. Mitarski, *Demonologia lęku*, [w:] A. Kępiński, *Lęk*, Kraków, 2002, s. 311.

w porównaniu z innymi schorzeniami psychicznymi, melancholia była traktowana w sposób uprzywilejowany i stosunkowo łagodny¹⁷.

Melancholia nierzadko jednak była pojmowana jako *accedia* – rozumiana nie tylko jako lenistwo, ale również strach przed pustką czy apatia – grzech jeden z najcięższych, ponieważ czynił niezdolnym do działalności duchowej.

Ciekawą diagnozę stawia Władysław Szumowski prezentując panoramę myślową średniowiecza: duch średniowiecza, często doprowadzał ówczesnych ludzi do stanów, które dziś musimy uważać za stany patologiczne¹⁸. Wszędzie dopatrywano się zjawisk nadprzyrodzonych i obecności istot nieziemskich, obawiano się diabła. Te zachowania sprawiły, iż człowiek żył nieustannie zalękniony, zrozpaczony, przygnębiony. Ciągłe stany afektywne łatwo doprowadzają do utraty równowagi, do stanów neuropatycznych i psychopatycznych¹⁹.

Diabeł i jego słudzy to byli najgroźniejsi, choć wyimaginowani wrogowie, ludzi owej epoki. Widoczne jest to w wyrazisty sposób w symbolice lęku. Badacz tych zagadnień, psychiatra Jan Mitarski pisze: Lęk umieszczano po stronie Zła jako obraz wrogich sił zagrażających człowiekowi a odrażające kształty, jakie mu przydawano, unaoczniały jego negatywną ocenę²⁰.

Teoria Hipokratesa i Galena

Witelon w swym traktacie pisze:

„Twierdzą, że zjawy tego rodzaju są wielorakie: jedne z nich ukazują się jedynie ludziem niezrównoważonym, na przykład szaleńcom, których choroba, spowodowana jest wrzodami na mózgu, wywołanymi zbyt intensywnym wydzielaniem czarnej żółci lub wrzeniem krwi”²¹.

Twórcą „patologii humoralnej”, na której opiera się Witelo w przytoczonym fragmencie, jest Hipokrates żyjący w IV w. – „ojciec medycyny”, twórca etyki lekarskiej, autor pierwszych podręczników medycznych. W myśl jego teorii w organizmie ludzkim istniały cztery ciecze: krew, flegma, żółć oraz czarna żółć. Każda z nich została ściśle zlokalizowana, czarna żółć (z gr. *melas cholos*) odpowiedzialna za melancholię była wydzielana przez śledzionę. Od przewagi tego lub innego soku miał zależeć temperamenty ludzi, ich nazewnictwo przetrwało do dziś: sangwiniczny, flegmatyczny, choleryczny i melancholijny.

¹⁷ J. Mitarski, *Z dziejów melancholii*, [w:] A. Kępiński, *Melancholia*, Kraków 2001, s. 292.

¹⁸ W. Szumowski, dz. cyt., s. 275.

¹⁹ Tamże, s. 275.

²⁰ J. Mitarski, *Demonologia lęku...*, dz. cyt., s. 329.

²¹ Witelo, dz. cyt., s. 51.

Kontynuatorem myśli Hipokratesa był Galen (130–201 n.e.) – drugi po Hipokratesie z największych lekarzy starożytności²². Wybitny reformator i kodyfikator medycyny. Jedno z jego dzieł ma wielce znaczący tytuł, mianowicie *Że największy lekarz jest zarazem filozofem*. W zasadzie Galen jest hipokratykiem i patologię humoralną opartą na istnieniu czterech cieczy, których nadmiar powoduje określone choroby, uznaje najzupełniej. W znacznej mierze właśnie dzięki niemu zostanie ona przeszczepiona na grunt średniowiecza. Władysław Szumowski dobitnie stwierdza: to wszystko znajdujemy w medycynie średniowiecznej²³.

Metabolizm informacyjny

Otóż, jeśli materia jest zabarwiona czarną żółcią, to widzą oni kształty czarne i twierdzą, że oglądali demony. Albowiem zdolność rozumowa mieści się głównie w mózgu; kiedy więc występują zaburzenia wewnętrznych władz zmysłowych, służących mu bezpośrednio, wówczas zaburzeniom ulega i jego działanie. Gdyby natomiast władza ta funkcjonowała prawidłowo, to by nie wydawała takich sądów, polegających na tym, że wewnętrzne wrażenia zmysłowe osądza jako zewnętrzne. Podobne zjawiska zachodzą u maniaków, melancholików, itp.; zawsze jednak dzieje się to na wskutek wznoszenia się do góry wyziewów chorobowych i tak powstają zjawy itd.²⁴ Przytoczenie tego dłuższego cytatu było wymuszone kilkoma przyczynami. Jedną z nich jest chęć podkreślenia faktu, iż Witelton wyjaśnia w sposób wyłącznie naturalistyczny powód zachorowania. W ten sposób pokazuje dojrzałość i samodzielność swego myślenia. Inny jednak, istotniejszy bodziec zacytowania dłuższego fragmentu *O naturze demonów*, to pragnienie zaprezentowania trafności intuicji Witeltona dotyczącej dysfunkcji odbioru informacji. Zaburzenia myślowe to jeden z osiowych objawów każdego typu depresji. Wiąże się z nimi błędna interpretacja siebie samego i otaczającego świata, głównie z powodu wyolbrzymiania i irracjonalnego podejścia do wszelkich trudności. Obok negatywnego myślenia, pogłębiającego ponury nastrój, to także problemy z koncentracją uwagi, podejmowaniem decyzji i działaniem pamięci. Potwierdzają to współczesne badania kliniczne²⁵. Celnym terminem określającym te zjawisko jest „metabolizm informacyjny” ukuty przez Antoniego Kępińskiego, krakowskiego psychiatrę. W dalszych partiach pracy wielokrotnie będę powoływać się na jego teksty, ze względu na wyjątkowe zacięcie humanistyczne prof. Kępińskiego, całościowe spojrzenie na człowieka.

²² Za: W. Szumowski, dz. cyt., s. 124.

²³ Tamże, s. 395.

²⁴ Witelton, dz. cyt., s. 51.

²⁵ C. Hammen, *Depresja*, Gdańsk 2004, s. 15.

Warto w tym miejscu wspomnieć teorię „błędów kulturowych” Witelona. Zauważa on, iż w zależności od uwarunkowań kulturowych (narodowościowych) wyobrażenia zjaw różnią się między sobą, np. ciemnoskórzy Maurowie w czasie choroby widzą demony białe, zaś anioły czarne. Związane jest to prawdopodobnie z wysoką samoocena różnych nacji²⁶.

Różnorodność postaci tego szczególnego rodzaju demonów (*apparitiones*) – niejako wydzielonych z głównego nurtu demonologii – Witelton tłumaczy także różnorodnością pojęć, które silnie wryły się w świadomość i często się powtarzały, od różnorodności obyczajów, a także od różnorodności miejsc, płynów witalnych i chorób²⁷. Ważne jest tu zauważenie podłoża somatycznego melancholii, jak również mechanizmu kanalizowania lęku. Chory poprzez takie przedstawienia, racjonalizuje swój wewnętrzny zamęt. W ten sposób nieznane niebezpieczeństwo staje się znane i dzięki temu w pewnym stopniu łatwiej można je pokonać²⁸.

Cyklofrenia

Zdaje się, że choroba, którą opisał Witelton, najbardziej przypomina cyklofrenię, czyli depresję dwubiegunową. Charakteryzuje ją dwufazowość i endogenność. Oba te objawy znajdziemy u Witelona.

Co istotne Hipokratesowi była znana prawdopodobnie właśnie depresja dwubiegunowa. Jej podstawowym wyróżnikiem jest przeplatanie się faz depresji i manii, czyli okresów nastroju silnie obniżonego z wysoce podwyższonym. W manii chory jest pobudzony, radosny, pełen energii. Zaobserwowali to już starożytni lekarze²⁹. W traktacie Witelton zwraca uwagę na pokrewieństwo melancholików i maniaków. Dowodzi to jego daru obserwacji, a także bardzo dobrej znajomości literatury poświęconej tej kwestii.

Melancholicy przyczynę swego lęku noszą w sobie³⁰ – pisze Witelton. Powyższe słowa warto silniej zaakcentować. Są tak bogate w różnorodne treści, że trudno dać temu wyraz. Określeniem ich terminem „endogenność” ujmuje im ciężaru znaczeniowego. Wydaje mi się, że właściwym kontrapunktem dla nich będzie zestawienie z utworem literackim, którego dokonam w dalszej części pracy. Słowo „endogeny” w odniesieniu do smutku to nadchodzący człowieka bez uchwytnej przyczyny³¹. Wewnętrzne pochodzenie depresji jest ciągle sprawą stosunkowo

²⁶ Porównaj: L. Burchardt, dz. cyt., s. 196.

²⁷ Witelton, dz. cyt., s. 53.

²⁸ Za: J. Mitarski, *Demonologia lęku*, dz. cyt., s. 309.

²⁹ A. Kępiński, *Melancholia*, Kraków 2001, s. 14.

³⁰ Witelton, dz. cyt., s. 53.

³¹ A. Kępiński, dz. cyt., s. 12.

mało klarowną, badania genetyczne nie przyniosły satysfakcjonującej odpowiedzi. Tak naprawdę o pochodzeniu czy przyczynie powstawania tego specyficznego lęku i smutku, wiemy niewiele więcej niż Witelon.

Ciemność i lęk

„Melancholikom przebywających w miejscach ciemnych zdarza się widzieć demony; Galen bowiem twierdzi, że gdy coś ciemnego przeszkadza funkcjonowaniu rozumnej części duszy, wówczas chory się lęka; z tego powodu mówi się że melancholicy przyczynę swego lęku noszą w sobie”³²

– pisze Witelon. W danym fragmencie zostaje przedstawiona zależność pomiędzy ciemnością a lękiem. Jedno i drugie zagadnienie jest kluczowe w badaniu zjawiska melancholii, czy też jej późniejszego ujęcia, czyli depresji. Ciemność odgrywa w czasie przebiegu choroby dwojaką rolę.

Po pierwsze, początek fazy depresyjnej przypada najczęściej na miesiące późnojesienne, co wiąże się z mniejszą ilością światła słonecznego. Dynamika życiowa obniża się radykalnie, zdecydowanie poniżej poziomu normy. Metaforyczny rytm dnia i nocy zostaje zakłócony³³.

Po drugie, to zaobserwowane przez Witelona zjawisko, gdy melancholik znajdujący się w ciemnościach zaczyna widzieć demony, czyli przetworzone przez wyobraźnię uosobienia lęku. Dziś niemalże identyczne stwierdzenia spotykamy u najwybitniejszych, współczesnych znawców tematu. Pisze bowiem Kępiński:

„Cechą ciemności jest to, że znikają kolory i zacierają się kontury rzeczywistości. Jej miejsce zajmuje ciemna pustka, ale natura horret vacuum (natura nie znosi próżni) – ciemność zapełnia się tworam i świata wewnętrznego. Przestrzeń ciemna jest dlatego zawsze przestrzenią psychotyczną, że w nią rzutuje się to, co tkwi w głębi człowieka i staje się jego niereczywistą rzeczywistością”³⁴

Lęk to objaw osiowy depresji każdego typu. Formy lęku przybierają różnorodne postacie. W łagodniejszej odmianie choroby lęk to nieokreślony niepokój, natomiast w tzw. dużych epizodach depresji zdarzają się także paroksyzmy lęku o charakterze psychotycznym, co skutkuje powstawaniem halucynacji, iluzji i urojeń³⁵ Ponownie zadziwia nas aktualność myśli Witelona w kwestii charakterystyki zjawisk towarzyszących przeżywaniu melancholii.

³² Witelon, dz. cyt., s. 53.

³³ Za: A. Kępiński, dz. cyt., s. 94.

³⁴ A. Kępiński, dz. cyt., s.95.

³⁵ A. Kępiński, dz. cyt., s. 94.

Ważna to rada

Witelon w swym traktacie nie ogranicza się tylko do analizy zachowania melancholików, lecz udziela im także porady jak przemóc swoje mroczne lęki: „Zaleca się więc – i ważna to rada – odsuwać tego rodzaju myśli i szukać pociechy w obcowaniu z przyjaciółmi, aby nie dochodziło do takich zjaw”³⁶. Jakże życiowa i głęboko ludzka jest to rada. To wyjątkowa sytuacja gdy duchowny w XIII wieku nie nakazuje modlitwy czy też innych religijnych praktyk w celu zażegnania choroby. Witelton zauważa terapeutyczną siłę jaka wypływa z obecności drugiego, życzliwego nam człowieka. Uwagi o tym samym charakterze znajdujemy w pismach psychologów, choćby prof. Kępińskiego: „Natomiast w ataku lękowym obecność drugiego człowieka zwykle przynosi ulgę; człowiek choć trochę czuje się pewniejszy; już samopoczucie, że ktoś jest obok niego, zmniejsza nasilenie lęku”³⁷. To bardzo istotne zalecenie zwłaszcza w depresji, gdy z powodu przygnębienia i zamknięcia się w sobie następuje przecięcie relacji z ludźmi, także tymi najbliższymi. Czasem zdarza się tak, że smutek melancholika bywa odstręczający dla środowiska, odpycha, nie budzi współczucia. W takich wypadkach – paradoksalnie – obecność rodziny i przyjaciół jest tym ważniejsza.

René

Dzieje melancholii na trwałe wpisały się w historię kultury europejskiej i tak jak zaznaczyłam we wstępie, Witelon świetnie się w niej odnajduje. Portret melancholików jaki kreśli w O naturze demonów doskonale reprezentuje to, co dla nich najbardziej typowe. Ten fakt jeszcze lepiej unaocznia zestawienia go z obrazem melancholii, jaki przekazała nam literatura.

Epoką, w której „epidemia” melancholii osiąga apogeum, jest romantyzm. Można by rzec, iż melancholia staje się atrybutem duszy romantycznej. Zaś twórcą, który bodajże najpełniej ją wyraził był François-René Chateaubriand, który odbył podróż do kresu romantycznej nocy³⁸. Bohater Pamiętników zza grobu i zarazem *alter ego* pisarza – Rene – stał się postacią emblematyczną epoki romantyzmu. Należy zaznaczyć, że liryczno-elegijna proza Chateaubrianda zajmuje się egzystencją, nie psychologią bohatera³⁹.

W życiu René momenty kompletnego zniechęcenia przeplatają się z entuzjazmem, jednak ostatecznie zwycięża poczucie izolacji i apatia. Takie zachowania

³⁶ Witelon, dz. cyt., s. 53.

³⁷ A. Kępiński, *Lęk*, s. 16.

³⁸ M. Janion, M. Żmigrodzka, *Romantyzm i egzystencja*, Gdańsk 2004, s. 16.

³⁹ Za: tamże, s. 14.

sugerują przynależność Rene do grona cyklofreników. W opowieści o życiu Rene pojawiają się znane nam już kluczowe zagadnienia dla zrozumienia melancholii: trudne do określenia źródło smutku, ciemność, lęk, wyobcowanie.

René mówi o sobie: „Tajemna omdlałość rozlała się po mym ciele”⁴⁰. Nieokreślone uczucia niewiadomego pochodzenia nieprzerwanie dręczyły Reného. Lęk i wstręt przed życiem⁴¹ czyniło jego egzystencję tak trudną do zniesienia. Czyż nie można by o nim powiedzieć, że nieodgadnioną przyczynę swego lęku nosił w sobie?

Ciemność otacza René nieustannie, podobnie jak cisza. To integralne składniki codzienności tworzące niesamowitą atmosferę, z której melancholia wprost emanowała. Jak pisze Maria Janion: Nauczył się żyć w ciemnościach i oswoił się z wyłaniającymi się z nich zjawami⁴². Znowu powraca motyw przestrzeni psychotycznej, w której lęk przybiera postać istot nadprzyrodzonych. Lucylla, siostra Reného, także walcząca z melancholijnym usposobieniem zdawała się być otoczona jakimiś skrytymi nieprzyjaciółmi⁴³.

Traktat Witelona świetnie koresponduje z powieścią Chateaubrianda. Nieodparte podobieństwo poruszanych wątków potwierdza celność przemyśleń polskiego filozofa, który potrafił scharakteryzować melancholię na równi z tymi, co uczynili z niej ośrodek swego życia, pragnąc przedstawić innym własny, wyjątkowy krajobraz duchowy.

* * *

Stalość natury ludzkiej jest doprawdy zadziwiająca. Wniosek takowy mógł się nam nasunąć w związku z przeprowadzonymi tu rozważaniami nad problematyką smutku. Omawiana materia pokazuje, jak różni myśliciele na przestrzeni wieków podejmowali tę samą tematykę i mimo że patrzyli na nią z odmiennych punktów widzenia, dochodzili do jednakich wniosków. Czy była to średniowieczna demonologia, paradygmat romantyczny, czy też współczesna psychologia, konkluzje są ze sobą tożsame.

Witelon, mimo że obecny w najpopularniejszych podręcznikach historii filozofii – Wąsik poświęca mu wiele miejsca, Tatarkiewicz dzieli dzieje średniowiecznej filozofii polskiej na przed i po Witelonie, jego nazwisko pojawia się również na stronach *Historii filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich* Gilsona – wy-

⁴⁰ F.-R. Chateaubriand, *Pamiętniki zza grobu*, Warszawa 1991, s. 76.

⁴¹ Tamże, s. 135.

⁴² M. Janion, *Żyjąc tracimy życie*, Warszawa 2003, s. 41.

⁴³ Tamże, s. 46.

daje się być dziś niesłusznie pomijany, wręcz zapomniany. Dziwną wydaje się ta sytuacja, zważywszy na bogactwo myślowe jakie prezentuje ten wybitny polski filozof. Różnorodność wątków, które podejmuje i sposób ich ujęcia, poza oczywistym historycznym znaczeniem, to niewyczerpane źródło inspiracji i interpretacji. Jego dzieło jest prawdziwie interdyscyplinarne i z pewnością zasługuje na to aby prowadzić nad nim badania z perspektywy rozmaitych dziedzin nauki. Traktat Witelona pokazuje nam także jak wiele kwestii należących do dziedzictwa polskiej myśli filozoficznej wciąż pozostaje nieodkrytych lub niedostatecznie opisanych. Warto się ku nim zwrócić i odczytać źródła, aby jak najpełniej korzystać z polskiego dorobku intelektualnego.

Bibliografia

I. Źródła

Chateaubriand Rene, *Pamiętniki zza grobu*, Warszawa 1991

Witelon, *O najważniejszej przyczynie pokuty i o naturze demonów*, [w:] *700 lat myśli polskiej. Filozofia i myśl społeczna XIII–XV wieku*, red. Juliusz Domański, Warszawa 1978

II. Opracowania

Bieńczyk Marek, *Melancholia. O tych, co nigdy nie odnajdą straty*, Warszawa 1998

Burchardt Jerzy, *Kosmologia i psychologia Witelona*, Wrocław 1991

Hammen Constance, *Depresja*, Gdańsk 2004

Janion Maria, *Żyjąc tracimy życie*, Warszawa 2003

Janion Maria, Żmigrodzka Maria, *Romantyzm i egzystencja*, Gdańsk 2004

Kępiński Antoni, *Lęk*, Kraków 2002

Kępiński Antoni, *Melancholia*, Kraków 2001

Mitarski Jan, *Demonologia lęku*, [w:] Kępiński Antoni, *Lęk*, Kraków 2002

Mitarski Jan, *Z dziejów melancholii*, [w:] Kępiński Antoni, *Melancholia*, Kraków 2001

Szumowski Władysław, *Historia medycyny filozoficznie ujęta*, Warszawa 1994

Tatarkiewicz Władysław, *Historia filozofii*, t. I, Warszawa 2004

Wąsik Wiktor, *Historia filozofii polskiej*, t. I, Warszawa 1958

Witelon. *Życie i działalność naukowa. Materiały z konferencji naukowej 25 października 2003 r.*, red. Mirosław Szczypiorski, Legnica 2004



Spis treści

Marek Rembierz, Krzysztof Śleziński Od redaktorów.....	5
w kręgu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej	
Leon Koj Walter Dubislav i Kazimierz Ajdukiewicz o definicji	13
Adam Jonkisz Pojęcie wartości w koncepcji metaetycznej Tadeusza Czeżowskiego.....	27
Dariusz Barbaszyński Refleksja prakseologiczna Mariana Borowskiego.....	39
Wiesław Walentukiewicz Polskie badania nad definicjami deiktycznymi	59
Adam Jonkisz O poznaniu wartości. Uwagi do koncepcji metaetycznej Mariana Przełęckiego.....	71
w kręgu neoscholastyki i noetomizmu	
Aleksander Bańka Polscy neoscholastycy wobec filozoficznego programu Szkoły Lwańskiej.....	87
Imelda Chłodna Uniwersalizm tomizmu a uniwersalizm etyczny i pedagogiczny Jacka Woronieckiego OP	117
Kazimierz Wolsza Józef M. Bocheński OP (1902–1995) i środowisko „Verbum”	133

w kręgu fenomenologii Romana Ingardena

- Krzysztof Stachewicz
 Język a poznanie. Wokół koncepcji Romana Ingardena..... 159
- Waldemar Kmieciowski
 Realistyczne zaangażowanie filozofii Romana Ingardena 177

w kręgu badań historycznofilozoficznych Stanisława Czajkowskiego

- Ryszard Kleszcz
 Doktor Stanisław Czajkowski. Zarys sylwetki..... 197
- Marek Grygorowicz
 Studia Stanisława Czajkowskiego nad podstawami metafizyki Kartezjusza..... 203
- Tomasz Śliwiński
 Metafizyczna doktryna prawd wiecznych we wspomnieniu
 o Stanisławie Czajkowskim..... 223

w kręgu teorii poznania i filozofii nauki

- Janusz Mączka
 Jak fizyk może współtworzyć środowisko filozoficzne? Na przykładzie Wilhelma
 Ostwalda, Władysława Natansona i Mariana Smoluchowskiego..... 237
- Krzysztof Śleziński
 Wybrane elementy filozofii nauki Benedykta Bornsteina 253

w kręgu antropologii i filozofii kultury

- Jan Skoczyński
 Jestestwo i znicestwienie 269
- Maria Jonczyk-Rosół
 Poglądy Zofii Daszyńskiej-Golińskiej na temat eugeniki 279
- Leszek Gawor
 Teoria cywilizacji Erazma Majewskiego 303
- Wojciech Zieliński
 Znanieckiego wskazówki dla współczesnej etyki.
 Komentarz do *Noty metodologicznej* 311
- Leszek Łysień
 Pomiędzy aksjologią a mistyką. *Religia wartości* Henryka Elzenberga 325

w kręgu filozofii edukacji i dydaktyki filozofii

- Marek Rembierz
 Ethos edukacji i jej filozoficzny logos. Elementy filozofii edukacji
 w dociekaniach Tadeusza Kotarbińskiego 341

Maciej Woźniczka	
Logika w szkole – utracony paradygmat edukacyjny*	355
archiwum	
Listy do doktora Stanisława Czajkowskiego	387
warsztaty i debiuty	
Magdalena Hoły	
Zagadnienie melancholii w myśli Witelona	395

